גר המתגייר

ביאור למסכת גרים

וכללי פסיקה

אורי בצלאל פישר

מחבר ספרי "גר המתגייר", כרך א, ב וג;

ספר הלכות יום העצמאות ויום ירושלים; קונטרס 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 שביוגוסלביה, פאלאנקא ובודפעסט שבארץ הגר

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

וקרבם למקום.

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

נלב"ע כ"ג ניסן תשכ"ו

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 אבינו מורנו

ר' יוסף דוד בן אברהם יהודה אריה זצ"ל

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

נלב"ע כ"א שבט תשכ"ב

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת אמנו מורתנו

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 בריינר 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" ילדיו

ר' יצחק וחוה פישר ובני ביתם

ר' אהרון ומירי בריינר ובני ביתם

לעילוי נשמת אמנו וסבתנו היקרה

אוהבת את האדם

מנצי (מרים) בריינר בת ר' מנחם ורוזה פוגל ע"ה

נלב"ע א' ר"ח אדר תשע"ה

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחה על ידי ילדיה

ר' יצחק וחוה ובני ביתם

ר' אהרון ומירי בריינר ובני ביתם

לעילוי נשמת בעלי, אבינו וסבנו היקר

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

ת.נ.צ.ב.ה

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

נר זכרון

לעילוי נשמת אבי היקר

ר׳ מאיר משה בן ר׳ מנחם מנדל דלפן ז״ל

נלב״ע ר״ח סיון, תשנ״ח

ולעילוי נשמת אמי היקרה

רעייתו מרת דינה בת ר׳ מנחם ישראל ע״ה

נלב״ע ה׳ טבת, תש״ע

נר זכרון

לעילוי נשמת אבי היקר

ר׳ חיים אברהם כהן מארק ז״ל

נלב״ע כ״ט מנחם אב, תשט״ז

ולעילוי נשמת אמי היקרה

רעייתו מרת שיינדל ע״ה

נלב״ע ט׳ אייר, תשנ״ו

בס"ד

ועד הרבנים העולמי לעניני גיור

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

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

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

לכבוד הרה"ג ר' יהודה בלוך שליט"א

בית הדין לגיור

ירושלים

הנדון: מסמכים לגיור

הרינו בזה לשלוח תודה רבה על הפקסים ששלחתם אלינו בנושא הנ"ל.

כמובן, שהבדיקות כל שלבי למאניטו שקבעת מלוות מכתבים והמלצות לשלמות

הגיור מאבד מערכו ואינו עומד בקנה אחד עם הקפדנו לגיורים

שנעשו על ידנו ועל ידי מותבותינו וכמו כן אנו מבקשים

לציין לפניך שמבחינת הדין "שלא לגיורים" אינו שום

חיוב על דבר, יש שכן על הבדיקות ואין מקבלים

אותם. הגרים כלשון אין מתחייבים אמם

אלא יהבר ואף שבדיעבד שאם יש ספק שום הגר דבר

מצוות כגון אין חלקת שמו ובוקי ואין הכי הוא ספק של

קצר ולכן רק לחומרא. [illegible] שלא

[illegible] אלמנה על שורשא שרוצה

[illegible] ישראל. [illegible]

[illegible]

בכבוד רב,

נחום אריאנשטיין

רב שכונת מעלות דפנה ירושלים עיה"ק

ועד הרבנים העולמי לעניני גיור

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

י"ט טבת תשע"א

לכבוד הרה"ג ר' אורי בצלאל פישר שליט"א

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

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

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

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

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

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

בכבוד רב

נחום אייזנשטיין יו"ר

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

משרד הרבנות רמת-גן

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בס"ד
ט' מרחשון תשע"א

מכתב ברכה

לכבוד
הרב אורי בצלאל פישר שליט"א

שלומך ישגא לעד.

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

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

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

ב. מצות גיור

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

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

משרד הרבנות רמת-גן

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בס"ד

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

ג. קבלת מצוות

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

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

ושוב יישר כוח גדול יפוצו מעיינותיך חוצה.

בברכת התורה,

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

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

Rabbi Mordechai Greenberg
Rosh Hayeshiva
Kerem B'Yavneh

הרב מרדכי גרינברג
ראש הישיבה
כרם ביבנה

כס"ד

ט"ו באדר ב' תשע"א

מכתב ברכה

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

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

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

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

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

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

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

כעתירת המברכו בכל לב,

הרב מרדכי גרינברג
ראש הישיבה.

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

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 בענייינים 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

כללי פסיקה 35

מקור החיבור 37

קבלת התלמוד הבבלי 43

תלמוד בבלי לעומת תלמוד ירושלמי 61

חילוקים בין התלמוד בבלי לתלמוד הירושלמי 90

פסיקת הלכה על פי מדרשי חז"ל 103

פסיקת הלכה על פי ספר ה"זוהר" 110

פסיקת הלכה על פי מסכתות קטנות 134

פסיקת הלכה על פי גילוי כתבי יד חדשים 151

מהי הלכה? 173

מסכת גרים 199

מסכת גרים 201

פרק א 201

פרק ב 220

פרק ג 233

פרק ד 285

נספחים 301

גדרם של גרי תושב וחסידי אומות העולם 303

ביוגרפיות 365

ביוגרפיות – גאונים וראשונים 367

ביוגרפיות – אחרונים 374

הקדמה

ספר זה הוא כרך הרביעי בסדרת הספרים "גר המתגייר" וממשיך לעסוק בענייני גיור. כרך הראשון עסק בהלכות גיור, כרך השני עסק ברובו בענייני הגות ומחשבה בענייני גיור וכרך השלישי כמו כרך הראשון עסק בהלכות גיור. ספר זה עוסק בביאור "מסכת גרים" ששם מובאים הלכות רבות בענייני גרים וגיור. בביאור מובאים מקורות מקבילים וחולקים לכתוב במסכת גרים ונוסף על כך מובא בו פסקי הלכה רבים שקשורים להלכות שמובאות במסכת גרים.

בתחילת הספר מובאים מספר מאמרים שנוגעים לכללי הפסיקה ומשמעות ה"הלכה". חשיבות מאמרים אלו היא כדי להבין את משמעות ההלכתית למסכתות קטנות ומקורות שלא הובאו בתלמוד הבבלי.

כפי שכתבתי בהקדמה לספרים הקודמים, סדרת ספרים זו באה לעולם לא רק לצורך הגרים, אלא לצורך כל אחד ואחד, גם אלו שאינם גרים. וזאת מפאת מספר סיבות:

1. תופעת הגרות בזמננו התרבתה, ונכון שכל בן ישיבה יהיה לו 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 הגרים בימינו היא תופעה מצויה ביותר, ועלינו לתת את הדעת אליה. מוטל על גדולי ישראל לתת את הדעת איך להביא לידי כך שהגיור תעשה כפי ההלכה ואלו שיבואו להתגייר יבואו מתוך כוונה אמיתית לשמור תורה ומצוות. היהדות אינה דת מסיונרית ואנחנו לא מנסים להביא נכרים להתגייר ולהצטרף לעַם ישראל. יחד עִם זאת, אנחנו נמצאים בתקופה קשה, שיש 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. הן מבחינה ההלכתית שכנראה הגיור אינו חל. ובכך שאנחנו מגיירים אותו אין בכך שום תועלת ויתירה מכך יש בכך מגרעת. הרי אנחנו אומרים שהוא התגייר, יש לו כשרות מן הרבנות, אך הוא עדיין נשאר בנכריותו. ובכך יש רמאות כלפי הנכרי וכלפי כל עַם ישראל. אבל, נוסף על כך יש עוד בעיה גיור גרים אלו, שהרי כבר נאמר על הגרים שהם קשים כספחת לעַם ישראל. ועל גרים כאלו שאינם שומרים תורה ומצוות, נאמרה מימרא זו. לכן, בוודאי אין רצוננו בגרים כאלו. רצוננו בגרים שעליהם שיבחו חז"ל שבחים רבים, וכפי שנאמר במדרש במדבר רבה[1]: " '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".

ואסיים את דבריי עם סיפור שיש בו מסר חשוב ביותר לעניין פסיקה הלכתית. לאחר שהוצאתי את הכרך השני, אחד מתלמידיי שאל אותי האִם בספר הזה אני מחמיר כמו בספר הראשון? והשבתי לו תשובה שנראית לי חשובה ביותר בהבנת פסיקת ההלכה. אני לא מחמיר וגם לא מקל, אני פוסק כפי הנראה לעניות דעתי. דהיינו, לאחר ההתבוננות בסוגיה, בראשונים ובאחרונים אני מסיק את מסקנותיי. אני לא מכתחילה מחפש להחמיר, וגם לא מחפש להקל. אסור שתהיה לפוסק נטיה כל שהיא לפני העיון. אסור שיבוא מכתחילה במגמה להחמיר, או במגמה להקל. המגמה של הפוסק צריכה לגלות את דבר ה'. לגלות את האמת לאמיתה.

בכתב עת "המעין"[2] הובאו דבריו של הרב צבי פסח פראנק זצ"ל שכתב לגבי מספר פוסקים שהחמירו בעניין שביעית בזמן הזה, ש"מתוך שתחילת גישתם לעיין בהלכה זו היה תחת רצונם להיות מהמחמירים דווקא, קורא אני עליהם מאמרם ז"ל[3] 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.

---

[1] פרשה ח, אות ט.

[2] תמוז תשע"א, גליון נא (ד), עמ' 93.

[3] מסכת יבמות קיז, סוף ע"א.

בשיטה זו עמד הרב משה סופר זצ"ל, בעל שו"ת ה'חת"ם סופר'[4]:

> 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 לכווין דעתו לכך שאין כוונתו להכריע לא להאיסור ולא להההיתר 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 מגמרה 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 בפעם ראשון, והוא יודע בעצמו שהיה מחפש בעיניו אחר האמת, נותן לב להציל דבריו הראשונים לצדקם להעמידם בעומק העיון.

וכדאי להביא כאן את דברי הרב שמואל גלאזנר זצ"ל (בעל ספר "דור רביעי") שכתב דברים גדולים בנוגע לאופן הלימוד ופסיקת ההלכה[5]. ודבריו עומדים לנגד עיניי כשאני ניגש לסוגיה:

> אבל נאמנו עלי דברי צדיק ונאמן... ה"ה ק"ז בעל החת"ם סופר זצ"ל מה שכתב בענין זה, והוא בתשובה הנדפסת בסוף חדושי מסכת כתובות[6], והוא לרב אחד מפולפל שרצה לדחקו ולכנוס עמו בפלפולא רבה, וזה לשונו הטהור: **'מאז שמתי גדר בפני מבלי השב על קושיא כי אם פעם אחת, ולא לעשות סנגורין לדברי כלל אם לא בשאלה הנוגעת לדינא וטעמי ונימוקי עמי, כי על הרוב לא בא המקשה (ואפילו אם יהי' א' מהתלמידים) להוציאו ממבוכה ולהעמידו על האמת, כי אין האמת לעת כזאת חשוב כלל, ולא בא הכותב רק להראות כחו וגבורתו ולא נצרכה אלא מפני הכבוד'**, וגם תשובתי אליו איננה אלא להמציאו מה שבקש, וק"ו רב מופלא כמוהו דלא צריך לי, ואלפים קושיות מתגוללין כעת בעו"ה בבתי מדרשות בכל יום כי לקוצר שכלנו אין אתנו יודע עד מה, וכיון שכל עיקר הפלפול הוא רק שרוצה לכבדני ואני כמוהו רוצה לכבדו, אם כן מכ"ש שהוספתי לו כבוד כשיהי' הוא המנצח ואני המנוצח.

---

[4] 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.

[5] הדברים מובאים בהקדמתו לספרו "דור רביעי".

[6] חלק מהדברים מובאים בקובץ תשובות של החת"ס סופר, סימן פב.

אמנם לכבודו הגדול אשיב רק על אופן שבילי פלפולו לא על העיקר, **כי מה זה דרך לומר תדע מכח קושיית מחבר פלוני שגם הוא סבור כמוני, דאי לאו הכי לא הוה פלוני מקשה מידי. הימנותא קאמינא שגם מעלת ידידי נ״י חשוב וספון אצלי כמו אותו שהביא ראיה ממנו, אלא שאין שכלי נוטה לקבל הסברא יאמרנו מי שיאמרנו ואין משוא פנים בהלכה.**

ועתה אשאלנו ויודיעני, אלו הי׳ המחבר ההוא קיים ועומד לפני והקשה לי קושיא שלו, והייתי אני ממהר לכזב סברתו והבאתי לי ראי׳ דאל״כ תקשי קושיא פלוני על התוס׳ ועל הריא״ז קושי׳ פלוני, אלא ש״מ הם סברי כסברתי, ונראה מי נדחה מפני מי, התוס׳ והריא״ז או המחברים. ואם אולי יש את נפשו תירוץ אחר על התוס׳ וריא״ז זולת סברתי אשר הסברתי, יודיעני ואודה לו, **ובלבד שתירוצו יהי׳ גם כן סברה ואפילו מדוחק, כי הדוחקים רובם אמתיים, אמנם השכליים וההמצאות רובם שקר, והם המכסים פני האמת וגורמים לבעליהם להחזיק בשקר בתורת ה׳, כי רע בעיניהם להודות על האמת ולעזוב החריפות שלהם, וזאת המכשלה תחת יד החריפים.**

וז״ל ריב״ש בתשובה סימן רכ״ט לרבנו מנחם הארוך ז״ל, **אמנם תדע ותשכיל כי ראוי לכל חריף ומפולפל לשמור מאוד את דרך עץ החיים, פן בפלפולו ואגב חורפיה יהי׳ למטים מן הישרה נטפל, ומה בצע אם חרב פיפיות בידו חרב חלל הגדול חרב החודרת יורדת ונוקבת עד התהום ובהרים מקדרת, ותהי האמת נעדרת, הלא כל ישע וכל חפץ להעמיד התורה ביושר על מכונה, ולא יכרת מעונה**, עכ״ל. ומה שקשה בעיניו שהראתי שהרב ב״ש נעלמו ממנו דברי התוס׳, והקשה אם כן גם המשנה למלך יהיו נעלמים ח״ו, ועל כן אמר שצריכים לפרש פירוש אחר בתוס׳, בחיי, כי הראה לי אחד מתלמידי כי הרגיש שער המלך שדברי תוס׳ אלו נעלמו ממשנה למלך, **ותמהני על מעלתו וכי מפני כן נעקש עלינו את דברי התוס׳ מפשוטם ח״ו, והקדושים האלה רוצה לומר הב״ש והמשנה למלך הם בעלמא דקשוט וניחא להו שנוציא שגיאותם, כי שגיאות מי יבין, ולא ח״ו שיגרמו לנו לעוות היושר ולעקם דברי התוס׳ מפשוטם ואמיתותם, וכן לא יעשה׳**, עכ״ל הטהור. מתוך הדברים האלה תראה עד כמה בחלה נפשו הטהורה בהאי דרך עקלתון שכדי לקיים דברי האחרונים נעקם הדרך לפרש דברי הראשונים באופן רחוק מן השכל והפשוט, ונאמר על ימין שהוא שמאל.

והנה דבריו הקדושים צריכים קצת ביאור, כי נראין כסותרין את עצמן שכתב שיקבל סברא אפילו מדוחק, כי הדחוקים רובם אמיתיים, והוא סתירה גלויה מניה וביה, דסברא היא תולדה שכלית ואם היא דחוקה אינה סברא, ולא עוד אלא דבסוף דברי קדשו מתרעם הוא בעצמו, על הדוחק שרוצה השואל להעמיס בדברי התוס׳ להוציא הדברים מפשטם. **אבל דע כי לעולם הסברא הישרה היתה הגבירה שאי אפשר להסירה ממשלתה, וכדי לקיים את**

הסברא שאי אפשר להכחישה, נדחקו בלשונות הקדמונים שהיו מורים לכאורה להיפך, כן היה תמיד מימות המשנה ולהלאה, כן אנו רואים שעשו חכמינו ז״ל בעלי התלמוד עם המשנה והברייתא, מאחר שלא היה להן רשות לחלוק עליהן, אם נמצא בהן סתירה למימרא דאמורא, ותירצו חסורי מחסרא וכו׳, או נעשה כמי שאומר וכו׳ ונכנסו בדחוקים בלשונות המשנה כדי להעמיד סברתם הישרה והברורה להם, וזה כוונת החת״ם סופר במה שכתב שהדחוקים רובם אמתיים, רוצה לומר הדחוקים בלשון הראשונים שאנו דוחקים בהם, כדי להעמיד סברת האמת של האחרונים, הם לרוב אמתיים רוצה לומר אמת הסכמית, אבל כל זאת אנו עושים רק במקום שנסגר עלינו הדרך רק לחלוק ולסתור הסברא, אבל כדי להעמיד דעת איזו אחרון שאין סברתו מוכרחת, ורק כדי שלא נשווי׳ כטועה נכניס דעתו בדעת הראשונים נגד משמעות לשונם או שנניח את הסברא הישרה, ונבנה גג על גג להמציא דברים שלא היו ולא נבראו... זה שפך הגאון ז״ל סוללה ויפה אמר...

ועיין בנודע ביהודה קמא חאו״ח סימן לה, ד״ה מה שנסתפק וזה לשונו: ׳והנה אף אם החוות יאיר היה פוסק כן, ואטו כל מה שנמצא בתשובות האחרונים נחליט להלכה, הלא חיך אוכל יטעם, ואם דבריו לא נהירין מאן משגיח בהו׳, עכ״ל. עוד עיין בנודע ביהודה תנינא יורה דעה סימן צו מה שכתב הגאון ז״ל על הגאון העצום ר׳ וואלף אלעסקער ז״ל וזה לשונו:

׳הנה חבורו עדיין לא ראיתי אבל את המחבר הכרתי היטב, ואם כי הוה מופלג גדול ועצום בתורה ועוצם התמדתו היה דבר פלא בצירוף גודל חריפותו ובקיאותו, ידעתי כי כאשר יבואו דבריו בדפוס, יפרוץ הרבה בדברי הפוסקים והראשונים. כי אף שהיה ציס״ע וחסיד ופרוש גדול היה לו לב אמיץ בגבורים, ולא נשא פנים לגדולי הראשונים, והיה נקל בעיניו לסתור דבריהם ולהרוס יסודותיהם, כאשר תראה אשר הוכחתיו בחבורי נוב״ק חלק או״ח סימן לח, ואמנם לעת עתה הוא בגן עדן עליון בישיבה של מעלה, ובלי ספק הוא משתעשע שם עמהם, אף כי השיג עליהם, כי כוונתו היתה לשם שמים׳ עכ״ל הזהב.

הרי תראה כי עוד בימים ההם היו דרכי הלימוד של הגאונים האמיתיים לברר וללבן לחקור ולדרוש אחר האמת בלי שום משוא פנים, **אבל מאז ועד עתה איך נפלגו מאה ועשר מעלות אחרונית, כי אין דורש ואין מבקש, אין חוקר ואין מבקר ואין סותר, רק בונה גג על גג, כי כל מה שנדפס שחור על גבי לבן עליו אין להשיב**, וההדפסה מצויה לכל מאן דהוא, והספרים החדשים יציצו כעשב השדה, **ואם המצא ימצא איש אחד יוצא מן הכלל הרוצה לבער את הקוצים, ולנכש את הפסולת, הרי הוא נדון כזקן ממרה, וכקוצץ נטיעות ח״ו, ועל ידי כן מלאה הארץ חנופה לכבוש הדעת תחת יד בעלי זרוע ולשון מדברת גדולות המוכנים**

בכל עת להכות בשבט אפם, את כל מי שמתנגד לדעתם, וכל דאלם גבר בחינם ילחום אדם המעלה בכלי נשק האמת והשכל והסברא, תחת לסתור דבריו בראיות נכוחות, ותחת להעמיד למוד נגד למוד, מחשבה מול מחשבה, המה מסתפקים לצאת נגדו במצח נחושה ובמלשינות, רכילות לשון הרע וכדומה...

ובדרכו של הרב גלזנר אני הולך באופן כתיבת מאמריי ההלכתיים ובדרך לימודי. ואני מקוה שה' הנחני וינחני בדרך האמת ולהורות כהלכה.

ונציין גם לדברי מו"ר הרב משה פיינשטיין זצ"ל[7] בנוגע לדרך הפסיקה ואופן ההתייחסות לדעות של חכמינו מדורות הקודמים:

ומש"כ ידידי איך רשאים אנו לסמוך על חדושים כאלו שבארתי למעשה ובפרט שהוא נגד איזה אחרו' הנה אני אומר וכי כבר נעשה קץ וגבול לתורה ח"ו שנפסוק רק מה שנמצא בספרים וכשיזדמנו שאלות שלא נמצאים בספרים לא נכריע אותם אף כשיש בידנו להכריע, ודאי לע"ד אסור לומר כן דודאי עוד יגדיל תורה גם עתה בזמננו ומחוייב כל מי שבידו להכריע כל דין שיבא לידו כפי האפשר לו בחקירה ודרישה היטב בש"ס ופוסקים בהבנה ישרה ובראיות נכונות אף שהוא דין חדש שלא דברו אודותו /אודותיו/ בספרים. ואף בדין הנמצא בספרים ודאי שצריך המורה ג"כ להבין אותו ולהכריע בדעתו קודם שיורה ולא להורות רק מחמת שנמצא כן דהוי זה כעין מורה מתוך משנתו שע"ז נאמר התנאים מבלי עולם שמורין הלכה מתוך משנתם בסוטה דף כ"ב עיין שם בפרש"י. **ואף אם הכרעתו לפעמים נגד איזה גאונים מרבותינו האחרונים מה בכך הא ודאי שרשאין אף אנו לחלוק על האחרונים וגם לפעמים על איזה ראשונים כשיש ראיות נכונות והעיקר גם בטעמים נכונים ועל כיוצא בזה אמרו אין לדיין אלא מה שעיניו רואות** כמפורש בבבא בתרא דף קל"א עיין שם ברשב"ם, **כיון שאינו נגד הפוסקים המפורסמים בעלי הש"ע שנתקבלו בכל מדינותינו** ועל כיוצא בזה נאמר מקום הניחו להתגדר בו וכרוב תשובות האחרונים שמכריעין בחדושים כמה דינים למעשה. **אך אין להיות גס בהוראה וצריך למנוע כשאפשר אבל במקום צורך גדול וכ"ש במקום עיגון כעובדא זו ודאי מחוייבין גם אנחנו להורות** אם רק נראה לנו להתיר ואסור לנו להיות מהענוים ולעגן בת ישראל או לגרום להכשיל באיסורין או אף רק להפסיד ממון ישראל. ועיין בגיטין דף נ"ו ענותנותו של ר' זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו שקשה למה אמר ענותנותו מה שייך זה לענוה ועיין במהר"ץ

[7] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קא, ענף ה.

חיות דבר נכון וג״ז ממש כיוצא ומוכרחין אנו להורות גם למעשה כשנראה לנו בראיות ובהבנה ישרה ובפרט במקום עיגון כזה ולהציל ממכשול כזה.

אציין שספר זה לא ניתן לעיון לרבנים שנתנו את מכתבי הברכה. מכתבי הברכה נתנו על המאמרים לג׳ הכרכים הקודמים.

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׳ זכיתי גם ללמד בישיבת כרם ביבנה.

לאחר זאת עלי להודות לרעייתי העוזרת לי בכל דרכי ומעשיי. היא עוזרת לי בעצותיה הנכונות והמחכימות בכל התחומים. ובוודאי היא המגדלת ומחנכת את ילדינו היקרים. וכפי שאמר ר׳ עקיבא על אשתו ״שלי ושלכם שלה״, כך אומר שספר 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. וכמובן, שעזרו לי רבות בהוצאת ספר זה בהגהותיהם ובהערותיהם. ואני מברך אותם שיזכו לרוות נחת ושמחה מכל צאצאיהם.

וכמובן, שעלי להודות לחמי וחמותי היקרים שעוזרים לנו בכל התחומים, הן בגשמיות והן ברוחניות. ורק אוכל לברך 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.

לאחר הודאות אלו אודה לכל רבותיי שלימדו אותי וחינכו אותי. תחילה אודה למורי ורבי הרב שלמה גמרא שליט״א, שהכניס אותי לעולם התלמוד והיה ר״מ שלי בכיתה ט׳. זכיתי ללמוד ממנו רבות והוא השפיע עלי מאוד.

לאחר זאת עלי להודות למורי ורבי הרב משה וקסלר שליט״א, ראש ישיבת קרית הרצוג. בישיבת קרית הרצוג זכיתי ללמוד מכיתה י׳ עד כיתה י״ב, וזכיתי להיות חברותא עִם הרב וקסלר כשהייתי בכיתה י״ב. ועוד אני זוכר את לימודיי עמו, שלמדנו ביחד את מסכת סוכה. ובוודאי יש לו זכויות רבות בחינוכי וגם בחיבור 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.

ולא אוכל לסיים בלי להודות לכל הרבנים שמפיהם למדתי בשנותיי בישיבת כרם ביבנה. ראשית לימודי פתחתי בשיעורו של הרב ישי בוכריס שליט"א [כיום אב"ד בבית דין באשקלון]. הרב בוכריס הכניס אותי לאהלי הישיבה ולימוד הגמרא בצורה הלמדנית. למדתי ממנו רבות וגם בשנה השניה המשכתי ללמוד אצלו, ובהמשך למדתי אצלו בכולל דיינות. ואני מוקיר לו טובה רבה על כל הטובות שגמל עמי.

לאחר מכן עברתי ללמוד אצל הרב ציון לוז שליט"א [כיום דיין בבית דין העליון בירושלים]. למדתי אצלו בשיעור ג' ושיעור ד', ולמדתי ממנו רבות. ואני חייב לו טובה רבה.

בהמשך שנותיי למדתי בכולל דיינות אצל הרב בנימין בארי שליט"א [לשעבר אב"ד בבית דין באשקלון. וגם ישב בבית דין העליון בירושלים]. ושנים אלו זכורות לי לטובה. מדי שבוע נכנסנו לשמוע שיעור מפי הרב, והוסיף לנו מידיעותיו הרבות בכל התחומים. כמו כן, הרב היה לנו לדוגמא חיה איך צריך לראות בית של בן תורה. ואני מוקיר לו טובה רבה.

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 הרמ"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 ארצה להודות לתלמידיי היקרים, שבוודאי התקיימו בי דברי ר' חנינא[8]: "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.

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

[8] מסכת תענית ז, ע"א.

כללי פסיקה

מקור החיבור

מספר ראשונים הזכירו מסכת זו בשם "מסכת גרים". אחד מן הראשונים שהרבה להזכירה הוא בעל פירוש "מגדל עוז" - ר' שם טוב ב"ר אברהם אבן גאון, שהיה מתלמידי הרשב"א[1]. במספר מקומות[2] בביאורו לדברי הרמב"ם בהלכות גרים, הפנה למסכת גרים ויישב את דברי הרמב"ם על פי המבואר במסכת גרים, וכתב: "ר"מ ז"ל בקבלתו מן הראשונים ובקיאותו אפילו במסכת גרים וסברתו הנכונה הסכים כדברי כולם לחלק בין יוחסין לשאר הדברים ובין זה הזמן שאינו מוחזקין העולם אצלנו לזמן הראשונים שהיו מוחזקין כולם". הוא קורא למסכת זו "בירושלמי סוף מסכת גרים". וצריך להבין מדוע המסכת נקראת על שם הירושלמי? מה עניין ירושלמי למסכת גרים?

באחד מפירושיו של בעל פירוש "מגדל עוז"[3], מובא שהמסכתא הזאת סדרוה רבנן סבוראי אחר רב אשי כגמרא על מסכת תמיד. נראה שבעל פירוש "מגדל עוז" נתן למסכת גרים משקל הלכתי גדול מאוד.

המעניין שלא בכל המקומות שבעל פירוש "מגדל עוז" מפנה למסכת גרים מוצאים את הדברים במסכת גרים שנמצאת לפנינו. בשני מקומות הוא הפנה למסכת גרים, והדברים לא נמצאים במסכת גרים שנמצאת לפנינו[4].

---

[1] ר' שם טוב ב"ר אברהם אבן גאון נולד כנראה בשנת ה"א מ"ז (1287 למנין הנהוג אצלם) בספרד. היה תלמידו של הרשב"א בברצלונה, ולמד גם קבלה. כמה שנים שהה בארץ ישראל ובסוריה, אך חזר לספרד. הוא כתב כמה ספרי קבלה חשובים, אך עיקר פרסומו נובע מפירושו "מגדל עוז" על משנה תורה להרמב"ם. זהו אחד מנושאי הכלים הראשונים של "משנה תורה", והוא מודפס כמעט בכל מהדורותיו. מטרתו העיקרית היא ליישב את השגות הראב"ד על הרמב"ם בכל מקום, לעיתים גם בדוחק רב. הוא מציין חלק גדול ממקורותיו של הרמב"ם, ואף מדייק בגירסאותיו על פי ספרים עתיקים. נראה שחיבר את פירושו על כל משנה תורה, אך לפנינו הוא נמצא רק על עשרה מספרי משנה תורה (אין על זרעים, עבודה, קורבנות וטהרה).

[2] עיין הלכות איסורי ביאה, פרק יג, ד"ה ואני אומר וכו'; שם שם, ד"ה בד"א בארץ ישראל; שם שם, ד"ה ואין להם וכו'; שם שם, ד"ה כשם שמלין וכו'; שם, פרק יד, ד"ה ואין מאריכין וכו'; שם שם, ד"ה ואני אומר וכו'; שם שם, ד"ה אבל בזמן וכו'; שם שם, ד"ה ואני אומר איני וכו'; שם שם, ד"ה עבדים שנשתחררו וכו'.

[3] הלכות איסורי ביאה, פרק יג, ד"ה ואני אומר וכו'.

[4] עיין בפירוש "מגדל עוז", הלכות איסורי ביאה, פרק יד, ד"ה ואני אומר איני וכו'; שם שם, ד"ה עבדים שנשתחררו וכו'.

חוץ מבעל פירוש "מגדל עוז" לא מוזכרת מסכת גרים על ידי שאר הראשונים. הראשונים מזכירים מסכתות קטנות אחרות, אך לא מסכת גרים[5]. אולם, ר' אברהם זכות הספרדי זצ"ל, בעל ספר "יוחסין" הזכיר אותה: "ובמסכת גרים ר' מתיא בן חרש משום ר' ישמעאל". ר' אברהם זכות זצ"ל נולד בסלמנקה שבספרד בשנת רי"ב (1452 למנין הנהוג אצלם) למשפחת רבנים ידועה שמקורה בצרפת. היה תלמידו המובהק של ר' יצחק אבוהב (השני). נפטר בשנת רע"ד (1515 למנין הנהוג אצלם). אם כן, מדובר על חכם שחי בתקופה הסמוכה לסוף הראשונים.

רבי שלמה מחעלמא זצ"ל, בעל פירוש "מרכבת המשנה" על הרמב"ם (נולד בשנת תע"ו [1716 למנין הנהוג אצלם], נפטר בשנת תקמ"א [1781 למנין הנהוג אצלם]), באחד מן המקומות בפירושו הביא את דברי בעל פירוש "מגדל עוז" שציין את מסכת גרים כמקור לדברי הרמב"ם, וכתב על כך:

> ואנחנו לא זכינו לראותו וכפי הנראה שהיא איזה מסכת דומיא דמס' סופרים ושמחות וכולה שהן חיצונות נוספות בבבלי כן בדמיון זה מסכת גרים חיצונה נוספת בירושלמי ונאבד מאתנו כמו שנאבד מאתנו סדר קדשים ודי בזה שהעיד המגדל עוז שמצא שם נוסח זה.

מדבריו נראה שהבין כשכתב בעל פירוש "מגדל עוז" שמסכת גרים היא "ירושלמי" כוונתו, שהיא נמצאת בתלמוד הירושלמי.

נביא גם את דברי החיד"א[6]:

> מסכת גרים בתוך המסכתות קטנות היא מוצאת מש"ס כתב יד של עיר פרשש"א וזכיתי והדפסתיה בחסד עליון בסוף קונטרס שמחת הרגל רות ע"ש. והרב מגדל עז פי"ג ופי"ד דאיסורי ביאה מזכיר ירושלמי דמס' גרים. **ואתה תחזה דאיזה מורה מקום שרומז בירושלמי דמס' גרים שם נמצא במס' גרים הנזכר. אבל יש איזה דינים שהורה מקומן בירושלמי דמסכת**

---

[5] עיין בספר "שבע מסכתות קטנות", שנת תר"ץ, במבוא, שציין לראשונים שהזכירו מסכתות קטנות; בספר "הלכות גדולות", הלכות עבדים, סימן לה, עמ' שנח (מהדורת מכון ירושלים, שנת תשנב) – מוזכרת מסכת עבדים; בספר "תורת האדם" (לרמב"ן), שער הסוף, ענין ההוצאה, ד"ה ואנו ברחמי וכו' – מוזכרת מסכת ציצית; עיין גם בחידושי הריטב"א, מסכת פסחים מ, ע"ב – מוזכרת מסכת ציצית; בספר "כפתור ופרח", פרק נט – מוזכרת מסכת ציצית; בספר "התרומות", שער מו, חלק א, אות ה; ב"שיטה מקובצת", מסכת בבא מציעא עא, ע"ב – מוזכרת מסכת כותים; בספר חידושי "בית הבחירה", מסכת ברכות יח, ע"א, ד"ה טלית שכורכין וכו'; בחידושי מהר"ם חלאוה, מסכת פסחים ג, ע"ב; מוזכרת מסכת מזוזה.

[6] בספר "שם הגדולים", מערכת ספרים, אות ג – גרים.

גרים וליתנהו התם: וחזה הוית להרב מרכבת המשנה ח״ב הנדפס עתה מחדש פי״ג דאיסורי ביאה שכתב וז״ל. והנכון כמ״ש הרב מגדל עז דרבינו סמך על הירושלמי סוף מס׳ גרים ואנחנו לא זכינו לראותו וכפי הנראה שהיא איזו מסכתא דומיא דמס׳ סופרים ושמחות וכלה שהן חיצוניות נוספות בבבלי כן כדמיון זה מס׳ גרים חיצונה נוספת בירושלמי ונאבדה מאתנו כמו שנאבד סדר קדשים. עכ״ל ודין זה דעסיק ביה הרב הנז׳ הוא במס׳ גרים שהדפסתי שהיתה בבבלי בתוך המסכתות קטנות. **והנראה הוא דאלו המסכתות קטנות אשר הראשונים קראו בשמותם חיצוניות אין להם יחס עם התלמודים בבלי וירושלמי אלא שהגאונים הניחו אלה המסכתות סמוכות לתלמוד בבלי. ולפי דברי הרב מגדל עז היתה נסחא אחרת ממס׳ גרים קדמונית וסמכוה לירושלמי. אי נמי היתה נמי בתוך המסכתות קטנות שסמכום לתלמוד בבלי. ומפני שהיתה נסחא קדמונית קראוה מס׳ גרים ירושלמי ואפשר דאתת ממערבא. ומיהו הכל הוא במסכתות קטנות.** ועתה נדפס בעיר פירדא ס׳ נחלת יעקב פי׳ מסכת סופרים שמחות כלה דרך ארץ ופירש גם מס׳ גרים הנז׳ מקונטרס שמחת הרגל. **והרב מפיורדא והמחבר חשבו שהוא מס׳ גרים ירושלמי שמזכיר הרב מגדל עז ואין הדבר כן כמ״ש אני הדל למעלה** ע״ש:

החיד״א חידש כאן מספר חידושים:

1. מסכת גרים שהוזכרה על ידי בעל פירוש "מגדל עוז" אינה אותה מסכת גרים שנמצאת בפנינו, וזאת משום שיש מספר הלכות שציין למסכת גרים והלכות אלו אינן נמצאות בפנינו.
2. מסכת גרים אין לה שום עניין עם התלמוד הבבלי ותלמוד הירושלמי.
3. בעל פירוש "מגדל עוז" קרא למסכת גרים שהיתה אצלו ירושלמי משום: א. הוא מצאה סמוכה לתלמוד הירושלמי. היא אינה חלק מן הירושלמי, אבל היתה מחוברת אל המסכתות שנמצאות בתלמוד הירושלמי. ב. היתה נוסחא קדמונית ולכן קראוה ירושלמי. ג. היא באה מארץ ישראל.

נביא גם את המבואר בספר "שבעת מסכתות קטנות" (שנת תר"ץ) שבמבוא יש הרחבת דברים בנוגע למחברי המסכתות הקטנות:

> נמצא כי ידעו הראשונים על אודות הקובץ של שבע מסכתות קטנות, אבל לא ידעו מה הן המסכתות הנכללות בקובץ ההוא... והגם שאין להכחיש כי כל המסכתות הקטנות הן ירושלמיות, ובפרט שבע המסכתות שלפנינו שבאות בתור ברייתות, בכל זאת אין שבע המסכתות האלה נקראות בשם ירושלמיות אצל הראשונים המזכירים אותן. והחכמים המזכירים את המסכתות האלה הם ספרדים, שהשתמשו לרוב בספרי בבלי, ולא בספרי

ארץ ישראל. ורק הבעל ״מגדל עוז״ מזכיר ירושלמי מסכת גרים... רוב המאמרים המובאים בשבע מסכתות שלפנינו נמצאים בספרות התנאים ובברייתות שבתלמוד בבלי וירושלמי. ומחברו, כנראה, היה ירושלמי וחי קודם חתימת התלמוד. הוא השתמש בספרי התנאים שלפנינו וגם במקורים שאינם ידועים לנו. מאמרים אחדים המובאים בשבע המסכתות שלפנינו אינם נמצאים בספרות התנאים ולא בשאר ספרי חז״ל; מיוחדים הם במינם וכמעט שאינם ידועים כלל... המאמר של אבא שאול דמתירין ציצית על המת, וצוואתו של אביו בנוגע להלכה ההיא (מסכת ציצית, הלכה ט), מובאות בשמחות, פרק יב. וברור כי המחבר של מסכת שמחות השתמש במסכת ציצית. כי בשמחות המאמר ההוא מובא בלשון נסתר, ובמסכת ציצית הוא בלשון מדבר בעדו, עיי״ש. וכמו כן המסכת ספר תורה היתה לפני המחבר של מסכת סופרים... בהרבה מקומות של ספרי קדמונינו ז״ל נמצא זכר שבע המסכתות ומאמרים המזכירים בפירוש את שם המסכתות...

וגם נציין למבואר בהקדמה לספר ״שבע מסכתות קטנות ירושלמיות קירכהיים״:

ולכן טעה המפרש למסכת סופרים דפוס ווילנא... במה שהחליט ואמר כי לכן נקראו המסכתות האלה ירושלמיות בפי הרמב״ן לפי שנחלקו להלכות, אבל באמת נקראו ירושלמיות לפי שנתחברו בארץ ישראל בעת אשר תלמוד הירושלמי נפשט שם יותר מן הבבלי ולכן המקבץ המסכתות האלה נטה לרוב אחר ההלכות שבירושלמי במקום אשר נטה מן הבבלי... גם סגנון לשונו ודרכו לקצר דרך תלמוד הירושלמי הוא... והנה מחרוצת המשפט, כי המסכתות קטנות נתחברו בארץ ישראל לא נתמה עוד על כי לא נתפשטו בקרב חכמי ישראל ולא נמצא זכר למו בספרי הגאונים ולא נודעו רק מקצת קדמונינו, כי רק מבבלי יצאה תורה ורבים מחבורי ארץ ישראל נטמנו ונצפנו ונאבדו כמו שנאבדו גם כן כל סדר טהרות ובזמן מאוחר גם סדר קדשים כנודע, ומלבד מדרשי ואגדות ארץ ישראל, לא באו אלינו חיבור מארץ ישראל לאחר חתימת תלמוד הירושלמי... והנה אף אם אין להסתפק שהיה בידי חכמי התלמוד קבוצי הלכות ודינים כמו שאמרו ׳ולשנות במדרש בש״ס בהלכות ובאגדות׳ (מסכת מועד קטן טז, ע״א); ׳זבולון בן דן לימדו אבי אביו מקרא משנה הלכות ואגדות׳ (מסכת קידושין ל, ע״א)... לא נחליט ונאמר שהיה בידיהם קבוצי הלכות פרטיות כמו הלכות גרים, ממה שנאמר במדרש רות רבה (פרשה ב, סימן כב, מהדורת וילנא): ׳התחילה סודרת לה הלכות גרים׳, ומדרש קהלת רבה (פרשה ה, אות ב, מהדורת וילנא): ׳הלכות גרים ועבדים׳, כמו שכתבו שני חכמים בזמננו, כי הכוונה שם דיני גרים כמו שהוזכרו גם שאר הלכות כמו שם... ואין כוונתם שם להלכות פרטיות ונקבצות רק לדיני ציצית ותפילין... ומלבד המחברים אשר הביא הרב חיד״א לא מצאתי

> עוד שום רושם בחברו אחר על ז׳ מסכתות קטנות האלה, אבל יש ראיות נוכחות שלא נעלמו מעין הרמב״ם ז״ל כמו שמוכיח בעל ״מגדל עוז״... ועוד נראה כן מהלכות אחרות של פסקי הרמב״ם...

אוסיף עוד נקודה שהבאתי בספרי ״גר המתגייר״ (כרך ב) שהרב ראובן מרגליות זצ״ל[7] טען שהיו הלכות רבות שלא נכתבו במשנה בעקבות צנזורא. דהיינו, לא נכתבו הלכות תפילין, הלכות גרים והלכות חנוכה משום שהלכות אלו היו למורת רוחם של השלטונות. ונראה שכל ההלכות שנמצאות במסכתות קטנות הן הלכות שאינן נמצאות במשניות. אין לנו משניות שדנות בצורה מפורטת בהלכות מזוזה, הלכות ציצית, הלכות תפילין, הלכות ספר תורה, הלכות גרים, הלכות עבדים, הלכות כותים והלכות שמחות[8]. ידוע הדבר שרבי יהודה הנשיא חיבר את המשנה על פי משניות קדומות. דהיינו, היו קובצי משניות של תנאים קדומים, ומתוך דבריהם ייסד את המשנה[9]. המשניות שלא לקח והשאיר אותן בחוץ נקראות בשם ״ברייתות״. כיון שרבי לא חיבר משניות בנוגע להלכות שהוזכרו לעיל, קובצי הלכות אלו נשארו בחוץ ומתוכן נעשו המסכתות הקטנות. מחבר מסכתות אלו קיבץ את הברייתות הללו. לא ידוע לנו באיזו תקופה נעשו החיבורים, בוודאי יכול להיות שינוי בין חיבור לחיבור. כפי שהובא לעיל, יש מספר חיבורים שמבוססים על חיבורים אחרים. דהיינו, החיבורים לא נכתבו על ידי איש אחד, בתקופה אחת. וכבר כתב פרופ׳ יעקב אליהו אפרתי״[10] שחלק מן המסכתות הקטנות חוברו קודם תקופת הסבוראים וחלקן חוברו לאחר מכן.

---

[7] בספרו ״יסוד המשנה ועריכתה״, אות ב, מהדורת מוסד הרב קוק.

[8] בסוף מסכת מועד קטן יש מספר משניות שדנות בענייני אבלות, אבל הן באות בדרך אגב.

[9] עיין ״איגרת רב שרירא גאון״, נוסח הספרדי, אות כא-ל; תוס׳, מסכת בבא קמא צד, ע״ב, ד״ה בימי רבי; ספר ״הכריתות״, לר׳ שמשון מקינון, לשון למודים, אות נח; הקדמת ר׳ מנחם המאירי, למסכת אבות, נקרא ״סדר הקבלה״; ר׳ יוסף קארו זצ״ל, בספרו ״הליכות עולם״, בתחילת הספר; שו״ת ״חכם צבי״, סימן י; ספר ״יעיר אזן״, לחיד״א, ערך מ׳, אות ט״ל; ספר ״עץ חיים״, לר׳ יעקב חאגיז זצ״ל, בהקדמתו לדרכי משנה; חידושי מהר״ץ חיות, מסכת בבא קמא ו, ע״ב; ״כל כתבי מהר״ץ חיות״, בספר ״אמרי בינה״, סימן א; ספר ״דורות ראשונים״, לר׳ יצחק אייזיק הלוי זצ״ל, כרך ג, עמ׳ 205; עיין בספר ״מבוא למשנה״, לרב פרופ׳ חנוך אלבק זצ״ל, במאמר ״עריכת המשה שלנו״, עמ׳ 107-99, הוצאת מוסד ביאליק; ספר ״דרכי המשנה״, לפרופ׳ פרנקל, עמ׳ 12 ואילך; ספר ״יסוד המשנה ועריכתה״, לרב ראובן מרגליות זצ״ל, בירורים אות יב, אות יד.

[10] ״תקופת הסבוראים וספרותה״, עמ׳ קג.

יש להעיר עוד נקודה, ב"מסכת גרים"[11] מובאת הלכה ששמן של גר תושב מותר. מבואר במשנה במסכת עבודה זרה[12]:

> אלו דברים של עכו"ם אסורין ואין איסורן איסור הנאה חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו והפת והשמן שלהן רבי ובית דינו התירו בשמן.

אם כן, כבר הותר שמן של נכרים. ולכן, מוכרחים לומר שהברייתא הזו שמובאת במסכת גרים היא ברייתא מ תקופה ששמן של נכרים היה אסור. דהיינו, עוד קודם לתקופתו של רבי. ונציין שיש מחלוקת בגירסא במשנה, כיון שבפשטות זה שהתיר את השמן אינו ר' יהודה הנשיא אלא ר' יהודה נשיאה[13], הנכד של ר' יהודה הנשיא מחבר המשנה. אם כן, מוכרחים לומר שהברייתא ב"מסכת גרים" חוברה עוד קודם תקופתו של ר' יהודה נשיאה. ומסתבר לומר שמחבר "מסכת גרים" חי בתקופה ששמן של נכרים היה אסור, דאל"כ מדוע היה צריך להביא הלכה זו? אלא, אולי אפשר לטעון ולומר שהמחבר חי בתקופה מאוחרת וכפי שהתבאר לעיל בתקופתם של רבני סבוראי. הוא הביא הלכה זו על אף שלא היתה שייכת בתקופתו, כיון שדרכו של מחבר "מסכת גרים" היתה להביא ברייתות קדומות והיה מביא את הברייתא כצורתה בלי להגיה ולתקנה. וכיון שחלק מן ההלכות שמובאות בברייתא זו שייכות גם בזמן הזה, לכן הוא הביא את הברייתא על אף שלגבי חלקה האחר אין שייכות לזמן הזה.

---

[11] פרק ג, הלכה ב.

[12] פרק ב, משנה ו.

[13] עיין בפירוש המשניות "תוס' יום טוב", מסכת עבודה זרה, פרק ב, משנה ו.

קבלת התלמוד הבבלי

מבוא

כהקדמה לביאורי על מסכת גרים היה נראה לי לנכון לתת הקדמה בכוחן ובסמכותן ההלכתית של המסכתות הקטנות בכלל ולמסכת גרים בפרט. אך, קודם שנדון בנוגע למסכתות הקטנות ברצוני לדון על סמכותו וכוחו של התלמוד הבבלי.

אמוראים אינם חולקים על תנאים

1. דברי הרמב"ם ויישובו של ר' יוסף קארו:

הרמב"ם[1] פסק:

> בית דין גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך.

על דברי הרמב"ם הקשה ר' יוסף קארו זצ"ל, בפירושו ה"כסף משנה", שלא מובן מדוע האמוראים לא יכולים לחלוק על התנאים? הרי מבואר בדברי הרמב"ם שאם בית דין אחד פסק הלכה מסויימת מכוח דרשה באחת מי"ג המידות, מותר לבית דין שבא אחריהם לחלוק על פסיקה זו, אפילו שהבית דין השני אינו גדול בחכמה ובמנין מבית דין הראשון.

על כך השיב:

> ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים וכן עשו גם בחתימת הגמרא שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה.

---

[1] הלכות ממרים ב, א.

לפי דברי ר׳ יוסף קארו יש כאן קבלה. דור האמוראים קיבלו שלא לחלוק על התנאים. וכך הדבר בחתימת התלמוד, אלו שבאו אחר חתימת התלמוד קיבלו שלא לחלוק על האמוראים.

2. יישובו של ר׳ אלחנן בונם וסרמן הי״ד:

הרב אלחנן בונם וסרמן הי״ד[2] דן בדברי ר׳ יוסף קארו, והקשה שלא מובן מה כוחה של קבלה זו? שכמו שהיתה אפשרות לחלוק על התלמוד, כן תהיה אפשרות לחלוק על הקבלה. לכן, הוא יישב את קושיית ר׳ יוסף קארו בדרך אחרת. הוא הביא את דברי הרמב״ם בהקדמתו לספר ״יד החזקה״ שכתב:

> וכל ב״ד שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר והתקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינה אחרת לא פשט מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושיבוש הדרכים להיות ב״ד של אותה המדינה יחידים וב״ד הגדול של שבעי׳ ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג אנשי מדינה אחרת וכו׳ ודברים הללו בדינים וגזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהן וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת **בתקנותם הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל חכמי ישראל ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובם והם שמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד מרע״ה.**

מתוך דברי הרמב״ם למד הרב וסרמן שהסכמת כל או רוב חכמי ישראל יש לה הכח של בית דין הגדול וחייבים כל ישראל לשמוע להם. לפי זה, קושיית ר׳ יוסף קארו אינה קושיא, כיון שחתימת המשנה היתה גם כן בקיבוץ כל או רוב חכמי ישראל אשר להם הכח של בית דין הגדול ואסור לשום אדם לחלוק עליהם בלתי אם יש גם לחולקים כוח של בית דין הגדול. ואפשר שבשעת חתימת התלמוד היה להם כוח לחלוק גם על המשניות כמו בכל בית דין גדול שיכול לחלוק על בית דין גדול שקדם לו אפילו אם הוא קטן מהראשון בחכמה ובמניין. אבל, בין חתימת המשנה לחתימת הגמרא, לא נמצא קיבוץ כל חכמי

[2] קונטרס דברי סופרים, סימן ב.

ישראל ביחד ולא היה לאמוראים כוח של בית דין הגדול וממילא לא יכלו לחלוק על המשניות שנשנו בהסכמת רוב חכמי ישראל.

הוא המשיך וכתב שנראה שלקיבוץ כל חכמי ישראל יש כח של בית דין הגדול אפילו בזמן שאין סמוכים, שהרי בשעת חתימת התלמוד כבר בטלה הסמיכה ומכל מקום חייבים כל ישראל לשמוע לדברי התלמוד. שכיון שאמרה תורה אין לך אלא שופט אשר בימיך ואין לנו שופט אחר אלא הסכמת כל חכמי ישראל שבאותו הדור הראויים להוראה, על כן צוותה תורה לשמוע לחכמים אלו.

הבנה זו היא המשך לשיטת הרמב"ם שכתב בפירוש המשנה[3] ובחיבור "יד החזקה"[4] שגם בזמן הזה אם יסכימו כל או רוב חכמי ישראל לסמוך חכם מהחכמים אף שהחכמים בעצמם אינם סמוכים, בכל זאת, יש באפשרותם לסמוך חכם שכולם מסכימים להסמיכו. אותו יסוד מתבאר כאן בכוחו ובסמכותו של התלמוד הבבלי, חכמי ישראל הסכימו וסמכו על התלמוד הבבלי, ולכן יש לו כוח של בית דין הגדול.

שיטה דומה נמצאת בדברי מהר"ץ חיות[5]. לדעתו, האמוראים לא יכלו לחלוק על המשנה כיון שכל דברי המשנה נפסקו להלכה שנמנו החכמים ופסקו את הדברים. דהיינו, דברי המשנה נפסקו על ידי רבי ובית דינו. וכיון שנמנו וגמרו, הרי כך היא ההלכה. הם בגדר רבים, ולכן אמורא יחיד אינו יכול לחלוק על דברי המשנה שהם בגדר פסיקת רבים.

3. קושיות על יישובם של ר' יוסף קארו ור' אלחנן בונם וסרמן:

על יישובם של ר' יוסף קארו והרב אלחנן וסרמן, יש מקום להשיג:

1. מוצאים במספר מקומות שהגמרא הקשתה על אמורא שחלק על דברי תנא אפילו שלא חלק על משנה, אלא על ברייתא[6].

2. הגמרא במספר מקומות אומרת שרב תנא הוא ופליג[7].

---

[3] פ"ק למסכת סנהדרין.

[4] הלכות סנהדרין ד, יא.

[5] בספר "מבוא התלמוד", פרק יד.

[6] עיין מסכת עירובין נ, ע"ב; מסכת כתובות ח, ע"א.

[7] עיין מסכת עירובין נ, ע"ב; מסכת כתובות ח, ע"א; מסכת גיטין לח, ע"ב; מסכת בבא בתרא מב, ע"א; מסכת סנהדרין פג, ע"ב; יש להעיר על נקודה מעניינת שלפעמים הגמרא מקשה על דברי רב מברייתא ואינה משיבה

3. מוצאים במספר מקומות שהאמוראים חלקו על דברי המשנה ופסקו כדברי הברייתא[8].

לגבי הקושיא השניה יש מקום לומר שאין בכך קושיא לדעת ר' יוסף קארו, כיון שיש לומר שהקבלה היתה שדווקא מי שאינו תנא לא יחלוק על דורות הראשונים. כלומר, רב לא נכלל בקבלה זו. אך, לשיטת הרב אלחנן וסרמן הי"ד קשים הדברים, שהרי לאחר שנכתבו הדברים במשנה, איך אפשר לחלוק על דברי המשנה, זוהי קבלת חכמי ישראל?

הקושיא הראשונה היא קשה גם על דעת ר' יוסף קארו, אלא אם כן נאמר שהקבלה היתה לא רק כלפי המשנה, אלא לכלל דור התנאים. ונציין שהרב שלמה פישר שליט"א[9] הרחיב את הדיבור בהבנת דברי ר' יוסף קארו והסביר שהדברים מבוססים על היסוד של קבלת ישראל שמחייבת את הדורות לאחר מכן. והדברים מתבארים מתוך דברי הרמב"ן כפי שהם מובאים בשו"ת הריב"ש[10]:

> וכן נראה מדברי הרמב"ן ז"ל שכתב, וז"ל: הא דאמרינן, בהנהו טבחי: דהיכא דאיכא אדם חשוב, לאו כל כמינייהו דמתנו. נראה: משום דלמא איכא פסידא דלקוחות, דמיקרי זביני. הלכך לאו תנאה הוא, עד דשקלי רשותא מיניה. ואף על גב דחזינא השתא: דליכא פסידא; לא הוי תנאייהו, תנאה. עכ"ל. נראה מלשונו: שלא נאמר דין זה של אדם חשוב, אלא בבני אומנות. ומפני שבתקנה, אפשר שיהיה הפסד לבני העיר. אבל בבני העיר עצמם, יכולין להתנות כרצונם; ואף הקטנים בכלל תקנתם, לכשיגדלו. שאם לא כן, בני העיר כשמתנין על השערים, ועל המדות, ועל שכר הפועלים, ומסיעין על קיצותן: היו צריכין לחדש תקנתן בכל יום, מפני הקטנים שנעשים גדולים, יום יום. **וזה דבר בטל; אלא כל בני העיר בכלל תקנתן, ואף הנולדים לאחר מכן. שהרי יכולים הצבור לעשות תקנה עליהם, ועל זרעם כמו שמצינו, בפלגש בגבעה. שלפי שנשבעו: איש ממנו, לא יתן בתו לבנימין, לאשה; נאסרו הדור ההוא. והיו אסורים הדורות, עד שהוצרכו לדרוש: ממנו; ולא מבנינו, כמו שמפורש בפ' יש נוחלין (קכ"א). הא אלו אמרו: ממנו ומבנינו; או שאמרו: סתם; היה החרם חל, אף על הדורות הבאים. וכתב הרמב"ן ז"ל במשפט החרם: שכן הדין בכל קבלת הרבים: שחלה**

שרב תנא הוא ופליג. נראה שיישוב זה הוא יישוב שרק מתרצים במקרים דחוקים (עיין מסכת סוכה יא, ע"ב; מסכת קידושין כה, ע"ב).

[8] עיין מסכת קידושין כה, ע"ב; מסכת קידושין עב, ע"ב; מסכת סוכה יט, ע"ב; מסכת מגילה ב, ע"א; מסכת מגילה כו, ע"א; מסכת תענית יח, ע"ב; מסכת מכות יז, ע"א.

[9] עיין בספרו "בית ישי", סימן טו.

[10] סימן שצט.

עליהם, ועל זרעם. כדאשכחן בקבלת התורה. וכן במגלה, או בצומות. ועוד, שאפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר, בהסכמה; אלא שנהגו כן מעצמם, לעשות גדר וסייג לתורה, אף הבנים חייבין לנהוג באותו גדר. כדאמרינן במסכת פסחים פ׳ מקום שנהגו (נ׳:): בני בישן נהגו דלא הוו אזלי מצור לצידן, במעלי שבתא. אתו בנייהו לקמיה דרבי יוחנן. אמרו לי׳: אבהתנא, הוה אפשר להו. אנן, דלא אפשר לן, מאי? אמר להו: כבר קבלו עליהן אבותיכם, וכתיב: שמע בני מוסר אביך, ואל תטוש תורת אמך. ואם לא היה ביד האבות לתקן על הבנים, איך היו הבנים אסורין, במה שנהגו בו אסור האבות, מעצמם? והלא אף אם עשו הגדר ההוא בפי*רוש, ובהסכמה; לא היו יכולין לשתף הבנים עמהם. אלא ודאי, בני העיר יכולין לתקן עליהם, ועל הדורות הבאים. וכיון שיכולין לתקן עליהם, יכולין גם כן להסיע על קיצותן. וכן, הבאין מחוץ לעיר לדור שם; הרי הם כאנשי העיר, וחייבין לעשות כתקנתן. והרי הם כאלו קבלו עליהם בפי׳, כל תקנות העיר, בעת בואם; כל שאין דעתם לחזור. ואף בדברים שהיו אסורין בהם בעירם, מפני מנהגם, הותרו בהם: כל שאין דעתם לחזור, ואין מנהג העיר שבאו לדור בה, לאסור. כדאמרינן בפ״ק דחולין (י״ח:): כי סליק רבי זירא, אכל מגרומתא דרב ושמואל. ואקשי׳: רבי זירא לית ליה: נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם? ואסיק רב אשי: ה״מ? בדעתו לחזור. ור׳ זירא, אין דעתו לחזור הוה ואם בדבר אסור, כך: כל שכן בענין ממון, כגון הקנסות שהסכימו בתקנותיהן; שיש לנו לומר: שקבלום עליהם, כשבאו לדור שם, בעיר ההיא. והרי הם כבני העיר, ובכלל תקנותיהם. ולפי זה עלה בידינו: שהקהל יכולים לקנוס בתקנותיהם, כפי אשר יראה בעיניהן2 ואפי׳ בחוצה לארץ.

בוודאי הקושיא הראשונה קשה לדעת הרב אלחנן וסרמן הי״ד, שלא מובן איך הגמרא הקשתה על האמורא מכוח הברייתא? האמורא יכול לחלוק על ברייתות, משום שהברייתות לא נתחברו בקיבוץ כל חכמי ישראל.

הקושיא השלישית קשה ביותר לדעת הרב אלחנן וסרמן הי״ד. איך אפשר שיחלקו על קבלת חכמי ישראל? לדעת ר׳ יוסף קארו, יש מקום לומר, שהקבלה היתה דווקא שלא יחלקו על התנאים, ואם יש לאמורא תנא שמסייע לדבריו יכול לחלוק על דברי המשנה.

נציין שיש מקום ליישב קושיות אלו על דברי הרב אלחנן וסרמן מתוך דברי מהר״ץ חיות. מהר״ץ חיות דן בנוגע לשאלה השלישית וכתב שרק האמוראים ר׳ חייא ורב הם האמוראים שדחו את דברי המשנה. דהיינו, שטענו שהדברים הם דברי יחיד. והסיבה שלהם היתה יכולת זו כיון שהם היו מבית דינו של רבי יהודה הנשיא. ואם הם אמרו שהדברים כדעת יחיד, אם כן, הם לא היו במנין של החכמים כשנקבעה ההלכה. ואין קביעת הלכה על פי

הרוב, אלא אם כן כל החכמים נשאו ונתנו ביחד ועמדו למנין. אם חלק מן החכמים לא היו במנין, אז אין כאן דין הליכה אחר הרוב ומותר ליחידים לחלוק[11]. ועל אף שנמצא לפעמים שגם ר' יוחנן או שמואל שאמרו שדברי המשנה הם דעת יחיד, הרי יש לומר שעל אף שהיו בזמנו של ר' יהודה הנשיא רק תלמידים, בכל זאת, שמעו מפי רבם ר' חייא או ר' חנינא או לוי, שלא הסכימו לסתימה זו, והם היו מבית דינו של ר' יהודה הנשיא. ולכן, הם לא היו במנין של החכמים ואין כאן דין הליכה אחר הרוב.

על פי זה אפשר לומר שגם זו הסיבה שרב יכול לחלוק על המשניות, כיון שהוא היה במנין של בית דינו של ר' יהודה הנשיא ואם הוא חולק על המשנה והברייתא משמעות הדבר שהוא לא היה במנין ואין כאן דין הליכה אחר הרוב.

אולם, עדיין, קשה הקושיא שמדוע אמוראים לא יכולים לחלוק על הברייתות. אי אפשר לומר שהברייתות נתחברו על ידי מנין של חכמי ישראל. הרי המשנה חולקת על הברייתא במקומות רבים, ואם כן, איך אפשר שעמדו למנין גם למשנה וגם לברייתא ונחלקו בדבר? ומדוע יש לנו לפסוק כדעת המשנה נגד הברייתא? נוסף על כך, בדרך כלל הברייתות הן קובץ הלכות שנשנו בבית מדרש של אחד מן החכמים והיכן מצינו שעמדו למנין לגבי הלכות אלו?

יש עוד להקשות על דברי ר' אלחנן וסרמן מנין לו שהמשנה חוברה בקיבוץ כל חכמי ישראל? איפה נכתב יסוד זה?

ונציין לדברי הרב ראובן מרגליות זצ"ל שכתב[12]:

> אבל אם כי כל סתימות רבי במשנתו היו על פי הכרעות חכמי בית ועדו, עם כל זה לא היה להן אותו היפוי כוח של הבית דין הגדול לפנים כי לא היה אז התאחדות כל חכמי התורה כולם... ובכן לא התייחד הקיבוץ הזה כהכינוס הגדול בשעתו, ולכן נטו לפעמים האמוראים מהכרעות המשנה, בהיות היחס שבין בית ועדו של רבי לבית ועד החכמים שאחריו כיחס הבית דין אשר בשער העזרה להבית דין שבשער ירושלים, לא כיחס הבית דין הגדול לשאר בתי דין...

---

[11] כעין זה כתב הרב ראובן מרגליות זצ"ל, בספרו "יסוד המשנה ועריכתה", בירורים ז, עמ' נא, הוצאת מוסד הרב קוק, תש"ן.

[12] בספרו "יסוד המשנה ועריכתה", עמ' לו, הוצאת מוסד הרב קוק, תש"ן.

כמו כן, יש להקשות על דברי ר' יוסף קארו זצ"ל, מנין לקבלה זו? איפה שמענו שהיתה קבלה של כל חכמי ישראל שלא לחלוק על התנאים? היכן ומתי היה כינוס זה?

אלא, נראה שיש להסביר בנוגע ליישובו של ר' יוסף קארו, שאין כוונת הדברים שהיתה הסכמה מפורשת. אלא, היתה הסכמה בשתיקה. דהיינו, כך התנהגו חכמי ישראל, האמוראים נהגו שלא לחלוק על התנאים, ובכך יש קבלה של עַם ישראל. התבאר בדברי הריב"ש שלא צריך הסכמה מפורשת. המנהג הוא ההסכמה.

4. העיקר הוא המנהג – המסורת:

נוסיף עוד בביאור דברי ר' יוסף קארו ונסביר שכוונתו היתה שאמוראים קיבלו את דברי התנאים, הם קיבלו שהם אינם חולקים על התנאים בכל מקרה שהמנהג אינו כנגד דברי התנאים. זאת אומרת הקבלה היא אינה מוחלטת, אלא הקבלה היא במקום שיש ספקות ולא ידועה ההלכה. כשיש מנהג מפורש נגד הקבלה, בוודאי ננהג כמנהג ולא כמשנה. יסוד זה מתבאר בנוגע לקבלת עדות מזרח את דעת ר' יוסף קארו. עדות המזרח קיבלו את דברי ר' יוסף קארו בכל מקרה שהדברים לא באו נגד המנהג שלהם. דהיינו, כוונת הקבלה היא שבכל מקרה של ספק הם יפסקו להלכה כדעת ר' יוסף קארו.

בעניין זה נציין לדברי הרב חיים סתהון זצ"ל[13]:

> גם בברכי יוסף חו"מ סי' כה, אות ו, כתב וז"ל ואנן בני ארץ ישראל בתר מרן גרירנא אם לא שהיה לחומרא דראוי לחוש להחמיר. ומכל מקום אין למחות ח"ו בעושה כפסק מרן עכ"ל... והנה בתשובת חקרי לב... הובא דברי הגאון מהר"מ סוזין ז"ל שברוב דיני יו"ד ואה"ע אנחנו מחמירים בארץ ישראל נגד פסק מרן ז"ל. ובדף הנז"ל... הביא החקרי לב דברי הברכי יוסף הנז"ל וכתב על זה וז"ל לדידי חזי שאין דבריו כי אם לתלמיד חכם בביתו דרשאי להחמיר לעצמו. אבל דיין הקבוע אינו רשאי להורות אפילו להחמיר נגד דעת מרן ז"ל שהרי במקומות של רבי אליעזר היו כורתים עצים לצורך מילה בשבת... והרי גם הרב מהרי"ט אלגאזי לא כתב להחמיר כי אם באיסור ערוה מה שאין כן שאר האיסורים וכו' עכ"ל... אכן מדברי הברכי יוסף גופיה בחיים שאל... ובשיורי ברכה... מתבאר דנוהגים בכמה דינים מאיסור והיתר להחמיר אף להורות לאחרים ע"ש וכן הוא באמת מנהגינו בארץ ישראל עד היום. ואפשר דאין ראיה מן מנהגינו הקבוע. כי יתכן שאותן החומרות הן

[13] בספרו "ארץ החיים", כללים, כלל יב.

> מנהגים קדומים להתפשטות קבלת הוראות מרן.. ומה שכתב מהר״ם סוזין... דגם להקל מצינו כמה דינים באו״ח ויו״ד דאנחנו מתירים בארץ ישראל דלא כמרן ז״ל שאסר ע״ש. הא ודאי שאותן הקולות הן מנהגים קדומים להתפשטות קבלת הוראות מרן ז״ל...

כך יש להסביר גם בנוגע לקבלת התלמוד. כשהרמב״ם כתב שהיתה הסכמת חכמי ישראל לנהוג כתלמוד, כוונת הדברים שבכך שנהגו חכמי ישראל על פי התלמוד יש הוכחה לקבלה זו. לא ברור שהיתה קבלה של כינוס וקיבוץ חכמי ישראל. אלא, מהנהגת חכמי ישראל על פי התלמוד הבבלי, התקבל התלמוד הבבלי. אך, קבלה זו היתה בכל מקרה שהדברים לא נגדו את המסורת הקדומה שלהם. לכן, אנחנו לא נוקטים כפי דברי חז״ל בענייני כתיבת ספר תורה, אלא הולכים אחר המסורה. יש שינויים בין ספר התורה שלנו וכפי שנראה מתוך דברי חז״ל. עיקר החיוב שלנו הוא הקבלה. עוד אפשר להסביר שהיתה קבלה כללית לנהוג בכל דבר ודבר כדעת התלמוד הבבלי. אולם, במקרים שאנחנו מוצאים שיש מנהג לישראל שהוא שונה מן התלמוד הבבלי, עלינו לומר שבעניין זה הם לא קיבלו את התלמוד הבבלי. יש כאן קבלה כללית, והיא קבלה מצד המנהג, שכך נהג הציבור.

5. עיון בדברי ה״חזון איש״:

נציין גם לדברי ה״חזון איש״[14] שכתב כעין דברי ר׳ יוסף קארו זצ״ל ופיתח והרחיב את הדברים:

> האמת בזה שבדור שאחר המשנה ראו את מיעוט הלבבות נגד בעלי המשנה וידעו לבטח שהאמת לעולם עִם הראשונים. ואחרי שידעו אמיתת הדבר, שאי אפשר שישיגו הם את האמת מה שלא השיג אחד מן התנאים שקדמום, לא היו רשאים לחלוק, והיו רק שונים את כל דברי התנאים שקדמום, וגם מחתימי התלמוד ביטלו דברי אמורא שאמר מחמת העלמת דברי התנאים שקדמום, ורק רב ׳ברוחב לבבו׳ שלא נתבטלו דבריו. וכל הסכמותיהם היתה בהשגחת הבורא יתברך וב׳הופעת רוח הקודש׳, וכבר הסכים הקב״ה על ידם, כדאמר ב״מ (פו, ע״א): ׳רבי ור׳ נתן סוף משנה׳, וכן היה בדור של חתימת התלמוד, וכן אמרו: ׳רבינא ורב אשי סוף הוראה וכו׳ ׳. ומה שכתב מרן (ה׳בית יוסף׳) שקיבלו כן, לא טובה וחסד עשו עִם הראשונים, אלא האמת חייב אותם, כי נעשה על דעתנו, אם ידענו שדעתנו קצרה והאמת אין אתנו, ׳וכה אנו עושים עִם הראשונים ז״ל׳. ובאמת הלא כל התורה מסיני ניתנה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, והתנאים התירו מה שנשכח, ועד זמן רבי לא נתגלה

[14] הלכות ממרים ב, א.

> הכל, אבל בסוף משנה כבר נתגלה כל מה שראוי להתגלות, ולא יתגלה דבר מחדש אלא נרמז הכל באחד מדברי התנאים. וכן נתגלה המשנה מדור ראשון של אמוראים עד דור אחרון, ועלינו חלקנו רק במה שנזכר בדברי האמוראים, והיה הדבר מקובל בידם, כדאמרו בבבא מציעא ואמרו בעבודה זרה (ט, ע״א): 'שני אלפים תורה', ורמזו על התנאים, שכל האלפים דשם תופשים מעט משנים שאחריהם.

6. דעת ר' חיים מבריסק:

כדאי להזכיר שיטה נוספת שמתקשרת עם האמור לעיל. הובאה לעיל דעת ר' יוסף קארו שאסור לאמורא לחלוק על תנא. אולם, הבנה זו אינה מוסכמת על דעת כולם. ר' חיים מבריסק טען שיש יכולת לאמורא לחלוק על תנא. הסיבה שהגמרא מביאה ברייתא או משנה ודוחה את דברי האמורא כיון שברור לנו שאם האמורא היה יודע מן הברייתא או מן המשנה, בוודאי לא היה חולק. אבל, במקרה שאכן הוא חולק במפורש, אפשר להיות הלכה כמותו. הדברים מובאים בספר "קובץ שיעורים"[15] לר' אלחנן בונם וסרמן הי"ד:

> וקשה איך פסקינן הכא הילכתא כרב נגד המשנה, וד״ז שאלתי מכר' מו״ר הגר״ח הלוי זצ״ל מבריסק, והשיב, דבאמת גם אמורא יש בכוחו לחלוק על תנא, והא דמותבינן תיובתא מתנאי לאמוראי, הוא משום דאמורא אינו חולק על תנא, ואילו ידע דברי התנא לא היה חולק עליו, אבל במקום שחולק להדיא, אפשר להיות הלכה כמותו עכ״ד, ונראה מוכח כן ממה שנמצא בגמ' בכמה מקומות שאמרו האמוראים על משנה זו אינה משנה, וז״ל רב שרירא גאון באגרתו, והיכא דמשכחינן במתניתין מילתא משבשתא, וצריכא למסמי מינה מידי דאית בה קושיא ולא סליק, אמרינן סמי מכאן כך וכך, כי הנך דאותו ואת בנו דאמרינן אמר ר' יוחנן פרת חטאת אינה משנה עגלה ערופה אינה משנה, אלמא אי סלקא מתניתין ולא סלקא מברייתא, ואף מסברא דחינן מתניתין כולה, כי ההיא דתנינן בטהרות מסרק של פשתן שניטלו שיניו, ואמרינן בהחולץ ר' יוחנן ור״ל דאמרי תרווייהו זו אינה משנה ולא עבידנן כוותיה, ממאי דמסיימי דוקני וכו' עכ״ל.

הדברים הללו קשורים עִם דברי ר' אלחנן בונם וסרמן הי"ד שהוזכרו בתחילת המאמר. כיון שלפי דבריו אין עקרון שאי אפשר לחלוק על התנא, העקרון הוא שאי אפשר לחלוק על המשנה כיון שהתאספו חכמי ישראל ויש לזה כוח של סנהדרין. וכך גם מבואר בדברי מהר"ץ חיות שהוזכרו לעיל. גם בדברי ר' חיים למדים, שאפשר לחלוק על תנא. אכן, יש

---

[15] מסכת בבא בתרא, אות תרלג.

חילוק בין דברי ר׳ חיים לדברי ר׳ אלחנן בונם וסרמן. כיון שלפי ר׳ חיים מותר לאמורא לחלוק על משנה, ולדעת ר׳ אלחנן אי אפשר לאמורא לחלוק על משנה.

הרב אלחנן וסרמן ביסס את היסוד שאפשר לחלוק על דברי התנאים, על פי דברי הרמב״ן[16] שמקשים תיובתא מתנא לאמורא רק אם דברי התנא נשנו במשנה או בברייתא, אבל אם הם בלשון מימרא אפשר לחלוק על דברי התנא.

הרב אלחנן וסרמן ביאר את טעם הדבר:

> ונראה טעם החילוק הזה, משום דמשניות ובריתות נסדרו בהסכם כל חכמי הדור, אבל מימרא נאמרה על דעת עצמו של התנא שאמרה, ולפי״ז נמצא דהחילוק אינו בין תנאי לאמוראי אלא בין משנה ובריתא למימרא.

אלא, דבריו תמוהים כיון שהברייתות לא נסדרו בהסכם כל חכמי הדור כפי שהתבאר לעיל. לא מצינו בשום מקום זכר לעניין זה. ונלענ״ד, שהחילוק בין משנה ובריתא למימרא הוא בכך שהמימראות הן פחות מבוססות. הן נשנו על ידי אמוראים בשם תנאים, ולכן אפשר לחלוק ולומר שהתנא לא אמר את הדברים. אין כאן מחלוקת על התנא, אלא מחלוקת שלא נאמרו הדברים על ידי התנא.

אולם, כדאי לציין לדברי ר׳ יונה[17] שהוזכרו על ידי הרב אלחנן וסרמן שכתב:

> אף על פי שאין דרך האמוראין לחלוק על התנאים הני מילי בדבר שסיימו אותו במשנה או ברייתא.

ויש לדקדק בלשונו שכתב ״שאין דרך״. משמע שלא מדובר כאן על איסור, רק שבדרך כלל לא יחלקו. ויש לומר שאכן יכולים לחלוק אבל בדרך כלל לא חולקים.

בהקשר לדברי ר׳ חיים נציין לדברים שכתב הרב צבי שכטר שליט״א[18] בשם הרב משה סולובייצ׳יק זצ״ל:

> בריש מס׳ אבות איתא לסדר המסורה ממשה קיבל תורה מסיני עד לאנשי כנסת הגדולה, ושמה בהמשך הפרקים נמשך הסדר עד לבסוף תקופת התנאים. ועיין רמב״ם בהקדמתו ליד החזקה שהמשיך בסדר המסורה עד לרבינא ורב אשי – ארבעים דורות. ולא המשיך לכתוב הלאה ואילו במאירי ריש אבות כתב לסדר המסורה עד לימיו ממש. וצריך להבין,

---

[16] בחידושיו למסכת בבא בתרא קלא, א, ד״ה עוד אני דן וכו׳.

[17] הדברים מובאים ב״שיטה מקובצת״, מסכת בבא בתרא קלא, ע״א, ד״ה אמר ליה רב פפא וכו׳.

[18] בספר ״נפש הרב״, עמ׳ לד-לז.

מאי טעמא הפסיק הרמב״ם ברבינא ורב אשי, ולא המשיך בהיסטוריה של מסורה עד לימיו ממש. ושמעתי בזה בשם הג״ר משה סאלאווייציק ז״ל, דהרמב״ם לא בא ליתן כאן פרטים של היסטוריה בעלמא, אלא לפרט את בעלי המסורה – על פי דין, ואיתא בגמ׳ ב״מ (פו, ע״א) דרב אשי ורבינא – סוף הוראה, שעל פי דין הסתיימה התקופה של מסירת התורה שבעל פה ברבינא ורב אשי. וטעמא דמילתא, דאף שבימי רבי כבר נתחברה המשנה, מכל מקום לא היו מגידים את השיעור ברבים ללמד לתלמידים – מתוך הכתב – עד לימי רב אשי ורבינא. וכל עוד שדקדקו למסור (מדור לדור) את התורה שבעל פה - בצורה של לימוד בעל פה, וכפי ההלכה הנדרשת מקרא (גיטין ס, ע״ב) דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרן בכתב, היו גם המלמדים וגם התלמידים בכלל ״חכמי המסורה״. ולזה נתכוונו בגמ׳ ב״מ הנ״ל אמרם, דרבינא ורב אשי סוף הוראה, דליכא החלות-שם של הוראה על הלכות המפורשות בתורה שבכתב אלא דוקא על עניני תורה שבעל פה.... ועיין רמ״א לחושן משפט (סימן כה, סע׳ א) דיש אומרים אם נראה לדיין ולבני דורו מכוח ראיות מוכרחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים, יכול לחלוק עליו, מאחר שאינו נזכר בגמרא. ועיין שם בביאור הגר״א (ס״ק ו), דעל הגמרא אין רשות להוסיף ולא לגרוע, כל שכן לחלוק, כמו שכתוב בפ׳ הפועלים – רבינא ורב אשי סוף הוראה. כלומר, דאף דכתב הרמב״ם ריש פ״ב מהל׳ ממרים, שבית דין הגדול שדרשו באחת מן המידות כפי שמה שנראה בעיניהם שהדין כך... ועמד אחריהם בית דין אחר... הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו.... ועיי״ש בכסף משנה, שמעיקר הדין יכולים האמוראים לחלוק אף על התנאים [וכן הביא הג״ר אלחנן בשם הגר״ח... דבאמת גם אמורא יש בכוחו לחלוק על התנא. ואמר על כך הג״ר משה סאלאווייציק ז״ל, דהיינו דוקא עד ימי רבינא ורב אשי, שהיו עדיין מוסרים את התורה שבעל פה – בעל פה, והיה דין כל חכמי התורה שווה, שהיו כולם נקראים בשם בעלי המסורה. אבל לאחר ימי רבינא ורב אשי, שוב אין להבאים אחריהם אותו הדין של חכמי המסורה של התורה שבעל פה באותה הדרגה של קודמיהם... ולכך אין להם רשות לחלוק על הדין הנזכר בגמרא... ואחרונים היו רשאים לחלוק על הראשונים, כמו שאמוראים היו רשאים לחלוק על התנאים... ומה״ט רק מנה הרמב״ם בהקדמתו ליד החזקה את סדר המסורה עד ימי רבינא ורב אשי, כי כונתו שם (כמבואר לכל מעיין) בתחילת אותה הקדמה לבאר את הענין של מסירת התורה שבעל פה מדור לדור...

מדבריו מתבאר אותו יסוד של ר׳ חיים סולובייצ׳יק, שיש רשות לאמוראים לחלוק על תנאים, וזאת משום שגם האמוראים הם בגדר חכמי המסורה. עד תקופתם של רבינא ורב אשי התורה נמסרה בעל פה, ויש בזה גדר של מסירת התורה. וכל החכמים הם חכמי

המסורה. אבל, מתקופתו של רבינא ורב אשי, תורה שבעל פה נלמדה מתוך הכתב, ולכן החכמים לאחר מכן אינם בגדר חכמי המסורה ואינם יכולים לחלוק על קודמיהם.

הרב צבי שכטר שליט"א העיר שדברי הרב משה סולובייצ'יק זצ"ל תלויים במחלוקת בין הראשונים אם המשנה נכתבה בתקופתו של רבי יהודה הנשיא או רק בתקופה יותר מאוחרת[19]. אולם, נלענ"ד, שיש מקום לדחות ולומר שדברי הרב משה נכונים אליבא דכו"ע. דהיינו, אפשר לומר שגם לדעות שנכתבה המשנה עדיין היא לא נלמדה מתוך הכתב, אלא היו שונים אותה בעל פה[20], ולכן עדיין היו מוגדרים בגדר "חכמי המסורה" עד לחתימת התלמוד שמאז והלאה נלמדו הדברים מתוך הכתב.

מבואר מדברי הרב משה שאי אפשר לחלוק על התלמוד הבבלי משום שבעת חתימת התלמוד הבבלי התחילו ללמוד תורה שבעל פה מתוך הכתב, ומעכשיו והלאה החכמים אינם בגדר חכמי המסורה.

7. כללי הש"ס:

בהקשר לדיון שלנו, יש להביא דברים מאוד מעניינים של הרא"ה קוק זצ"ל, שדן בנוגע לקביעת הכללים של חז"ל. במסכת עירובין[21] מובאים מספר כללים בקביעת הלכה: במחלוקת בין ר' יהודה לר' שמעון, פוסקים כדעת ר' יהודה. במחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי, פוסקים כדעת ר' יוסי וכו'.

הרא"ה קוק זצ"ל[22] הביא בשם המהרי"ק שביאר שהכלל שנמסר לנו אצל חז"ל שבמחלוקת בין ר' יהודה לר' שמעון, הלכה כר' יהודה[23], נאמר רק לעניין הדינים הנהוגים בזמן הזה ולא לדיני קדשים וטהרות. טעם הדבר, כיון שכללים אלו אינם הכרעות, שאי אפשר לומר שבדקו בכל הלכה והלכה וראו שתנא אחד צודק והתנא השני תמיד טועה. אי אפשר לומר שראו בכל ההלכות שר' יהודה צודק נגד ר' שמעון. אלא, כיון שראו תנא אחד שהיה חריף

---

[19] עיין רש"י, מסכת שבועות ד, ע"א, ד"ה ומשנה לא זה וכו'; עיין רש"ש שם; עיין רש"י, בבא מציעא לג, ע"א, ד"ה ואינה מדה; רש"י, שם פו, ע"א, ד"ה סוף משנה; מסכת שבת יג, ע"ב, ד"ה מגילת תענית; מסכת עירובין סב, ע"ב, ד"ה כגון מגלת וכו'; רא"ש, מסכת כתובות, פרק ב, סימן יא; עיין בדברי מהר"י אייזיק שטיין זצ"ל, בהקדמת ביאורו לסמ"ג; עיין בדברי הרב נתן דוד רבינוביץ שליט"א, בביאורו לאיגרת רב שרירא גאון, במבוא עמ' 3-4; בספר "מבוא למשנה", עמ' 111-115.

[20] עיין בדברי הרב ראובן מרגליות זצ"ל, בספרו "יסוד המשנה ועריכתה", עמ' יט-כא.

[21] מו, ע"ב.

[22] דבריו מובאים בספר "ישדי חמד", בריש כרך ו, במכתב שכתב לבעל "ישדי חמד", ריהטא דחקלאי.

[23] עיין במסכת עירובין מו, ע"ב.

יותר מן השני או מקובל יותר מרבותיו, סמכו עליו להורות כמותו בכל מקום, חוץ מבמקומות מסויימים.

הרב קוק הביא שבעל ספר "אגודת אזוב" השיג על דברי מהרי"ק, שדווקא לפי הסברא הזו, היה לנו לומר להיפך. כלומר, דווקא אם היינו אומרים שהסיבה שקבעו הלכה כחכם זה, כיון שכך הכריעו בכל דין ודין, הרי שייך לומר שלא קבעו כן אלא דווקא בדינים הנהוגים בזמן הזה. שבדינים שאינם נהוגים בזמן הזה לא הכריעו. דהיינו, חכמים לא ירדו לברר כמי הלכה, כיון שלא נוהגים בזמן הזה בדינים אלו. אך, לפי הסברא של מהרי"ק שלא היתה כאן הכרעה, הרי יש לומר שיש לפסוק כר' יהודה בכל הדינים, גם בדינים שאינם נהוגים בזמן הזה.

הרב קוק יישב את דעת מהרי"ק. הוא הסביר שאין לומר שבכך שראו שהאחד יותר חריף או יותר מקובל מרבותיו יש הכרח גמור שהלכה כדבריו. שהרי בוודאי לפעמים הלכה כדעת הקטן בחכמה. ואין לומר שהולכים אחר הרוב, שהרי מהרי"ק כתב שטעם הדבר כיון שיש כוח ביד חכמים לעשות כן, והרי אם זה מטעם רוב, מה צריך כוח חכמים? אלא, נראה שעיקר הטעם שחז"ל קבעו את הכללים הללו משום שרבו מחלוקות החכמים ברוב דיני התורה וחשו למחלוקת בישראל ושלא תעשה תורה כשתי תורות חס וחלילה. לכן, קבעו כללי הלכות בהסכם כל או רוב חכמי ישראל. כמו שהובא בדברי הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה, בביאור סמכותו של התלמוד, שהדבר היה בהסכם כל חכמי ישראל. וכיון שהוצרכו לקבוע הלכה לצורך הגדול הזה וראו שאלו ואלו דברי אלקים חיים, ובכל זאת, צריך הכרע בדבר, לכן הכריעו המשקל על ידי מה שמצאו שיש יתרון בחכם זה על פני חכם האחר. אבל, כיון שעיקר דבר זה אינו בירור גמור ולא נעשה כי אם לצורך תיקון העולם שלא להרבות מחלוקת, הרי הדבר נעשה דווקא בנוגע לדינים הנהוגים בזמן הזה. כיון שכל התקנה הזאת היא משום מיגדר מילתא. כי לולא מיגדר מילתא שלא להרבות מחלוקת היתה שורת הדין להניח ההכרעה בידי חכמי הדורות ואין לך אלא בית דין שבימיך. הצורך הביאו להכריע.

צריך עיון בדברי הרב קוק, כיון שבסוגיה במסכת עירובין שמובאים הכללים יש מחלוקת בין האמוראים אם יש את הכללים הללו. דהיינו, יש אמוראים שלא קיבלו את הכללים הללו. והרי אם מדובר על הסכמה של כל או רוב חכמי ישראל, איך יכול להיות שיש אמוראים שלא קיבלו את הכללים הללו. אולי יש להסביר שכוונתו שהיתה הסכמה באופן שנהגו כך. דהיינו, התחילו חכמי ישראל לנהוג על פי הכללים הללו, וכיון שכך היה המנהג

אז כך ההלכה. האמוראים שחלקו הם היו בדורות הראשונים שעדיין לא התגבש המנהג ולא נקבע כדבר סופי.

7. עיון בדברי הרב משה שמואל גלאנזר זצ"ל:

הרב משה שמואל גלאזנר זצ"ל (בספרו "דור רביעי" על מסכת חולין[24]) חלק על ביאורו של ר' יוסף קארו וכתב:

> איך לא הוזכר ענין גדול ונורא כזה, בכל הש"ס בבלי וירושלמי, דבר שהוא היסוד ההוראה שקבלו על עצמם שלא לחלוק על המשנה, ואחר כך קבלו כן על הגמרא, ולכל זה אין זכר ושרש לכאורה.

והוא נתן טעם מעניין לביאור חלוקת תורה שבכתב ותורה שבעל פה. בתוך כדי כך הוא גם ביאר מדוע אסור לחלוק על המשנה ואסור לחלוק על התלמוד, ומנין הגיע איסור הנ"ל. לפיו, כשהדבר נכתב אי אפשר לחלוק עליו ואי אפשר לשנותו. הקב"ה בתחילה מסר את התורה בעל פה, כדי שכל דור יוכל לחלוק על הדור הקודם. כפי שהתבאר בדברי הרמב"ם (הלכות ממרים) שבית דין אחד יכול לחלוק על הבית דין הקודם בהבנת התורה. דהיינו, אם בית דין אחד פסק דין מסויים על פי לימוד בי"ג המידות. בית דין שבא לאחר מכן יכול לחלוק עליו, אפילו שהבית דין השני אינו גדול יותר בחכמה ובמנין. הקב"ה רצה שכל דור ודור יוכל לפסוק בניגוד לדור הקודם, כדי שהתורה תהיה חיה עִם האומה ומתפתחת עִמה. אולם, כל זה היה נכון כשעַם ישראל היה בארץ ישראל ולא בגלות. לפני הצרות והגלות היה נצרך לכתוב את התורה כדי שלא יבואו לעוות את התורה. לכן, לאחר שנכתבה המשנה אי אפשר לחלוק עליה וכך גם הדבר לעניין התלמוד. רק כשהדברים חיים ואינם כתובים אפשר לחלוק עליהם[25]:

> ומעתה מי שאינו רוצה לעקם האמת, יגיע להחלטה, שמה שנמסר פירוש התורה על פה ונאסר לכתבה, הוא כדי שלא לעשותה קיום לדור דורות ושלא לקשור ידי חכמי דור ודור לפרש הכתובים כפי הבנתם, כי רק על אופן זה נבין נצחיות התורה, כי שינוי הדורות ודעותיהם, מצבם ומעמדם הגשמי והמוסרי דרושות שינוי דיניהם תקנות ותיקונים... שהיא חכמה נפלאה מחכמת התורה, שמסרה לחכמי כל דור ודור פירוש התורה, כדי שתהיה

[24] בהקדמתו לספר, עמ' ג.

[25] בהקדמתו לספר, עמ' ה-ו.

התורה חיה עִם האומה ומתפתחת עִמה, והיא היא נצחיותה, ובזה מתפרש בטוב טעם נוסח ברכת התורה שלאחריה ׳אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו׳ ועיין בטור או״ח סי׳ קל״ח ושו״ע שם, דמפרש ׳תורת אמת׳ היא תורה שבכתב ׳וחיי עולם׳ היא תורה שבעל פה, ועל פי האמור מובן היטב, כי תורה שבכתב נקראת אמת ואמת המוחלטת שאין תוספת וגרעון תופסת בה, כי לכן היא כתובה, וספר תורה שחסר אות או ייתר אות אחת פסולה, אבל פירושה שהיא תורה שבעל פה אינה נקראת אמת מוחלטת, רק אמת הסכמית התלויה בהבנת השופט שבימיך, אבל מהאי טעמא גופא, נקראת חיי עולם הנטועים בתוכנו, כי בה יבא רוח החי של כל דור ודור לפעולת אדם, אשר על שם זה נקראת חיי עולם, וכדי ליתן חיזוק לחכמי התורה שבכל דור ודור, ושלא תתפרד האומה לכתות שונות, ציוותה התורה פרשת זקן ממרה, וז״ל החינוך מצוה תע״ו אמרו ז״ל ׳לא תסור וכו׳ ימין ושמאל׳ כלומר, אפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים, אין ראויה לך לחלוק עליהם, אבל נעשה כטעותה, וטוב לסבול טעות אחת ויהיה הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבזה יהיה חורבן הדת וחילוק לב העם והפסד האומה לגמרי וכו׳ עכ״ל... וזה הוא מה שתירץ הש״ס על הקושיא אם יש ממש בתורה שבעל פה למה לא נכתבו, ותירץ משום ׳עשות ספרים הרבה אין קץ׳, רוצה לומר דהיה מוכרח לכתוב לכל זמן וזמן פירוש חדש משונה מכפי שהיה לפנים, כפי צורך המקום והזמן, דמהאי טעמא נמי קרי לתורה שבעל פה חדשים, כי תורה שבעל פה אינה אמת החלטי אלא הסכמי, דרק מה שהסכימו עליו חכמי אותו הדור הוא האמת, אבל כשסותרים מה שהיה אמת עד היום, נעשה פירושם החדש אמת, כי כן נצטוינו מאתו ית׳ שלא נסור מן הדבר אשר יגידו לך חכמי אותו הדור ואפילו יעקרו מה שהיה מוסכם עד עתה, וזה גם כן הכונה במה שאמרו ׳אלו ואלו דברי אלקים חיים׳ וכפירוש רש״י שהבאתי... והן הן דברי הרמב״ם... דסבירא ליה דכל בית דין בדורו אף שאינו גדול מן הקודם אלא קטן ממנו, יוכל לחלק ולפרש ולדרוש הכתובים כפי הבנתם ועל פי הכללים המוסכמים בין החכמים, שנמסרו למשה מסיני, כי על הלכה למשה כתב הרמב״ם דלא מצינו חולק ואפילו בית דין של יהודה הוה מצי לחלוק על בית דין של משה רבינו בפירוש התורה והדרשות, אמנם זאת כתב הרמב״ם מעיקר הדין, על פי מה שאמרה תורה אל השופט אשר יהיה בימים ההם, כדרכו של הרמב״ם ז״ל, והיא באמת הלכתא למשיחא, שאם במהרה יבנה בית המקדש ושבו בנים לגבולם ותוחזר עטרה לישונה, להיות תורה שבעל פה רק על פה ויהיה אסור בכתב, כי זאת שימסר פירוש התורה לחכמי דור ודור מבלי שיצטרכו להשגיח על פירושי בתי דינים הקודמים תלוי בזה, שתורה שבעל פה לא נכתבה ולא נעשה לה קיום בעט ברזל, אבל מעת אשר רבינו הקדוש וחכמי דורו עקרו את האיסור דדברים שעל פה אסור לכתבם, פשיטא

שאסור לן לחלוק על מה שקבעו דורות שלפנינו בכתב למען יעמדו ימים רבים, כי זאת היתה כונת היתר הכתיבה לחסום את הדרך בעד הדורות הבאים לחלוק על הראשונים שקודמים, ורק בזה נבין הרעש הגדול שהיה בהיתר כתיבה זו עד שאמרו ז״ל בתמורה יד ע״ב, דכל הכותב הלכות כשורף את התורה, ואמרו על היתר הכתיבה מוטב שתעקר התורה ואל תשתכח תורה מישראל, הן אמת שעקרו כאן ציווי התורה בקום ועשה, אשר לפי הכלל שבידנו אין כח ביד החכמים רק להוראת שעה ולא לדורות, אבל מצינו עוד כעין עקירת דבר בקום ועשה, למשל גבי עד אחד באשה... וכן בגט שבטל שלא בפני השליח... ועקרו כמו כן שמיטת כספים על ידי פרוזבול, וכאן לא מצאו עילה להיתר כתיבת תורה שבעל פה, רק מכח הקרא שבקבלה, ד׳עת לעשות לה׳ הפרו תורתיך׳, והורו דאית ביה הפרת תורה, ולא עוד אלא דבאמת הא גופא דאין לכתוב תורה שבעל פה אינו אלא תורה שבעל פה, מדרשה ד׳על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית׳... ועל כל פנים קשה טובא דסוף כל סוף אינו אלא דרשה בעלמא, ולפי דעת הרמב״ם, הלא יש כח ביד בית דין לחלוק על דרשה זו גם כן, כמו על שאר דרשות, ולמה הרעישו כל כך על היתר כתיבה, אבל הדבר מובן על פי מה שכתבנו למעלה, דהאי היתר כתיבה אינו כשאר מצוה או לאו שעקרו, אלא על ידי היתר כתיבה עשו מתורה שבעל פה תורה שבכתב, דהיינו שאסרו ידי הבית דין הבאים אחריהם שלא לחלוק על דרשתם והכרעתם, רק לפרש דבריהם כמו שמפרשין תורה שבכתב, ואין אנו צריכים לדחקו של הכסף משנה ז״ל, דאפשר שבשעת חתימת המשנה וחתימת התלמוד קבלו עליהם שלא יבא דור שאחריהם לחלוק, כי בהאי כתיבה בעצמה מונח האי קבלה, שלא לחלוק על מה שקבעו בכתב וגבלו הראשונים, וקראו לזה עקירת התורה, ומשלו כותבי הלכות לשורפי התורה, מפני גודל הענין המסובב מזה שניטל כח מחכמי דור ודור, לדרוש ולפרש התורה כפי הבנתם, אבל ההכרח הגדול שאלצום לצעד הכבד בתוצאותיו הלזה היה כמו שאמרו מוטב שתעקר תורה ולא תשתכח תורה מישראל, כי הן אמת שרצון המצוה יתברך היה במה שחילק התורה לשתים בכתב ובעל פה, כדי שיבא רוח כל דור ודור לפעולת אדם בהבנת תורה הקדושה ומצותיה, אבל רק רוח האומה וחכמיה השרויה על אדמתה, וחיה חיי עַם שלם ומוגבל מעצמיותו מכל צד, שלא נתערב בה רוח אומות העולם, כי רק בקדושת האומה הישראלית המתפתחת בארצה הקדושה בטח, למסור לה התורה כדי לפרשה ולדרשה כפי הבנת שופטי כל עת ועת, וצוה לשמוע אליהם אפילו יאמרו על ימין שהוא שמאל, אבל לא על אומה המפוזרה בין האומות וחכמיה מועקים מעול גלות הגוף והנפש, וכל הרוחות שבאומות העולם מנשבות בהם, וממיתות את רוח הקודש שבהם... ועיין רמב״ן ריש פ׳ שופטים שכתב דלפי דעתו ודעת הרמב״ם ז״ל, אין חיוב כלל למנות שופטים בחו״ל, וממילא מובן דאין להניח בידם כח זה

> שנתנה התורה להשופט שבכל עת ועת, ורבנו הקדוש וחכמי דורו... שראו התפשטות הגלויות וצרות המתרבות על האומה הממיתות את רוחה, דאג על קיום התורה, כי מה תהא עליה, אם לא יעשה לתורה שבעל פה קיום לדורות על ידי חיבור בכתב, ופחד שברבות הימים יבא בה רוח זר ומוזר לנו, רוח הזמן של האומות המושלת בנו, ותשתכח תורת אמת מישראל, ולכן הסכימו לחבר תורה שבעל פה בכתב למסרה לישראל כתורה חתומה, כמפי משה מפי הגבורה, שלא לשלוט בה תוספת וגרעון אלא לפרשה ולדרשה, כמו שעד אותו הזמן היו מפרשים תורה שבכתב, כי על ידי שנתנה המשנה לישראל המכילה בקרבה כל דיני התורה בכללותיהם ופרטותיהם, אי אפשר שיזיק להם ולתפארתם רוח הגלות העכורה, כמו שהיתה מזקת לתורה שבכתב, הסובלת לטהר על פי המדות השרץ בק״ן טעמים, ואחרי רבנו הקדוש וחברותא קדשיתא, באו רבינא ורב אשי, ואחריהם רבותינו הראשונים הרמב״ם ובעלי השו״ע, ומצאו כי הם צריכים לעשות כמותם, לבנות מבצר לתורת בית ישראל...

על אף הדברים הנחמדים, נלענ״ד, שיש מקום להעיר על דבריו:

1. לא מובן מתוך דבריו מדוע כשהדברים נכתבו אסור לבית דין אחר לחלוק על הבית דין הקודם?

2. לא מצינו שבדורות הראשונים כשהדברים לא היו כתובים היו מחלוקות רבות, והדורות האחרונים חלקו על הדורות הראשונים. להיפך לאחר שנכתבה המשנה ראינו ריבוי מחלוקות. דהיינו, שדור אחד חלק על הדור הקודם.

3. לפי דבריו לא מובן איך האמוראים לפעמים חלקו על המשנה ופסקו כדברי הברייתא בניגוד לדברי המשנה הכתובה?

4. דבריו לא מבארים את שיטת הראשונים שהמשנה לא נכתבה אלא רק דורות מאוחרים אחר כך (הארכתי בשאלה זו במאמר אחר; עיין רש״י, מסכת שבועות ד, ע״א, ד״ה ומשנה לא זה וכו׳; עיין רש״ש שם; עיין רש״י, בבא מציעא לג, ע״א, ד״ה ואינה מדה; רש״י, שם פו, ע״א, ד״ה סוף משנה; מסכת שבת יג, ע״ב, ד״ה מגילת תענית; מסכת עירובין סב, ע״ב, ד״ה כגון מגלת וכו׳; רא״ש, מסכת כתובות, פרק ב, סימן יא; עיין בדברי מהר״י אייזיק שטיין זצ״ל, בהקדמת ביאורו לסמ״ג; עיין בדברי הרב נתן דוד רבינוביץ שליט״א, בביאורו לאיגרת רב שרירא גאון, במבוא עמ׳ 4-3; בדברי מהר״ץ חיות, בספרו "מבוא התלמוד", פרק לב-לג; בדברי הרב פרופ׳ חנוך אלבק, בספרו "מבוא למשנה", עמ׳ 115-111).

סיכום

ציינתי למספר ביאורים בהסבר הטעם מדוע אסור לאמוראים לחלוק על תנאים, וכן אסור לנו לחלוק על התלמוד הבבלי. בסופו של דבר, נראה לי, שהביאור הנכון הוא דברי ר' יוסף קארו ביסוד הקבלה. דהיינו, כיון שעַם ישראל קיבל על עצמו את התלמוד הבבלי, אי אפשר לחלוק עליו. קבלת עַם ישראל מחייבת את הדורות לאחר מכן. ולא צריך קבלה מפורשת, אלא מכוח התנהגות העָם יש קבלה. עַם ישראל התנהג באופן שאינו חולק על התלמוד הבבלי. וכך היה לגבי התנאים, האמוראים נהגו באופן שהם אינם חולקים על התנאים כשאין להם מנהג או מקור נגדי לדברי המשנה. הקבלה לא היתה מוחלטת. גם הדורות לאחר חיבור התלמוד הבבלי נהגו שלא לחלוק על התלמוד הבבלי דווקא במקרים שלא היה להם מנהג קדום. הקבלה היא שלא לחלוק על התלמוד הבבלי כל עוד שאין מנהג שנוגד את המבואר בתלמוד הבבלי.

תלמוד בבלי לעומת תלמוד ירושלמי

מבוא

במאמר הבא נבחן את היחס בין התלמוד הבבלי לתלמוד הירושלמי. נדון במספר מקרים:

1. כשהתלמוד הבבלי חלק בצורה מפורשת על התלמוד הירושלמי. האם פוסקים כתלמוד הבבלי, או כתלמוד הירושלמי? אם נאמר שפוסקים כתלמוד הבבלי, האם זהו כלל מוחלט, או יש מקרים שיוצאי דופן?
2. כשאין מחלוקת מפורשת, האִם פוסקים כתלמוד הירושלמי? שאלה זו מתחלקת לשנים. האם יש חובה לפסוק כתלמוד הירושלמי? אם אין חובה, האם יש רשות לפסוק כתלמוד הירושלמי?

לפני שניגש ליישוב שאלות אלו, נעיין במספר שאלות בנוגע לחיבור הירושלמי:

1. מי חיבר את התלמוד הירושלמי?
2. מתי חובר התלמוד הירושלמי?
3. היכן חובר התלמוד הירושלמי?

חיבור הירושלמי

בנוגע לשאלת מחבר הירושלמי, אין דעה מוסכמת. נתחיל עִם דברי הרמב"ם[1]:

> וכאשר גמר רב אשי חבור התלמוד כמו שהוא, הנה יופי סדרו וגודל תועלתו מעידים עליו די רוח אלקין קדישין ביה... וכך עשו חכמי ארץ ישראל, כלומר מה שעשה רב אשי, וחברו התלמוד בירושלמי, ומחברו הוא ר׳ יוחנן. ונמצא מהירושלמי חמשה סדרים שלמים, אבל סדר טהרות לא נמצא עליו תלמוד כלל לא בבלי ולא ירושלמי אלא מסכת נדה בלבד כמו שאמרנו.

---

[1] הקדמה לפירוש המשניות.

לפי הרמב"ם מחבר הירושלמי היה ר' יוחנן. אלא, יש לדון מה הכוונה שר' יוחנן היה מחברו? האם הכוונה שהוא כתב את הכל, או שהוא רק ייסד את היסודות? אותה שאלה שייכת גם לגבי חיבור התלמוד הבבלי, האם רב אשי חיבר את התלמוד הבבלי, או שרק ייסד את היסודות וחיבור התלמוד הבבלי נעשה רק בדורות יותר מאוחרים.

עוד נקודה שמתבררת מדברי הרמב"ם שבתלמוד הירושלמי יש חמשה סדרים. כלומר, לרמב"ם היה ירושלמי על סדר קדשים לא כפי שנמצא בידינו. לנו אין תלמוד ירושלמי על סדר קדשים.

נעבור לעיון בדברי ר' אשתורי (יצחק בן משה) הפרחי זצ"ל בספרו "כפתור ופרח"[2]:

> ולא מצינן למימר דרבי יוחנן בר נפחא הוא רבי יוחנן שחבר תלמוד הירושלמי, **שהרי בין חבור המשנה שהוא לרבי ובין חבור הירושלמי שהוא לרבי יוחנן יש כמו ר"פ שנה**, וכמו שתדע ממה שכתבנו פרק ה', ורבי יוחנן בר נפחא תראהו תלמיד רבי... גם לא יוכל לומר שמחבר התלמוד הירושלמי הוא רבי יוחנן בן נורי שהרי הוא היה בזמן רבי עקיבא וכמו שתראה מההיא דמסכת ערכין פרק יש בערכין (טז, א).

לפי ר' אשתורי הפרחי, מחבר הירושלמי שהוא ר' יוחנן אינו ר' יוחנן המוכר שהוא תלמידו של רבי – בר פלוגתא של ריש לקיש. אי אפשר לומר שר' יוחנן תלמידו של רבי חיבר את הירושלמי, כיון שיש פער שנים יותר מדי גדול. אין אפשרות שר' יוחנן חי ר"פ שנה.

אבל, הראשונים הבינו שמדובר בר' יוחנן תלמידו של רבי – בר פלוגתא של ריש לקיש.

ר' שמשון מקינון זצ"ל[3] כתב:

> רב בבבל ור' יוחנן בארץ ישראל הוא סידר התלמוד הירושלמי **אחר חרבן הבית בקרוב שלש מאות שנה**.

הראב"ד[4] כתב:

> רבינו הקדוש... וחבר המשנה שנת ג' אלפים תתקמ"ט שהיא שנת ת"ק למנין שטרות ושנת ק"כ לחורבן זה דור רביעי לחורבן הבית... בר קפרא כתב התוספתא ור' חייא ור' אושעיא ברבי ור' שמעון ברבי כתבו הברייתות והמכילתות... הדור הראשון רב ושמואל... ובימיהם היה ראש בארץ ישראל **ר' יוחנן שקבל מר' אושעיא ברבי והאריך ימים כי פ' שנה היה ראש**

---

[2] פרק טז.

[3] ספר "כריתות", חלק ד, שער ב, אות ג.

[4] בספר "הקבלה" לראב"ד.

ישיבה והוא חבר תלמוד ירושלמי לה׳ סדרים כי אין מסדר טהרות רק מס׳ נדה. **וחיבר הירושלמי בקרוב ממאתיים שנה אחר החורבן**... הדור הששי רב אשי... והוא החל לכתוב את התלמוד ולא הספיק לסיימו. הדור השביעי מרימר מר בר רב אשי וחבריהם הם סיימו את התלמוד הבבלי ונחתם בשנת ד׳ אלפים רס״ה ליצירה **ונתפשט בכל ישראל וקבלו אותו עליהם ולמדו אותו ברבים חכמי כל דור ודור והסכימו עליו כל ישראל ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. ובימי רבה בר רב יוסף שהיה ראש ישיבה מרבני סבוראי נחתם התלמוד** וכמו שמונים שנה היו משהתחילו רב אשי וחבר אותו עד שנחתם ובשנת ע״ג למותו נחתם...

ור׳ מנחם המאירי[5] כתב:

והיה רבי יוחנן באותה שעה קטן וקבל בתחילתה מרבי הושעיא ואח״כ מר׳ ינאי **וחבר התלמוד ירושלמי** בכל (הששה) [חמשה] סדרים לבד מטהרות בק״פ שנה אחר החרבן וגדולי המחברים כתבו בש׳ שנה.

הרב שרירא גאון[6] כתב:

ושכיב שמואל בשנת תקס״ד, והוו תלמידיה, רב נחמן בנהרדעא ורב יהודה בפומבדיתא ורב ששת בשלחי...

וביומיה דרב הונא שכיב ר׳ יוחנן בא״י, ואמרינן דתמנין שנין מלך רבי יוחנן בארץ ישראל בתר ר׳ חנינא דהוה בתר ר׳ אפס דהוה בתר רבינו הקדוש כדמפרש בפרק הנושא (קג, ב). ובשנת תק״ץ אפטר ר׳ יוחנן ור׳ אלעזר בשתא חדא ומלך ר׳ אמי.

מנין השנים שמוזכר ברב שרירא גאון הוא מנין לפי שטרות ולא למנין לבריאת העולם, שבוודאי בשנת ג׳ אלפים ותק״ץ לא נפטר ר׳ יוחנן, וכן לא בשנת ד׳ אלפים ותק״ץ שנה. מבואר בפירוש רבינו חננאל[7] שנחרב הבית בשנת ג׳ אלפים ותתכ״ח לבריאת העולם. לכן, מוכרחים לומר שהכוונה למנין השטרות. מבואר ברבנו חננאל[8] שמנין השטרות התחיל בשנת ש׳ אלפים ותמ״ח לבריאת העולם. אם נוסיף עוד תקס״ד שנה נגיע לשנת ד׳ אלפים י״ב שנה. הראב״ד כתב ב״ספר הקבלה״, ששמואל נפטר בשנת ד׳ אלפים י׳ שנה. אם כן, הדברים קרובים. לפי זה, ר׳ יוחנן נפטר בשנת ד׳ אלפים ל״ח שנה.

---

[5] בפתיחה למסכת אבות.

[6] באיגרתו המפורסמת, רבנן סבוראי, אות צ; אות צב.

[7] מסכת עבודה זרה ט, ע״ב.

[8] מסכת עבודה זרה ט, ע״א.

שנת ק"פ לאחר חורבן הבית היא, שנת ד' אלפים ח' שנה. לפי חשבון זה בוודאי יכול להיות שר' יוחנן חיבר את הירושלמי. אם נאמר שחובר הירושלמי ר' שנה לאחר חורבן הבית, אז חיברו את הירושלמי בשנת ד' אלפים כ"ח שנה. גם לפי זה, אפשר שר' יוחנן חיבר את הירושלמי. לפי השיטות שחיברו את הירושלמי ר"פ שנה או ש' שנה לאחר חורבן הבית, אי אפשר לומר שר' יוחנן, תלמידו של רבי, חיבר את הירושלמי.

מדברי כל הראשונים האלו משמע שר' יוחנן הוא זה שחיבר את הירושלמי, מתחילתו עד סופו. הרי בדברי הראב"ד נאמר רק לגבי התלמוד הבבלי שרב אשי לא הספיק לסיימו אבל לא נאמר מאומה שר' יוחנן לא הספיק לסיים את התלמוד הירושלמי.

אציין גם את דברי בעל ספר "סדר תנאים ואמוראים"[9] שכתב:

> רבי יוחנן חי ת' שנים, רב חי ש' שנה, רבן יוחנן בן זכאי ור' עקיבא והלל הזקן חיו כל אחד מהם מאה ועשרים שנה.

בוודאי לפי הבנה זו יכול להיות שר' יוחנן חיבר את התלמוד הירושלמי. אבל, דבריו תמוהים ביותר. איך אפשר לומר שר' יוחנן חי תקופה ארוכה כל כך? לפי חשבון הנ"ל ר' יוחנן חי לאחר רב אשי. כך מובא בספר ה"תרומה"[10]:

> ובכתב רב שרירא יש, בשנת תשל"ח למנין שטרות של יונים, נפטר רב אשי. חסר ש"פ שנים של יוונים שהיו קודם חורבן, נשאר שנ"ח מהחורבן עד רב אשי... ובערובין דאמר שרב פרידא חי ד' מאות שנה, על כרחך נולד לפני חורבן, או חי הרבה שנים אחר רב אשי, כי לא היה מהחורבן עד רב אשי רק שנ"ח... ורב יוחנן נמי יש בפרק בתרא דיומא, שנולד בימי רבינו הקדוש. ובסדר תנאים יש, שחי יותר משלש מאות שנה. אם כן חי אחר רב אשי.

המעניין שבעל ספר ה"תרומה" כתב את הדברים בצורה פשוטה, ולא בתמיהה. תמוה לומר שר' יוחנן חי לאחר רב אשי. כבר נאמר במסכת בבא מציעא[11] שרבינא ורב אשי סוף הוראה. קשה לומר שר' יוחנן חיבר את התלמוד הירושלמי לאחר חיבור התלמוד הבבלי. דברים אלו עומדים בניגוד למבואר בדברי הרי"ף והרא"ש שהתלמוד הבבלי הוא בתרא, שחובר לאחר תלמוד הירושלמי[12]. ומחברי תלמוד הבבלי ראו את התלמוד הירושלמי. יתירה מכך,

---

[9] חלק ב.

[10] הלכות עבודה זרה, סימן קלה; מחבר ספר ה"תרומה" הוא ר' ברוך ב"ר יצחק מגרמייזא זצ"ל.

[11] פו, ע"א.

[12] עיין ברי"ף ובראי"ש, סוף מסכת עירובין.

הרי מבואר בגמרא במסכת בבא מציעא[13] שתיכף אחר פטירת ריש לקיש בימי ר' אלעזר בן פדת נפטר ר' יוחנן. אם כן, בוודאי ר' יוחנן נפטר לפני רב אשי.

נוסיף ונאמר שיש סתירה מפורשת למבואר לעיל בספר "סדר תנאים ואמוראים". שהרי בחלק א' כתוב:

> ובאותו הזמן היה רבי יוחנן בארץ ישראל והיה מנהיג שררה ונאסף בשנת תק"ץ ונאסף ריש לקיש קודם ר' יוחנן שנה אחת.

המבואר כאן הוא כפי שכתב רב שרירא גאון, שר' יוחנן נפטר בשנת תק"ץ למנין השטרות. גם בהמשך מובא בספר "סדר תנאים ואמוראים":

> ואחריו רב אחא בריה דרבא בשנת תש"ל ובו ביום בלע התלי את הירח ונראו כוכבים ביום ואחריו רבינא בשנת תשל"ג ואחריו רב אשי בשנת תשל"ח.

אם כן, רב אשי נפטר שנים רבות לאחר ר' יוחנן. לפי זה, לא נראה שאפשר להסתמך על המבואר לעיל בדברי "סדר תנאים ואמוראים".

וכבר כתב רבי מלאכי ב"ר יעקב הכהן זצ"ל בספרו "יד מלאכי"[14]:

> אע"ג דכתב השארית יוסף שם דף ל"ה סוף ע"א בשם ספר התרומה שר' יוחנן האריך ימים עד אחר רב אסי כמו זר נחשב בעיני לומר כן דאע"ג דהאמת הוא שהאריך ימים כדמשמע בנזיר [דף] נ"ט א' דקאמר דמחמת זקנותו נפלו לו שערות של בית השחי וכן בפרק הגוזל בתרא [דף] קי"ז א' קאמר דר' יוחנן גברא סבא הוה מ"מ שחיה עד אחר רב אשי זו לא אמרה אדם מעולם ואדרבה הפך מזה יש להוכיח מתשובת רב שרירא גאון שם וז"ל ובשנת תק"ץ אפטר ר' יוחנן ור' אלעזר בשתא חדא וכו' עד ושכיב רב אשי בשנת תשמ"ג הרי דאפטר ר' יוחנן קל"ג שנים קודם רב אשי:

נוסיף ונאמר שיש גם להקשות על האמור לעיל בספר "סדר תנאים ואמוראים" שרב חי ש' שנה. הרי מובא בגמרא במסכת גיטין[15] שרב חי בזמנו של רבי. ואם נאמר שנולד רב בסוף ימי המשנה, אז הוא חי עד תקופת הגאונים. ואם נאמר שהוא חי לפניכן, ונפטר בסמיכות לאחר תקופת רבי, הרי יתברר לנו שהוריו חיו בתקופת אנשי כנסת הגדולה. ואם כן, ר' חייא דודו חי בתקופת אנשי כנסת הגדולה.

---

[13] פד, ע"א.

[14] כלל עד.

[15] נט, ע"א.

בהקשר לכך אציין את הערתו המעניינת של הרב ראובן מרגליות זצ"ל[16] שתמה על המבואר בספר "סדר תנאים ואמוראים", הן לגבי שנות רב והן לגבי שנות ר' יוחנן. הוא גם העיר על דברי הגמרא במסכת עירובין[17] ששם מובא שר' פרידא זכה שיוסיפו לו ד' מאות שנה. הרב מרגליות העיר שלפי זה, חי ר' פרידא עד ימי הגאונים. וקשה איך לא הזכיר אחד הגאונים פלא זה? ליישוב הדברים הוא הביא שר' יצחק אייזיק הלוי זצ"ל[18] כתב שרב חי בערך תשעים שנה. לכן, ברור שהנוסח הנכון הוא שר' יוחנן חי ש'מונים שנים, ורב חי ת'שעים שנים. ונתווספו לר' פרידא ת'שעים שנה. לאחר מכן, קיצרו וכתבו שר' יוחנן חי ש' שנה, רב חי ת' שנה ונתווספו לר' פרידא ת' שנה. והגיעו להבנה שר' יוחנן חי שלש מאות שנה. רב חי ארבע מאות שנה. והתווספו לר' פרידא ארבע מאות שנה. וכתב שיכול להיות שגם הנוסח הנכון שר' פרידא היה שונה לתלמידו ת'שעים פעמים, וכנגד כך ששנה תשעים פעמים זכה שיוסיפו לו תשעים שנה.

לאחר כל זאת, נחזור ונעיין מי חיבר את התלמוד הירושלמי?

ר' זכריה פרנקל[19] טען שר' יוחנן אינו החותם של הירושלמי אלא מייסדו. ונקרא "מחבר" במובן של קובע מסגרת וכללי עריכה. הסבר זה מתאים לדברי ר' יצחק אייזיק הלוי זצ"ל[20] שטען שהירושלמי לא עבר עריכה של ממש. זו הסיבה שלשון הירושלמי היא קשה והעניינים סתומים בו.

הרב פרופ' שאול ליברמן[21] נקט שלפחות סדר נזיקין עבר עריכה ממשית.

לאחר כל הנ"ל אציין למאמרו המאלף של פרופ' יעקב אליהו אפרתי[22] שכתב באריכות נגד ההבנה שר' יוחנן חיבר את הירושלמי. הוא אפילו התנגד להבנה שר' יוחנן התחיל את חיבור הירושלמי שהסתיים דורות לאחר מכן. לדעתו השתבשה טעות בדברי הראשונים, ומעולם לא הוזכר על ידי הראשונים שהירושלמי חובר על ידי ר' יוחנן:

> ונתקשו מאוד החכמים במסורת חכמים זו, שהרי ר' יוחנן הוא בן הדור הראשון והשני לאמוראי ארץ ישראל, ואילו בתלמוד הירושלמי נמצאים ששה דורות של אמוראים דור

---

[16] בספרו "מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו", עמ' נח-ס.

[17] נד, ע"ב.

[18] בספרו "דורות הראשונים", חלק ב, פרק טז.

[19] מבוא הירושלמי.

[20] בספרו "דורות ראשונים", כרך ב, עמ' רסה.

[21] במחקרו תלמודה של קיסרין, עמ' 21.

[22] בספרו "תקופת הסבוראים בארץ ישראל", עמ' פד-פח.

אחר דור. הכיצד נייחס, איפוא, את חיבור הירושלמי, בראשית המאה החמישית, לר׳ יוחנן שנפטר כמאה וארבעים שנה קודם?

והקשה כן ר״ז פרנקל ב׳מבוא הירושלמי׳ שלו דף מח, ע״א. ומתרץ שם ואומר: ׳אך מאחר שהגדולים האלה יחד עונים ואומרים שר׳ יוחנן חיבר הירושלמי, מסתמא כן היתה קבלה בידם. והנראה להשוות הקבלה והסברא, שאין הכוונה על ר׳ יוחנן דווקא, כי אם על ישיבתו, והישיבה נקראת על שם רבה ומייסדה. ור׳ יוחנן הוא אשר קבע את ישיבתו בטבריה. ומימות ר׳ יוחנן ואילך היה שם עיקר מקום התורה וכו׳. והמאמר ר׳ יוחנן חיבר את התלמוד הירושלמי לא בא להורות על פי ההנחה הזאת, כי אם שהירושלמי נסדר בטבריה, מקום ישיבת ר׳ יוחנן, וגם עמדה על מכונה אחרי תום שאר הישיבות בבבל׳...

ברם קשה מאוד לקבל תירוץ זה, ומה גם להעמיס כוונה זו בדברי הרמב״ם ז״ל, שהרי הרמב״ם מדבר שם במפורש על חכמי ארץ ישראל שהם כתבו את התלמוד הירושלמי, והיה צריך איפוא לומר ׳ובישיבת ר׳ יוחנן שבטבריה חובר׳, אילו רצה באמת לומר, כדברי ר״ז פרנקל.

ואף ר״מ מרגליות, באנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, ערך ר׳ יוחנן, העלה תירוץ לקושיא הנ״ל, ואלה דבריו שם: ׳הראשונים, וביניהם הרמב״ם, מייחסים את חיבור התלמוד הירושלמי לר׳ יוחנן, אף על פי שנסתיים כמאה שנה אחרי מותו. ההשקפה הזאת, הרואה בר׳ יוחנן את מחבר הירושלמי, מבוססת על העובדא, שמאמרי ר׳ יוחנן מרובים בירושלמי, וביאוריו למשנה מהוים את השלד שלו׳.

בהקדמה לפירוש המשנה מהדורה עממית, בעריכת ר׳ מרדכי דוד רבינוביץ... יש גם השערה, שר׳ יוחנן חיבר פירוש שלם על המשנה, ותלמידיו השתמשו בדבריו עד שנעשה בכלי אחרון ׳תלמוד ירושלמי׳, ומפני זה חשבו רבים מגדולי הדורות המאוחרים, כי הוא כתב את התלמוד הזה.

ועל תירוצים כאלה וכיוצאים בהם רגילים חכמים בדורות האחרונים לומר ׳שערי תירוצים לא ננעלו׳. אין זאת אלא מתוך שזכה הרמב״ם, שדבריו נתקבלו על ידי חכמי הדורות כתורת אמת... ברם אילו דקדקו יפה בדברי הרמב״ם, היו רואים, שהרמב״ם לא אמר דברים אלה מעולם, שהרי אלו דבריו שם: ׳וכן עשו חכמי ארץ ישראל מה שעשה רב אשי וכתבו התלמוד הירושלמי. והמחברו הוא ר׳ יוחנן׳.

והדברים, כמות שהם לפנינו, סותרים עצמם תוך כדי דיבור, שהרי תחילה מייחס הרמב״ם את חבור הירושלמי לחכמי ארץ ישראל, הוה אומר, לקולקטיב ולא ליחיד, ומיד אחר כך

הוא מסיים ׳ומחברו הוא ר׳ יוחנן׳. ואילו היו ארבע מילים אלה מדברי הרמב״ם, צריך היה להסביר מיד, מה הוא מייחס לחכמי ארץ ישראל, ומה לר׳ יוחנן. אלא שמשפט אחרון זה בן ארבע המילים, פשוט לא נכתב בידי הרמב״ם, אלא אחד ממעתיקי ההקדמה הוסיפו מן הגליון, וברור שאין לתלות משפט זה ברמב״ם גם מן הטעם הפשוט, שהוא סותר ממש את הנאמר לפניו.

וראיה לדבר מדברי הראב״ד בספר הקבלה, אשר גם שם מופיעה הידיעה שר׳ יוחנן חיבר את הירושלמי. ועתה, שזכינו למהדורה מדעית מספר הקבלה, ניתן להראות באצבע, שאין לידיעה זו כל שחר. ואין צורך אלא לפתוח את ספר הקבלה ולקרוא בו. בכל כתבי יד הקדומים והמדוייקים שהמהדיר מציין אותם באות ש׳... שנאמר בסך הכל, שר׳ יוחנן קיבל מר׳ אושעיה ברבי והאריך ימים, כי שמונה שנה היה ראש ישיבה. בכתבי יד אלה לא נזכר כלל שחיבר את הירושלמי, ורק בכתבי יד המאוחרים, והלא מדוייקים, המסומנים באות ת׳, נזכר ׳והוא חיבר תלמוד ירושלמי לחמשה סדרים וכו׳ ׳, ולמרבה הפלא נשמר כתב יד אחד, שבו נמצאות המילים ׳וחבר התלמוד הירושלמי׳ ממש על הגליון מבחוץ. ומכאן איפוא הוכחה ברורה, שידיעה זו אינה נובעת ממסורת ראשונים, ואין אלה דברי קבלה...

הידיעה בדבר חיבור הירושלמי על ידי ר׳ יוחנן מופיעה, כאמור, גם בספר כריתות, אבל כאשר נעיין בספר כריתות בעיון נמצא, שאף שם אין ליחס ידיעה זו לר׳ שמשון מקינון עצמו, אלא למעשה ידיהם של מדפיסים מאוחרים, שכדרכם הוסיפו לדברי הראשונים מבלי לציין זאת.

הנה בספר כריתות שם מוצאים אנו תחילה את רשימת האמוראים עִם התאריכים, המורכבת מכמה מקורות... ולמרות ההבדלים שביניהן, אין כל ספק, שהן לקוחות ממקור אחד, והמקור הוא זה שבסדר תנאים ואמוראים, אם כי יש שם שימוש גם באגרת ר׳ שרירא גאון. אחרי רשימת האמוראים סידר את רשימת הסבוראים, בעקבות סדר תנאים ואמוראים. ומדלג על סדר התנאים, שבסדר תנאים ואמוראים, כי אותם סידר בעל ספר כריתות בשער הקודם, אבל ממשיך ברשימת תלמידי רב [בבל] ור׳ יוחנן [ארץ ישראל] וכאן נמצאת הידיעה: ׳הוא סידר הגמרא ירושלמי אחרי חורבן הבית בקרוב ג׳ מאות שנה׳, ולא רק זאת שאינה מעניינה של הרשימה הזאת, אלא אף עומדת בסתירה גלויה עִם הנאמר בסדר האמוראים, שהרי שם נאמר, שר׳ יוחנן נאסף בשנת תק״ץ (לשטרות), כלומר, קרוב למאה שנה קודם לכן. אלא על כרחינו נודה, שתוספת מאוחרת היא זו בספר כריתות, ולא הר״ש מקינון חתם עליה. ואמנם בסדר תנאים ואמוראים, שהוא המקור לספר כריתות לא נמצאת תוספת זו כלל.

> הירושלמי חובר איפוא על ידי חכמי ארץ ישראל כדברי הרמב"ם, ונסתם עִם ביטול הנשיאות בסוף המאה הרביעית או בראשיתה של החמישית....
>
> והנה בסוף סדר תנאים ואמוראים מוצאים אנו את הפסקא המוזרה על אורך חייהם של ר' יוחנן ורב. ר' יוחנן חי ש' שנים ורב חי ת' שנים[23]... אם כן איפוא, מה פשוט יותר מלהסיק ולומר, שר' יוחנן חיבר את הירושלמי. אבל כבר עמדו החכמים על דבר זה, והוכיחו שדבר זה אי אפשר לאמרו, שהרי במסכת יומא (פב, ע"ב) משמע שר' יוחנן נולד בימי נשיאותו של ר' יוהדה הנשיא, ונפטר בשנת תק"ץ לשטרות כמבואר באגרת ר' שרירא גאון ובסדר תנאים ואמוראים. ואם כך האריך ימים קרוב לשמונים שנה.
>
> טעות אחת גרמה איפוא לטעות נוספת. בסדר תנאים ואמוראים נאמר ר' יוחנן האריך ימים עד שמונים שנה [ובספר הקבלה פ' שנים], אבל אחד המעתיקים קיצר את המלה וכתב ש', היינו שמונים שנה. ובא מעתיק מאוחר יותר ופתר ש' = שלש מאות. אחרי שטעות זה כבר נשתרשה בספרים, לא היה כבר כל קושי ליחס את חיבור הירושלמי לר' יוחנן.

הסברו מאוד מעניין, אולם, יש להעיר על דבריו מספר הערות:

1. אין יישוב לדברי ר' מנחם המאירי שהוזכרו לעיל. כנראה שנצטרך לומר שר' מנחם המאירי סמך על דברי הרמב"ם שהוזכרו לעיל. דהיינו, לפי הנוסח המוטעה שנמצא אצלנו.
2. בסדר הקבלה של הראב"ד נמצא שר' יוחנן היה פ' שנים ראש ישיבה. לא נאמר שהוא חי פ' שנים.
3. קשה להגיה בכל הספרים.

מסתבר לומר שכוונת הראשונים היתה שר' יוחנן התחיל את המלאכה, והיא הסתיימה דורות רבים לאחר מכן. ונסביר שהראב"ד לא הוצרך לכתוב כך בנוגע לירושלמי, ורק כתב כך בנוגע לתלמוד הבבלי משום שהתלמוד הבבלי חובר לבסוף שנים לא רבות לאחר רב אשי. לכן, הראב"ד היה צריך לומר בפירוש שרב אשי לא חיברו. אבל, התלמוד הירושלמי חובר שנים רבות לאחר פטירת ר' יוחנן, ולכן היה ברור שר' יוחנן לא מחברו. נוסף על כך, הראב"ד לא הרחיב לגבי חיבור התלמוד הירושלמי, והזכירו בדרך אגב מפני שלתלמוד הירושלמי אין סמך הלכתי משמעותי. אנחנו סומכים על התלמוד הבבלי ולא על התלמוד

[23] אין זו הגירסא שנמצאת בפנינו. אבל, הוא כתב שכך היתה גירסת הראשונים.

הירושלמי. ונראה לומר שכל הראשונים הזכירו את התלמוד הירושלמי בדרך אגב. מדבריהם ניכר הפער בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי. בוודאי לתלמוד הבבלי יש משמעות רבתית לעומת התלמוד הירושלמי.

קבלת הירושלמי

מדברי הראב"ד שהובאו לעיל יש ללמוד יסוד גדול בנוגע לחיבור הירושלמי. הראב"ד כתב שהתלמוד הבבלי התפשט בכל ישראל והתקבל על כולם. הוא לא מזכיר קבלה זו לגבי התלמוד הירושלמי. לאור דברי הרמב"ם, בהקדמתו למשנה תורה[24], יש מקום להבין שאין חיוב ללכת אחר התלמוד הירושלמי כיון שהחיוב שלנו ללכת אחר התלמוד הבבלי נובע רק מכוח הקבלה. כיון שרוב חכמי ישראל קיבלו עליהם את התלמוד הבבלי, חיברו את התלמוד הבבלי. יש עוד להעיר שגם מדברי כל הראשונים יש ללמוד שהבינו כראב"ד. דהיינו, לא היתה קבלה לגבי התלמוד הירושלמי. הקבלה היתה רק לגבי התלמוד הבבלי.

עדיפות התלמוד הבבלי על פני התלמוד הירושלמי

יש מספר ראשונים שדנו במפורש בנוגע לשאלה, איך פוסקים להלכה כשהתלמוד הבבלי חלק על התלמוד הירושלמי?

הרי"ף[25] כתב:

> וחזינן למקצת רבואתא דסבירא להו כעולא וסמכי אגמרא דבני מערבא... ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דסוגיין דגמ' דילן להתירא לא איכפת לן במאי דאסרי בגמ' דבני מערבא דעל גמ' דילן סמכינן דבתרא הוא ואינהו הוי בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו.

---

[24] הזכרתי דבריו לעיל במאמר "קבלת התלמוד הבבלי".

[25] סוף מסכת עירובין.

כדברי הרי"ף כתב הרא"ש[26]. וכן, נביא שכתב רבינו יהונתן[27]:

> ואין אנו חוששין לגמרא דירושלמי דאותם רבנן בתראי שסדרו לנו תלמוד בבלי הביאו בתלמוד הבבלי אותן סברות שהן כהלכה הנאמרות בתלמוד ירושלמי ורוב התלמוד בבלי מהן כגון דברי ריש לקיש ור' יוחנן וכל הנקראין בשם ר' ומה שראו שלא היו כהלכה הניחו אותם בתלמוד ירושלמי.

לכאורה, יש מקום להסיק שהרי"ף והרא"ש הבינו שאכן, היתה קבלה גם לגבי התלמוד הירושלמי. שהרי אם לא היתה קבלה, אז בוודאי עלינו לפסוק כתלמוד הבבלי נגד התלמוד הירושלמי. אפילו אם נאמר שהתלמוד הבבלי לא ראה את התלמוד הירושלמי, בכל זאת, החיוב שלנו הוא לנקוט כדעת התלמוד הבבלי כיון שהיתה קבלה על דבריהם.

היתה אפשרות לומר שהרי"ף והרא"ש סברו שהיתה קבלה על כל דברי התנאים והאמוראים. לכן, בוודאי קיבלו גם את דברי הירושלמי.

ר' יהושע ולק כץ זצ"ל[28], בעל "ספר מאירת עינים", כתב במפורש שהיתה קבלה גם לגבי הירושלמי. לפיו, היתה הסכמה של רוב חכמי ארץ ישראל. יש מקום לדון שאולי הסכמה זו גם מחייבת את אלו שבחוץ ישראל. דהיינו, לא הולכים אחר רוב חכמי ישראל בעולם, אלא דווקא אחר רוב חכמי ארץ ישראל. שאלה זו היא שאלה רחבה, ונוגעת לנושאים רבים שנקבעים לפי היהודים בארץ ישראל ולא לפי היהודים שיושבים בחוץ לארץ. וכאן אין המקום לדון בכך[29]. בכל אופן, למדים מדברי בעל "ספר מאירת עינים" שהיתה הסכמה גם לגבי התלמוד הירושלמי:

> ואין כח ביד שום גאון לחלוק על מה שכתוב במשנה ובתלמוד אף שיאמר לדבריו טעמים וראיות המקובלים ליה לחכמי הדור כמו שאין לנו לחלוק על תורת משה שקבלה מפי הגבורה וקבלוהו עליהם בהסכמה ובששים רבוא כן קיבלו עליהם כל חכמי הדור המשנה והתלמוד כל אחד לזמנו... **וכאשר עשו רבינא ורב אשי בבבל כן עשה ר' יוחנן בזמנו בהסכמת חכמי דורו לבני ארץ ישראל שאסף וקיבץ יחד כל המאמרים שנאמרו מחכמי ארץ ישראל מימות רבי עד הזמן שעמד בו כתבם והוא הנקרא תלמוד ירושלמי.**

---

[26] סוף מסכת עירובין.

[27] רבינו יהונתן על הרי"ף, מסכת בבא מציעא יב, ע"ב, ד"ה מגורשת ואינה מגורשת וכו'.

[28] הקדמה לדרישה ופרישה.

[29] עיין בספרי "מעבדות לחירות, ממוות לחיים ומחושך לאור גדול", הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, עמ' 120-124.

הסכמה זו אינה מבוארת בדברי הראשונים. כפי שביארתי לעיל אין היא מבוארת בדברי הראב"ד וגם לא בדברי הרמב"ם.

אלא, יש לשאול אם היתה קבלה של התלמוד הירושלמי, איך שינו וקיבלו את התלמוד הבבלי? הרי הם כבר מחוייבים לנהוג כמו התלמוד הירושלמי. בעיקר לפי ביאורי לעיל, שאין כאן קבלה מפורשת אלא מנהג של עַם ישראל. דהיינו, כיון שנהג עַם ישראל אחר התלמוד הירושלמי, יש כאן קבלת עַם ישראל שמחייבת את הדורות לאחר מכן. והרי אם כן, איך פתאום קמו ושינו את הדברים? ואולי יש מקום לומר שכיון שהתלמוד הבבלי חובר על ידי רוב חכמי ישראל, אז יש בסמכות קבלה זו לבטל את הקבלה הקודמת. קבלה של עַם ישראל יש בכוחה לבטל קבלה מוקדמת. יחידים אינם יכולים לבטל קבלת עַם ישראל, אך קבלה כללית של עַם ישראל יש ביכולתה לבטל קבלה מוקדמת. כעין המבואר לעיל בנוגע לכוחו וסמכותו של בית דין הגדול שיש בכוחו לבטל את דברי בית דין הקודם אפילו שגדול ממנו בחכמה ובמנין.

ואולי עוד אפשר להסביר שהקבלה של התלמוד הירושלמי היתה רק בארץ ישראל ולא בבבל. וקבלה זו לא חייבה את חכמי בבל, והם לא נהגו כמנהגי ארץ ישראל. הסיבה שתושבי ארץ ישראל לאחר מכן נהגו כמנהג בבל נבעה ממספר סיבות כפי שיתברר להן.

לאור דברי הרי"ף והרא"ש עלינו לעיין בשיטת הרמב"ם. הרמב"ם במספר מקומות פסק כדעת הירושלמי נגד הבבלי. לכאורה, אינה מובנת פסיקה זו. אלא, כנראה שצריך לומר שהרמב"ם לא קיבל את נקודת ההנחה של הרי"ף והרא"ש שתלמוד הירושלמי היה מונח לפני אלו שחיברו את התלמוד הבבלי. אלא, עדיין יש מקום לשאול, מה מקום לפסוק כתלמוד הירושלמי, הרי הקבלה היתה רק לגבי התלמוד הבבלי ולא לגבי התלמוד הירושלמי? אפילו אם נאמר שהיתה קבלה על התלמוד הירושלמי, הרי הקבלה על התלמוד הבבלי ביטלה קבלה זו. אולם, כנראה שצריכים לומר, כפי שהתבאר לעיל, שלא היתה כאן קבלה מוחלטת. הקבלה היתה באופן כללי לנהוג כמו התלמוד הבבלי. אלא, הקבלה היא רק במקרה של ספק שלא ידוע איך לנהוג. דהיינו, כדי שיהיה מנהג קבוע לכל ישראל, קיבלו על עצמם לנהוג כתלמוד הבבלי. יש לומר שהיתה קבלה זו למיגדר מילתא, שלא יהיו שתי תורות וכדי שידעו איך לנהוג, כפי שהתבאר לעיל בדברי הראי"ה קוק זצ"ל בביאורו לטעם קביעת כללי הש"ס. וכיון שמדובר על קבלה רק למיגדר מילתא, הקבלה היא רק למקומות שהפוסק אינו יודע להכריע. אך, אם יש בכוחו של הפוסק להכריע מכוח מקורות אחרים שנראים לו יותר מסתברים, יש בכוחו לחלוק על המבואר בתלמוד הבבלי. הרמב"ם ראה בעניינים מסויימים לסמוך על התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי,

כיון שמדובר על נושא שהתלמוד הירושלמי עסק בו יותר בהרחבה ובעיון, והדברים הובאו שם להלכה למעשה. כגון, בהלכות שקשורות למצוות התלויות בארץ, שהן באות להלכה למעשה בארץ ישראל ולא בבבל. לכן, יש קדימות לתלמוד הירושלמי על פני התלמוד הבבלי. נוסף על כך, יש לומר שבכל ההלכות שהן קשורות למצוות התלויות בארץ לא שייך לומר שיש כאן קבלה של עַם ישראל לנהוג כמו התלמוד הבבלי, הדברים לא נגעו למעשה לגביהם. קבלת עַם ישראל שייכת דווקא במה שנוהג למעשה אצלם. שבכך שקיימו את ההלכות כתלמוד הבבלי מוכח שקיבלו עליהם את דברי התלמוד הבבלי. ובנוגע למצוות התלויות בארץ, לא קיימו את ההלכות.

רשב"ש[30] דן במפורש בשאלה כמי פוסקים כשהתלמוד הבבלי חלק על התלמוד הירושלמי וכתב:

> עוד שאלת. במה שיש מחלוקת בין שני התלמודים הבבלי והירושלמי בענייני הדין והאסור והמותר על מה יסמוכו היום הדרים בארץ ישראל אם על הבבלי או על הירושלמי.
>
> תשובה. כל דבר שהוא מנהג הולכים בו כפי מקום המנהג בין בבבל בין בארץ ישראל, שהרי תרבא דאיתרא בני ארץ ישראל נהגו בו היתר ובני בבל איסור כדאיתא בפרק מקום שנהגו, ואפילו הכי אם יש מקומות בחוץ לארץ שנוהגין בו היתר מותר, ולא אמרינן אנן בתר בני בבל גרירינן, כמו שכתב אדוננו זקיננו הרמב"ן ז"ל בחדושיו בפרק ואלו טרפות, וכן דעת הר"ן ז"ל, וכן פסק הריא"ף והרמב"ם ז"ל דתרבא דאיתרא שרי שלא כדברי רש"י ז"ל. ואעפ"י שבעל "הלכות גדולות" ז"ל כתב בו איסור, אינה ראיה דהוא ז"ל היה דר בבבל וכתב כפי מנהג מקומו, אבל אנן לא גרירינן בתר בני בבל במנהגייהו אלא נהרא ונהרא ופשטיה, ואף בני חוץ לארץ לא בכל ענייניהם נמשכים אחר בני בבל. **ובמקום שאינו תלוי במנהג דיש במחלוקת בין שני התלמודים, יראה שאפילו בארץ ישראל נוהגים היום כדברי הבבלי, שהרי כל הישיבות הנעשות שם אינם קורים אלא בבלי, וכל הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל על פיו פסקו הלכותיהן, וחבור הרמב"ם ז"ל על פיו הוא, וכל המערב וספרד והמזרח והצבי ובבל כלם נוהגים על פיו. וזה לפי שהתלמוד הבבלי נחתם אחר הירושלמי בכמו מאה שנה, שר' יוחנן חתם הירושלמי, ורבינא ורב אשי שהיו סוף האמוראים כדאיתא בפרק השוכר את הפועלים סתמו הבבלי, ויש ביניהם ובין ר' יוחנן כמו מאה שנה, ובאותן מאה שנה נגלו הרבה טעמים לחכמי בבל והרבו המשא והמתן בבבל.** ועוד שכל האמוראים שהיו בארץ ישראל נזכרים בו, ור' יוחנן שחתם התלמוד הירושלמי

[30] שו"ת רשב"ש, סימן רנא.

היה כותב לרב לקדם רבינו שבבבל ואמר על שמואל אית לי רבא בבבל כדאיתא בפרק גיד הנשה. ורב כהנא כשעלה מבבל, אמר לו לר׳ יוחנן ארי עלה מבבל, ואקשי לר׳ יוחנן ואוקמיה וכוליה עובדא כדאיתא בפרק הגוזל בתרא. על כן אנו סומכין על הבבלי יותר מן הירושלמי. ואע״פ שאמרו בפרק זה בורר במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמוד בבלי, ופירש רש״י ז״ל מפני שלא היו נוחין זה לזה ותלמודם ספק בידם, והמאמר הזה שם הוא לר׳ יוחנן, אבל רבינא ורב אשי סלתו הכל אח״כ. ומה שאמרו בפרק הפועלים דר׳ זירא צם ק׳ יומין כי היכי דישתכח תלמודא דבבל, כבר נתנו הטעם שם כי היכי דלא ליטרדיה, מפני שדרך הבבלי ארוכה ועמוקה, ודרכו של ירושלמי קצרה וקלה, דארעא דישראל מחכים כדאיתא בפרק מי שמת. אבל מ״מ כיון שנחתם אחר הירושלמי בזמן ארוך ונזכרו בו כל חכמי ארץ ישראל ומוסכם עליהם על חכמי בבל, אנו הולכים אחריו אף בארץ ישראל.

הרשב״ש לא כותב במפורש שהטעם שיש לפסוק כתלמוד הבבלי משום שמחברי תלמוד הבבלי הם בתראי, אולם נראה שזו כוונתו. אך, התמיהה הגדולה היא, מדוע הוא לא הזכיר את דברי הרי״ף והרא״ש? אכן, ראיתי שהרב חיים סתהון זצ״ל, בספרו ״ארץ החיים״[31], תמה על הרשב״ש בנקודה זו.

לאחר זמן מצאתי תשובה של רב האי גאון שדן במפורש בנוגע לשאלת פסיקה על פי התלמוד הירושלמי. התשובה מובאת בספר ה״אשכול״[32] שחובר על ידי ר׳ אברהם בר׳ יצחק מנבורנה:

רב האיי ז״ל שאנו מוצאין בתלמוד בבלי הלכות סתומות כגון שאלת חגי לכהנים תורה לענין רביעי וחמשי. ובתלמוד ארץ ישראל פרשו חשבונם. והא דגרסי׳ ודלמא במורכנין ובתלמוד ארץ ישראל נאמר ריכון בעקור, יש לנו לסמוך על פירוש תלמוד ארץ ישראל ולהחזיקו בידנו עקר, או נאמר שמא חולקין ויש לנו לבקש לתלמודינו טעם אחר. והשיב דבר זה אינו מסויים. מיהו כל מה שמצינו בתלמוד ארץ ישראל מפורש שאין חולק על דבר שיש בתלמודנו, או שמשמע בסתמא ונותן טעם, נאחזנו ונסמוך עליו, דלא גרע מפרושי ראשונים, אבל מה שמצינו שחולק על תלמודנו נעזבנו.

---

[31] קונטרס הכללים, כלל א.

[32] הלכות ספר תורה, דף ס, ע״ב.

ועוד מצאתי בספר "אוצר הגאונים"[33]:

> **ומלתא דפסיקא בתלמוד דילנא לא סמכינן בה על תלמודא דבני ארץ ישראל הואיל ושנים רבות איפסיקא הוראה מתמן בשמאדא והכא הוא דאיתברר מסקני.** אי נמי אנן על מסקאני דהכא סמכינן. אבל מילתא דלית עלה פלוגתא בתלמוד דילנא חזיננא מה דאיתמר התם. אינמי לגלויי טעמא דמילתא כגון פירושא דאיירוח ביה מסברא התם והכא קוטא.

אם כן, ניתן כאן עוד הסבר לעדיפות של תלמוד בבלי על פני התלמוד הירושלמי, וזאת משום שהתלמוד הירושלמי חובר בתקופה שהיו צרות ושמד. אולם, משמע שיש לפסוק כתלמוד הירושלמי כשאין התנגדות מפורשת מתלמוד הבבלי. דהיינו, הלכה שלא הוזכרה בתלמוד הבבלי ורק הוזכרה בתלמוד הירושלמי, יש לנקוט כתלמוד הירושלמי. אך, יש מקום להבנה שאין הכרח לפסוק כתלמוד הירושלמי במקרה שהתלמוד הבבלי אינו חולק, אלא רק מעיינים בתלמוד הירושלמי במקרים אלו וההכרעה ניתנת לפוסק. דהיינו, אין לנו מחוייבות כלפי התלמוד הירושלמי.

מובא עוד שם[34] שיש לפסוק כתלמוד בבלי כיון שמחבריו היו בתראי.

לסיום העיון נביא את דבריו המאלפים של מהר"ץ חיות[35]:

> דהירושלמי אשר נחתם זמן רב קודם לתלמוד בבלי והיה כבר מסודר נוכח עיני החכמים המסדרים את תלמוד בבלי... לשון הרי"ף סוף עירובין, דמפני זה קי"ל הלכה כבבלי נגד ירושלמי, משום דגמ' דידן הוא בתרא נגד ירושלמי, ודברי הרי"ף הללו מובאים ג"כ ברא"ש סוף עירובין ובסמ"ג לאוין ס"ה דף כ"ב [דפוס ווינציא] כתב בפשיטות דאמימר היה בקי בתלמוד ירושלמי טפי מינן, ועיין בשו"ת מהרי"ק שורש פ"ו [שרש פ"ד] ... ואנכי מצאתי בספר יד מלאכי... אחר שהביא דברי הרי"ף הוסיף עוד דר' יהונתן הובאו דבריו בספר שיטה מקובצת, כתב ג"כ דלפני מסדרי ש"ס בבלי, **היה כבר מסודר תלמוד ירושלמי בשלימות, ואותן רבני בתראי שסדרו לנו תלמוד בבלי הביאו בו אותן סברות שהן כהלכה הנאמרות בירושלמי, ורוב תלמוד בבלי מהן, כגון דברי ר' יוחנן וריש לקיש, וכל הנקראים בשם רבי, ומה שראו שלא כהלכה הניחו אותו בתלמוד ירושלמי**...

מהר"ץ חיות קיבל את דברי הרי"ף והרא"ש ועוד הביא הוכחות לדבריהם. לאור דברי מהר"ץ חיות יש להסיק שאפילו במקרים שהתלמוד הבבלי לא חלק בצורה מפורשת, בכל

---

[33] מסכת סנהדרין כד, ע"א, ד"ה במחשכים הושיביני וכו'.

[34] הדברים מובאים בסוגריים.

[35] ספר "אמרי בינה", בהג"ה בדף תתצה-תתצו, בתוך "כל ספרי מהר"ץ חיות", כרך ב.

זאת, אין לפסוק כמו התלמוד הירושלמי. כיון שחכמי התלמוד הבבלי ראו את כל דברי התלמוד הירושלמי, הרי אם היו סוברים כמו התלמוד הירושלמי בדין זה, היה להם להזכיר את הדין. מזה שהשמיטו את הדין מוכח שלא סברו כך. מהר"ץ חיות כתב: "ומה שראו שלא כהלכה הניחו אותו בתלמוד ירושלמי". אולם, מדברי רב האי גאון שהוזכרו לעיל לא משמע כהבנה זו. אלא, הוא הסביר שיש לפסוק כתלמוד הירושלמי כשאינו חולק על התלמוד הבבלי, כיון שלא גרע מפירוש הראשונים. אלא, יש לומר שדבריו נאמרו דווקא במקרה שאפשר לומר שגם זו כוונת התלמוד הבבלי. דהיינו, לא מדובר על דין חדש שהוזכר בתלמוד הירושלמי ולא הוזכר בתלמוד הבבלי. שנראה לי, במקרה שמדובר על דין חדש, יש לנו לומר שכיון שהתלמוד הבבלי לא הביא דין זה, מוכח שלא קיבל אותו. שהרי הם ראו את דברי התלמוד הירושלמי, וידעו מן הדין הנ"ל, ולכן היה להם להזכיר את הדין. רק כשאפשר ללמוד את הדין מדבריהם במקום אחר, אז אפשר לומר שלא פירשו וסמכו על הדברים שכתבו במקום אחר שיבינו מתוכם דין זה.

ואסיים עם דברי הרא"ש[36]:

> דמסתבר טפי למימר שלא רצה בעל הש"ס להביא הברייתא השנויה בתוספתא המכשרת במיעוט בתרא ולפשוט הבעיא משום דקים ליה דלא מיתניא בר' חייא ור' אושעיא אין לסמוך עליה ממה שנאמר שלא ידע בעל הש"ס. ומסתבר שכל תוספתא שלא נתפשטה עד אחר סידור הש"ס לאו דסמכא היא. דמסתמא כיון שרצו חכמי ישראל לעשות חבור קיים אמת חקרו וחזרו לידע כל הספרים שנכתבו על דברי חכמים וביררו אותם שהם בר סמכא ועל ידם חברו הש"ס הילכך אין לסמוך על תוספתא זו כיון שאין בעל הש"ס מסכים עליה.

מתבאר מדבריו היסוד שחכמי הש"ס עיינו בכל הספרים שהיו לפניכן, ולכן מה שלא הביאו היתה בכך סיבה בדווקא. דהיינו, ראו לנכון לא לפסוק כך. ואותו יסוד שייך לומר גם בנוגע לתלמוד הירושלמי. לכן, בכל הדינים שמוזכרים בתלמוד הירושלמי ואינם מוזכרים בתלמוד הבבלי, אין לפסוק כמותם.

---

[36] מסכת חולין, פרק ב, סימן ו.

סיבות שלא לפסוק כתלמוד הירושלמי

נראה שיש להציג מספר סיבות מדוע אין לפסוק כתלמוד הירושלמי:

1. מחברי תלמוד הבבלי הם בתראי, וכל מה שלא הובא להלכה בתלמוד הבבלי לא נפסק משום שמחברי תלמוד הבבלי סברו שאין לפסוק דין זה.
2. לא היתה קבלה על התלמוד הירושלמי. עם ישראל וחכמי ישראל קיבל רק את התלמוד הבבלי.
3. יש מקום לחוש לשיבושים בתלמוד הירושלמי כיון שאין מסורת רציפה לגביו. הראשונים לא עסקו הרבה בתלמוד הירושלמי ואין חיבורים עליו. ולכן, יש שיבושים ואי הבנות.
4. התלמוד הירושלמי חובר בתקופה של שמד, ולכן לא חובר בצורה ברורה. בכלל נראה שתלמוד הירושלמי לא עבר מלאכת עריכה. נראה לי, שמלאכת העריכה של תלמוד הבבלי נעשתה בעיקר על ידי הסבוראים. ולגבי התלמוד הירושלמי לא היו סבוראים, ובעיקר נראה שהחיבור הסתיים בלי הכנה מראש. משום שהישיבות בארץ ישראל נסגרו בגלל הגזירות והשמד וכך נסתם התלמוד הירושלמי[37].

שתי גישות בפסיקת ההלכה על פי התלמוד הירושלמי

נראה שהיו גישות שונות בין הראשונים ביחס לפסיקה על פי הירושלמי. כבר הזכרנו לעיל, שנראה שלרמב"ם היתה גישה שונה מגישת הרי"ף והרא"ש, והוא נטה יותר לפסוק על פי הירושלמי. נראה שכך גם היתה גישת חכמי פרובנס.

הרב פרופ' בנימין זאב בנדיקט זצ"ל[38] הדגיש את החילוקים בין חכמי פרובנס לחכמי ספרד, וכך הוא כתב:

> חכמי ספרד, שלימוד התורה היה רק אחד מן השטחים של חיי הרוח שלהם, ולאו דווקא הפורח ביותר, עסקו רק באותם הסדרים, הסוגיות והעניינים, שחיי יום יום קשורים בהם,

---

[37] עיין בדברי פרופ' יוסף אליהו אפרתי, בספרו "תקופת הסבוראים וספרותה", מעמ' נ-ע. ובעיקר עיין בעמ' סז. מחקריו על תקופת הסבוראים שופכים אור רב ומלאים חידושים.

[38] בספרו "מרכז התורה בפרובאנס", עמ' 11-10.

ובהיותם במשך מאות בשנים בקשר חי עִם בבל התרגלו לראות בגאוניה את הסמכות הגבוהה ביותר, ובכל דבר קטן וגדול היו פונים מיד לגאונים, שלדבריהם התייחסו כלדברי התורה עצמה. והואיל וגאוני בבל ראו רק בתלמוד הבבלי את המקור העיקרי של ההלכות קבעו גם חכמי ספרד את הלכות חייהם לפי התלמוד הבבלי על פי דברי הגאונים בלבד. גם מנהגי חייהם היו מתוך כך מסודרים על פי הליכותיהן של ישיבות בבל. מתוך כפיפות מחשבתית זו לא התפתח בספרד גם הפלפול התלמודי. לא כן חכמי פרובנס. הם, שלא עסקו בחכמות חיצוניות, ראו את כל עולמם בידיעת התורה והתלמוד וכל זמנם וליבם היו נתונים להעמיק חקר בחכמת התורה לכל סוגיה. אגדה והלכה, מדרש ותלמוד היו נושאי למודם. והואיל והם לא למדו תלמוד לשם קביעת הלכה בלבד, לכן העמיקו בדיני זבחים ומנחות לא פחות מאשר בדיני שבת וניזקין. הם עסקו גם בתלמוד ירושלמי. על יחסם המיוחד של חכמי פרובנס לירושלמי עמד פרופ׳ לוי גינצבורג... אולם תלותם של חכמי פרובנס בירושלמי היתה גדולה הרבה יותר מששיער גינצבורג. שניות המקורות קבעה, בהרבה גם את התפתחות דרכי התורה וההלכה. מתוך התעמקותם בשניהם ובעקב גילוי הסתירות שביניהם התפתחו אצלם הפלפול והבטחון העצמי לקבוע הלכה. מכאן גם התקיפות לגרוס גירסות והעדר כל כפיפות לדעתם של גאוני בבל. אמנם גם הם היו אוספים תשובות הגאונים וספריהם וראו בהם מקור להלכה, אבל לא את המקור המכריע, ולעתים, במקרים שדעותיהם של גאוני בבל לא נראו לחכמי פרובנס, לא פקפקו מלחלוק עליהם ולפסוק כחוות דעתם הם. על כן הופיעו בפרובנס גם מנהגים חדשים וקבלות ומסורות אחרות, שלעתים היו כמעין תערובת של מסורות בבל וארץ ישראל.

לראיה לכך הביא מדברי ר׳ יצחק ב״ר אבא מארי, בעל ספר ״העיטור״, שהיה מחכמי פרובנס, ובספרו ״מאה שערים״[39] הוא כתב:

וכיון דלא איפסיק הלכתא בגמרא דילן ובירושלמי חזינן דפסקי... אירושלמי סמכינן ולא סמכינן אסברא ואין לך גאון וישיבה גדול ממנו.

[39] על מסכת כתובות, סימן יט.

וגם מביא שהראב"ד, בשו"ת שלו "תמים דעים"[40], חלק על הרי"ף בעקבות המסקנה ההלכתית שנובעת מתוך הירושלמי. וזאת על אף שבדרך כלל הראב"ד הולך בדרכו של הרי"ף. וגם הביא עוד מדבריו בשו"ת "תמים דעים"[41] שכתב:

ואני ברחמי שמים נתבררו אצלנו הדברים מן התוספתא ומן הירושלמי ומקצתן מן הגמרא.

כדאי גם לציין למאמרו של פרופ' אליהו אפרתי[42] שדן בספרות ארץ ישראל לאחר חיבור הירושלמי. הוא הביא הוכחות רבות שלאחר חיבור התלמוד הירושלמי היתה בארץ ישראל ספרות שלא הסתכמה רק בענייני אגדה ופיוט, אלא היתה גם ספרות הלכתית. חוברו מספר ספרי הלכה לאחר חיבור הירושלמי. למשל ספר "המעשים לבני ארץ ישראל", וכן המסכתות הקטנות כנראה חוברו בארץ ישראל לאחר חיבור התלמוד הירושלמי. תוך כדי הדברים הוא גם הביא הוכחות שחכמי אשכנז הושפעו על ידי חכמי ארץ ישראל. חילוקי מנהגים בין עדות אשכנז לעדות ספרד נבעו מחילוקי מנהגים בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל. חכמי אשכנז נמשכו במקרים מסויימים אחר חכמי ארץ ישראל. וחכמי ספרד נמשכו אחרי חכמי בבל.

נראה להסביר את התופעה הזו על פי הדברים שהתבארו לעיל. החיוב לתלמוד הבבלי נובע מקבלת העָם ואין כאן קבלה מוחלטת. נוסף על כך, הקבלה לא באה בבת אחת, אלא לאט לאט, בהדרגה. גם לאחר חיבור התלמוד הבבלי היו מנהגים שונים בארץ ישראל שהיתה בה קהילה שפעלה וכתבה. וכבר ידועה המחלוקת הגדולה בין גאוני בבל לגאוני ארץ ישראל בתקופת רב סעדיה גאון לגבי חשבון העיבור. ר' אהרן בן מאיר, מגאוני ארץ ישראל, נקט בגישה מסויימת בניגוד לגאוני בבל, וסבר שההכרעה ניתנה לחכמי ארץ ישראל ולא לחכמי בבל.

רק לאחר כמה דורות גובשה קבלה זו, ובכל קהילות ישראל התקבל התלמוד הבבלי כמכריע הגדול. כל הקהילות קיבלו את התלמוד הבבלי כפסיקת ההלכה ברוב ההלכות. אפילו בארץ ישראל קיבלו את התלמוד הבבלי[43]. יש קהילות שבמקצת הדברים נהגו על

---

[40] סימן רלח.

[41] סימן רכז.

[42] בספרו "תקופת הסבוראים וספרותה", עמ' פט-קלו. ובעיקר עיין בעמ' קי, קיב וקלז.

[43] עיין בספר "תקופת הסבוראים וספרותה", קלח-קמו, ששם יש הסבר איך התקבל התלמוד הבבלי ומנהגי בבל על פני התלמוד הירושלמי ומנהגי ארץ ישראל אפילו בארץ ישראל. נראה לי, שקבלת התלמוד הבבלי ומנהגי בבל נבעה ממספר גורמים: א. כיון שהיה שמד בארץ ישראל וקשיים מרובים, הספרות הארץ ישראלית לא פרחה ונשארה במקומה. המציאות היתה בניגוד לתופעת הישיבות בבבל – תקופת הגאונים. בבבל היה שלטון עצמאי מבחינת ההלכה, בתקופת הגאונים חזר תפקיד ראש הגולה עִם כיבוש הערבי. בארץ

פי מנהגי ארץ ישראל ובשונה מהבבלי. אך, מדובר רק על הלכות מעטות, ובוודאי ברוב הדברים הקהילות נמשכו אחרי התלמוד הבבלי. ולכן, בוודאי כיום אין לנהוג כתלמוד הירושלמי ואסור לחלוק על התלמוד הבבלי.

שינויים בין התלמוד הבבלי לתלמוד הירושלמי

יש להעיר נקודה מעניינת שיש מספר שינויים בין התלמוד הבבלי לתלמוד הירושלמי בנוגע לנוסח המשנה. יש מספר משניות שיש שינוי בנוסח בין הנוסח שמובא בתלמוד הבבלי לנוסח המובא בתלמוד הירושלמי ויש משמעות הלכתית לשינוי זה. שינוי הנוסח בנוי על שינוי בדעתו של רבי יהודה הנשיא. כוונת הדברים, בתחילה ר' יהודה הנשיא סבר שיש לנהוג בצורה מסויימת ובתקופה יותר מאוחרת שינה את דעתו. התלמוד הירושלמי גרס במשנה כדעת רבי יהודה הנשיא בתקופה הראשונה. והתלמוד הבבלי גרס כפי דעתו

ישראל, בוטל תפקיד הנשיאות ולא חזר עִם כיבוש הערבי. בעקבות כך ההוראה באה דווקא מארץ בבל, ולכן הפסיקה היא על פי מנהגי בבל. כל הארצות היו צריכות לשאול את פי הגאונים, לא היו מורי הוראה במקומות אחרים. נציין שביטול הישיבות בבבל בא בעקבות מורי הוראה שגלו למקומות נוספים [עיין בסיפור ד' השבויים בספר "הקבלה" לראב"ד]. ב. בסופו של דבר תושבי ארץ ישראל גלו ממקומם והלכו לארצות אחרות. נשארו בארץ ישראל מספר מועט של יהודים. בארצות אחרות, היהודים שגלו התבטלו בתוך הקהילות שנהגו כמנהגי בבל והיו צריכים לקבל את מנהגי הארץ שהגיעו לשם. ולכן, לא נשאר זכר למנהגי ארץ ישראל. ג. התלמוד הירושלמי וגם ספרי ההלכה הנוספים של בני ארץ ישראל אינם משתווים לתלמוד הבבלי המקיף והמסודר. ולכן, מובן הדבר שרוב הקהילות קיבלו את התלמוד הבבלי ונהגו כמותו. יכול להיות שבזמנים מוקדמים יותר נהגו אחרי מנהגי ארץ ישראל והיו שואלים את חכמי ארץ ישראל. אך, לאחר מכן היה צורך בחיבור שאפשר ללכת אחריו ולנהוג כמותו. ולכן, נהגו כמו חיבור התלמוד הבבלי. ד. כנראה שהיתה תקופה שגם עלו לארץ ישראל אנשים מבבל, והם המשיכו את מנהגי בבל גם בארץ ישראל. יכול להיות שלאחר זמן הם השפיעו על התושבים בארץ ישראל, והמעיטו בכוחו של התלמוד הירושלמי ומנהגי ארץ ישראל [עיין בספר "תקופת הסבוראים וספרותה" (עמ' קנ-קנב) שכתב בנוגע לעולים מבבל שבאו לארץ ישראל].

בספר "מנהגי ישראל" ליעקב גליס (במבוא, עמ' 10 ; מהדורת מוסד הרב קוק, שנת תשס"ו) צויינה נקודה זו שרבים מאנשי בבל התיישבו בארץ ישראל, אך הם הביאו עמהם את מנהגיהם. ועוד ניסו לאלץ את בני ארץ ישראל, שישנו את מנהגיהם וינהגו כמנהגי חכמי בבל. עוד צויין שם (עמ' 12-11) שקבלת מנהגי בבל על פי מנהגי ארץ ישראל נבעה גם משום המחלוקת הגדולה בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל בקביעת הלוח. בראש חכמי בבל עמד הרב סעדיה גאון, ובראש חכמי ארץ ישראל עמד הרב אהרן בן מאיר. כיון שבסופו של הויכוח ידם של חכמי בבל היתה על העליונה, היתה בכך השפעה גם בנוגע לקבלת פסיקת ההלכה של חכמי בבל. מעתה יותר מקומות פנו בשאלות לחכמי בבל וקיבלו את מרותם ההלכתית. גם שם (עמ' 13-12) צויין שחכמי אשכנז פנו בשאלות לחכמי ארץ ישראל, ולכן יש מנהגים אצל חכמי אשכנז שמקורם במנהגי ארץ ישראל.

בתקופה היותר מאוחרת. מתוך כך אפשר ללמוד שתי נקודות חשובות בנוגע לחיבור המשנה וחיבור התלמוד הבבלי:

א. רבי יהודה הנשיא לא כתב את המשניות. שהרי אם הוא כתב את המשניות איך הדבר לא היה ידוע למחברי התלמוד הירושלמי? חיבור התלמוד הירושלמי לא נעשה בתקופת רבי יהודה הנשיא אלא בתקופה יותר מאוחרת.

ב. חיבור התלמוד הבבלי הוא יותר מדוייק מחיבור התלמוד הירושלמי.

המקום הראשון שנקודה זו מתבררת הוא בסוגיא במסכת בבא מציעא, ריש פרק הזהב. מובא בתלמוד הבבלי[44]:

> **משנה: הזהב קונה את הכסף**, והכסף אינו קונה את הזהב. הנחשת קונה את הכסף, והכסף אינו קונה את הנחשת. מעות הרעות קונות את היפות, והיפות אינן קונות את הרעות. אסימון קונה את המטבע, והמטבע אינו קונה את אסימון. מטלטלין קונין את המטבע, מטבע אינו קונה את המטלטלין. (זה הכלל): כל המטלטלים קונין זה את זה. כיצד? משך הימנו פירות ולא נתן לו מעות - אינו יכול לחזור בו, נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות - יכול לחזור בו. אבל אמרו: מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו. רבי שמעון אומר: כל שהכסף בידו - ידו על העליונה.
>
> **גמרא: מתני ליה רבי לרבי שמעון בריה: הזהב קונה את הכסף. - אמר לו: רבי, שנית לנו בילדותיך הכסף קונה את הזהב ותחזור ותשנה לנו בזקנותיך הזהב קונה את הכסף?** - בילדותיה מאי סבר ובזקנותיה מאי סבר? בילדותיה סבר: דהבא דחשיב - הוי טבעא, כספא דלא חשיב - הוי פירא, וקני ליה פירא לטבעא. בזקנותיה סבר: כספא דחריף - הוי טבעא, דהבא דלא חריף - הוי פירא, וקני ליה פירא לטבעא. - אמר רב אשי: כילדותיה מסתברא, מדקתני הנחשת קונה את הכסף. אי אמרת בשלמא כספא לגבי דהבא פירא הוי - היינו דקא תני הנחשת קונה את הכסף, דאף על פי דלגבי דהבא פירא הויא - לגבי נחשת טבעא הוי. אלא אי אמרת כספא לגבי דהבא טבעא הוי, השתא לגבי דהבא דחשיב מיניה אמרת טבעא הוי, לגבי נחשת דאיהו חשיב ואיהו חריף - מבעיא? - איצטריך, סלקא דעתך אמינא: הני פריטי, באתרא דסגיי - אינהו חריפי טפי מכספא, אימא טבעא הוי, קא משמע לן: כיון דאיכא דוכתא דלא סגי ביה - פירא הוי.

נוסח המשנה שמובאת בתלמוד הבבלי הוא כדעת רבי יהודה הנשיא בזקנותו.

---

[44] מסכת בבא מציעא מד, ע"א-ע"ב.

אבל, הנוסח בתלמוד הירושלמי[45] כדעת רב יהודה הנשיא בעת ילדותו:

משנה: הכסף קונה את הזהב והזהב אינו קונה את הכסף.

נקודה זו עוד מתבארת בסוגיא במסכת עבודה זרה, מובא בתלמוד הבבלי[46]:

משנה: עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל חבירו, וישראל אין מבטל עבודת כוכבים של עובד כוכבים. המבטל עבודת כוכבים - מבטל משמשיה, ביטל משמשיה משמשין מותרין והיא אסורה.

גמרא: מתני ליה ר' לר"ש ברבי: עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל חבירו. א"ל: רבי, שנית לנו בילדותך: עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל ישראל. דישראל מי קא מבטלה? והא ושם בסתר כתיב! א"ר הילל בריה דרבי וולס: לא נצרכה, שיש לו בה שותפות. בילדותו מאי קסבר, ובזקנותו מאי קסבר? בילדותו סבר: ישראל אדעתא דעובד כוכבים פלח, כיון דעובד כוכבים מבטל דנפשיה, דישראל נמי מבטלה; ובזקנותו סבר: ישראל אדעתא דנפשיה פלח, כי מבטל עובד כוכבים - דנפשיה, דישראל לא בטיל.

ובתלמוד הירושלמי[47] מובא:

משנה: עבודה זרה של נכרי אסורה מיד ושל ישראל משתיעבד נכרי מבטל ע"ז שלו ושל ישראל.

ראיות שהתלמוד הירושלמי היה מונח בפני מחברי התלמוד הבבלי

מהר"ץ חיות[48] האריך להביא ראיות שהתלמוד הירושלמי היה לפני אלו שחיברו את התלמוד הבבלי, ומבואר שהם הכניסו בתלמוד הבבלי את הסברות מהירושלמי שהן להלכה, והסברות שהן אינן להלכה השאירו אותן בירושלמי:

---

[45] מסכת בבא מציעא, פרק ד, הלכה א.

[46] מסכת עבודה זרה נב, ע"ב.

[47] מסכת עבודה זרה, פרק ד, הלכה ד.

[48] ספר "אמרי בינה", סימן ב, בהגה"ה בדף תתצה-תתצו, בספר כל ספרי מהר"ץ חיות, חלק ב.

ועתה אביא פה הראיות על זה. א- [נדה דף ח׳, עמ׳ א׳] אמרינן ואמר ר׳ אלעזר הלכה כר׳ אליעזר דאומרה ברכה רביעית בפני עצמה[49], והנה שם לא שאלו בש״ס והיכא איתמר דר׳ אלעזר כדרכם, ורש״י הרגיש בזה, וכתב שם ד״ה ואמר ר״א בירושלמי ברכות[50] ע״ש, ראינו דכבר נודעו להם דברי ר״א מש״ס ירושלמי ורמזו עליו ומפני זה לא שאלו והיכא אתמר דר״א, ב- בש״ס [תענית דף ט״ז, עמ׳ א׳] שאלו ולמה יוצאין לבית הקברות[51], והנה במשנה ובגמ׳ לא נזכר שם מאומה מהליכה לבית הקברות ביום התענית, ורש״י הרגיש בזה, וכתב דאמרינן בירושלמי דיוצאין בבית הקברות ועל הירושלמי סובב שאלת הבבלי[52], ע״ש... ג- בש״ס [ב״ק דף קט״ז, עמ׳ ב׳] מאן דתני מסיקין לא משתבש ומאן דתני מציקין לא משתבש[53], והנה ה״פ מצינו בש״ס לשון זה, אולם באופן אחר, כגון בריש ע״ז[54] חד תני אידיהן, וחד תני עידיהן, וקאמר הש״ס מאן דתני הכי לא משתבש ומאן דתני

---

[49] מסכת נדה ח, ע״א: ״ותו ליכא? והתנן, ר״א אומר: אומרה ברכה רביעית בפני עצמה, ר׳ אליעזר אומר: אומרה בהודאה. וא״ר אלעזר: הלכה כר״א! א״ר אבא: ההוא - דאמר משום רבי חנינא בן גמליאל, דתניא, רבי עקיבא אומר: אומרה ברכה רביעית בפני עצמה, רבי חנינא בן גמליאל אומר: אומרה בהודאה״.

[50] רש״י: ״ואמר רבי אלעזר הלכה כרבי אליעזר - בברכות ירושלמי״.

[51] מסכת תענית טז, ע״א: ״רחוב תיבה ושקים אפר אפר קבורה ומוריה סימן. למה יוצאין לרחוב? רבי חייא בר אבא אמר, לומר: זעקנו בצנעא ולא נענינו, נבזה עצמנו בפרהסיא. ריש לקיש אמר: גלינו, גלותינו מכפרת עלינו. מאי בינייהו? - איכא בינייהו דגלי מבי כנישתא לבי כנישתא. ולמה מוציאין את התיבה לרחובה של עיר? אמר רבי יהושע בן לוי, לומר: כלי צנוע היה לנו, ונתבזה בעווינו. **ולמה מתכסין בשקים?** אמר רבי חייא בר אבא, לומר: הרי אנו חשובין כבהמה. ולמה נותנין אפר מקלה על גבי תיבה? אמר רבי יהודה בן פזי: כלומר עמו אנכי בצרה, ריש לקיש אמר: בכל צרתם לו צר. אמר רבי זירא: מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דיהבי אפר מקלה על גבי תיבה - מזדעזע לי כוליה גופאי. ולמה נותנין אפר בראש כל אחד ואחד? פליגי בה רבי לוי בר חמא ורבי חנינא. חד אמר: הרי אנו חשובין לפניך כאפר, וחד אמר: כדי שיזכור לנו אפרו של יצחק. מאי בינייהו? איכא בינייהו עפר סתם. **למה יוצאין לבית הקברות?** פליגי בה רבי לוי בר חמא ורבי חנינא. חד אמר: הרי אנו חשובין לפניך כמתים, וחד אמר: כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים. מאי בינייהו? איכא בינייהו קברי נכרים. מאי הר המוריה? פליגי בה רבי לוי בר חמא ורבי חנינא. חד אמר: הרי שיצא ממנו הוראה לישראל, וחד אמר: הר שיצא ממנו מורא לאומות העולם״.

[52] רש״י: ״[ולמה מתכסין] - חוגרות שקין, תנינן בירושלמי: שהיו חוגרות שקין ויוצאין לבית הקברות ותוקעין בקרנות, ובעי ליה מיבעיא: שקין למה, ובית הקברות למה, ותקיעת שופר למה?״. עיין שם בחידושי מהר״ץ חיות שם.

[53] מסכת בבא קמא קטז, ע״ב: ״**משנה:** הגוזל שדה מחבירו ונטלוה מסיקין, אם מכת מדינה היא - אומר לו הרי שלך לפניך, אם מחמת הגזלן - חייב להעמיד לו שדה אחר. **גמרא:** אמר רב נחמן בר יצחק: מאן דתני מסיקין לא משתבש, ומאן דתני מציקין לא משתבש; מאן דתני מציקין לא משתבש, דכתיב: ׳במצור ובמצוק׳; ומאן דתני מסיקין לא משתבש, דכתיב: ״יירש הצלצל״, ומתרגמינן: יחסנניה סקאה״.

[54] מסכת עבודה זרה ב, ע״א: ״**משנה:** לפני אידיהן של עובדי כוכבים שלשה ימים - אסור לשאת ולתת עמהם, להשאילן ולשאול מהן, להלוותן וללוות מהן, לפורען ולפרוע מהן; רבי יהודה אומר: נפרעין מהן, מפני שמיצר הוא לו; אמרו לו: אע״פ שמיצר הוא עכשיו, שמח הוא לאחר זמן. **גמרא:** רב ושמואל, חד תני: אידיהן, וחד תני: עידיהן. מאן דתני אידיהן לא משתבש, ומאן דתני עידיהן לא משתבש. מאן דתני אידיהן לא משתבש, דכתיב: כי קרוב יום אידם; ומאן דתני עידיהן לא משתבש, דכתיב: יתנו עידיהם ויצדקו״.

הכי לא משתבש, וכן בריש פרק כיצד מעברין[55], דאמרי אית תני מאברין ואית תני מעברין, ונופל טוב הלשון מאן דתני הכי לא משתבש, אבל כאן אין זכר כלל דחד תני מציקין וחד תני מסיקין דיהיה נופל לשון מאן דתני הכי לא משתבש, אבל בירושלמי על המשנה איתא באמת חד תני מציקין וחד תני מסיקין, והש״ס דילן על מה שנאמר בירושלמי סובב והולך. ד- ש״ס [סנהדרין דף מ״ג, עמ׳ ב׳] מלמד שמעל עכן בג׳ חרמים[56] ולרש״י לא אתפרש מה הן אלו החרמות אשר מעל בהן[57], אולם כבר כתבתי למעלה כי הכוונה על מה שנאמר בירושלמי סנהדרין דעכן מעל בד׳ חרמים בחרם ערד וחרם מדין וחרם סיחון ועוג ואולם בבבלי חרם סיחון ועוג נחשבו לאחת כיון דהכיבוש היה בפעם אחת, על כל פנים בש״ס כאן סמכו על מה שידוע בש״ס ירושלמי, ולא הצריכו לבאר בפירוש מה הן החרמות אשר מעל עכן. ה- [גיטין דף י״ז, עמ׳ א׳] מפני מה תקנו זמן בגיטין שמא יחפה על בת אחותו[58], הנה מעצמם לא היה מתקנין זמן משום תקנה רחוקה, רק מבואר שמה בירושלמי דמעשה שהיה כן היה, ועיין ג״כ רא״ש גיטין שם דהביא דברי הירושלמי[59], על כל פנים סמכו על מה שמבואר בירושלמי וכן היה מעשה באמת. ו- ש״ס [קידושין דף ל״א, עמ׳ א׳] יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מחיי עוה״ב ויש טוחנו ברחיים ומביאו לחיי עוה״ב[60], והנה לא ביארו הענין, וזה מבואר בהדיא בירושלמי פ״ק דפיאה במעשה שהיה באחד שהאכיל

---

[55] מסכת עירובין נב, ע״ב-נג, ע״א: ״**משנה:** כיצד מעברין את הערים? בית נכנס בית יוצא, פגום נכנס פגום יוצא. היו שם גדודיות גבוהות עשרה וגשרים ונפשות שיש בהן בית דירה - מוציאין את המדה כנגדן, ועושין אותה כמין טבלא מרובעת, כדי שיהא נשכר את הזויות. **גמרא:** רב ושמואל; חד תני מעברין וחד תני מאברין. - מאן דתני מאברין - אבר אבר. ומאן דתני מעברין - כאשה עוברה״.

[56] מסכת סנהדרין מג, ע״ב: ״אמר רב אסי אמר רבי חנינא: מלמד שמעל עכן בשלשה חרמים: שנים בימי משה ואחד בימי יהושע, שנאמר כזאת וכזאת עשיתי. רבי יוחנן אמר משום רבי אלעזר ברבי שמעון: חמשה, ארבעה בימי משה ואחד בימי יהושע, שנאמר אנכי חטאתי וכזאת וכזאת עשיתי״.

[57] רש״י: ״שנים בימי משה - אותה של כנעני מלך ערד דכתיב (במדבר כא) וידר ישראל נדר וגו׳ והחרמתי את עריהם - אסרום עליהם בהנאה, וכיוצא בזו עשה בעיירות אחרות ולא נתפרסמו״.

[58] מסכת גיטין יז, ע״א-ע״ב: ״**משנה:** נכתב ביום ונחתם ביום, בלילה ונחתם בלילה, בלילה ונחתם ביום - כשר. ביום ונחתם בלילה - פסול, רבי שמעון מכשיר, שהיה רבי שמעון אומר: כל הגיטין שנכתבו ביום ונחתמו בלילה - פסולין, חוץ מגיטי נשים. **גמרא:** איתמר: מפני מה תיקנו זמן בגיטין? רבי יוחנן אמר: משום בת אחותו, ריש לקיש אמר: משום פירות. ריש לקיש מ״ט לא אמר כרבי יוחנן? אמר לך: זנות לא שכיחא. ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש? קסבר: יש לבעל פירות עד שעת נתינה״.

[59] רא״ש מסכת גיטין, פרק ב, סימן ד: ״ירושלמי [בפרק השולח, הל׳ ג׳] מעשה באחד שהיה נשוי בת אחותו וזינתה בעוד שהיא אשתו ועמד וגרשה והקדים זמן הגט אמר מוטב תדון בפנויה ואל תדון באשת איש״.

[60] מסכת קידושין לא, ע״א-ע״ב: ״תני אבימי בריה דרבי אבהו: יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם, ויש מטחינו בריחים ומביאו לחיי העולם הבא. אמר רבי אבהו: כגון אבימי ברי קיים מצות כיבוד״.

לאביו פסיוני והתריס כנגדו ע״ש, וברש״י[61] ותוס׳[62] שרמזו על דברי ירושלמי, על כל פנים פרטי דברים אלו מורים, כי על מעשה דבירושלמי כיוונו כאן... ולא הוצרכו לבאר היטב כי סמכו על מה שמבואר בירושלמי שהיו סדורים כבר נוכח עיניהם. ז- הראיה היותר עצומה ומבוארת, הוא מש״ס [נזיר דף כ׳, עמ׳ ב׳] הא למה לי, השתא י״ל חמירתא אמר קילתא לא כל שכן[63] עכ״ל הש״ס, ופירש״י הא למה לי למיהדר למיתני השתא י״ל חמירתא אמר רב. והיכא שמעינן ליה לרב דאמר הכי בחמירתא, בירושלמי סנהדרין וכו׳[64] ע״ש, ראינו כאן ענין חדש דבבבלי לא נעתקו דברי רב רק רומז על דברי רב האמורים בירושלמי, כאלו היו דברי רב בירושלמי נודעים לחכמי התלמוד, ולא הוצרכו להכפיל הדברים. ח- בש״ס [קידושין דף ל״ג, עמ׳ ב׳] והביטו אחרי משה עד בואו האהלה, ר׳ אמי ור׳ יצחק נפחא חד אמר לשבח כדאיתא[65], והנה אין מפורש בש״ס מה אמרו על משה, ופרש״י שם

---

[61] רש״י: ״...ובגמרת ירושלמי גרס מעשה בשניהם מעשה באחד שהיה מאכיל לאביו פסיוני פעם אחת אמר לו אביו מאין לך כך אלה אמר לו סבא מה איכפת לך טחון ואכול כלומר לעוס ואכול הראהו שקשה לו ושוב מעשה באחד שהיה טוחן בריחיים והיה לו אב זקן ושלח המלך בשביל אביו לבא לעבודת המלך אמר לו בנו אבא טחון ואני אלך תחתיך לעבודת המלך שאין לה קצבה״.

[62] תוס׳ הביא את הירושלמי כפי שהביאו רש״י.

[63] מסכת נזיר כ, ע״א-ע״ב: ״**משנה:** מי שהיו שתי כיתי עדים מעידות אותו, אלו מעידים שנזר שתים ואלו מעידים שנזר חמש, ב״ש אומרים: נחלקה העדות ואין כאן נזירות, וב״ה אומרים: יש בכלל חמש שתים שיהא נזיר שתים. **גמרא:** מתני׳ דלא כי האי תנא; דתניא, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: לא נחלקו ב״ש וב״ה על שתי כיתי עדים, אחת אומרת שתים ואחת אומרת חמש, שיש בכלל חמש שתים, על מה נחלקו? על כת אחת, אחד אומר שתים ואחד אומר חמש, שב״ש אומרים: נחלקה עדותן, ובה״א: יש בכלל חמש שתים. אמר רב: הכל מודים במונה. א״ל רב חמא לרב חסדא: מאי קאמר? אילימא אחד אומר חמש ולא שתים ואחד אומר שתים ולא חמש, הא קא מכחשי אהדדי! אלא אחד אומר אחת ושתים ואחד אומר שלש ארבע חמש, הא למה לי? השתא יש לומר חמירתא אמר רב, קילתא לא אמר? אמרי במערבא: אין הכחשה במונה״.

[64] רש״י: ״השתא י״ל חמירתא אמר רב - היכא דהוו ב׳ כתי עדים ואחת אומרת אחת שתים ושניה אומרת ג׳ ד׳ ה׳ שמעינן ליה לרב נחלקה עדותן בקילתא דלא הוו אלא חד וחד לא אמר דנחלקה עדותן פשיטא דודאי אמר והיכא שמעינן ליה לרב דאמר הכי במס׳ סנהדרין ירושלמית (פ״ה) דקתני התם להך מתני׳ דהכא וכתיבא תמן הכי תנינן תמן מי שהיו שתי כיתי עדים מעידים אותו אלו מעידים שנזר שתים ואלו מעידים שנזר חמש ב״ש אומרים נחלקה עדותן ואין כאן נזירות כלל וב״ה אומרים יש בכלל חמש ב׳ שיהא נזיר שתים ואמר רב בכלל נחלקו אבל בפרט דברי הכל נחלקה העדות ור׳ יוחנן אומר בפרט נחלקו אבל בכלל יש בכלל חמש שתים יהא נזיר שתים פרט כגון שהאחת אומרת אחת שתים והשניה אומרת ג׳ ד׳ ה׳ כלל שהאחת אומרת שתים והשניה אומרת ה׳ ״.

[65] מסכת קידושין לג, ע״ב: ״והביטו אחרי משה עד בואו האהלה - ר׳ אמי ור׳ יצחק נפחא, חד אמר: לגנאי, וחד אמר: לשבח. מאן דאמר לגנאי, כדאיתא. מ״ד לשבח, אמר חזקיה, אמר לי ר׳ חנינא בריה דר׳ אבהו א״ר אבהו א״ר אבדימי דמן חיפא: חכם עובר - עומד מלפניו ד׳ אמות, וכיון שעבר ד׳ אמות יושב; אב ב״ד עובר - עומד מלפניו מלא עיניו, וכיון שעבר ד׳ אמות יושב; נשיא עובר - עומד מלפניו מלא עיניו, ואינו יושב עד שישב במקומו, שנאמר: והביטו אחרי משה עד בואו האהלה״.

משום דדבר מגונה הוא לא רצו לפרסמה... והרי הוא מפורש בתנחומא[66] עכ״ל ולי הדבר תמוה שיסמכו בש״ס כאן על דברי תנחומא, שלא היה מפורסם ולא היה מסודר כהלכתו גם בימי הלכות גדולות, ולא הביאו בספרו בחשבון המדרשות וגם לשון כדאיתא אינו נופל רק ענין מסודר ומפורסם וע״כ כיוונו חז״ל בלשון כדאיתא על מה שמבואר דבר זה באר היטב, בירושלמי פ״ה דשקלים הל׳ י״ג, וחז״ל בבלי הניחו מלדבר מענין מגונה, ורמזו על מה שנודע לכל מדברי הירושלמי שקלים... ט- [ערכין דף ט״ו, עמ׳ ב׳] במערבא אמרו לישנא תליתאי דקטל תליתאי[67], הנה עדיין לא הקדימו בש״ס כאן דלשון הרע נקרא לשון תליתאי, דיפרש הטעם מדוע נקרא כן, אולם בירושלמי פ״ק דפיאה שם שאלו למה קורא אותו שלישי, - מדוע נקרא לשון הרע לשון תליתאי בפי המון העָם... ובבלי כאן מעתיק דברי ירושלמי בלשון במערבא אמרו- כי בני ארץ ישראל נקרא בלשון בבלי מערבא-...

מדרשים שכונו בשם ירושלמי

מהר״ץ חיות[68] הוכיח בראיות מרובות שהקדמונים היו רגילים לכנות מדרשים שונים, ״פסיקתות״ ו״ילמדנו״ אשר נתחברו בארץ ישראל בכינוי ״ירושלמי״. לפעמים כתבו דברים בשם מדרש והם ערוכים בתלמוד בבלי. והוכיח שהירושלמי שנמצא לפנינו אינו בשלמותו כמו שהיה לפני הראשונים. אפילו חסר לנו סדר קדשים שהיה אצל הרמב״ם והראב״ד:

דע ידידי ! כי הקדמונים היו רגילים לכנות כל המדרשים ופסיקתות וילמדנו אשר נתחברו בארץ ישראל בכינוי ירושלמי, ולא דקדקו בלשונם ומי יודע באיזה מדרש מן המדרשים אשר נאבד מאתנו... ואנכי אביא פה ראיות על אמיתות הדבר, א. התוס׳ [ר״ה דף ט״ז, עמ׳ ב׳] ד״ה כדי לערבב השטן ובטור או״ח הל׳ ר״ה סי׳ תקפ״ה הביאו בשם הירושלמי בלע המות לנצח וגו׳, כי שמע חדא זמנא בהיל ולא בהיל וכו׳, ודבר זה ליתא בירושלמי, ועיין מרן בית יוסף שם דהתעורר דהסמ״ג כתב זאת בשם מדרש: ב. ועיין ריטב״א בחידושי

---

[66] רש״י: ״כדאיתא - משום דדבר מגונה הוא לא רצה לפרסמה והרי הוא מפורש במדרש רבי תנחומא ראו כמה עבים שוקיו כמה צוארו שמן הכל משלנו״.

[67] מסכת ערכין טו, ע״ב: ״תנא דבי רבי ישמעאל: כל המספר לשון הרע - מגדיל עונות כנגד שלש עבירות, עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, כתיב הכא: לשון מדברת גדולות, וכתיב בעבודת כוכבים: אנא חטא העם הזה חטאה גדולה, בגילוי עריות כתיב: ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת, בשפיכות דמים כתיב: גדול עוני מנשוא. גדולות, אימא תרתי! הי מינייהו מפקא? במערבא אמרי: לשון תליתאי קטיל תליתאי, הורג למספרו ולמקבלו ולאומרו. א״ר חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב: מות וחיים ביד לשון, וכי יש יד ללשון? לומר לך מה יד ממיתה, אף לשון ממיתה״.

[68] ספר ״אמרי בינה״, סימן ב.

[יומא דף ט׳, עמ׳ א׳] דהביא בשם הירושלמי דמפני זה נקרא שמו ר׳ יוחנן בן תורתא על שם הפרה שלא רצתה לחרוש בשבת, ואין זכר לזה בירולשמי רק בפסיקתא פרה פרק י״ד... ג. וידע עוד ידידי כי מה שתמהתי... על דבר הרמב״ם בפי׳ המשנה, שהזכיר שלשה דברים בשם המדרש והם אצלנו מאמרים ערוכים בתלמוד בבלי... ועתה מצאתי כי כן דרך כל הקדמונים, וכמו שהראתי למעלה, שברוב הפעמים כינו למדרש ופסיקתא בשם ירושלמי, ולא דקדקו בלשונם, הוא הדין דגם בזה לא דקדקו בלשונם, וכל ענין אגדה ודרוש אף אם נמצא בתלמוד בבלי כינו בשם מדרש, עיין ערוך כסא שהביא בשם פרקי דר׳ אליעזר בכסא ליום חגנו, איזה חג שהחדש מתכסה בו וכו׳, ומאמר זה הוא אצלנו [ר״ה דף י״ב, עמ׳ ב׳] ועיין ג״כ טור או״ח סי׳ מ״ח שכתב נהגו לומר פרשת קרבנות כמו שכתוב במדרש בזמן שאין ביהמ״ק קיים וכו׳ אמר הקב״ה כבר הסדרתי להם סדר הקרבנות עכ״ל, ודבר זה נמצא אצלנו בגמ׳ [תענית דף כ״ז, עמ׳ ב׳]... עוד מצאתי דהביאו הפוסקים ענינים רבים בשם ירושלמי משונים מאד מכפי אשר בירושלמי לפנינו, ועיין רש״י חומש פרשת מסעי דהביא בשם גמ׳ ירושלמית, שמונה מסעות נסעו מבני יעקן לאחוריהם ורדפו מהם בני לוי והרגו מהם שמונה משפחות, ואגדה זו מצאתי בירושלמי פ״ק דיומא, ושמה הגי׳ שהרגו שבע משפחות, ועיין רש״י פ״ב דאבות מה שכתוב במשנה על ר׳ יהושע אשרי יולדתו, משום דאמו בהיותה מעוברת עמו עברה על כל בתי מדרשות, והעתירה שיתפללו על בנה שיגדול לתורה, ומביא רש״י זאת בשם אגדה ירושלמית, אכן דבר זה נמצא אצלנו ירושלמי סוף פ״ק דיבמות, ושם אמר ר׳ דוסא שמכיר אותו וזוכר כי אמו של ר׳ יהושע היתה מוליכה עריסתו לבית המדרש. בשביל שיתדבקו אזניו בתורה... והנה בחפשי בענין זה יותר מצאתי באמת כי הרא״ש והר״ן והמרדכי העתיקו לפעמים דברי הירושלמי ככתבם וכלשונם בעניני הלכה, והם ציינו המקום, אנה דברי הירושלמי אמורים, אבל כאשר נחפש בעין פקוחה, בירושלמי אשר אתנו בדפוס היום, אין אנו מוצאים שום רמז לאלו הלכות קבועות... ובעל כרחך אנו מוכרחים להחליט כי הירושלמי אשר לפנינו אינו בשלימות כמו שהיה בכתב לפני הקדמונים והמדפיסים הראשונים אשר הדפיסו את ש״ס ירושלמי מעלו מעל במלאכת ה׳ והחסירו הרבה מן הכת״י, או כת״י חסר נזדמן להם, וכבר ידענו מדברי הרמב״ם בהקדמתו לפי׳ המשנה שם אמר שיש לנו מן הירושלמי חמשה סדרים ונחסר לנו סדר טהרות ע״ש[69], ואולם אצלנו נחסר ג״כ סדר קדשים, ועיין ספר ״שם הגדולים״ שנתעורר ג״כ דהראב״ד מביא בספרו ירושלמי קדשים, ועיין רש״י תמורה מביא הרבה

[69] בהקדמה למשניות כתב: ״מה שעשה רב אשי, וחברו התלמוד הירושלמי, ואשר חברו הוא ר׳ יוחנן. ונמצא מן הירושלמי החמשה סדרים שלמים. אבל סדר טהרות לא נמצא לו תלמוד כלל, לא בבלי ולא ירושלמי, זולתי מס׳ נדה, כמו שזכרנו״.

פעמים את ירושלמי [תמורה דף ו׳, עמ׳ ב׳, ד״ה בשני[70]], אולם למעיין היטב שמה יראה דאין כאן ענינים חדשים רק לשונות שונות בגמ׳, ובשום מס׳ לא תמצא רובי הכמות על ענין אחד שני לשונות במו במס׳ תמורה אשר אין נפקא מינה כלום בין אלו הלשונות, רק לשון ראשון הוא בבלי ולשון שני ירושלמי... ואם ירצה השואל לשאול אותי מדוע עשית לאלו המנויים מדור בפני עצמו, הרי כבר נאמר למעלה, כי הרבה מדרשות נאבדו מאתנו, והראשונים נהגו לכנות מדרשי ארץ ישראל בשם ירושלמי, וגם אלו המקומות היו נמצאים באיזהו ילמדנו או פסיקתא שהיה לראשונים, אבל בתלמוד ירושלמי לא מעלו מעל והוא נמצא בשלמות אצלנו כמו שהיה לפני התוס׳ והראבי״ה והמרדכי והרא״ש הנה חוץ מזה כי רוב דברי הירושלמי אשר הבאתי למעלה המה מהלכות קבועות לפי הלוך לשון הרא״ש והמרדכי כי אשר העתיקו את הירושלמי משמע דהעתיקו מלשון ירושלמי מסודר על סדר המשנה הנה, בא קורא אהוב !... לשון המרדכי סוכה סוף פרק לולב הגזול תנא בירושלמי דפרקין קטן היודע לנענע חייב בלולב, לא סוף דבר לנענע, אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד כשורה ומנענע, יודע להתעטף בציצית, אביו לוקח לו ציצית, לא סוף דבר להתעטף אלא להשליך שתי כנפות לפניו ואוחז ציצית, בשעת ק״ש, בספרי פרשת עקב לדבר בם מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקדוש ובירושלמי מסיים דמלמדו פס׳ מוסר אביך אל תמאס עכ״ל המרדכי אולם עיינתי בירושלמי דפרקין... ולא מצאתי רק קטן היודע לנענע בלולב חייב בלולב, יודע להתעטף חייב בציצית יודע לדבר אביו מלמדו לשון תורה עכ״ל ולא נמצא יותר... נרצה לעמוד על הבחינה לחפש אחר אותן המקומות אשר ציינו הם, אין אנו מוצאים שום רמז, ובקצתם אנו מוצאים רק רמז קצת, ועל ידי זה אנו מוכרחים להחריץ המשפט כי המדפיסים קצרו הרבה דברים...

מסקנה

מצינו שהרי״ף והרא״ש נקטו בצורה מפורשת שיש לפסוק כתלמוד הבבלי כנגד התלמוד הירושלמי. טעמם הוא שמחברי תלמוד הבבלי הם בתראי וראו את כל דברי התלמוד הירושלמי. לאור הנחה זו, יש מקום לומר שאין לפסוק כתלמוד הירושלמי גם במקרה שהתלמוד הבבלי לא חלק בצורה מפורשת על התלמוד הירושלמי. מכך שמחברי תלמוד הבבלי לא הביאו את הדין שהוזכר בתלמוד הירושלמי, מוכח שלא סברו שיש לפסוק דין

[70] רש״י: ״הכי גרסי׳ ל״א - בהני שינויי דשנינן ובין האי לישנא ללישנא דשמיע לי בשינוי קונה ליכא מידי **אלא זה ירושלמי וזה בבלי**״.

זה. יחד עם זאת, מצינו שיש מן הפוסקים שנקטו גישה חיובית מאוד כלפי הירושלמי וראו בו מקור פסיקה חשוב. אולם, בגדול בוודאי כל הפוסקים נקטו שהמכריע הגדול הוא התלמוד הבבלי. רק חלק מן הפוסקים נתנו משקל כבד יותר לתלמוד הירושלמי ולמנהגי ארץ ישראל.

הבאנו מדברי עוד ראשונים שציינו טעמים נוספים שאין לנו לפסוק כתלמוד הירושלמי נגד התלמוד הבבלי:

1. מצד הקבלה. עַם ישראל קיבל את התלמוד הבבלי ולא קיבל את התלמוד הירושלמי.
2. משום השיבושים הרבים שנמצאים בחיבור התלמוד הירושלמי.

ובוודאי כיום אין שום סמכות לפסוק כדעת התלמוד הירושלמי נגד התלמוד הבבלי. ההלכה נקבעת לפי המנהג, ורק אם יש מנהג מבוסס בקהילה מסויימת יש לנהוג כמותו על אף שהוא נוגד את התלמוד הבבלי. אבל, הלכות חדשות לא נחדש בעקבות התלמוד הירושלמי.

חילוקים בין התלמוד בבלי לתלמוד הירושלמי

מבוא

לאחר הדיון בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי, אדון בהבדלים שמאפיינים שני חיבורים אלה. אנסה לבחון מה מיוחד בכל אחד מהחיבורים? וכמובן, אנסה להסביר מדוע התקבל להלכה התלמוד הבבלי ולא התלמוד הירושלמי?

במחשכים הושיבני – תלמודה של בבל

מסכת סנהדרין[1]:

אמר רבי אושעיא: מאי דכתיב "ואקח לי (את) שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים", נועם - אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שמנעימין זה לזה בהלכה. חובלים - אלו תלמידי חכמים שבבבל, שמחבלים זה לזה בהלכה. "ויאמר (אלי) אלה שני בני היצהר העמדים וגו' ושנים זיתים עליה". יצהר אמר רבי יצחק: אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שנוחין זה לזה בהלכה כשמן זית, ושנים זיתים עליה - אלו תלמידי חכמים שבבבל שמרורין זה לזה בהלכה כזית. "ואשא עיני וארא והנה שתים נשים יוצאות ורוח בכנפיהם ולהנה כנפים ככנפי החסידה ותשאנה האיפה בין השמים ובין הארץ ואמר אל המלאך הדבר בי אנה המה מולכות את האיפה ויאמר אלי לבנות לה בית בארץ שנער". אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: זו חנופה וגסות הרוח שירדו לבבל. - וגסות הרוח לבבל נחית? והאמר מר: עשרה קבין גסות ירדו לעולם, תשעה נטלה עילם - ואחת כל העולם כולו! - אין, לבבל נחית, ואישתרבובי דאישתרבב לעילם. דיקא נמי, דכתיב "לבנות לה בית בארץ שנער"- שמע מינה. והאמר מר: סימן לגסות הרוח עניות, ועניות לבבל נחית! - מאי עניות - עניות תורה. דכתיב "אחות לנו קטנה ושדים אין לה" אמר רבי יוחנן: זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד. מאי בבל? אמר רבי יוחנן: בלולה במקרא,

[1] מסכת סנהדרין כד, ע"א.

בלולה במשנה, בלולה בתלמוד. במחשכים הושיבני כמתי עולם אמר רבי ירמיה: זה תלמודה של בבל.

מוזכרות כאן מספר דעות בנוגע ליחס לתלמודה של ארץ ישראל לעומת תלמודה של בבל:

א. ר' אושעיא ור' יצחק דורשים שתלמידי ארץ ישראל היו מנעימין זה לזה בהלכה ונוחין זה לזה בהלכה בניגוד לתלמידי בבל שהיו מחבלים זה לזה בהלכה והיו מרורין זה לזה בהלכה.
ב. ר' ירמיה דרש שתלמודה של בבל חשוכה.
ג. נראה שלר' יוחנן היתה גישה אחרת. הוא דרש את תלמודה של בבל לשבח, ודורש את השם בבל לשבח, שהיא היתה מלאה במקרא, משנה ותלמוד.

נעלה מספר שאלות על דברי הגמרא:

א. האם יש כאן מחלוקת בין האמוראים?
ב. מנין נובעת המחלוקת?
ג. מה הכוונה שמנעימין זה לזה בהלכה וכו'?
ד. מה הכוונה שבבל בלולה במקרא וכו'?
ה. מה משמעות דרשתו של ר' ירמיה שדרש על הפסוק "כמחשכים הושיבני וכו' " שהוי תלמודה של בבל?

ביאור "במחשכים הושיבני וכו' "

רש"י[2] הסביר שר' ירמיה דרש את הפסוק "במחשכים הושיבני וכו' " על תלמודה של בבל כיון שלא היו נוחים זה לזה בהלכה. דהיינו, שהתווכחו זה עם זה ולא שמעו את את דברי האחר. ומתוך כך כל לימודם הוא בספק, לא דברים ברורים - חשוכים.

יש להעיר שמדברי רבינו חננאל[3] יש מקום ללמוד שסבר שדברי ר' ירמיה לא נאמרו לגנותה של תלמודה של בבל, אלא לשבחה. לדעתו, כוונת ר' ירמיה היא שהטעמים של תלמוד הבבלי צפונים והם כמו מים עמוקים ונעלמים. נראה לי, שדרש "עולם", מלשון נעלם, הם "עלומים":

---

[2] מסכת סנהדרין כד, ע"א.
[3] מסכת סנהדרין כד, ע"א.

> א״ר ירמיה בחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמוד בבל כלומר טעמים שלו צפונים ועלומים כמים עמוקים.

נציין לשיטתו המיוחדת של הנצי״ב שביאר שדברי ר׳ ירמיה לא נאמרו בגנות תלמודה של בבל. הנצי״ב[4] האריך לדבר על יצירת הפלפול בתלמוד, מתי הוא נוצר ומה סיבתו. לפיו, יש צורך בפלפול כשאין קבלה, כשיש חשש להשתכחות התורה, כיון שיוצאים לגלות, ואין יותר את הזכות של הכהן גדול שתאיר את ההוראה הברורה. על ידי הפלפול אפשר להאיר את החושך. זאת אומרת, בהלכות חדשות שאין בהן קבלה, צריכים את כוח הפלפול כדי לברר את ההלכה. לכן, בבבל התפתח הפלפול, כיון ששם לא היתה הזכות של ארץ ישראל שעל ידה היתה אפשרות להגיע לאור ההוראה במעט עיון. בבבל שיש חושך צריך הרבה פלפול כדי לצאת מהחושך. כשהגמרא אמרה ״במחשכים הושיבני כמתי עולם״ זו תלמודה של בבל, היא לא באה לגנאי, אלא, מסבירה שכיון שבבבל יש חושך גדול, צריך אבוקה יותר גדולה. דהיינו, צריך פלפול רב. חכמי בבל ראו בעדיפות של חכמי ארץ ישראל, משום שדברים שבאים על ידי הפלפול אינם מוחלטים. אפשר לחלוק ולומר סברות אחרות. אבל, אין מקום לחלוק נגד דברים שנאמרו בקבלה. לאחר שאומר כך מקובלני, אין ויכוח. מאידך, חכמי ארץ ישראל ידעו כשמדובר בדין חדש, בדבר שלא ברור להם אז נדרש כוח הפלפול ולחכמי בבל העדיפות.

לגאונים היתה הקבלה בדברי התלמוד, ולכן לא מצוי אצלם הפלפול. אבל, אצל חכמי אשכנז לא היתה הקבלה, ולכן שם נצרך הפלפול. בוודאי חכמי אשכנז כיבדו את דברי הגאונים, ואמרו שדבריהם דברי קבלה. אבל, כיון שהתרגלו לדרך הפלפול, לכן כשדברי הגאונים לא הסתברו בעיניהם, הם דחו אותם. לרמב״ם היתה קבלה, ולכן הוא לא יכול היה להתפלפל. אין להתפלפל ולדחות הדברים שבקבלה. כדי להבין את דעתו של הרמב״ם, יש להתבונן בדברי הגאונים, וזאת משום שבהלכות רבות יש למצוא את מקור ההלכה בדברי הגאונים. כנראה פירושו של הרמב״ם נובע מכך שהגאונים פירשו את הסוגיה באופן אחר משאר הראשונים, או משום שהיתה להם גירסא שונה בגמרא.

---

[4] בהקדמתו לביאורו על ה״שאילתות״, קדמת העמק א, אות ו-טז.

ביאור דברי ר' יוחנן

נראה שיש מחלוקות אם דברי ר' יוחנן נאמרו כשבח לתלמודה של בבל, או כגנאי. מדברי התוס'[5] משמע שנאמרו כשבח. שהרי למד מדברי ר' יוחנן שעל ידי לימוד התלמוד הבבלי יוצאים ידי חובת ההלכה "לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בש"ס", וזאת משום שבתלמוד הבבלי, כלול הכל.

מאידך, המהרש"א[6] הבין שדברי ר' יוחנן נאמרו לגנותו של תלמוד הבבלי. והדברים קשורים עִם האמור מקודם בגמרא. שבבבל יש חנופה וגסות הרוח. כיון שאנשי בבל היו גאוותנים לכן לא היו שומעים זה לזה ומחבלים זה לזה בהלכה. במילי דשמיא היו גסי רוח. אבל, במילי דעלמא – לעמי הארץ – היו חנפנים. מתוך כך שהיו גאוותנים, לא למדו כפי המבואר במסכת אבות, שיש ללמוד שלב אחר שלב. בן ה' למקרא, בן י' למשנה ובן חמש עשרה לתלמוד. למדו בבת אחת מקרא, משנה ותלמוד. זו הסיבה שהכל היה מבולבל אצלם. וזו דרשת ר' ירמיה, שתלמודה של בבל היא חשוכה:

> ... ור' יצחק דדרש יצהר וב' זיתים נמי על שם גאותן שמריבין זה לזה וסמיך לזה ענין החנופה וגסות הרוח שירדו לבבל ע"י שאין תורתם עולה יפה... שיתחברו אלו ב' מדות בת"ח שבבבל דבהלכה מחבלין זה לזה ובמילי דעלמא ובתוכחה לעם הארץ היו מחניפין היפך תלמידי חכמים שבארץ ישראל דבהלכה מנעימים זה לזה אבל במילי דעלמא אין מחניפין ואמר בבל דלפי דקדוק הלשון ה"ל לקרותה בלל כמו שכתוב "כי שם בלל וכו' "... ולזה דרש מיניה שהב' רמז על ב' תורות שהן תורה שבכתב ותורה שבע"פ כדדרשינן ב' של בראשית והוא שמתוך גאותן לומדין בלול ומעורבב לפי הזמן דבן ה' למקרא לומדין משנה ובן י' למשנה לומדין תלמוד שבקטנותן לומדין מעורבב משנה ותלמוד מתוך גאותן וקאמר רבי ירמיה על זה "במחשכים הושיבני וגו' ". ירמיה הנביא אמר האי קרא על גלות בבל ואמרו ר' ירמיה ג"כ לסימן על עצמו שהיה מבבל ולמד שם תלמודם מבולבל ומעורב...

בדרכו של מהרש"א הלך הרש"ש[7] וכתב שדברי ר' יוחנן נאמרו לגנותם של הבבלים לא לגנותו של התלמוד. דהיינו, שהאנשים לומדים הכל ביחד מקרא, משנה ותלמוד, הכל מעורבב:

---

[5] מסכת סנהדרין כד, ע"א.

[6] בחידושי אגדות, מסכת סנהדרין כד, ע"א.

[7] מסכת סנהדרין כד, ע"א.

והא דאמר ר׳ יוחנן בלולה במקרא כו׳ הוא ג״כ לגנאי וכפי הרש״א בחידושי אגדות וכמו כל הדרשות דלעיל ומשמע דבלולה כו׳ קאי על אנשיה ודלא כדמשמע לכאורה מפי׳ ר״ת דקאי על תלמודה דבבל דהרי גם תלמודה שירושלמי בלולה מכל.

עיון בסוגיות נוספות

נעיין בעוד מספר סוגיות שגם ממקורות אלו יש ללמוד על היחס בין התלמוד הבבלי לתלמוד ארץ ישראל.

א. מובא בגמרא במסכת סנהדרין[8]:

אמר רבי יוחנן: מגדל, שליש נשרף שליש נבלע שליש קיים. אמר רב: אויר מגדל משכח. אמר רב יוסף: בבל ובורסיף סימן רע לתורה. מאי בורסיף? - אמר רבי אסי: בור שאפי.

רש״י[9] הסביר שהעיר בבל היא רעה לתורה, כיון שהיא מקום של שכחה, שהרי שכחו את לשונם. וזו הסיבה ששוכחים את תלמודם.

ב. מובא בגמרא במסכת בבא מציעא[10]:

רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה מיניה, כי היכי דלא נטרדיה.

מסופר שר׳ זירא צם מאה תעניות כדי להשכיח ממנו תלמודה של בבל, וזאת כדי שלא יטרידו.

רש״י[11] כתב:

דלא ניטרדיה - כשעלה לארץ ישראל ללמוד מפי רבי יוחנן, ואמוראין שבארץ ישראל לא היו בני מחלוקת, ונוחין זה לזה כשמן, כדאמרינן בסנהדרין (כד, א), ומיישבין את הטעמים בלא קושיות ופירוקין.

נראה שרצה לשכוח את סוג הלימוד הווכחני של בבל, כדי ללמוד בצורה נוחה בה שומעין זה לזה כנהוג בארץ ישראל.

---

[8] קט, ע״א.
[9] מסכת סנהדרין קט, ע״א.
[10] פה, ע״א.
[11] מסכת בבא מציעא פה, ע״א.

בוודאי אין כוונת רש"י לומר שבארץ ישראל לא היו מקשים קושיות. אלא, כוונת הדברים שלא היו מקשים בלי לשמוע את הצד השני, ביחד ישבו כדי ליישב את הקשיים. וכך כתב המהרש"א[12] שהרי ידוע שריש לקיש היה מקשה קושיות על ר' יוחנן. אלא, בארץ ישראל היו מתפלפלים, כדי להגיע ליישוב הדברים, ליישוב השמעתתא. בבבל היו מתפלפלים ואומרים חילוקים של הבל. כל כוונתם לדחות את דברי חברם. יש שני סוגי פלפול:

א. פלפול של אמת, פלפול שמשתמשים בו כדי להגיע לאמיתה של תורה.

ב. פלפול של הבל, שכל כולו שקר. על הפלפול של שקר ר' זירא עשה תעניות, כדי לשכוח סוג לימוד זה שגורם להתרחק מן האמת, ולא מאפשר ללמוד תורה כראוי:

> הא ודאי דגם בני ארץ ישראל היו מקשין ומפרקין אהדדי כדאמרינן לעיל בר' יוחנן גופיה דאמר על ריש לקיש דהוי מקשי ליה כ"ד וקושיות ומפרקינן ליה כ"ד פירוקי אלא דהיינו שהיו מעיינין ומתקנין כל דבר על בוריו והשמועה יוצאה לאור על ידי פלפולם דאהכי מייתי לה התם דריש לקיש עוקר הרים וחריף טובא הוא והיה מחבב ומיישב דברי ר"מ כדאמרינן דמי לעיל דע"י פלפולם רווחא שמעתתא משא"כ בני בבל דאפשר שהיו מפלפלים דוגמת חילוקים שבדור הזה אשר כל מי אשר יודע לכוין על צד היותר בפלפול של הבל הרי זה משובח וכל אחד מכוין לדחות דברי חבירו כדקרי להו מחבלים שאין נוחין זה לזה בהלכה וע"י כך לא סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא כדקרי להו נמי התם במחשכים הושיבני והוא שאמר דלא נטרדיה כי פלפול כזה מטריד את האדם מן האמת ואין מגיעו לתכלית המבוקש.

ג. מובא בגמרא במסכת בבא בתרא[13]:

> בחזקת מי? ר' אילא אמר: בחזקת יורשי האם; ר' זירא אמר: בחזקת יורשי הבן. כי סליק רבי זירא, קם בשיטתיה דרבי אילא, קם רבה בשיטתיה דרבי זירא. אמר רבי זירא, שמע מינה: אוירא דארץ ישראל מחכים.

רשב"ם[14] הסביר:

> אמר ר' זירא שמע מינה אוירא דארץ ישראל מחכים - שמשעליתי לא"י נתתי את לבי לצאת משיטתי הראשונה ולעמוד על אמיתת דברים.

---

[12] שם בחידושי אגדות שלו.

[13] קנח, ע"ב.

[14] מסכת בבא בתרא קנח, ע"ב.

ד. מובא בגמרא במסכת כתובות[15]:

׳ולציון יאמר איש ואיש יולד בה והוא יכוננה עליון׳ - א״ר מיישא בר בריה דר׳ יהושע בן לוי: אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה. אמר אביי: וחד מינייהו עדיף כתרי מינן. אמר רבא: וחד מינן כי סליק להתם - עדיף כתרי מינייהו, דהא רבי ירמיה דכי הוה הכא, לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן, כי סליק להתם, קרי לן בבלאי טפשאי.

רש״י[16] הסביר:

וחד מינייהו. מבני ארץ ישראל: עדיף. פקחים וחריפים:

הריטב״א[17] הסביר את כוונת הגמרא:

ולציון יאמר איש ואיש יולד בה אמר רבי יהושע בן לוי א׳ הנולד בה ואחד המצפה לראותה. ופירוש אוירא מחכים ליה וזוכה בה בישועה והיינו דהדר אמר אביי דחד מינייהו עדיף מתרי מינן משום זכות הארץ וכי סליק חד מינן להתם עדיף כתרי מינייהו לפי שיצא מטומאה ונכנס תחת כנפי השכינה וגם כי כשאדם לומד חוץ למקומו קובע לימודו יותר ומצליח לפי שאינו מתבטל דהא ר׳ ירמיה כי הוה הכא לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן וכי סליק להתם הצליח בזמן מועט בלימודו כ״כ דקרא לן בבלאי טפשאי מאי דלא קרו לן חד מהתם וזה ראיה דכי סליק חד מינן התם הרבה עדיף כתרי מינייהו וכו׳:

לפיו, המעלה של זה שבא מבבל לארץ ישראל היא משני צדדים:

א. יצא מטומאה ונכנס תחת כנפי השכינה.

ב. אינו לומד במקומו ואין לו שום טרדות שיבטלו אותו מלימוד התורה.

אבל, ר׳ בצלאל אשכנזי זצ״ל, בספרו ״שיטה מקובצת״[18], הסביר את הדברים אחרת:

וכל חד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מינייהו. נראה לי הטעם כי בני ארץ ישראל טבע הארץ מסייע להם משום דאוירא דארץ ישראל מחכים אבל אינם רגילים ללמוד כל כך בחריפות כמו בני בבל ולכן בבני בבל ההרגל מסייע ולבני ארץ ישראל טבע הארץ וטבע

---

[15] עה, ע״א.

[16] מסכת כתובות עה, ע״א.

[17] מסכת כתובות עה, ע״א.

[18] מסכת כתובות עה, ע״א.

הארץ עדיף מן ההרגל אבל כשבן בבל עולה לארץ ישראל הנה ההרגל והטבע מסייעין אותו ומשום הכי עדיף כתרי מינייהו.

לפיו, יש כאן חיבור בין אוירא דארץ ישראל מחכים עִם החריפות של בני בבל.

ה. מובא בגמרא במסכת מנחות[19]:

רבינא ורב סמא הוו יתבי קמיה דרב אשי חזייה רב סמא לקרניה דגלימיה דרבינא דסתר ובצר ממלא קשר גודל אמר ליה לא סבר לה מר להא דר׳ יעקב אמר ליה בשעת עשייה איתמר איכסיף אמר ליה רב אשי לא תתקיף לך חד מינייהו כתרי מינן.

רש״י[20] הסביר: ״איכסף. רב סמא: א״ל. לרב סמא: חד מינייהו. מבני ארץ ישראל ורבינא מא״י הוה״.

ר׳ גרשום[21] הסביר את המעלה של בני ארץ ישראל, משום שאוירא דארץ ישראל מחכים.

מכאן למדים שמעלת תלמודה של ארץ ישראל על פני תלמודה של הבבליים היתה אפילו בתקופת רבינא ורב אשי.

ו. מסכת פסחים[22]:

כי סליק רבין אמרה לשמעתיה קמיה דרבי ירמיה, ואמר: בבלאי טפשאי, משום דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתתא דמחשכו!

בפשטות דברי ר׳ ירמיה בנויים על דרשתו במסכת סנהדרין שתלמוד הבבליים הוא חשוך. ורש״י[23] הסביר את כוונת הדברים:

שמעתתא דמחשכן - כשאין יודעין טעמו של דבר בודין מלבם טעם שאינו. אתרא דמחשכא - בבל עמוקה.

ז. עוד מובא בגמרא במסכת יומא[24]:

אמרוה קמיה דרבי ירמיה. אמר: בבלאי טפשאי! משום דדיירי בארעא דחשוכא אמרי שמעתא דמחשכן! הא קא יהיב למעלה דשעיר, מקמי מטה דפר, והתורה אמרה וכלה

---

[19] מב, ע״א.
[20] מסכת מנחות מב, ע״א.
[21] מסכת מנחות מב, ע״א.
[22] לד, ע״ב.
[23] מסכת פסחים לד, ע״ב.
[24] נז, ע״א.

מכפר את הקדש: כלה דם הפר, ואחר כך כלה דם השעיר. אלא אמר רבי ירמיה: נותן אחת למעלה ושבע למטה לשם הפר, וחוזר ונותן אחת למעלה ושבע למטה לשם השעיר. נתערבו לו דמים בדמים במתנות האחרונות, סבר רב פפא קמיה דרבא למימר: נותן שבע למטה לשם פר ולשם שעיר, וחוזר ונותן אחת למעלה לשם שעיר. אמר ליה רבא: עד השתא קרו לן טפשאי, והשתא טפשאי דטפשאי, דקא מגמרינן להו ולא גמירי. והא קא יהיב מטה דשעיר מקמי מעלה דשעיר, והתורה אמרה: תן למעלה ואחר כך למטה!

שוב ר' ירמיה מגנה את תלמידי בבל.

לאור כל זה עלינו להבין מדוע פוסקים להלכה כדעת תלמוד הבבלי בניגוד לתלמוד הירושלמי? הארכתי בשאלה זו במאמר הקודם, וברצוני כאן להוסיף עוד מספר נקודות שקשורות לשינויי התקופה.

תלמודה של בבל או תלמודה של ארץ ישראל

הרמב"ם[25] ביאר שבני ארץ ישראל היו במידה מסויימת יותר חכמים מבני בבל, או כפי שכתב היה נהיר להם יותר טעמי המשנה כהלכה. ר' זירא התענה כדי לשכוח תלמודה של בבל, כדי שיוכל ללמוד לימוד חדש של ארץ ישראל. אך, מעלת תלמידי ארץ ישראל היתה רק בתקופת רבה, רב יוסף, רבא ואביי, שאז היו שמדות בבבל. אבל, לאחר מכן נתגברה התורה בבבל עד ימי רב אשי, שעליו נאמר, שמימות רבי עד רב אשי לא היה תורה וגדולה במקום אחד:

דר' ירמיה לטעמיה דאמר במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמוד בבלי וטעמא משום דלא נהירי להון טעמי דמתנייתא כהלכה כמה דנהירי לרבנן דארץ ישראל. ור' זירא נמי בעי דלשתכח ליה טעמיה דבבלאי משום דלא נהירן ליה בתר דשמע טעמא דמערבאי דמנהגא דעלמא דמדכר איש טפי מאי דגמר ברישא. מיהו לאו בכל הדורות היו כן אלא בימי רבה ורב יוסף ואביי ורבא דהוו להו שמדות... ואמרי' נמי בפרק אלו טריפות ערקו **רבה ורב יוסף ור' זירא אמר להו ערוקאי שהיו בורחין מחמת השמדות** ואמר להו ר' זירא שעם כל זאת לא ישכחו דברי התורה ואמרינן בפרק המנחות והנסכים והיו חייך תלואים לך מנגד זה הלוקח תבואה משנה לשנה ואם כך ללוקח תבואה משנה לשנה כל שכן לשמדות שיש בו סכנת נפשות וזהו טעמן של ר' זירא ור' ירמיה. **אבל אח"כ נתגברה התורה**

[25] בשו"ת שלו, סימן תלז, מהדורת בלאו; מובא בחידושי הריטב"א על מסכת יומא נז, ע"א.

בבבל כל שכן בימי רב אשי דאמרי׳ מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד.

אולם, יש קושי בדברי הרמב״ם לאור הגמרא במסכת מנחות, שהוזכרה לעיל, שמשם משמע שגם בתקופת רבינא ורב אשי היתה מעלה לתלמידי ארץ ישראל. אלא, יש לומר שמעלת תלמידי ארץ ישראל היא כשיורדים לחו״ל. דהיינו, כיון שהיו בארץ ישראל פורעניות לא יכלו ללמוד כראוי. אך, אחד שבא מארץ ישראל לבבל, יש לו מעלה עליונה. כיון שטבועה בו אוירא דארץ ישראל מחכים. יש לו יסודות המסורה ביחד עִם יסודות הפלפול. מדובר שרבינא כבר ירד לבבל ושקע שם.

עוד יש ליישב שיש לחלק בין הלימוד הכללי ובין הלימוד הפרטי. כלומר, מצד הלימוד של הישיבות, שפרה מצבה של תלמודה של בבל על פני תלמודה של ארץ ישראל. לא היו ישיבות בארץ ישראל. אך, בנוגע לפרט, בארץ ישראל היתה סגולת הארץ ומעלת אוירא דארץ ישראל מחכים.

בסגנון זה כתב בעל ספר ״נהורא דאורייתא״[26]. גם הוא הקשה, כפי שהקשיתי לעיל, מדוע פוסקים כתלמוד הבבלי לעומת התלמוד הירושלמי? הרי לפי המבואר לעיל יש עדיפות לתלמודה של ארץ ישראל על פני תלמודה של בבל. יישובו כיישוב הרמב״ם שהיה שינוי תקופות. בתחילה בארץ ישראל רמת הלימוד היתה ברמה גבוהה על פני בבל. משתי סיבות:

א. משום שהיו נוחים זה לזה בניגוד לחכמי בבל.
ב. משום חשיבות וקדושת המקום, ומשום אוירא דארץ ישראל מחכים. וזאת על אף שתלמידי בבל היו יותר חריפים.

האמור לעיל היה נכון מימי רבי עד סוף ימיו של הלל הנשיא השני. לכן, בזמן ר׳ ירמיה ור׳ זירא, ישיבת ארץ ישראל היתה במעלה. אבל, לאחר מכן, בסוף ימי הלל הנשיא השני שחי בתקופת אביי ורבא, נתבטלה הישיבה בארץ ישראל כנראה בעקבות גזירות קשות. באותה תקופה לא היתה ישיבה בארץ ישראל. היתה רק ישיבת אביי ורבא בבבל, ואז התלמוד בבלי נעשה יותר מובחר מתלמוד ארץ ישראל – תלמוד הירושלמי. בעיקר היות וחכמי בבל גם התבוננו בתלמוד הירושלמי שהיה מונח לפניהם, ומתוך תלמודה של בבל ותלמוד הירושלמי, הורכב התלמוד בבלי שנמצא בידינו. בכך נעשה בירור ההלכה:

---

[26] מאמר שני, פרק יא.

וקשה א״כ למה אנו תופסין הבבלי לעיקר נגד הירושלמי. אבל הדבר מבואר בשם הרמב״ן דלאו בכל הדורות היה אלא בימי רבה ורב יוסף ואביי ורבא דהוו להו גזירות כדאיתא בהשוכר את הפועלים ואמרינן פרק א״ט ערקו רבה ורב יוסף שהיו בורחים מפני הגזירות... אבל אחרי כן נתגברה התורה בבבל כל שכן בימי רב אשי שמימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד. ע״כ. ולכאורה האם אביי ורבא אישתבוחי מישתבח בהו הש״ס ר׳ יוחנן בן זכאי למד הוויות דאביי ורבא ואביי ורבא אמרו אנן מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא... אבל הענין הוא כך אף שבתחלה היתה התורה בבבל בימי גלות יכניה והחרש והמסגר מכל מקום בימי רבי שקיבץ כל חכמי ישראל לארץ ישראל נתגברה התורה בלימוד משניות דרבי ובריתות של ר׳ חייא ור׳ אושעיא אף שרב ושמואל ירדו לבבל להרביץ תורה. ומכל מקום ישיבת רבי שימשה במקומה ונמסרה לר׳ אפס ור׳ חנינא תלמידיו עד שמלך ר׳ יוחנן לתלמידו של רבינו הקדוש ושימש בשררתו והיה ראש ישיבה שמונים שנה בארץ ישראל והאריך ימים אחרי רב ושמואל עד קרוב לימי רבה ורב יוסף. והלל הנשיא בנו של ר׳ יהודה שנראה בן בנו של רבינו הקדוש היה בימי אביי ורבא ור׳ אמי ור׳ אסי תלמידי ר׳ יוחנן. ואז נפסקה התורה בארץ ישראל ומסתמא על ידי גזירות קשות של מלכות. ור׳ זירא ור׳ ירמיה עלו לארץ ישראל בימי רב הונא ורב יהודה תלמידי רב ושמואל. ובימי חיי ר׳ יוחנן. ור׳ יוחנן אמר על ישיבת רב הונא ורב יהודה וליוצא ולבא אין שלום זה הפורש מירושלמי לבבלי. ור׳ ירמיה אמר במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמודה של בבל. ור׳ זירא הוה ציים דלישתכח מיניה תלמודא בבלאה משום דלא נהירן ליה בתר דשמע טעמא דמערבאה דמנהגא דעלמא דמדכר איניש טפי מאי דגמר ברישא. [רמב״ן שם]. וטעם הדברים א׳ מחמת שתלמידי חכמים שבארץ ישראל היו נוחין זה לזה בהלכה ומעיינין יחד ומתקן זה את דברי זה ושמועה יוצאה לאור מה שאין כן בתלמידי חכמים שבבבל שהיו מחבלים ומקשין זה לזה בלשון עז וחימה. והב׳ מחמת חשיבות ארץ ישראל וקדושת המקום ואוירא דארץ ישראל מחכים... אף שתלמידי חכמים שבבבל היה להם רוחב לב חריף יותר מבני ארץ ישראל בטבען... אך אחרי כן בסוף ימי הלל הנשיא נתבטלה התורה מארץ ישראל ולא היתה ישיבה לישראל אלא ישיבת אביי ורבא ועד רב אשי ואז קיבצו דברי שני התלמודים תלמודה של ארץ ישראל על ידי נחותי ימא דסלקין ודנחתין עולא ורב דימי ורבין ורמי בר יחזקאל ור׳ שמואל בר אבא ור׳ יצחק בר יוסף וכיוצא וגם תלמודה של בבל ובירורו והעמידו ההלכה על בוריה וזהו התלמוד בבלי שלנו.

נלענ"ד, שיש מקום ליישב את הקושי בנוגע לפסיקת ההלכה על פי התלמוד הבבלי לעומת התלמוד הירושלמי במספר דרכים:

א. אפילו שיש מעלה לתלמודה של ארץ ישראל על פני תלמודה של בבל, בכל זאת, מחברי תלמודה של בבל הם בתראי ולמדו את התלמוד הירושלמי. קיים הכלל שפוסקים הלכה כבתראי (הדברים מבוארים בדברי הרי"ף והרא"ש, בסוף מסכת עירובין והוזכרו במאמר הקודם).

ב. מעלת תלמודה של ארץ ישראל על זו של בבל היתה כל עוד שלא נכתב התלמוד. אמנם, הלימוד של תלמידי ארץ ישראל היה עדיף על הלימוד בבבל. אבל, הוא לא נכתב, תלמוד ארץ ישראל לא נכתב בצורה מסודרת ומאורגנת. זו הסיבה שיש בו שיבושים ולשון לא מובנת. יש שטוענים שהתלמוד הבבלי עבר עריכה וסידור. כלומר, לאחר שרבינא ורב אשי כתבו את התלמוד הבבלי, באו הסבוראים וסגננו וערכו אותו. מלאכת הסבוראים היתה לתקן את הדברים ולערוך סופית. כאמור, התלמוד הירושלמי לא מסודר כיון שלא עבר עריכה[27].

ג. בתלמוד הבבלי מובאים גם דברי תלמידי ארץ ישראל, יש בו את דברי ריש לקיש ור' יוחנן. כיון שהיו עולים ויורדים מארץ ישראל לבבל. לכן התלמוד הבבלי התמלא עם דברי חכמי ארץ ישראל והוא מהווה חיבור של תלמידי בבל עם תלמידי ארץ ישראל. מכאן שלתלמוד הבבלי יש עדיפות על פני התלמוד הירושלמי.

מעניין לציין שר' יאיר חיים בכרך זצ"ל, בשו"ת "חוות יאיר"[28], הביא שבעל "הלכות גדולות" ור"י כתבו כשיש מחלוקת בין רבינא לרב אשי, יש לפסוק כדעת רבינא. והסביר ר' יאיר חיים בכרך שזאת משום המבואר במסכת מנחות שהוזכרה לעיל. דהיינו, משום שלרבינא היתה מעלת ארץ ישראל שמחכימה:

> רב אשי ורבינא. פסק ר"י כרב אשי ובה"ע דרבינא היה תלמיד חבר לרב אשי ע' מגילה דף כ"ו ריש עמ' ב' וקרוב לספ"ק דמו"ק. אבל הרא"ש פ"ק דקידושין דף פ"ח עמ' ב' דבה"ג ור"י ע"ע פסקו כרבינא. **ונ"ל קצת טעם כי אוירא דארץ ישראל אהני לרבינא ע' מנחות דף מ"ב עמ' א'**

[27] עיין בספר "תקופת הסבוראים וספרותה", לפרופ' יעקב אליהו אפרתי, עמ' סז.

[28] בסימן צד.

סיכום

במאמר הובאו גמרות שונות בהן רוב האמוראים נקטו בגישה חיובית כלפי תלמידי ארץ ישראל לעומת תלמידי בבל. בעקבות כך דנו המפרשים מדוע יש עדיפות לתלמוד הבבלי על פני התלמוד הירושלמי, שפוסקים כתלמוד הבבלי ולא כתלמוד הירושלמי. הביאור היסודי של המפרשים הוא, שחל שינוי בתקופות. בתחילה, עד תקופתו של הלל הנשיא השני, מצבם של תלמידי ארץ ישראל היה עדיף על פני תלמידי בבל. אך, מאז ואילך ירדה קרנה של ארץ ישראל בעקבות גזרות ובכך עלה מעלתו של התלמוד הבבלי.

פסיקת הלכה על פי מדרשי חז"ל

מבוא

בהמשך למאמרים הקודמים במאמר זה נדון בשאלת פסיקת הלכה על פי מדרשי חז"ל. ידועים מדרשי חז"ל ממקורות שונים, כגון "מדרש רבה", "מדרש תנחומא", "פסיקתא", "ילקוט שמעוני" ועוד מדרשים רבים. שאלת פסיקת הלכה על פי מדרשי חז"ל נחלקת למספר נושאים:

1. פסיקת הלכה על פי מדרשי חז"ל שחולקים על המבואר בתלמוד הבבלי.
2. פסיקת הלכה על פי מדרשי חז"ל שאינם חולקים על המבואר בתלמוד הבבלי.
3. פסיקת הלכה על פי מדרשי חז"ל שמבארים את התלמוד הבבלי.
4. האם יש מקום לחלק בין המדרשים השונים? כלומר, יש ספרי מדרשים מפורסמים ומקובלים מאחרים. ואולי יש מקום לפסוק דווקא כשההלכה נלמדת מספרי המדרש המפורסמים.

עיון בדברי הגאונים והראשונים

מובא בתלמוד ירושלמי מסכת פאה[1]:

> רבי זעירא בשם שמואל אין למדים לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד.

דברי הירושלמי הובאו ברשב"ם[2].

---

[1] פרק ב, הלכה ד ; כך גם מובא בתלמוד ירושלמי, מסכת חגיגה, פרק א, הלכה ח.

[2] מסכת בבא בתרא קל, ע"ב, ד"ה עד שיאמרו.

ר׳ שמואל הנגיד[3] כתב:

> והגדה הוא כל פירוש שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה זו היא הגדה **ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת**. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז״ל בענין מצוה שהיא מפי משה רבינו ע״ה שקבל מפי הגבורה אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו אבל מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו ולפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלו לומדים אותם והשאר אין סומכין עליהם.

לפי דבריו אם האגדה מתאימה לסברא, אפשר ללמוד מהאגדה.

רב האי גאון[4] ביאר שלא לומדים מן האגדות משום שדברי אגדה אינם כדברי שמועה - שכל אחד אומר מה ששמע מרבותיו - אלא כל אחד דורש מה שעולה על לבו.

טעם אחר מובא בר״י ברצלוני[5]. הוא ביאר שאגדות רבות נאמרו על דרך משל למשוך את לב העָם, ולכן לא מורים הלכה מדברי האגדה.

וכן, הרמב״ם[6] נקט בגישה זו שלא סומכים על דברי האגדות:

> ולעניין יוצא תיבה [הכוונה אולי למאמרו של ר׳ יוחנן בסנהדרין (קח, ע״ב) ׳למשפחותיהם יצאו מן התבה׳ אמר ר׳ יוחנן למשפחותם ולא הם] **כל אותן הדברים דברי הגדה ואין מקשין בהגדה וכי דברי קבלה הן או מילי דסברא אלא כל אחד ואחד מעיין [בפירושן] כפי מה שיראה לו בו ואין בזה לא דברי קבלה ולא אסור ולא מותר ולא דין מן הדינין ולפיכך אין מקשין [בהן] ושמא תאמר לי כמו שיאמרו רבים וכי דברים שבתלמוד אתה קורא הגדה כן כל אלו הדברים וכיוצא בהן הגדה הן בעניינם בין שהיו כתובין בתלמוד בין שהיו כתובין בספרי דרשות** [הם כנראה המדרשים המיוסדים על פסוקי המקרא ומסודרים לפי סדר התנ״ך] בין שהיו כתובין בספרי הגדה [הם כנראה הקובצים הכוללים אגדות בלי סדר מיוחד].

---

[3] במבוא התלמוד, מובא בסוף מסכת ברכות; נציין שהדברים מיוחסים לרב שמואל הנגיד המפורסם. אך, יש שטוענים שמיוחס בטעות והספר נכתב על ידי רבי שמואל בן חנניא זצ״ל, שהיה נגיד יהודי מצרים בזמנו של הרמב״ם.

[4] מובא בספר ״אוצר הגאונים״, מסכת חגיגה, סימן סז.

[5] בפירוש לספר יצירה, עמ׳ 41.

[6] בשו״ת שלו, מהדורת בלאו, חלק ב, סימן תנח.

מחלוקת התוס' והרשב"א

בגמרא במסכת מגילה[7] מובאת דרשה בנוגע לאסתר המלכה:

'וכאשר אבדתי אבדתי' - כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך.

על כך הקשה התוס':

כשם שאבדתי מבית אבא כך אבדתי ממך - וא"ת אמאי לא היה מגרשה ותהא מותרת להחזירנה י"ל לפי שכל מעשה הגט הוא ע"פ עדים והיה ירא פן יתפרסם הדבר למלכות.

אבל, הרשב"א[8] דחה את דברי התוס' וכתב:

מה שכתוב בהגדה ואני כאשר אבדתי אבדתי כשם שאבדתי מבית אבא כך אבדתי ממך, הקשו בתוס' יגרשנה ויחזירנה אחר כך שאינה אסורה לו מחמת זנות וכדמוכח בפ' שני דסוטה לא היה מתנה עמה לא על קודם שתתארס ולא על לאחר שתתגרש דאינו מתנה אלא מה שאוסרה עליו והלכה והיתה לאיש אחר כתיב נשאת אסורה לחזור לו זנתה מותרת לחזור לו, ותירצו שהיה ירא לגרשה לפי שכל מעשה הגט בעדים וירא שמא יתפרסם ויודע הדבר למלך, ואינו נכון בעיני ויכתוב (לו) [לה] בכתב ידו שהוא כשר דאורייתא וטוב היה לו לעשות כן דהא אסתר היכי עבדה הכי דהשתא ברצונה נבעלת ותהרג ואל תעבור ואלו היה מגרשה בכתב ידו לא היתה עוברת על אסור עריות החמור ולא היתה נאסרת למרדכי, **אלא שדברי אגדה הן ואין משיבין עליהן**.

היה נראה שאפשר ללמוד שיש כאן מחלוקת עקרונית בין הרשב"א לתוס'. התוס' סבר שסומכים על דברי האגדה ולומדים מהם ופוסקים כמותם. אך, הרשב"א סבר שאין מקום ללמוד מהם.

במקום נוסף התוס'[9] סמך על דברי המדרש. הוא נקט שלא לומדים מן האגדות דווקא כשהאגדה חולקת על התלמוד בבלי, אבל אם אינה חולקת, אפשר ללמוד:

---

[7] טו, ע"א.

[8] בחידושיו למסכת מגילה טו, ע"א.

[9] מסכת ברכות מח, ע"א, "דה ולית הלכתא וכו'.

ומיהו תימה דבב״ר (פ׳ צא) קאמר עלה דריב״ל הדא הוא דתימא לברכת המזון אבל לתפלה **לא והיה אומר ר״ת דאין הלכה כן לפי שחולק על הגמרא שלנו** דודאי ריב״ל לענין תפלה נמי קאמר מדפריך מעובדא דר׳ אליעזר דמירי בתפילה.

מחלוקת אחרונים

הרב חיים בנבנשתי זצ״ל, בספרו ״כנסת הגדולה״[10], כתב:

אין למדין הלכה ממדרש הרבות ולא מן ההגדות [הרמ״ע מפאנו סי׳ ל״ו]... ויראה לי דהיינו דוקא כשהפסק ההוא נגד הכלל האמור בגמ׳, אבל במקום שאינו כנגד הכלל המסור למדין...

עוד אחרונים הלכו בשיטה זו. הרב יעקב ריישר זצ״ל, בשו״ת ״שבות יעקב״[11], כתב:

ואם יאמר האומר מה לך אצל אגדה הלא אין למידין הלכה מדברי אגדה וכמ״ש מהרא״י בפסקיו סי׳ ק״ח היינו דוקא היכא שהוא נגד הסברא או הסוגיא כמו התם בנדון שכתב מהרא״י דאיכא משום לא פליג רבנן משא״כ בנדון לפנינו[12].

וגם ר׳ חזקיה די סילוה זצ״ל, בספרו ״פרי חדש״[13], כתב שאין לחלוק על המדרש בלא ראיה מן הש״ס.

אך, בניגוד לאחרונים אלה הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל נקט גישה אחרת. בשו״ת שלו ״נודע ביהודה״[14] נמצאת תשובה ששם מובא דיון ארוך בנוגע ללימוד מאגדות. הרב השואל רצה לומר שאפשר ללמוד מן האגדות כשהן אינן סותרות את התלמוד, וזאת הוא למד מכך שהירושלמי שנה את הכלל שלא לומדים מן ההגדות ביחד עִם הכלל שלא לומדים מן

---

[10] כללי התלמוד סימן ע.

[11] חלק ב, סימן קעח.

[12] דבריו דומים לדברי רב שמואל הנגיד. ונראה שאפשר לבאר בדברי הרב שמואל הנגיד שגם הוא מודה שאפשר ללמוד מן האגדה, כשאין היא סותרת את הסברא.

[13] אורח חיים קכח, כ.

[14] מהדורה תנינא, יורה דעה, סימן קסא.

התוספתות, ומבואר מדברי הראשונים שלומדים מן התוספתות כשאינן סותרות את התלמוד. לכן, יש לומר שהוא הדין לעניין האגדות.

אך, הרב יחזקאל הלוי לנדא חלק על דברי רב השואל. וכתב שעל אף שהירושלמי כלל אותם ביחד, אין להם אותו דין. יסוד התוספתא עיקרו להלכות, אך המדרשים ואגדות עיקרם למוסר ורמזים, ואין עיקר כוונתם להלכה, וזאת הסיבה שלא למדים מהם. משום כך אין חילוק בין שהנאמר בהם סותר את התלמוד, ובין שאינו סותר:

> ומה שרצה לומר ללמוד הלכה למעשה מן אגדה מדברי המדרש במקום שאין הגמרא סותרת לזה וכתב שבירושלמי איתא שאין למדין לא מן הלכות ולא מן אגדות ולא מן התוספתות אלא מן הגמרא ועל זה נשען מעלתו לומר כי היכי דמן התוספתות נתבאר בדברי הפוסקים שבמקום שאין בגמרא סתירה לדברי התוספתא למדין ממנה הה"ד מדברי אגדה היכא דלא מצינו בגמרא סתירה על דברי המדרש למדין מן המדרש דהרי כולהו בני בקתא חדא נינהו. ומתוך כך תמה מעלתו במכתבו סימן ג' על התוי"ט ברכות פ"ה משנה ד' בד"ה ואם הבטחתו שלא רצה ללמוד מן המדרש במה שלא מצינו בגמרא סתירה לזה והביא ראיה ללמוד הלכה מן המדרש מן התוס' במסכת ע"ז דף ל"ג ד"ה /כסי/ שפסקו דסגי בהדחה ג"פ ממדרש אסתר שהביא דברי המן שאמר לאחשורוש אם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהם חובטו בקרקע ואינו שותהו ולא עוד אלא שמדיח הכוס ג"פ. ע"כ דברי מעלתו והאריך בזה. **ואמנם אני אומר דאף דהירושלמי כללינהו יחד מ"מ לאו בחדא מחתא מחתינהו ומה ענין המדרש אצל התוספתא התוספתא עיקרה להלכות ולזה היה תחלת כוונת מחברם ור' חייא ור' אושעיא המה יסדוה וכל מגמתם לדיני התורה ולכן במקום שאין סתירה בדברי הגמרא סומכים על התוספתא אבל המדרשים והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם והכל עיקר הדת אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות לכן אין למדים מהם לפסק הלכה כלל**, ויפה כתב תוי"ט שם. ומה שהביא ראיה מן התוס' במסכת ע"ז דף ל"ג שהביא ראיה מן המדרש דסגי בהדחה ג"פ. אני תמה עליו. ולדבריו קשה יותר וכי זה היא דברי בעל המדרש והלא זה הוא דברי המן והמדרש מספר מה שאמר המן וא"כ אתמהה וכי מהמן נלמד פסקי הלכות, **אלא שכיון שזה סיפור דברי המן שאמר לאחשורוש מנהגן של ישראל אנו למדים ממנהגן של ישראל שהוא תורה.**

אמנם, יש לציין לסוף דברי הרב לנדא שסבר שאם המדרש מספר את מנהגם של היהודים, אפשר ללמוד ממנו. יש כאן רק דיווח היסטורי. אולם, יש לדון מה מוגדר שמספר מנהגם של ישראל.

חילוק בין סוגי המדרשים

הרב יעקב עדס זצ"ל, בשו"ת "חדות יעקב"[15], דן בפסיקת הלכה על פי אגדות. הוא הביא את מחלוקת האחרונים אם אפשר ללמוד מדברי אגדה במקרה שהנאמר במדרש לא סותר את התלמוד. הוא כתב שנראה, שבמקרה שמדובר על מדרש שאינו מפורסם אז לכל הדעות אין לסמוך על דברי המדרש:

> ואיך שיהיה הנה דבר זה דאין למדין מן המדרש הוא פלוגתא בין האחרונים אם הוא גם במקום שאינו סותר לתלמודא דידן או דוקא במקום שסותר כנז"ל, ועיין בספרי הכללים בזה ואין כאן המקום להאריך בזה, אלא דלענין נ"ד להא דבן סירא שאינו אלא בדברי מוהרי"ל נלע"ד דלכ"ע אין למדין דדוקא במדרשות הידועים ומפורסמים מבעלי התלמוד והאמוראים הוא דפליגי הנך רבותא לומר דבמקום שאין סתירה לומדין מהם אבל אגדות שהובאו בדברי האחרונים לענ"ד כו"ע מודים שאין לסמוך עליהם וללמוד מהם להלכה, ומק"ו במקום אביזרייהו דעריות.

מחברי תלמוד בבלי בתראי

נראה לי, שיש טעם נוסף לומר, שאין לפסוק הלכה על פי מדרשי חז"ל וזהו הטעם שכבר הזכרתי לעיל בנוגע לפסיקת הלכה על פי הירושלמי. כיון שמחברי התלמוד הבבלי הם בתראי וראו את דברי המדרש ועל אף זאת לא הביאו את הדין שהובא במדרש יש בכך הוכחה שהם לא סברו דין זה. לכן, נראה לי, שאין מקום לפסוק הלכה על פי מדרשי חז"ל.

יש עוד מקום לדון שאולי אין לפסוק על פי מדרשי חז"ל, כיון שיש יותר חשש לשיבושים ואי בירור הדברים. כוונת הדברים, המדרשים לא עברו את ביקורת הראשונים ועיונם. לכן, יש חשש לשיבושים בדבריהם. הדברים דומים לאמור בתלמוד ירושלמי.

אפשר לטעון שאין מקום לפסוק על פי מדרשי חז"ל, כיון שהקבלה היתה כלפי התלמוד הבבלי ולא כלפי מדרשי חז"ל. אלא, הבנה זו לא ברורה, כיון שיכול להיות שהקבלה היתה כלפי דברי האמוראים. דהיינו, הדור לאחר חתימת התלמוד קיבל על עצמו שלא לחלוק

---

[15] חלק אבן העזר, סימן מג.

על דברי האמוראים ולנהוג על פיהם. ולכן, לא משנה היכן הובאו דברי האמוראים, לעולם אין לחלוק על דבריהם ויש לנהוג על פיהם.

נוסף על כך, יש לטעון שאפילו אם לא קיבלנו את דבריהם, כיון שהאמוראים היו גדולי ישראל ובוודאי גדולים מאיתנו עלינו לקבל את דבריהם ולנהוג כמותם. אסור לנו לחלוק על דבריהם מפאת גדולתם. לכן, אי אפשר לדון מכוח הקבלה, אלא רק מכוח שמחברי התלמוד הבבלי לא פסקו את דברי המדרש ובכך אמרו שהם חולקים על הדין שמובא במדרש.

סיכום

הובאה מחלוקת בין הראשונים והאחרונים בנוגע ליחס כלפי מדרשי חז"ל. היו ראשונים ואחרונים שסברו שאפשר לפסוק על פי מדרשי חז"ל במקום שאינם סותרים את דברי התלמוד. אולם, כנגד היו ראשונים ואחרונים שטענו שלעולם אין לפסוק כמדרשי חז"ל. גם אני הוספתי על דבריהם ונקטתי כהבנה זו שאין לפסוק על פי מדרשי חז"ל ולפחות אין חיוב לנקוט כמבואר במדרשי חז"ל.

פסיקת הלכה על פי ספר ה"זוהר"

מבוא

במאמר הנוכחי אדון אם יש לפסוק על פי דברי ה"זוהר" שאלה זו נחלקת למספר מקרים:

1. כשדברי הזוהר חולקים על דברי התלמוד הבבלי.
2. כשדברי הזוהר לא חולקים על דברי התלמוד הבבלי. אלא, מדברים על נושא שאינו מוזכר בתלמוד הבבלי.
3. כשיש מחלוקת בין הזוהר והמפרשים בפרשנות דברי התלמוד. כלומר, יש דין שמובא בתלמוד הבבלי ויש מחלוקת בין הראשונים בהבנת ביאור דברי הגמרא. הזוהר מדבר באותו נושא, ומדבריו מבואר כאחת מן ההבנות. האם יש לנו לפסוק כהבנת הזוהר?

כהקדמה לנושא אדון לגבי מחבר ספר ה"זוהר". ובאיזו תקופה חובר ספר ה"זוהר".

מחבר ספר ה"זוהר"

ידוע ומפורסם שמחבר ספר ה"זוהר" הוא ר' שמעון בר יוחאי. אולם, ידיעה זו אינה ברורה ויש מקום רב לחלוק על כך. שהרי בעיון קל בספר ה"זוהר" אפשר למצוא שמות של חכמים שחיו שנים רבות לאחר ר' שמעון בר יוחאי, ובוודאי ר' שמעון בר יוחאי לא זכה לראותם. נציג את השיטות השונות והביאורים השונים.

נתחיל עם דברי ר' אברהם זכות זצ"ל, בספרו "יוחסין"[1], שהאריך רבות בשאלת מחבר ספר ה"זוהר". והוא זה שהביא את הסיפור על ר' משה דליאון שהוא מחבר ספר ה"זוהר":

> ומפני שראיתי כי דבריו מופלאים ישאבו ממקור העליון המעיין המשפיע בלתי מקבלת בשכמל"ו, רדפתי אחריו ואשאלה את התלמידים הנמצאים בידם דברים גדולים ממנו מאין בא להם סודות מופלאים מקובלים מפה אל פה אשר לא נתנו ליכתב ונמצאו שם מבוארים לכל קורא ספר ולא מצאתי תשובותיהם על שאלתי זאת מכוונות, זה אומר בכה וזה אומר

[1] מאמר ראשון, עמ' פז.

בכה: שמעתי אומרים לי על שאלתי כי הרב הנאמן הרמב"ן ז"ל שלח אותו מא"י לקטלוניא לבנו והביאו הרוח לארץ ארגון וי"א לאלקנטי ונפל ביד החכם ר' משה די ליאון הוא שאומרים עליו ר' משה די וד אל חגארה **וי"א שמעולם לא חבר רשב"י ספר זה, אבל ר' משה זה היה יודע שם הכותב ובכחו יכתוב ר' משה זה דברים נפלאים אלה**, ולמען יקח בהם מחיר גדול כסף וזהב רב תולה דבריו באשלי רברבי ואמר מתוך הספר אשר חבר רשב"י ורבי אלעזר בנו וחבריו אני מעתיק להם דברים אלו. ואני בבואי ספרדה ואבא אל עיר ואלדוליד אשר המלך [שם] ואמצא שם לר' משה זה ואמצא חן בעיניו וידבר עמי וידר לי וישבע לאמר כה יעשה לי אלקים וכה יוסיף אם לא הספר הקדמון אשר חבר רשב"י אשר הוא היום בביתי במדינת ישבילי היא אוילה בבואך אלי שם אראך, ויהי אחר הדברים האלה נפרד ממני וילך ר' משה זה אל עיר ארבלא לשוב אל ביתו לאוילא ויחלה בארבלא וימת שם, וכשמעי הבשורה היטב חרה לי עד מות ואצא ואשים לדרך פעמי ואבא אל אוילא ומצאתי שם חכם גדול וזקן ושמו ר' דוד דפאן קורפו, ואמצאה חן בעיניו ואשביעהו לאמר הנתבררו לו סודות ספר הזוהר שבני אדם נחלקים זה אומר בכה וזה אומר בכה ור' משה עצמו נדר לי אלי ולא הספיק עד שמת ואיני יודע על מי אסמוך ולדברי מי אאמין, **ויאמר דע באמת כי נתברר לי בלא ספק שמעולם לא בא לידו של ר' משה זה, ואין בעולם ספר "זוהר" זה רק היה ר' משה בעל שם הכותב ובכחו כתב כל מה שכתב בספר הזה**, ועתה שמע נא באיזה דרך נתברר לי: דע כי ר' משה זה היה מפזר גדול ומוציא בעין יפה ממונו עד שהיום הזה ביתו מלא כסף וזהב שנתנו לו העשירים המבינים בסודות גדולים אלא אשר יתן להם כתובים בשם הכותב ומחר נתרוקן כלו עד שעזב אשתו ובתו הנה ערומו' שרויות ברעב ובצמא ובחוסר כל, וכששמענו שמת בעיר ארבולו ואקום ואלך אל העשיר הגדול אשר בעיר הזאת הנקרא ר' יוסף די אוילה ואומר לו עתה הגיע העת אשר תזכה לספר הזוהר אשר לא יערכנו זהב וזכוכית אם תעשה את אשר איעצך, ועצתי היא זאת שיקרא ר' יוסף זה לאשתו ויאמר לה קחי נא מנחה נאה ביד שפחתך ושלחי אותה לאשת ר' משה ותעש כן, ויהי ממחרת ויאמר עוד לה לכי נא ביתה אשת ר' משה ואמרי לה דעי כי רצוני הוא להשיא את בתך לבני ואליך לא יחסר לחם לאכל ובגד ללבוש כל ימיך ואין אני מבקשת ממך דבר בעולם רק ספר ה"זוהר" אשר היה אישך מעתיק ממנו ונותן לבני אדם, דברים אלה תאמרי לה לבד ולבתה לבד ותשמיעי את דבריה' אשר יענוכה ונראה היהיו מכוונים אם לא, ותלך ותעש כן ותען אשת ר' משה ותשבע לאשת ר' יוסף לאמר כה יעשה לי אלקים וכה יוסיף אם מעולם ס' זה היה עם אישי אבל מראשו ולבו מדעתו ושכלו כתב כל מה שכתב **ואומרה לו בראותי אותו כותב מבלעדי דבר לפניו מדוע תאמר שאתה מעתיק מס' ואתה אין לך ספר רק מראשך אתה כותב הלא נאה לך לאמר כי משכלך אתה כותב ויותר**

יהיה כבוד לך, ויען אלי ויאמר אלו אודיע להם סודי זה שמשכלי אני כותב לא ישגיחו בדברי ולא יתנו בעבור׳ פרוטה כי יאמרו כי מלבו הוא בודה אותם, אבל עתה כאשר ישמעו שמתוך ספר ה״זוהר״ אשר חבר רשב״י ברוח הקודש אני מעתיקם יקנו אותם בדמים יקרים כאשר עיניך רואות, אח״כ דברה אשת ר׳ יוסף זה עם בתו של ר׳ משה את הדברים אשר דברה עִם אמה להשיאה לבנה ולתת לאמה לחם ושמלה ותען לה כאשר ענתה אמה לא פחות ולא יותר התרצה עדות ברורה יותר מזו? כשמעי דבריו אלה נשתוממתי ונבהלתי מאד ואאמין אז כי לא היה שם ספר רק בשם הכותב היה כותב ונותן לבני אדם, ואסע מאוילה ואבא אל עיר מלאבירה ואמצאה בה חכם גדול מופלא נדיב לב וטוב עין שמו **ר׳ יוסף הלוי בנו של ר׳ טודרוס המקובל ואחקורה ממנו על אודות הספר הזה ויען ויאמר אלי דע והאמן כי ס׳ ה״זוהר״ אשר חבר רשב״י היה בידו של ר׳ משה זה וממנו יעתיק ויתן לאשר טוב בעיניו, ועתה ראה בחינה גדולה אשר בחנתיו לר׳ משה אם מתוך ספר קדמון יעתיק או בכח שם הכותב יכתוב, והבחינה היתה שימים רבים אחרי כתבו לי קונדרסים גדולים ורבי׳ מה״זוהר״ גנזתי לי א׳ מהקונדרסים ואומרה לו כי אבד ממני ואחלה את פניו להעתיקו לי שנית ויאמר לי הראני נא אחרית קונדרס אשר לפניו וראשית הקונדרס אשר יבא אחריו ואני אעתיקנו לך שלם כראשון אשר אבד לך ואעש כן, אחר ימים מועטים נתן לי הקונדרס מועתק ואניחהו עם הראשון וארא כי אין ביניהם הפרש כלל לא תוספות ולא מגרעת לא שינוי ענין ולא שינוי דברים אבל שפה אחת ודברים אחדים כאלו הועתק קונדרס מקונדרס היתכן בחינה יותר גדולה מזו ונסיון חזק מזה**, ואסע ממאלבירה ואבא אל העיר טוליטולה ואוסיף עוד לחקור על הספר הנזכר אל החכמים ותלמידיהם ועדיין מצאתים חלוקים זה אומר בכה וזה אומר בכה, **וכאשר ספרתי להם בענין בחינת החכם ר׳ יוסף הנזכר אמרו לי שאין זה ראיה כי נוכל לומר שטרם נותנו לאדם קונדרוס מאשר יכתוב בכח שם הכותב יעתיקהו תחלה לעצמו ולעולם לא יתרוקן ממנו, אבל יעתיק ויתן יעתיק ויתן המעתיק מספר לספר קדמון. אמנם נתחדש לי ענין כי אמרו לי תלמידים שראו איש זקן ושמו ר׳ יעקב תלמיד מובהק של ר׳ משה זה אשר היה אוהבו כנפשו שהיה מעיד עליו שמים וארץ שספר ה״זוהר״ אשר חבר רשב״י.**

כהמשך לכך נביא את דברי ר׳ חנוך הניך טייטלבוים זצ״ל, בעל שו״ת ״מפענח נעלמים״[2], שנקט בגישה שיש אפילו הוספות מתקופת הגאונים. דהיינו, אי אפשר לומר שספר ה״זוהר״ חובר בתקופה אחת. יש בו חלקים מתקופות שונות:

[2] סימן ה.

ודע תלמידי קושט דבר אמת, שבכל דף ודף מספר ה"זוהר" ותיקונים ישנן הוספות רבות ונכבדות שהוסיפו בימי הגאונים ז"ל על הגליונות, ואחרי כן הכניסו הסופרים הדברים האלה בפנים הספר, עד שקשה מאוד עכשיו לברר איזה עיקר ואיזה נוסף. וכן עשו הסופרים גם בשאר הספרים, כמו שתמצא בש"ס סדר קדשים בהרבה מקומות שהכניסו הגליונות לתוך פנימיית הספר. ועיין בתוספות מנחות (דף נ"ט ע"ב ד"ה ותיהוי) בענין זה ותשתומם. ולפיכך תמצא במקומות רבות ב"זוהר" שהביא דברי הגמרא, כמו בפרשת משפטים (דף קכ"א ע"א) ובגין דא אוקמוה במסכת קדושין (דף ג' ע"א) דמ"ל דאתרוג כירק וכו'. ובפרשת פנחס (דף רכ"ב ע"ב) אע"ג דאוקמוה בגמרא לא חסיד אני וכו', שכוונתו לגמרא פ"ק דברכות (דף ד' ע"א) וכן שם (דף רכ"ג ע"ב) ובחגיגה עד היכן מעשה מרכבה וכו', שהכוונה לגמרא חגיגה (פרק אין דורשין דף י"ג ע"א). וכן ב"זוהר" וישלח (דף קס"ח ע"א) הביא דברי הגמרא סוף כתובות (דף ק"ג ע"ב) יום שמת רבי בטלה כהונה. ובתיקונים (דף ז') ועל האי ציפרא רמיזו רבנן באגדתא דבבא בתרא (דף ע"ג ע"ב) דרבה בר בר חנא וכו'. וכן בשאר דוכתא: (ושמעתי אומרים בשם הגאון רבי משה סופר מפרעשבורג זצוק"ל שאם יסירו כל התוספות מן הספר היה נשאר ספר קטן הכמות ורב האיכות): ויש מייחסים את ההוספות שבתקוני "זוהר" לתלמידי רבינו יצחק סגי נהור ז"ל בן הראב"ד ז"ל, ויש ראיות על זה. וגם אומרים שיש ב"זוהר" הוספות רבות ונכבדות לרבינו חנניא גאון איש ירושלים ז"ל, שבידו היו גנוזות סתרי תורה, כדאיתא בתשובות הגאונים ז"ל, ונקרא בתשובות הגאונים רבינו החסיד, על שם קדושתו וחסידתו. וההוספות שלו הם יקרים אצלינו מאוד לרב מעלתו.

ונציין גם לדברי ר' אלעזר פלקלס זצ"ל, בעל שו"ת "תשובה מאהבה"[3], שנקט בגישה שיש הוספות רבות ועוד טען שיש זיופים וקלקולים בספר ה"זוהר". ומדבריו מתבאר שבוודאי אין לסמוך מבחינה הלכתית על דברי ספר ה"זוהר" מפאת השיבושים והזיופים וכן אין שום קבלה כלפי ספר ה"זוהר":

את זה כתבתי לדעת האיש ההוא שהספר ה"זוהר" כלו קדוש אבל אני אומר הריני נשבע בתורת ה' שבספר ה"זוהר" נמצאו כמה זיופים וקלקולים אשר הוסיפו ועלה אחת מתלמוד בבלי הויות דאביי ורבא קדוש יותר מכל ספר הזוהר **הנה אם אמרו חכמי התלמוד על ברייתא דלא מתנייא בי ר' חייא ור' אושיעא מאן ימר דמתרצתא היא דלמא משבשתא היא וספר הזה ודאי לאו בר"ח ורב אושיעא אתמר כי כל הדורות מראש לא זכרו מספר הזוהר מאומה לא בהקיץ ולא בחלום כי הנה אם אמת הדבר שהחבור הזה הוא מהתנא ר' שמעון**

[3] חלק א, סימן כו.

בר יוחאי אשר ר׳ יהודה הנשיא קבל גם ממנו כמבואר בהקדמ׳ הרמב״ם לספרו יד החזק׳ איך לא זכר את הספר הזה בחבורו ש״ס משניות או בשום מקום ואף ר׳ יוחנן שחיבר תלמוד /ירושלמי/ ירושלמית אינו מזכירו בשום מקום ורבינא ורב אשי שחברו תלמוד בבלי מאה שנים אחר חבור תלמוד ירושלמי והיו סוף אמוראים ולא שמו רמז בכל התלמוד מספר הזוהר ורבה בר נחמני שחובר /שחיבר מדרשי/ רבות ושוחר טוב וכיוצא בהם הרבה לא זכרו מחבור רשב״י גם רבנן סבוראי והגאונים והרי״ף והרמב״ם ורש״י ותוס׳ והרמב״ן והרשב״א והרא״ש והטור והילקוט שמעוני אשר אסף ולקט כל המדרשות והמכילתות והברייתות כלם לא ידעו ולא ראו ממנו דבר עד שזה קרו׳ לשלש מאות שנים ענו ואמרו שמצאוהו **ואיזהי /ואיזהו/ כנסיה אשר קבלוהו בכנופיה, כמו תלמוד בבלי וירושל׳** וז״ל הרמב״ם בהקדמתו לספר יד החזקה אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם הואיל וכל אותם דברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל עכ״ל ויעיין עוד שם **ואין אני חלילה מטיל דופי ופגם בכבוד התנא אלדי ר׳ שמעון בר יוחאי כי הוא היה מחסידי עליון אלא אני אומר לאו גושפנקא דרשב״י ועזקתיה חתום עליה ומי שיש לו חצי דעת יגיד כן שהרי נזכרו בספר הזוהר כמה תנאים ואמוראי׳ שהיו אחר רשב״י שנים רבות במספר** והארכתי בזה במקום אחר מפי סופרים ומפי ספרים כמבואר בס׳ מטפחת להגאון מו״ה יעב״ץ זצלל״ה שגזר אומר שחלו בו ידים מזייפים וחשד את החכם ר׳ משה /די לאון/ דיליון יעיי״ש. **והינה /והנה/ מיום שנתחדש ספר הזוהר הרבה נכשלו ע״י כי כמה דברים סתומים וחתומים אשר המציאו האחרוני׳ להתעות בני אדם יושבי חשך השכל**, צאו וראו כמה קלקולים רבים קלקלו מאמיני הכלב רע שבתי צבי שבור ואחוזת מרעהו ברכי מסאלנוקא /משלוניקי/, ויעקב פראנק שם רשעים ירקב, ותלו דבריהם בספר הזוהר אשר בודאי לא יאונה לצדיק ר׳ שמעון בר יוחאי כל און. מה טוב ומה נעים, אשר כתבתי בחבורי קטן אשר קראתיו בשם קונטרס אהבת דוד שנדפס בק״ק פראג תק״ס וזה לשוני שם באו ונחזיק טובה וחינות לשני מלכים גדולי /גדולי׳/ אדירי׳ אדוננו המשובח המנוח הקיסר יאזעף השני ואדוננו המהולל הקיסר פראנץ השני אשר צפו והביטו בחכמתם הנפלאה, רבות רעות ושבושי דעות תסתעפנה מחלומות והבלים המקובלים, והמה לנזקי בני האדם נזקי הגופות ונזקי הנפשות, **ופקדו באזהרה גדולה שלא להביא ספרי קבלה בכל מדינות מלכותם** הפקודה הראשונה העכסט האף דעקרעט פאם ב׳ נאווועמבר /שבע מאות שמונים וחמש/ למספרם והשני פאם ז׳ יוני /שבע מאות תשעים וארבע/ למספרם.

ועוד כתב במקום אחר[4]:

ובלא"ה כבר כתבתי פעמי' רבות שאין ראי' מזוהר שלא נודע ברור מי הוא המאסף והמלקט ספר הזוהר והרבה הוסיפו.

גם ר' משה חאגיז זצ"ל[5] הבין שמחבר ספר ה"זוהר" חי בתקופה מאוחרת ולא בתקופת רשב"י או ר' אבא:

האמת יורה דרכו דמסדר ומחבר ספר הזוה"ק, דודאי אדם גדול היה דבאו לידו הקונטריסים, ומן השמים זכו אותו להוציא לאור תעלומות חכמה רמה ונעלמה והוא סידר הקונטריסים על סדר הפרשיות. אך לא חלילה רשב"י, או רבי אבא, עשו סדר זה הנמצא בידינו. כי זה טעות ושטות מפורסם, כעין אותם הסוברים שאנו מאמינים דבר שאינו, שהתלמוד כמו שהוא מסודר אצלינו, היה אצל אברהם אבינו.

גם הרב יוסף חיים (ה"בן איש חי")[6] הביא שהאר"י ז"ל טען שיש הוספות בספר ה"זוהר" מדברי חכם אחרון. דהיינו, אי אפשר לומר שכל דברי ספר ה"זוהר" הם מוסמכים מתקופת התנאים – מתקופתו של רשב"י. ואפילו לא מתקופת האמוראים:

ובאמת השערה זו אינה זרה כי נמצא כזאת הרבה כי בזוה"ק יש דברים שאמר רבינו האר"י ז"ל עליהם שאינם מס' ה"זוהר" אלא הם דברי חכם אחרון שהכניסו המעתיקים בס' ה"זוהר". ופוק חזי בס' הגאון רב יעבץ אשר מצא כמה דברים כזה. וגדולים וכן רבים על תשובות שיש בס' בשמים ראש על שמו של הרא"ש ז"ל שאינם של הרא"ש אלא של חכם א' ונכתבו על שמו של הרא"ש ז"ל. וכן יש ספרי קבלה הכתובים על שם רבינו מוהרח"ו ז"ל והמקבלים סדרום וקראום ע"ש מוהרח"ו ז"ל כדי שיתקבלו אצל החכמים.

וכך מבואר על ידי הרב חיים ויטל זצ"ל[7]:

הפסוקים נזכרים בזוהר חדש פרשת בלק, לומר בקומו בחצות לילה, גם אותן הנזכרים בזוהר לאומרן בעת הזיווג בליל שבת, רוח ה' וגו', לא היה מורי זלה"ה נוהג לאומרם, וכמעט שהיה מגמגם בהן שאינם מדברי ה"זוהר" אלא חכם אחד כתבה בגליון, ואח"כ הדפיסוה בתוך ה"זוהר".

---

[4] שו"ת "תשובה מאהבה", חלק א, סימן סב.

[5] ספר "משנת חכמים", אות שלב.

[6] שו"ת "רב פעלים", חלק סוד ישרים, חלק ד, סימן ב.

[7] בספרו "פרי עץ חיים", שער קריאת שמע שעל המיטה, פרק יא.

והרב אליעזר ליפמן נייזאטץ זצ"ל[8], כתב שהרב משה סופר זצ"ל (ה'חת"ם סופר') טען:

אילו היה יכולת ביד אדם להעמיד מדרשי רשב"י על טהרתן לברר מה שנתחבר אליהם מחכמי הדורות שאחריו לא יהיה כולו רק ספר קטן הכמות מאוד מחזיק דפים מעוטים.

הרב הלל צייטלין הי"ד כתב מאמר ארוך[9] בנוגע לבירור מחבר ספר ה"זוהר" ובסיום דבריו הוא כתב:

רבי משה אסף, קיבץ וליקט בשקידה נפלאה את כל הקונטרסים האמורים, ואולם הוא לא היה רק מאסף ומסדר, כי אם הכניס בקרבם גם את הרוח אשר לו, המשיך הלאה את הרעיונות הקדושים הגדולים אשר מצא. דרש אותם כמין חומר, והפך בהם והפך בהם ומצא בהם פעמים טעמים רבים, שעלו בידו לדרושים רבים, שהתאמץ לכתבם באותו הנוסח של הקונטרסים שאסף. לפעמים עלה בידו הנוסח האמור, ולפעמים – לא. על כן יש אשר אנו פוגשים שם, כמו שכבר העיר רבי יעקב עמדין, מלים ספרדיות וכדומה... בשעה שסידר את קונרטסי 'הזהר', נמצא כולו תחת השפעתם הנשגבה, חי כולו ברוחו בחברת רבי שמעון בן יוחאי, חבריו ותלמידיו, עמד כולו בין אותם הקדושים והטהורים, שבתורתם הגה ימים ולילות ועמל כל כך כדי להבין ולהשיג על דבר ודבר מדבריהם. הוא האמין אז באמת ובתמים, שעומד הוא בחברת עירין קדישין אלה, וכל מה שהוא מחדש – על פיהם הוא מחדש, כל תורתו – שלהם היא. על כן שיח ושיג לו עם אליהו, משה, רבי שמעון בן יוחאי וחבורתו, כמו עם אנשי דורו. ולפי זה לא היה כל מרמה בפי רבי משה די ליאון, והכל אמת: גם מה שאמר לרבי יצחק דמן עכו, שכל מה שכתב ב"זוהר" איננו שלו כלל, וגם מה שאמר לאשתו, כי מלבו הוא כותב. בעיקר היו בידו קונטרסים עתיקים שאסף וקיבץ ולקחם עמו בנדדו מביתו [הוא לא מת בביתו...], ואין מן התימה כלל, שאשתו לא יכלה למסור לנדיב, שחפץ לקנות ממנה את גוף סדר ה"זוהר" [שממנו העתיק רבי משה]. כל קונטרסים, והרבה מן הקונטרסים שהיה שולח לעשירי-העם היו באמת פרי רוחו, אבל הרוח הוא חי תמידי בחברת "קודשא בריך הוא ושכינתיה", ב'פמליה של מעלה ובפליה של מטה', בין המטיילים בפרדס ובין אלה ד'עיילו בלא בר'.

ונביא את המבואר בספר מילואים לפירוש "שערי חומת ירושלים", בהקדמה לירושלמי:

הנה גם הזהר של רשב"י נלוו גם עליו מאמרים רבים מתלמידי תלמידיו כמ"ש בספר רב פעלים (להגאון ר' אברהם בנו של הגר"א ז"ל מווילנא, אות ז, 'זהר') וז"ל "וכינוהו

---

[8] הדברים מובאים בספר "מי מנוחות", פרעסבורג תרמ"ד, מג, ע"ב.

[9] "מפתח לספר הזהר", מובא בכתב עת "התקופה", כרך ז, תר"פ, עמ' 368-367.

(לה'זוהר') על שמו של רשב"י מה שלא עשה רק בנו ותלמידיו ותלמידי תלמידיו חברו על מה שקבלו ממנו, וכמי שאמרו שהמשנה וספרא וספרי ותוספתא כולהו אליבא דר' עקיבא, אע"פ שאלו הספרים נעשו על פיו יותר מששים שנה אחרי מותו (של ר' עקיבא), וכן נתחבר גם ה'זוהר' אחרי מות רשב"י מתלמידי תלמידיו (לזאת כתב היוחסין, וסיים 'ובעבור זה דברי ה'זוהר' יותר אמתיים, כי בהם דברי האחרונים שראו את המשנה ופסקי ההלכות ומאמרים מהאמוראים שם' עכ"ל). אמנם דעת הישרה היא דעת בעל שלשלת הקבלה שזה יצא מפי רשב"י וחבורתו, אבל בדורותם לא נכתבו על סדר נכון אלא בקונטרסים מפוזרים, ובמשך הזמן חוברו כהלכתן, ויש בו הוספות מתלמידיו כמו שהוסיפו במשנה משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא וכו' " עכ"ל. **ולי הקטן (שפ"ן) נראה הענין יותר פשוט, כי הנה בימי התנאים והאמוראים עד ימי רבנן סבוראי היו שונין רק בעל פה ולא נכתבו אף המשנה והתלמוד רק בדורות האחרונים (כדעת רש"י ובעל הסמ"ג וכדומה) ועל אחת כמה וכמה שלא נכתבו סתרי תורה מעשה בראשית ומעשה מרכבה שאין מלמדין אותם אלא לחכם ונבון לחש ובראשי פרקים ואינם נמסרים רק מיחידי סגולה ליחידי סגולה ברמיזות והערות קטנות (עיין מורה נבוכים, פרק ע"א) ורשב"י מסרם מפה לאוזן לתלמידיו וכן תלמידיו לתלמידיהם וכו' עד זמן רבנן סבוראי שהותר אז לכתוב דברים שבע"פ. ואפשר שגם אז לא הקילו לעצמן לכתוב רק התורה שבע"פ הנגלית, אבל בסתרי תורה החמירו אולי גם אז שלא לכתבם ואולי עד אחר ימי הגאונים, ואי אפשר אפוא שבכל הדורות הרבים למן רשב"י עד לזמן ההוא זמן של כמה וכמה מאות שנה שעסקו בלמוד חקירת סתרי התורה אלפי תנאים ואמוראים שלא קבלו הרבה עניני נסתרות גם מחכמים אחרים זולת רשב"י או שלא חידשו בעצמם כלום בחקירתם עמקי סתרי התורה בכל הזמן הרב ההוא**, והלא המה בנטיעה זו שפרה ורבה (כדרשת חז"ל על הכתוב קהלת יב, יא 'וכמסמרות נטועים') אולם השרשים נוטעו ע"י רשב"י וחבריו, ובלי ספק שהיו החכמים כותבים לעצמם במגלות סתרים את השמועות שקבלו מרבותיהם מפה לאוזן בענינים אלה ואת אשר חידשו המה בחקירותיהם, ובאחרית הימים נגלו המגילות. חוברו יחדיו לספר שלם (אבל שלא בסדר מדויק).

אם כן, לפי דבריו השורשים הם מרשב"י וחבריו. אלא, הדברים נכתבו רק בתקופה מאוחרת שלגבי חכמת הקבלה בתחילה לא היה היתר לכותבה, ורק בתקופה מאוחרת יותר נכתבה חכמת הקבלה והתווספו דברים רבים שהוסיפו החכמים על דברי רשב"י וחבריו.

פסיקת הלכה על פי ה"זוהר" – עיון בשיטת ר' יוסף קארו והרמ"א

נעיין בדברי ר' יוסף קארו במקומות מסויימים ונראה מה היתה גישתו בנוגע לפסיקת הלכה על פי ספר ה"זוהר". כפי שיתבאר יש גישות שונות בדרך פסיקת ההלכה. אפשר לומר שהן נחלקות בין עדות המזרח לעדות אשכנז.

נתחיל בעיון בדברי ר' יוסף קארו.

א. ב"טור"[10] כתוב:

> ויש אוסרין אותו [גיד הנשה] בהנאה והרמב"ם התירו ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל.

על כך כתב ר' יוסף קארו זצ"ל, בספרו "בית יוסף":

> ופלוגתא דתנאי היא דתניא (פסחים כב.) גיד הנשה מותר בהנאה דברי רבי יהודה ורבי שמעון אוסר ורבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה (ערובין מו:).. **ומיהו בספר ה"זוהר" פרשת וישלח (עח.) נראה שהגיד אסור בהנאה ולכן טוב ליזהר.**

אבל, ר' משה איסרליס זצ"ל, בספרו "דרכי משה", כתב:

> ואיני מבין דבריו כי שמעתי כי בעל ספר ה"זוהר" הוא סתם רבי שמעון המוזכר בתלמוד שהוא רבי שמעון בן יוחאי והא פליג עמו בתלמוד שלנו (פסחים כב, ע"א) רבי יהודה ומתירו בהנאה ורבי יהודה ורבי שמעון, הלכה כרבי יהודה כמו שכתבו הפוסקים. ואם כן אין ראיה מספר הזוהר לענין הלכתא. כן נראה לי.

אם כן, מצינו מחלוקת בין ר' יוסף קארו לר' משה אירסליס בנוגע לפסיקת הלכה על פי ספר ה"זוהר". ר' משה איסרליס סבר שאין עדיפות לספר ה"זוהר" מדברי ר' שמעון בר יוחאי שנמצא בתלמוד הבבלי. וכיון שבמקרה שיש מחלוקת בין ר' יהודה לר' שמעון בר יוחאי, הלכה כר' יהודה, אז יש לפסוק כר' יהודה אפילו שבספר ה"זוהר" נפסק כדעת ר' שמעון בר יוחאי.

אולם, יש להעיר שלפי המבואר לעיל, יש מקום להשיג על דברי ר' משה איסרליס. צויין לעיל שלא כל הכתוב בספר ה"זוהר" נכתב בידי ר' שמעון בר יוחאי. יש לברר האם דברים אלו נאמרו דווקא על ידי ר' שמעון בר יוחאי. נוסף על כך, יש מקום לטעון שאפילו אם נאמרו על ידיו, בכל זאת, כיון שהדברים חוברו בתקופה מאוחרת, הרי בכך שקיבלו את דברי ר' שמעון בר יוחאי והביאו את דבריו מוכח שגם האמוראים האחרונים קיבלו את

---

[10] יורה דעה סה, י.

דעתו ופסקו לפי דבריו. אלא, יש מקום לדחות ולומר שספר ה"זוהר" לא הובא כספר הלכתי, ודעת ר' שמעון בר יוחאי הובאה גם במקרים שלא נהגו ולא נפסקה הלכה כמותו.

ב. נציין עוד הלכה והיא בנוגע לברכות שמברכים על הנחת התפילין. ידועה מחלוקת הראשונים אם יש לברך שתי ברכות או ברכה אחת. יש ראשונים שסברו שמברכים רק ברכה אחת "להניח תפילין" כשמניחים תפילין של יד ומתכוונים לפטור בברכה זו גם תפילין של ראש. וכל עוד שלא דיבר בין הנחת תפילין של ראש לתפילין של יד אינו צריך להוסיף עוד ברכה. אם הפסיק בדיבור, כשמניח תפילין של ראש יש לברך "על מצות תפילין". אך, לדעת ראשונים אחרים יש לברך שתי ברכות אפילו שלא דיבר. כשמניח תפילין של יד מברך "להניח תפילין" וקודם הנחת תפילין של ראש מברך "על מצות תפילין". אם הפסיק בדיבור בין תפילין של יד לתפילין של ראש, אז קודם הנחת תפילין של ראש מברך שתי ברכות. בתחילה מברך "להניח תפילין" ולאחר מכן "על מצות תפילין".

ר' יעקב לנדא, בעל ספר ה"אגור"[11], כתב בנוגע למחלוקת זו:

> ואני המחבר מצאתי בספר ה"זוהר" בפרשת פינחס מאמר דרבי שמעון בן יוחאי דאין לברך על שניהם אלא ברכה אחת... ואני תמהתי על הני רברבי החולקים על רבי שמעון בן יוחאי אם היה שידעו מאמר זה ומכל מקום העולם נוהגים לברך שתים.

וכאן כתב ר' יוסף קארו בספרו "בית יוסף"[12]:

> ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רבי שמעון בן יוחאי בספר הזוהר היפך ממסקנא דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא **וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן** והמפרשים דלעולם צריך לברך שתים משמע להו דבהדיא קאמר תלמודא הכי ולפיכך פסקו כן.

אם כן, ר' יוסף קארו נקט שאין לפסוק כדעת ספר ה"זוהר" כשהדברים נוגדים את התלמוד הבבלי. ולכן, כאן הראשונים חלקו בפירוש הגמרא ולא נקטו כמבואר בספר ה"זוהר", כיון שלדעתם דברי ה"זוהר" נוגדים את דברי התלמוד הבבלי.

אלא, יש מקום לדחות הבנה זו, כיון שאפשר לטעון שאין ראיה חותכת שהתלמוד הבבלי חלק על ספר ה"זוהר". בוודאי יש מקום להבנת הראשונים האחרים והיא אינה מבוטלת

---

[11] סימן לו.

[12] אורח חיים כה, ה.

לחלוטין. לכן, אפשר לטעון שכיון שיש אפשרות לבאר את דברי התלמוד הבבלי כאפשרות השניה, שיש לברך רק ברכה אחת ולא שתי ברכות, הרי יש לנו לנקוט כהבנה זו משום שגם ספר ה"זוהר" נקט כך. ומסתבר לטעון שאין מחלוקת בין ספר ה"זוהר" לתלמוד הבבלי, אין לנו להרבות במחלוקת.

ג. ר' יוסף קארו, בספרו "בית יוסף"[13], הביא הלכה מתוך ספר ה"זוהר":

> בספר ה"זוהר" בפרשת פינחס (רלו:) על פסוק שמע ישראל יו"ד איצטריך די לא יעדא כלל מגו תפלה של יד דלא יעביד פרודא והאריך בטעם הדבר ובסוף כתב דמאן דרחיק ליה ירחקון ליה מעידונא דלעילא ועל דא כתיב (שמואל א ב ל) 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו'.

וכך הוא פסק בספרו ה"שולחן ערוך":

> המנהג הנכון שיהא היו"ד של קשר תפלה של יד לצד הלב, והתפלה עליו לצד חוץ. יש ליזהר שלא תזוז יו"ד של הקשר מהתפלה.

ד. עוד ידועה המחלוקת בין הראשונים בשאלה האם יש להניח תפילין בחול המועד. על כך הביא ר' יוסף קארו בספרו ה"בית יוסף"[14]:

> ועכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בחול המועד ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחול המועד כדברי הרא"ש ואח"כ מצאו שכתב רבי שמעון בר יוחי במאמר אחד שאסור להניחם בחול המועד ועל כן נמנעו מלהניחם בחול המועד וכן כתב מורי דודי הה"ר יצחק קארו ז"ל בתשובה... **ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רבי שמעון בן יוחי המפליג כל כך באיסור הנחתן.**

וגם ב"שולחן ערוך", הוא פסק שאין להניח תפילין בחול המועד:

> בחוה"מ גם כן אסור להניח תפילין מהטעם הזה בעצמו, שימי חול המועד גם הם אות.

אך, לעומתו השיג עליו הרמ"א וכתב:

> ויש אומרים שחול המועד חייב בתפילין (ב"י בשם הרא"ש). וכן נוהגין בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכים עליהם בקול רם בבהכנ"ס כמו שאר ימות השנה.

---

[13] אורח חיים כז, ב.

[14] אורח חיים לא, ב.

ה. עוד מחלוקת נמצאת בדברי ר' יוסף קארו, "בבית יוסף"[15], לעניין אמירת קדושת יוצר ביחיד:

ואע"פ שהעולם נהגו לומר קדושת יוצר ביחיד נראה לעניות דעתי שמאחר שאין דבר זה מפורש בתלמוד יש לנו לתפוס כדברי ה"זוהר" וכמו שכתבתי בסימן ל"א בדין הנחת תפילין בחול המועד.

ונפסק ב"שולחן ערוך":

יש אומרים שהקדושה שביוצר, יחיד אומרה, לפי שאינה אלא סיפור דברים. ויש אומרים שיחיד מדלגה, ואינה נאמרת אלא בציבור. ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה.

הרמ"א השיג וכתב:

וכבר פשט המנהג כסברא ראשונה, ויחיד אומר אותה.

ו. וכן, נחלקו לעניין עניית אמן אחר אמירת ברכת גאל ישראל על ידי הש"ץ. ר' יוסף קארו, ב"בית יוסף"[16], כתב:

ועכשיו נהגו העולם שלא לענות אמן אחר גאל ישראל ולאו משום דסברי כהרמב"ם דאם כן לא היה להם לענות אמן אחר ישתבח ולא אחר יהללוך אלא טעמא משום דחשבי ליה הפסק בין גאולה לתפלה וכבר כתבתי בסימן נ"א שעל פי ה"זוהר" נהגו שלא לומר אמן אחר גאל ישראל.

וב"שולחן ערוך" הוא פסק:

אינו אומר אמן אחר גאל ישראל, משום דהוי הפסק.

הרמ"א פסק:

ויש אומרים דעונין אמן, וכן נוהגין לענות אחר הש"ץ. אבל אם התפלל לבד אין עונין אמן, כדלקמן סימן רט"ו (טור).

---

[15] אורח חיים נט, ג.

[16] אורח חיים סו, ז.

ז. על גישת ר' יוסף קארו לספר ה"זוהר" לומדים גם מדבריו בפסיקת ההלכה לעניין חלונות בבית הכנסת. הוא הביא ב"בית יוסף"[17]:

> לענין מספר החלונות שצריך להיות בבית הכנסת לא נתפרש בתלמוד ולא בדברי הפוסקים אבל בספר ה"זוהר" כתב בפרשת אלה פקודי (רנא.) שצריך להיות בו י"ב חלונות לסיבת סוד נכמס.

ונפסק ב"שולחן ערוך":

> צריך לפתוח פתחים או חלונות כנגד ירושלים, כדי להתפלל כנגדן, וטוב שיהיו בבהכ"נ י"ב חלונות.

הרמ"א לא השיג ולא הגיה על הנפסק ב"שולחן ערוך" משום שלא היה כאן מנהג נגדי, והדברים הובאו רק באופן "טוב שיהיו". אין כאן פסיקת חיוב.

ח. אולם, יש לציין למקום שר' יוסף קארו, בספרו "בדק הבית", חשש לדברי ספר ה"זוהר". אך, ב"שולחן ערוך" לא פסק כמבואר בספר ה"זוהר". הדברים נאמרו לעניין השמעת קולו לאזניו בתפילת שמונה עשרה. ב"בית יוסף"[18] הוא הביא:

> זה לשון הרשב"א בריש פרק אין עומדין (לא. ד"ה וקולה) מכאן למתפלל שלא ישמיע קולו בתפילתו מסתברא שלא ישמיע לאחרים כלומר שלא יאמר בקול רם וכדתניא בפרק מי שמתו כל המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה אבל להשמיע לאזנו רשאי ומצוה לכתחלה כדאמרינן בירושלמי פרק היה קורא (ברכות פ"ב ה"ד)... אלא שמצאתי בהיפך בתוספתא דמכילתין בפ"ג (ה"ט)... עכ"ל. ורבינו [הטור] הסכים לדברי הירושלמי ומשמעותא דגמרא דידן ודחה מפניהם דברי התוספתא.. וכן הלכה **[בדק הבית] ומכל מקום ה"זוהר" (ויקהל רב.) שכתבתי בסימן קמ"א (ד"ה ומתוך) מסכים לדברי התוספתא וראוי לחוש לו [עד כאן].**

ב"שולחן ערוך" נפסק:

> לא יתפלל בלבו לבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, ולא ישמיע קולו; ואם אינו יכול לכוין בלחש, מותר להגביה קולו.

---

[17] אורח חיים צ, ד.

[18] אורח חיים קא, ב.

יש בכך אולי הוכחה שר' יוסף קארו כתב את הגהותיו "בדק הבית" לאחר שכבר חיבר את ה"שולחן ערוך", ולכן דין זה לא נמצא ב"שולחן ערוך".

ט. מנהג נוסף שקיבל חיזוק מדברי ספר ה"זוהר" הוא נטילת ידי הכהנים על ידי הלוים. ר' יוסף קארו, בספרו "בית יוסף"[19], כתב:

> וכן ראיתי האשכנזים נוהגים ליטול ידיהם בשעת נשיאת כפים אף על פי שכבר נטלו ידיהם שחרית ושמעתי שכן היו עושים ג"כ בספרד ושהיו הלוים יוצקים מים על ידיהם ולא הייתי יודע מאין להם דבר זה ליטול על ידי הלוים עד שזיכני יי' ומצאתיו מפורש במדרש ה"זוהר" פרשת נשא (קמו:)... וכתוב עוד שם ובצניעותא דספרא תנא לוי דאתקדש כהנא בעי לאתקדשא בקדמיתא ע"כ וכן ראוי לנהוג.

ב"שולחן ערוך"[20] נפסק:

> אע"פ שנטלו הכהנים ידיהם שחרית, חוזרים ונוטלים ידיהם עד הפרק, שהוא חבור היד והזרוע; והלוי יוצק מים על ידיהם, וקודם לכן יטול הלוי ידיו. ולא נהגו הלוים ליטול ידיהם תחלה, רק סמכו על נטילתן שחרית.

אלא, יש לציין שכאן לא מדובר בחידוש הלכה בעקבות ספר ה"זוהר". המנהג היה נהוג אצל עדות אשכנז עוד קודם שמצאו ר' יוסף קארו כתוב בספר ה"זוהר". ולכן, יכול להיות שר' יוסף קארו פסק דין זה משום המנהג אצל עדות אשכנז, רק הדברים קיבלו חיזוק משום המבואר בספר ה"זוהר". אלא, נראה מלשונו שהדברים מבוססים יותר משום המבואר בספר ה"זוהר". יש עוד לדון האם עדות אשכנז נהגו מנהג זה בעקבות המבואר בספר ה"זוהר", או שמדובר על מנהג קדום שעדות אשכנז קיבלו אותו מימים ימימה.

י. עוד הלכה שר' יוסף קארו פסק בעקבות ספר ה"זוהר" היא קינוח ידיו ופיו לאחר אכילת גבינה קודם אכילת בשר בהמה. ב"בית יוסף"[21] הוא הביא:

> ויש מחמירין על עצמם שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת מפני שכתוב בספר הזוהר פרשת משפטים (קכה.)... וכבר כתב המרדכי (חולין סי' תרפז) שמהר"מ (תשובות דפוס פראג סי' תרטו) היה נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה לפי שפעם אחת מסעודה לסעודה מצא גבינה בין שיניו גזר להחמיר על עצמו ואין זה כחולק על התלמוד

---

[19] אורח חיים קכח, ו-ז.

[20] שם, סעיף ו.

[21] אורח חיים קעג, ג.

ולא כמוסיף שהוא גורע דהא חזינא פרק כל הבשר אנא להא מילתא כחלא בר חמרא וכו׳ וכל חד מצי לאחמורי אנפשיה לעשות משמרת ובעוף אני מיקל כיון דגבינה ועוף נאכלין באפיקורן ע״כ. והא ודאי שהוא ז״ל לא ראה ספר ה״זוהר״ ואפילו הכי היה מחמיר על עצמו משום מעשה שהיה ואע״פ שהיה מיקל בעוף היינו לפי שלא ראה ספר ה״זוהר״ אבל אנו שזכינו לראותו טוב ונכון להחמיר אפילו בבשר עוף.

ונפסק ב״שולחן ערוך״[22]:

אכל גבינה, מותר לאכול אחריו בשר, מיד, ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם. ואם היה בלילה, שאינו יכול לעיין אותם היטב, צריך לרחצם. וצריך לקנח פיו ולהדיחו... במה דברים אמורים, בבשר בהמה וחיה. אבל אם בא לאכול בשר עוף, אחר גבינה, אינו צריך לא קינוח ולא נטילה.

יא. נעיין בעוד הלכה בנוגע לקריאת התורה, האם העולה קורא ביחד עם הש״ץ ומשמיע לאזניו את הפרשה. מובא ב״בית יוסף״[23]:

ורבינו הגדול מהר״י אבוהב ז״ל כתב שמעתי שכתוב בספר ה״זוהר״ שאין לקרות כלל אלא אחד וראוי לחוש לדבריו אם האמת הוא כך שאני לא ראיתיו כתוב אלא ששמעתיו עכ״ל ואני הכותב זכיתי למוצאו והוא בפרשת ויקהל (רב:)... **וכיון דלדברי ה״זוהר״ אסור לקרות אלא אחד לבד ועכשיו שנהגו ששליח ציבור הוא הקורא העולה אסור לקרות אע״פ שלדברי הפוסקים צריך לקרות ואם לא יקרא כתבו דהוי ברכה לבטלה מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא לא שבקינן דברי ה״זוהר״ מפני דברי הפוסקים ועוד דהא איכא למימר דכל שהעולה שומע מה ששליח ציבור קורא ומכוין לבו לדבריו הרי הוא כקורא דשומע כעונה (סוכה לח:) הילכך צריך ליזהר העולה מלקרות עם שליח ציבור ומיהו אפשר שאפילו לדברי ה״זוהר״ רשאי לקרות והוא שלא ישמיע לאזניו....**

ונפסק ב״שולחן ערוך״:

לא יקראו שנים, אלא העולה קורא וש״צ שותק, או ש״צ קורא והעולה לא יקרא בקול רם; ומ״מ צריך הוא לקרות עם הש״צ, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, אלא שצריך לקרות בנחת, שלא ישמיע לאזניו. (ואפילו משמיע לאזניו ליכא למיחש, דלא עדיף מתפלה..).

---

[22] יורה דעה פט, ב.

[23] אורח חיים קמא, ב.

בעל ה"סוגריים" חלק על ר' יוסף קארו וסבר שאין לחוש לדברי ספר ה"זוהר" ואפשר להשמיע לאזניו.

יב. ר' יוסף קארו גם פסק על פי ספר ה"זוהר" שבמקרה שהתענה בשבת צריך מיד למחרת ביום ראשון להתענות לכפר על כך שהתענה בשבת. אין לו לדחות את התענית ליום אחר. ב"בית יוסף"[24] הוא כתב:

> ומ"ש ואין צריך שיהיה התענית מיד ביום ראשון. כן כתב המרדכי בפרק קמא דשבת (סי' רכט) והרב המגיד בפ"א מהלכות תענית (הי"ב) **אבל בספר ה"זוהר" כתוב בפרשת ויקהל (רז:) שצריך להתענות מיד ביום המחרת כדי לתקן את אשר עיות בביטול עונג שבת.** וגם בשם הרשב"א (חי' הרשב"א ברכות לא: ד"ה מאי תקנתיה, ושו"ת ח"ג סי' רכב) מצאתי כתוב דהא דאין צריך שיהיה התענית מיד ביום א' דוקא מי שתשש כחו ואינו יכול להתענות ב' ימים רצופים שאם לא כן ראוי לו שלא יתעכב לבקש סליחה וכפרה ע"כ.

וב"שולחן ערוך" נפסק:

> מותר להתענות בו תענית חלום כדי שיקרע גזר דינו. וצריך להתענות ביום ראשון, כדי שיתכפר לו מה שביטל עונג שבת. ואם תשש כחו ואינו יכול להתענות ב' ימים רצופים, לא יתענה ביום א' ויתענה אח"כ.

יג. ר' יוסף קארו סמך על דברי ספר ה"זוהר" לעניין פסיקת ההלכה במקום שיש לכתוב את השם שד"י מבחוץ לקלף המזוזה. והדברים נפסקו כנגד דעת הרמב"ם. ב"בית יוסף"[25] הוא כתב:

> כתב אדוני אבי ז"ל נהגו לכתוב שד"י מבחוץ וכו' עד והוא יצילנו על יד ימיננו. הכל בסוף הלכות מזוזה (סי' יח). **וענין כתיבת שד"י מבחוץ מפורש בספר ה"זוהר" פרשת ואתחנן** (ח"ג רסו.). אבל מה שכתב שנהגו לכתבו על הריוח שבין פרשה לפרשה גם הרמב"ם (מזוזה פ"ה ה"ד) כתב כן ולא מצאתי לו רמז בשום מקום **ובספר ה"זוהר" פרשה הנזכר מבואר שצריך לכתבו כנגד תיבת והיה... וכן ראוי להנהיג.**

---

[24] אורח חיים רפח, ד.

[25] יורה דעה רפח, טו.

וב"שולחן ערוך" הוא פסק:

אסור להוסיף בה מאומה, אלא שמבחוץ כותבין: שד"י, כנגד תיבת והיה (דברים יא, יג) שבפנים.

אך, הרמ"א נקט כדעת הראשונים ולא פסק כדברי ספר ה"זוהר":

ויש אומרים נגד הריוח שבין הפרשיות (טור בשם הרא"ש ומרדכי ה"ק ורמב"ם והגה"מ בשם סה"ת), וכן נוהגין.

יד. עוד פסק ר' יוסף קארו, בספרו "בית יוסף"[26], על פי ספר ה"זוהר":

בספר הזוהר פרשת ויקהל (קצו.) כתוב שיש למנוע לנשים מלצאת לבית הקברות מפני שאם יוצאות גורמות רעה לעולם וכן ראוי למנען.

ב"שולחן ערוך" נפסק:

יש למנוע מלצאת נשים לבית הקברות אחר המטה.

הרמ"א לא השיג ולא הגיה על הנפסק ב"שולחן ערוך". ונראה שמתוך המקורות הללו עלינו ללמוד שיש כאן שתי גישות שונות בנוגע לפסיקת הלכה על פי ספר ה"זוהר". שיטת ר' יוסף קארו היא לסמוך על דברי ספר ה"זוהר" כל עוד שאין סתירה לדברי התלמוד. ואפילו במקרה שהם סותרים את דברי הראשונים, עלינו לסמוך על דברי ספר ה"זוהר" ולא על דברי הראשונים. בניגוד לכך דעת הרמ"א היא, שלא סומכים על דברי ספר ה"זוהר" כל עוד שהראשונים חלקו על הנפסק בספר ה"זוהר". אם הדברים אינם מפורשים בדברי הראשונים כנגד דברי ספר ה"זוהר" אין הרמ"א מתנגד לפסיקה כדעת ספר ה"זוהר". ונציין שהרמ"א בעצמו הביא להלכה דבר שמבואר רק בספר ה"זוהר". וכך הוא כתב בספרו ה"מפה"[27]:

וכן נוהגין לקדש בטבעת, ויש להם טעם בתיקוני ה"זוהר" (דברי הרב).

אך, נראה שיש לסייג ולומר שאין מכאן ראיה שהרמ"א יפסוק הלכה מחודשת על פי ספר ה"זוהר" אפילו שהדברים אינם באים בניגוד למבואר בתלמוד הבבלי והראשונים. אלא, במקרה שיש מנהג, הרמ"א יביא מספר ה"זוהר" ראיה לחיזוק המנהג. הרמ"א פסק דין זה רק משום המנהג. אם לא היה מנהג, הרמ"א לא היה מחדשו בעקבות דברי ספר ה"זוהר".

---

[26] יורה דעה שנט, ב.

[27] אבן העזר כז, א.

אולם, ממקרים האחרים שהוזכרו לעיל, ששם מצינו שהרמ"א לא חלק על דברי ר' יוסף קארו כשהביא מספר ה"זוהר", משמע שהרמ"א אכן מקבל את הסברא לפסוק כדעת ספר ה"זוהר" כשהדברים אינם נוגדים את דברי התלמוד בבלי והפסוקים.

עיון בדברי האחרונים

לאחר הצגת גישתם של ר' יוסף קארו והרמ"א, נציג את גישתם של האחרונים. נפתח את הדברים עם דברי ר' אליהו מזרחי זצ"ל[28], שחי בשנים הסמוכות לסוף תקופת הראשונים. דהיינו, נולד לפני ר' יוסף קארו. אך, מספר שנים לא מועטות חי במקביל לר' יוסף קארו. הוא נולד בשנת ה"א ר"י (1450 למנין הנהוג אצלם) ונפטר בשנת ה"א רפ"ו (1526 למנין הנהוג אצלם):

> שאל נשאלתי על חזרת השלש תיבות של קריאת שמע אם ראוי להכריח הצבור שלא היו נוהגים בחזרה שיהיו מחזירים אותם אם לא ושהצבור שהיו נוהגים בחזרת ה' א-להיכם אמת אם ראוי להכריחם להחזיר אני ה' א-להיכם אם לא. התשובה הא דנסתפק לכון אם ראוי להכריח הצבור שלא היו נוהגים בחזרה שיהיו מחזירים אם לא נראה לי לעניות דעתי דאין ראוי להכריח על זה **מכיון ששום פוסק מכל הפוסקים המפורסמים לא דבר בזה** אלא אדרבא אמרו בפרק אין עומדין אמר רבי זירא כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי ומשתקין אותו.. וכיון שכן מי הוא זה שיוכל להכריח הצבור שלא היו נוהגים בחזרה שיבטלו מנהגם שיחזירו **ואף על פי שבעלי הקבלה קצתם היו מדקדקים במספר התבות והיו מכוונים להשלים בחזרה הזאת חשבון הרמ"ח אברים לא היו מכריחים את בעלי הקבלה האחרים שלא היו יודעים החזרה להחזיר... ואלו היה הדבר הזה מהדברים שראוי להכריח בהם מדוע לא פרסמו הראשונים שהיו יודעים החזרה לכל בעלי הקבלה וגם לכל ישראל שיהיו מחזירים אבל היו יודעים אותו הם לבדם לעצמם ולא היו מפרסמים אותו והיו טועים בזה אפילו בעלי הקבלה עצמם וכל שכן שאר העם הנה זאת ראיה גדולה שאין זה מהדברים שראוי לפרסם ולהכריח לרבים... ולא זו בלבד אלא כל דבר ודבר שלא הוזכר לא בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי ולא דברו בו הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים ועליהם אנו סומכים כל עניני הדת בכלל (ואין) [אין] אנו יכולים...** ולא שמענו בזמנינו לשום אחד מבעלי הקבלה הגדולים והמפורסים /והמפורסמים/ שיכריחו את העם באותן הדברים הרמוזים לבעלי הקבלה לדברים עליונים כשלא דברו בם חכמי התלמוד והפוסקים הבאים

[28] שו"ת ר' אליהו מזרחי, סימן א.

> אחריהם. אף אני שאע״פ שמנהג מבטל הלכה וכמה דברים הניחו החכמים דלא כהלכתא כדי שלא לבטל המנהג כל שכן בדברי חכמי הקבלה אשר חכמתם בזמנינו מציאותה קשה ואין אדם יכול לרדת לסוף דעתם ואין כח באדם לבטל מנהג או הלכה ע״פ גזירתם **וכבר ידוע שהנחת תפילין בחול המועד כתוב בספר ה״זוהר״ שהוא אסור**... ועכ״ז לא מצינו הפוסקים אסרו זה מצד דברי רבי שמעון בן יוחאי והרא״ש היה מניחם ומברך עליהם ואין ספק שהרא״ש וכיוצא בו מה ידענו ולא ידע הגם כל רז לא אנס ליה ולכן הפוסע על ראשי עם קודש לחלוק על האמת ולקיים דבריו פורץ גדרו של עולם וראוי ליעצו שלא לחלוק על הרבים.

אם כן, ר׳ אליהו מזרחי נקט בגישה שאי אפשר להכריח לפסוק על פי ספר ה״זוהר״ אפילו במקרה שהדברים לא חולקים על התלמוד וגם על הראשונים. בוודאי במקרים שהם חולקים על התלמוד הבבלי והראשונים, אין לנו אלא דברי התלמוד בבלי והראשונים.

המעניין שהלכה זו שהתייחס אליה ר׳ אליהו מזרחי – אמירת ה׳ א-להיכם אמת על ידי הש״ץ בסיום קריאת שמע – הובאה להלכה על ידי ר׳ יוסף קארו.

בספרו "בית יוסף"[29] הביא שהמנהג אצל בני ספרד להוסיף את המילים א-ל מלך נאמן:

> וכן נהגו בני ספרד שלא לומר אל מלך נאמן ולהשלים הג׳ תיבות חוזר שליח ציבור ה׳ א-להיכם אמת שבתחלה מסיים פרשת ציצית ואומר אמת וחוזר ואומר בקול רם ה׳ א-להיכם אמת וכן כתוב בספר ה״זוהר״ בסוף פרשת וירא אליו ה׳ דבק״ש אית רמ״ח תיבין עם ה׳ א-להיכם אמת.

וכך הוא פסק ב"שולחן ערוך":

> בקריאת שמע יש רמ״ה תיבות וכדי להשלים רמ״ח כנגד איבריו של אדם מסיים שליח צבור ה׳ א-להיכם אמת חוזר ואומר בקול רם ה׳ א-להיכם אמת.

נפנה לעיון בדברי המהרש"ל[30] שנקט גישה דומה לגישתם של ר׳ אליהו מזרחי ור׳ משה איסרליס. לדעתו, לא פוסקים כמבואר בספר ה"זוהר". נציין שגם המהרש"ל חי בתקופת הרמ"א ור׳ יוסף קארו. הוא נולד בפוזן (פולין) בשנת ה"א ר"ע (1510-למנין הנהוג אצלם) לערך ונפטר בשנת ה"א של"ד (1574-למנין הנהוג אצלם):

---

[29] אורח חיים סא, ג.

[30] סימן צח.

ודע אהו' שכל רבותי ואבותי הקדושים ששמשו גאוני עולם ראיתי מהם שלא נהגו כך אלא כדברי התלמוד והפוסקים ואם היה רשב"י עומד לפנינו וצוח לשנות המנהג שנהגו הקדמונים לא אשגחינן ביה כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו וכאשר כתב הקאר"ו וראייה לזה שהוא כתב סודות גדולות ואזהרות נפלאות שאין לברך שתי ברכות על תפילין של ראש ושל יד ואנו לא אשגחינן ביה ומברכין שתים גם הוא כתב המניח תפילין בח"ה חייב מיתה ואנחנו מניחים ומברכין עליהן.

ר' אברהם אבלי הלוי זצ"ל[31], בעל פירוש "מגן אברהם", נקט גישה דומה וכתב שלא פוסקים כדברי בעלי הקבלה וספר ה"זוהר" כשהדברים נוגדים את דברי התלמוד הבבלי והפוסקים. ואפילו כשאינם סותרים אי אפשר לכוף לנהוג כדברי ספר ה"זוהר":

כל דבר שבעלי הקבלה וה"זוהר" חולקין עם הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים - וכל דבר שלא הוזכר בגמרא ובפוסקים אע"פ שנזכר בקבלה אין אנו יכולין לכוף לנהוג כן.

היסוד הנ"ל שאי אפשר לכוף מבוסס על הדברים שהתבארו לעיל, שחיובנו לתלמוד הבבלי הוא מכוח הקבלה. דהיינו, כיון שעָם ישראל קיבל על עצמו את התלמוד הבבלי. וכיון שעָם ישראל לא קיבל את ספר ה"זוהר", לכן ספר ה"זוהר" אינו מחייב הלכתית את עַם ישראל.

וכן נציין, לדברי הרב חיים בנבנשתי זצ"ל[32]:

כל דבר שלא הוזכר לא בגמרא בבלי ולא בגמרא ירושלמי ולא דיברו בהם פוסקים אשר מפיהם אנו חיין ועליהם אנו סומכין בכל דבר, אף על פי שבעלי הקבלה דיברו בו, אין אנו יכולים להכריח בו למי שאינם נוהגים בדברי הקבלה, הרא"ם ז"ל ח"א. והרדב"ז ז"ל בתשובה ח"א, סי' ח' ול"ו ומ"ט ופ' כתב כל מקום שתמצא הקבלה חולקת עם הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים, ואם אין נזכר בגמרא ובפוסקים הלך אחר הקבלה, וכן כתב בספר יוחסין, וכן כתב הר"י הלוי ז"ל בתשובה סי' מ"א בשם הר"ש הלוי ז"ל דכל שהזוהר אינו חולק עם הגמרא נקטינן כוותיה. ולא פליגי על הרא"ם ז"ל, דהנך רבוותא מדברים בהנהגה שינהג האדם בעצמו, והרא"ם ז"ל מדבר במי שאינו רוצה לנהוג בדברי הקבלה שאין מכריחין אותו.

---

[31] אורח חיים כה, כ.

[32] בספרו "כנסת הגדולה" ו"שיירי כנסת הגדולה", כללים ולשונות, לשונות המפרשים והפוסקים וכללי הש"ס והפוסקים. בתוך כללים בדרכי הפוסקים, כלל א.

ועוד אחרונים הלכו בגישה זו. ר' יאיר חיים בכרך זצ"ל[33] כתב:

> ובכמה דוכתי לא פסקינן כרשב"י ולא נהיגינן כדעת ה"זוהר" כמ"ש רש"ל בתשובה והביאו בספר מצרף לחכמה עם כמה ראיות וזכר פרטי הדברים אשר מנהגינו נגד דעת ה"זוהר".

ור' גרשון חנוך הניך טייטלבוים זצ"ל[34] כתב:

> ודע שלענין ההלכה אין אנו הולכין אחר ה"זוהר" הקדוש, רק אחר התלמוד שנתחבר לפסק הלכה.

אולם, יש לציין לגישה קצת שונה, של ר' בנימין אהרן ב"ר אברהם סלניק (סולניק, סאלניק), בעל שו"ת "משאת בנימין". המעניין שר' בנימין חי בפולין בין השנים ש"י - ש"פ בערך (1550 – 1620 למנין הנהוג אצלם). והיה תלמיד הרמ"א והמהרש"ל, וחברם של הסמ"ע, ה"לבוש" ומהר"ם מלובלין. ועל אף גישתם של הרמ"א והמהרש"ל לפסיקת הלכה על פי ספר ה"זוהר", לר' בנימין היתה גישה קצת שונה[35]:

> הדרך השני לילך אחר רוב מנין ובנין הרי לפניך ספר ה"זוהר" שהוא שקול יותר מכל המחברים. שאחר חתימת התלמוד. ואם יהיו כל המחברים בכף מאזנים א'. וספר ה"זוהר" לבדו יעלה בכף שנייה מכריע את כולם. והרי הוא עדיף מרוב מנין ובנין וכמו שכתב ב"י דאזלינן בתר דעת ה"זוהר" נגד שאר מחברים.

לפיו, יש לנו לפסוק הלכה כדברי ספר ה"זוהר" במקרה שיש מחלוקת בין הפוסקים. דהיינו, גם הוא יודה שאין לפסוק כדברי ספר ה"זוהר" בניגוד למבואר בתלמוד הבבלי. אך, במקרה שאין לנו בירור מתלמוד הבבלי, עלינו לפנות לעיין בדברי ספר ה"זוהר" ולפסוק הלכה על פיו.

גם ר' אברהם זכות זצ"ל, בספרו "יוחסין"[36], נקט גישה דומה:

> ובעבור זה דברי ה"זוהר" הם יותר אמתיים כי הם דברי האחרונים שראו המשנה ופסקי ההלכות ומאמרים מהאמוראים שם ונתגלה זה הספר אחר הרמב"ן והרא"ש שלא ראוהו. וכבר הוא מוסכם בישראל שהדבר שלא יחלוק על התלמוד ואין מפורש בתלמוד ומצינו

---

[33] שו"ת "חוות יאיר", סימן קצז.

[34] שו"ת "מפענח נעלמים", סימן ה.

[35] שו"ת "משאת בנימין", סימן סב.

[36] ערך רשב"י.

שם מפורש שמקבלים אותו כמו אמן של גאל ישראל, אע"פ שרש"י ורבינו חננאל ובעל הלכות גדולות ורבינו יעקב הזכירוהו, אבל בתוספות ובהרמב"ם ז"ל לא נמצא, אבל בפסקי ברכות נמצא שפסק הרא"ש כרש"י, וכן בקדוש של סעודה שלישית על היין שאינו מפורש בתלמוד, והרמב"ם אומר שצריך אע"פ שהרא"ש אומר שאינו צריך ונתן טעם כי כמו שהוא די בלילה בקדוש אחד כן הוא ליום. וזה הטעם חלוש כי בלילה לא יש אלא סעודה אחת וביום חייב ב' סעודות מדרשת הפסוק וה"זוהר" מסכים לדעת הרמב"ם ז"ל. וכן בתפילין של חול המועד כי לא נשאם גאון וכן הראב"ד והרמב"ן שלא אסרו אותו חוץ מבעל ספר המצות והרא"ש ובתלמוד בבלי שלנו אינו מפורש אנו לוקחין סברת ה"זוהר" שהוא אסור. וכן ברכת המזון שהרמב"ם פסק אינה טעונה כוס והרא"ש פסק שטעונה כו'. ומצאנו ב"זוהר" שאינה טעונה כוס ביחיד כי אם בג' בזימון כמו הג' אבות.

סיבות שאין לפסוק כמבואר בספר ה"זוהר"

נראה לי, שיש מספר סיבות שאין לפסוק כמבואר בספר ה"זוהר". ולא רק שאין לנו חיוב לפסוק כדברי ספר ה"זוהר", אלא יש מקום לדון שאסור לפסוק כמותו:

א. עַם ישראל לא קיבל את ספר ה"זוהר" כספר הלכתי מחייב. הוא קיבל רק את התלמוד הבבלי.

ב. דברי ה"זוהר" לא נאמרו להלכה להמון העָם, ואולי בכלל לא נאמרו להלכה, אלא בתור סוד וכו'.

ג. כיון שמחברי תלמוד הבבלי הם בתראי, הם ראו את המבואר בספר ה"זוהר" והחליטו שלא לפסוק כמבואר בספר ה"זוהר". מאי הבאת הדברים יש הוכחה שהם סברו שאין לפסוק כך.

ד. יש תוספות רבות בספר ה"זוהר" וגם שיבושים, ואי אפשר לסמוך על המבואר שם.

יש נפק"מ בין הטעמים השונים:

א. לפי שני הטעמים הראשונים אין חיוב לפסוק כמו ספר ה"זוהר", אך אין איסור. אך, לפי הטעם השלישי והטעם הרביעי, יש לומר שאסור לנו לפסוק כמבואר בספר ה"זוהר". אלא, יש מקום לסייג ולומר שבכך שהתלמוד הבבלי לא הביא את המבואר בספר ה"זוהר" אין ראיה שסבר שאסור לעשות כך. אלא, יש רק ראיה

שאין חיוב לעשות את הדבר. הדברים לא הובאו כהלכה מחייבת לכלל ישראל. לפי הטעם הרביעי יש מקום לומר שאין לפסוק כמבואר בספר ה"זוהר", כיון שאי אפשר לסמוך על הדברים המבוארים שם. אפשר לטעון שאם מדובר על הלכה שהאר"י ז"ל סמך עליו ופסקו, אז יש בכך הוכחה שאכן, הדברים אינם משובשים והם מבוססים.

ב. לפי שני הטעמים הראשונים הרי במקרה שדברי ספר ה"זוהר" לא חולקים על התלמוד הבבלי, יש מקום לפסוק כמבואר בספר ה"זוהר". אך, לפי הטעם השלישי אפילו אם לא מבואר בצורה מפורשת כנגד דברי ספר ה"זוהר", הרי מהשמטת הדברים יש הוכחה שמחברי התלמוד הבבלי סברו שאין כך ההלכה. גם לפי הטעם הרביעי אפילו שאין סתירה, אין לפסוק כמבואר בספר ה"זוהר". אלא, כפי שציינתי לעיל יש מקום לסייג ולומר שבהלכות שנפסקו על ידי האר"י ז"ל, עלינו לנקוט כדעת האר"י ז"ל.

אולם, נציין ונאמר שבמקרה שאין מחלוקת בין התלמוד הבבלי לספר ה"זוהר", ויש מחלוקת בין הראשונים בהבנת דברי התלמוד הבבלי, ומתוך ספר ה"זוהר" אפשר להכריע כאחד מן הצדדים, יש מקום לומר שננקוט כדברי ספר ה"זוהר". לפי הטעם הרביעי אין לנקוט כ"ספר הזוהר". אך, עדיין, יש לסייג ולומר שהלכות שנפסקו על ידי האר"י ז"ל, יש לנקוט כדעת האר"י ז"ל. נוסיף שיש מקום לחלק בין הטעם הראשון לשאר הטעמים. דהיינו, לפי הטעם הראשון יש לנו לומר אפילו שאינו חולק אין לנו שום חיוב לפסוק כמבואר בספר ה"זוהר". ואין לנו חיוב להשתמש בו גם כפירוש למבואר בתלמוד הבבלי. עַם ישראל קיבל לפסוק על פי התלמוד הבבלי לפי הבנת החכמים. וכיון שהחכמים הגיעו להבנה מסויימת, אפילו אם הדברים נוגדים את דברי ספר ה"זוהר", אין לנו שום חיוב לנקוט כדברי ספר ה"זוהר". ובעיקר כבר הדגשתי את הנקודה שההלכה שלנו מבוססת על המנהג. דהיינו, כיון שכך נהגו ישראל, כך יש לנו לפסוק. וכיון שגדולי ישראל פסקו בצורה מסויימת ודורות רבים נהגו כך, אל לנו לשנות את המנהג בעקבות דברי ספר ה"זוהר". ונראה שזהו עיקר מגמת השגת הרמ"א על דברי ר' יוסף קארו. הרמ"א אינו מוכן לפסוק כדעת ספר ה"זוהר" בניגוד למנהגים מבוססים ומקובלים דורות אחר דורות.

יש עוד להעיר שיש מקום לדון האם מחברי התלמוד הבבלי ראו את דברי ספר ה"זוהר". והדברים תלויים באיזו תקופה חובר וסודר דברי ספר ה"זוהר". בכל אופן, שייכים הטעמים האחרים שאין לפסוק כדברי ספר ה"זוהר".

סיכום

הרחבתי את הדיבור בנוגע למחבר ספר ה"זוהר" והבאתי דברי האחרונים שיש הוספות רבות בספר ה"זוהר" שאינם מרשב"י וחבריו. בכך יש מקום לחשוש מפסיקת הלכה על פי ספר ה"זוהר". ציינתי למחלוקת בין האחרונים בגישתם בפסיקת ההלכה על פי ספר ה"זוהר". יש מן האחרונים שנקטו גישה חיובית, ואחרים נקטו גישה יותר מסוייגת, ובקושי פסקו כמבואר בספר ה"זוהר". בעקרון מוסכם על ידי הפוסקים שבכל מקום שספר ה"זוהר" חולק על התלמוד הבבלי, יש לפסוק כתלמוד הבבלי ולא כספר ה"זוהר". עיקר מחלוקת האחרונים הוא במקרה שיש מחלוקת בין הראשונים בהבנת התלמוד הבבלי, האם עלינו לנקוט כמבואר בספר ה"זוהר", או שגם באופן הנ"ל אין שום הכרעה מכוח ספר ה"זוהר".

פסיקת הלכה על פי מסכתות קטנות

מבוא

בהמשך למאמרים הקודמים אדון בשאלת פסיקת הלכה על פי המבואר במסכתות קטנות. זוהי השאלה המרכזית הקשורה לחיבור מסכת גרים. נעיין ונברר האם יש איזו חשיבות הלכתית למסכת גרים? לכאורה, הקביעה ההלכתית היא על פי המבואר בתלמוד הבבלי, ולכן אין למסכת גרים שום מקור הלכתי.

פסיקה על פי המבואר במסכת שמחות ובמסכת סופרים

נציין לדברי התוספות[1]:

> ומה שמסירים בזמן הזה מטליתות של מתים סומכין אהא דתניא במסכת שמחות (פי"ב) אבא שאול בן בטנית צוה לבניו קברוהו תחת מרגלותיו של אבא והתירו תכלת מפליוני ובכמה דברים אנו סומכין על ספרים חיצונים ומניחין גמרא שלנו דבפרק בתרא דמגילה (דף לא:) אמרי' ראש חודש אב שחל להיות בשבת מפטירין חדשיכם ומועדיכם דהיינו חזון ישעיה ואנו מפטירין השמים כסאי וכן הוא בפסיקתא ובפר' ויחל אנו קורין בתענית שלנו אף על גב דתנן במגילה (גם זה שם) שקורין בתענית בקללות וברכות ואנן סומכין על מס' סופרים (פי"ז הלכה ז').

וצריך להבין איך סומכים על המבואר במסכת סופרים ובמסכת שמחות כנגד המבואר בתלמוד הבבלי? הרי הרמב"ם כתב בפתיחתו למשנה תורה:

> וכל ב"ד שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר והתקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינה אחרת לא פשט מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושיבוש הדרכים להיות ב"ד של אותה המדינה יחידים וב"ד הגדול של שבעי' ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג אנשי מדינה אחרת וכו' ודברים הללו בדינים וגזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא אבל כל

[1] מסכת פסחים מ, ע"ב, ד"ה אבל עושהו וכו'.

> הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהן וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל חכמי ישראל ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובם והם שמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד מרע״ה.

יש לומר שהמקור ההלכתי היחידי הוא התלמוד הבבלי. המסכתות קטנות אינן מקורות הלכתיים שלפיהן יש לפסוק הלכות. נוסף על כך, יש להעיר כאן נקודה והיא קשורה למבואר לעיל, בנוגע לפסיקת הלכה על פי התלמוד הירושלמי. התבאר בדברי הרי״ף והרא״ש שהתלמוד הבבלי הוא בתראי, וכיון שכך יש לפסוק הלכה כבתראי ולא כתלמוד הירושלמי. לכאורה, כך גם הם הדברים בנוגע למסכתות קטנות. וכפי שביארתי לעיל, בכל הלכה חדשה שאינה מרומזת בתלמוד הבבלי, אין לנו לפסוק על פי התלמוד הירושלמי, שהרי בכך שמחברי תלמוד הבבלי לא הביאו דין זה מוכח שהם לא סברו שכך יש לפסוק. וכך הדברים גם בנוגע למבואר במסכתות קטנות. כיון שחכמי בבל ידעו את ההלכות שנמצאות במסכתות קטנות ובכל זאת, לא פסקו אותם יש בכך הוכחה שהם לא קיבלו את ההלכה. ואפילו אם נאמר שמסכתות קטנות חוברו לאחר התלמוד הבבלי, נראה שמדובר על ברייתות חיצוניות, שמסתבר לומר שחכמי בבל ידעו מהן ובכוונה התעלמו מהן ולא הביאו אותן. מסכת שמחות בוודאי היתה בפני חכמי בבל שהביאו פעמים רבות ממסכת זו[2].

קבלת עַם ישראל והמנהג

יש לומר שמקור ההלכה אינו הגמרא, אלא קבלת עַם ישראל את הכתוב בגמרא. כלומר, המחייב את היהודי לשמור את הנפסק בתלמוד הוא לא התלמוד הבבלי כספר, אלא קבלתו ע״י עַם ישראל. כיון שעַם ישראל קיבל את התלמוד הבבלי כספר הלכתי מחייב, בכך הוא נהפך לספר הלכתי שמחייב כל אחד ואחד מישראל. הדברים התבארו לעיל במאמרי ״אסור לחלוק על התלמוד״. לכן, במקרה שיש מנהג המנוגד למובא בגמרא, יש בכך הוכחה שעַם ישראל לא קיבל על עצמו את הכתוב בגמרא בעניין זה. המנהג לא מייצר את ההלכה, אלא מגלה את ההלכה. כיון שכך נהג העַם, יש בכך גילוי שכנראה יש מקור קדום למנהג זה.

---

[2] עיין בספר ״תקופת הסבוראים וספרותה״, עמ׳ קד.

כבר נאמר על בני ישראל אם אינם נביאים, בני נביאים הם. כך מובא בגמרא במסכת פסחים[3]:

> אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי. אלא, הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן - בני נביאים הן.

וכן, מובא בגמרא במספר מקומות הביטוי "פוק חזי מאי עמא דבר". למשל מובא בגמרא במסכת ברכות[4]:

> רבי טרפון אומר: בורא נפשות רבות וחסרונן. אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי, ואמרי לה לרב יוסף: הלכתא מאי? - אמר ליה: פוק חזי מאי עמא דבר.

ורש"י הסביר:

> מאי עמא דבר - היאך נוהגים, וכבר נהגו לברך בתחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא.

וכן, מובא בירושלמי מסכת פאה[5]:

> דאמר ריב"ל דאמר רבי אבון בשם ריב"ל לא סוף דבר הלכה זו אלא כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג.

נראה לי, כשהתוס' כתבו שסומכים על מסכת סופרים נגד המובא בתלמוד הבבלי, לא התכוונו שפסקו לפי המבואר במסכת סופרים, אלא שהיה מנהג שכך נהגו, וכדי לבסס את המנהג סמכו על המובא במסכת סופרים. כלומר, אם יש מנהג בלי יסוד, אז יש לבטלו ולומר שהוא מנהג טעות. אך, אם יש מנהג ואפשר למצוא לו יסוד אפילו שאינו בתלמוד הבבלי, אז נסמוך על המנהג.

נראה שהסיבה שאנחנו סומכים על מנהג ישראל היא, כיון שברור לנו שהקב"ה לא יביא תקלה לעָם ישראל, וכיון שכך נהגו אז, בוודאי כך היא ההלכה. הרשב"א[6] כתב:

> **וכיון שנהגו הכל בזה היתר ישראל קדושים הן ואין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידם ואף על פי שאינם נביאים בני נביאים הם**. כדאמר להם הלל כששאלוהו בערב הפסח שחל להיות בשבת והורה שהפסח דוחה את השבת דכתיב במועדו אפילו בשבת שאלוהו

---

[3] סו, ע"ב.

[4] מה, ע"א.

[5] פרק ז, הלכה ה.

[6] בספרו "משמרת הבית", בית ד, שער ד, דף לט, ע"א.

בהולכת הסכין לשחוט הפסח כיצד יוליכוהו בשבת ולא היה בידיה אמר להם הניחו להם לישראל אפילו שאינם נביאים בני נביאים הם מיד כל מי שהיה פסחו טלה תוחב סכינו בצמרו מי שהיה פסחו שה קושרו בין קרניו מיד נזכר הלכה ואמר להם כך אמרו שמעיה ואבטליון מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו מי שפסחו שה קושרו בין קרניו. ועוד אמרו בירושלמי כל הלכה שהיא רופפת בידך ואינך יודעת מה טיבה צא וראה מה צבור נוהג ונהוג כן. וכיון שלא ראינו בחכמי הדור מי שמוחה בעושין מרקחות על ידי הרקחים נחזיק הדבר כהיתר שאין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידיהם ונפש עבדיו ישמור:

אלא, אין הכוונה בכך שההלכה נקבעה משום שכך נהגו, אלא שמנהג ישראל מגלה את ההלכה. הוא לא הסיבה להלכה, אלא הוא סימן להלכה.

רמ"א[7] כתב:

ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחנם הוקבעו. (ב"י בשם א"ח).

על כך כתב בעל ה"מגן אברהם"[8]:

ואין לבטל כו' - וכ' רמ"א בתשו' סי' כ"א בשם מהרי"ק שורש קמ"ד דאם נמצא המנהג באיזה פוסק אין לבטלו אפי' בשעת הדחק אין לשנות מנהג כדאמרי' בבני בישן ואפי' יש במנהג צד איסור אין לבטלו כמ"ש מהרי"ק ש"ט ואפי' במנהג מקום א' אמרי' שמבטל הלכה מיהו אם נשתנ' הענין מאשר הי' בזמן הראשונים רשאים לשנות המנהג לפי הזמן עכ"ל ומהרא"ש בביאורי סמ"ג כ' הא דאמרינן מנהג עוקר הלכה היינו אפי' רוב דיעות ס"ל אסור והתלמוד מסייע להו והמנהג הבנוי על פי הפסיקתא או ספרי' חיצונים אמרי' מנהג עוקר הלכה דודאי כך קבלו אבותינו איש מפי איש עכ"ל (עיין מהרי"ק ש"ט ושנ"ד ובס' ב"ש).

כדאי בהקשר זה להביא מתשובות מו"ר הרב משה פיינשטיין זצ"ל במספר מקומות שכתב על חשיבות קיום המנהגים. דבריו הם יסודות גדולים בענייני פסיקת הלכה בדיני מנהגים.

בתשובה אחת[9] הוא כתב שבמקרה שנחלקו הפוסקים ונהגו העם כשיטה אחת, נחשב כהוכרעה ההלכה כאותה שיטה אף אם היא שיטת יחיד ואפילו אם מדובר להקל בדיני דאורייתא:

---

[7] אורח חיים תרצ, יז.

[8] אורח חיים תרצ, כב.

[9] שו"ת "אגרות משה", אורח חיים, חלק א, סימן מה.

נמצא שנפסק עתה כן להלכה אף אם אולי רק בדורות האחרונים התחילו לנהוג כן. כמפורש ברש״י בשבת דף י׳ אף במנהג כדעת יחיד במילי דאורייתא לענין מתנות שכתב וכי היכי דאחזו במנהג בראשית הגז בימי ר״נ ולא מחינא בהו ונהגנא כולא כוותיה השתא דנהוג אף במתנות לא משנינן מנהגא עיין שם, וכ״ש במילי דרבנן כהא דאיסורי אכילה ושתיה בביהכ״נ.

בתשובה נוספת[10] הוא כתב על כך שיש לנהוג כמנהג שעם ישראל נהגו אפילו אם חושב שהוא טעות. בוודאי כלל ישראל עושה כדין. וגם כשמדובר רק על קהילה אחת ששומרת תורה ומצוות ונוהגת מנהג מסויים ששאר קהילות אינן נוהגות מנהג זה, הרי יש למצוא טעם למנהגם:

ונמצא שכתר״ה חושב שהוא גדול יותר מכל רבותינו הראשונים והאחרונים ומכל גאוני זמננו שכולם שגגו בזה, והוא ראה שהוא שגגה, וימחול לי כתר״ה שהוא יהירותא יתרתא אף לחשוב כן וכ״ש שלא לומר ולכתוב כן. וידע כתר״ה כי כל מה שחזינן שעושין אף רק קהל גדול בישראל אינו דבר טעות שודאי נעשה זה ע״פ חכם מאחר שהוא קהל משומרי תורה ומצות, וצריך למצא טעם למה שנוהגין כן ולא נחשבו לטועים, אף אם שאר קהלות אין נוהגים כן אבל כיון שהוא קהל אחד אין לנהוג כמותם בצנעא ויש לעיין בכל דבר ודבר. אבל דבר שנהגו כל ישראל מוכרחין לעשות כמותם אף מי שחושב שהוא טעות דצריך הוא לידע שכלל ישראל עושין כדין ואף שיש לו קושיא עלייהו ואינו יודע לתרץ אינו כלום.

ועוד כתב[11]:

כי ח״ו לשנות מהמנהג דכלל ישראל אף כשיש קושיות גדולות, אך שיש לתרץ אם אפשר, מדין לימוד התורה.

ובתשובה אחרת[12] הוא כתב:

ובכלל צריך לידע שכל דבר שנוהגין בו אף רק חלק מישראל אינו דבר בטל, וצריך לעיין הרבה למי שרוצה לבטלה לומר שאין זה מנהג הראוי ובטעות נהגו, כי חזקה על כל מנהג שנעשה על פי חכמי וגדולי התורה.

---

[10] שו״ת ״אגרות משה״, אורח חיים, חלק ד, סימן יז.

[11] שו״ת ״אגרות משה״, אורח חיים, חלק ה, סימן ז.

[12] שו״ת ״אגרות משה״, אורח חיים, חלק ה, סימן כ, אות לא.

ונסיים בתשובה נוספת[13] שבה כתב:

ולכן ודאי עלינו לבקש תירוצים ליישב המנהג שלא יקשה אך אף אם לא נמצא שום תירוץ לא נבטל המנהג. וכדחזינן שאף הרא"ש שלא מצא תירוץ על המנהג לא אמר שעושין שלא כדין ולא בטל המנהג אלא תירץ דבתפלה הקלו ולגבי ק"ש שהוא דאורייתא דחק במעיו"ט שבטלו עשה דאורייתא בשביל סיג שלא לבטלה לגמרי, עיין שם אף שמובן שתירוצים כאלו לא היו מתרצין בעצם אבל מפני שא"א לבטל המנהג אף שנשאר הקושיא לכן כשליכא תירוץ יש אף לדחוק לומר שהקלו בתפלה ועקרו עשה אף בשביל סיג כזה.

וכן, מובא בשו"ת "משנה הלכות"[14]:

ואמר ר' יהודה א"כ למה מזכירין דברי היחיד וכו' ע"ש ובא"ז הגדול כתב שמצינו כמה הלכות דנהוג עלמא כספרים חיצונים היפוך ממה שמבואר בש"ס ופוסקים כגון ע"פ מס' סופרים ולמשל קריאת ויחל דע"פ הגמ' ביום תענית קוראין ברכות וקללות והעולם נהג לקרוא ויחל ועתה אם יבא מי שהוא ויאמר שכל העולם טעו שהרי מבואר בש"ס היפוך קריאה דילן ודאי לא נשמע לו אלא הו"ל כאלו יצא בת קול הלכה כהני וכ"כ שאר ראשונים וכה"ג לא אמרינן הלכה כראשונים שאם ימצא ראשון שאומר לנהוג או לפסוק באופן אחר. והטעם דכל מה שהנהיגו בני ישראל בכל הדורות אין לשנות והו"ל כהלכה מפי הגבורה ואין להרהר אחריה.

וכמ"ש הב"א וז"ל: אף שיש כמה גדולי עולם החולקים על רש"י מ"מ אין כח ביד שום אדם לערער על מנהג אשר נתיסד ע"פ גדולי עולם חכמי צרפת ואשכנז אשר אנו מבני בניהם ומימיהם אנו שותים עכ"ל ובערה"ש סקי"ח וז"ל אבל מה מועיל האריכות אחרי שהעירובין נתפשטו על סמך היתר זה וכאלו בת קול יצא (מן השמים) הלכה כשיטה זו ואם נמחה לא לבד שלא ייצייתו אלא נראה כמשתגעים וכו' ע"ש

פסיקת הלכה על פי מסכת סופרים משום שמחבריו הם בתראי

וחשיבות מרובה לדברי החיד"א, בשו"ת שלו "טוב עין"[15], שביאר את הטעם שאנחנו נוקטים כדברי מסכת סופרים. לדעתו, חיבור זה נתחבר בזמן הגאונים, ולכן הלכה כבתראי:

---

[13] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קלו.

[14] חלק ח, סימן קכז.

[15] סימן יג.

ותו ק״ק דאמאי הניח הדבר בצריך תלמוד והרי כתבו התוס׳ בפסחים דף מ׳ ע״ב דבכמה דברים אנו סומכין על פסיקתא או מסכת סופרים ומניחין התלמוד שלנו ע״ש וא״כ גם בזו נימא דהגם דבתלמודין מוכח דבשבת ור״ח קורין כחול סמכינן על מסכת סופרים כמ״ש התוס׳ בפסחים שהזכרתי וכ״כ בברכות דף י״ח והזכיר זה מרן בב״י א״ח סימן תכ״ה ע״ש. וק״ק על מרן בתשו׳ בספר אבקת רוכל סימן כ״ח שכתב הא דזמנין מניחין דברי התלמוד ועושים כספרים אחרים מדנפשיה וכתב ואעידה לי ב׳ עדים השמים כסאי ויחל עש״ב וק״ק שכבר מפורש בתוס׳ ובהגהת מרדכי פרק בני העיר שהביא הוא ז״ל בב״י סימן תכ״ה כמש״ל. ועלה בדעתי לומר דטעמא דאזול בתר מסכת סופרים ומניחין התלמוד שלנו היינו משום דכתב הרא״ש בהלכות ס״ת בענין פרשה פתוחה דמס׳ סופרים נתחברה בדורות אחרונים ולא הובא מדבריו בתלמוד. ואני בעניי כתבתי בספרי הקטן ברכי יוסף א״ח סימן תקפ״ב דמשמע קצת דמס׳ סופרים נתחברה בזמן הגאונים ע״ש וכיון דנתחברה אחר התלמוד משו״ה סמכינן אמס׳ סופרים ושבקינן תלמודין על דרך הלכה כבתראי אמנם הפסיקתא רבתי לא אתנו יודע אימתי נתחברה. ועמ״ש מרן בספר אבקת רוכל סימן הנז׳.

אולם, יש להעיר על דבריו, שהרי הכלל 'הלכה כבתראי' נאמר דווקא כשמדובר על חכמים שהם בערך באותה דרגה, לא על מחלוקת בין ראשונים לאחרונים[16]. אם כן, איך אפשר לומר הלכה כבתראי כשמדובר על גאונים נגד אמוראים? אלא, נראה להסביר, שכוונת הדברים, שפוסקים הלכה כבתראי כיון שאומרים שהם ראו מה שכתבו קודמיהם, ובכל זאת חלקו. אם כן בכך מוכח שהם דחו את דברי קודמיהם. כך יש לומר גם לענייננו. כלומר, בוודאי אלו שחיברו מסכת סופרים ידעו מה שכתוב בתלמוד בבלי, ואם על אף זאת חלקו על דבריהם, מוכרחים לומר שהיה להם מנהג קדום, וחכמי ישראל לא קיבלו את דברי הגמרא. דהיינו, הגאונים ידעו שעָם ישראל לא קיבל את דברי הגמרא לעניין זה.

אלא, יש מקום לדון ולשאול שאולי אלו שחיברו את מסכת סופרים לא קיבלו את דברי התלמוד הבבלי, אבל מי אמר ששאר חכמי ישראל לא קיבלו? איך אנחנו יכולים לדעת מי הם רוב חכמי ישראל? הרי הרמב״ם נקט הנחה שרוב חכמי ישראל קיבלו את התלמוד הבבלי. אלא, כנראה צריך לומר שמסכת סופרים מראה את הלך הרוח של הגאונים, שהיו גדולי ישראל באותו הדור. ואם המנהג אצלם לא היה כמבואר בתלמוד הבבלי, מוכח שדין זה לא התקבל. כיון שרוב חכמי ישראל קיבלו את דברי הגמרא, אז החכמים האחרים

[16] עיין במאמרי ״פסיקת הלכה על פי גילוי כתבי יד חדשים״. המאמר מובא להלן.

ביטלו את דעתם. לכן, לא יכול להיות שהגאונים ילכו בדרך אחרת מהנהוג על ידי רוב חכמי ישראל.

אולם, יש להעיר על כך, כיון שנראה שמסכת סופרים חוברה בארץ ישראל בתקופת הסבוראים[17]. אם כן, אין כאן הוכחה להסכמת גאוני בבל. אלא, כך המנהג היה בארץ ישראל. ולכן, הדבר תמוה שננהג על פי הדברים המבוארים במסכת סופרים כיון שהם בתראי. לכן, נראה שיש להסביר את הדברים כפי שביארתי לעיל.

מנהגים על פי מקורות חז"ל מלבד התלמוד הבבלי

נציין שיש מספר מנהגים שאינם מסתמכים על המובא בתלמוד בבלי ובתלמוד ירושלמי, אלא במקורות חיצונים. אפילו יש מנהגים שמסתמכים על הכתוב במדרשים. נציין למנהג ברכת "ברוך שפטרני מעונשו של זה".

מובא במדרש בראשית רבה[18]:

> ויגדלו הנערים, רבי לוי אמר משל להדס ועצבונית שהיו גדילים זה על גבי זה וכיון שהגדילו והפריחו זה נותן ריחו וזה חוחו כך כל י"ג שנה שניהם הולכים לבית הספר ושניהם באים מבית הספר, לאחר י"ג שנה זה היה הולך לבתי מדרשות וזה היה הולך לבתי עבודת כוכבים, א"ר אלעזר צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה.

מהרי"ל[19] הביא את הדברים להלכה למעשה:

> מהר"י סג"ל בזמן שבנו נעשה בר מצוה וקרא בתורה היה מברך עליו בא"י אמ"ה אשר פטרני מענשו של זה. וכן איתא במרדכי הגדול ברכה זו בשם ומלכות.

ר' משה איסרליס זצ"ל, בספרו "דרכי משה"[20], הביא את דברי המהרי"ל. אך, יחד עִם זאת, הוא כתב שנראה לו שאין לברך ברכה זו, כיון שהיא לא נמצאת בגמרא ובפוסקים. ולכן יש לברך את הברכה בלא שם ומלכות:

---

[17] עיין בספר "תקופת הסבוראים וספרותה", עמ' קד-קה.

[18] פרשה סג, אות י

[19] מנהגים, הלכות קריאת התורה, אות ה.

[20] אורח חיים, סימן רכה, אות א.

ולא מצאתי ברכה זו בגמ׳ וקשה עלי שיברכו ברכה שלא הוזכרה בגמ׳ ובפוסקים ובבראשית רבה ריש תולדות יצחק הוזכר דין זה בשם ר׳ אליעזר וטוב לברכה בלא שם ומלכות.

ר׳ משה איסרליס, בספרו ה"מפה"[21], פסק כפי שכתב בספרו "דרכי משה":

הגה: י"א מי שנעשה בנו בר מצוה, יברך: בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה (מהרי"ל בשם מרדכי ובר"ר פ׳ תולדות), וטוב לברך בלא שם ומלכות (דעת עצמו).

מאידך, הגר"א[22] נקט שיש לברך ברכה זו:

י"א מי כו׳. ב"ר ריש פ׳ תולדות פ׳ ס"ג וכ"ה במהרי"ל בהל׳ קריאת התורה וז"ל שם מהר"י סג"ל בזמן שבנו נעשה בר מצוה וקרא בתורה היה מברך עליו בא"י אמ"ה אשר פטרני כו׳ וכן איתא במרדכי הגדול ברכה זו בשם ומלכות עכ"ל וכן עיקר:

מחלוקת נוספת בין הרמ"א לגר"א בנוגע למנהג שמקורו במסכתות חיצוניות היא בנוגע לקריאת המגילות בחגים.

קריאת המגילות בחגים

מובא במסכת סופרים[23]:

ברות, ובשיר השירים, בקהלת, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לברך, ולומר על מקרא מגילה, ואף על פי שכתובה בכתובים. והקורא בכתובים צריך לומר, ברוך אתה י"י א-להינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו לקרוא בכתבי הקודש.

מבואר שמברכים על קריאת המגילות, ואפילו כשהמגילה לא נכתבה כספר בפני עצמה, אלא כתובה בין הכתובים. ההלכה הנוספת שהתבארה כאן היא שאדם שקורא בספר מן הכתובים צריך לברך ברכה מיוחדת "אשר קדשנו במצותיו וציונו לקרוא בכתבי הקדש".

נשאלות שתי שאלות על דברי מסכת סופרים:

1. מדוע צריך לברך על מקרא מגילה? כלומר, מנין לנו שיש חיוב לקרוא את המגילות ולברך "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו וכו׳"?

---

[21] אורח חיים רכה, ב.

[22] בספר ׳ביאור הגר"א׳, אורח חיים, סימן רכה, סעיף ב.

[23] פרק יד, הלכה א.

2. כמו כן, נשאלת השאלה לעניין ברכה על הכתובים, מהו המקור לחיוב לקרוא בכתובים? לא מצינו חיוב כזה.

נראה לגבי שתי שאלות אלו שמחבר מסכת סופרים לא בא לדון במקור המנהג שיש לקרוא במגילות וכן לקרוא בכתובים, זהו דבר ידוע. כנראה היה מנהג ידוע. מחבר מסכת סופרים בא לומר שיש לברך על כך.

הדבר המתמיה הוא, שלא מצאנו מנהג זה בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי. ואיך יכול להיות שמנהג נפוץ נעלם מעיניהם של חז"ל? מדוע הדבר התגלה רק במסכת סופרים?

לאחר הבאת מקור זה נפנה לעיון בדברי הראשונים שגם הזכירו את המנהג. נציין שהמקור הקדום בספרות הראשונים למנהג זה, נמצא אצל מהר"ם מרוטנרברג. במספר ראשונים נמצא שמהר"ם מרוטנברג נהג לקרוא את המגילות ולברך עליהן.

א. בעל ספר "מנהגים דבי מהר"ם" כתב[24]:

> ובשבת דח"ה אומ' ליוצר אהבוך משרים ואומ' אחר הלל מגילת שיר ומברכי' לפניה על מקרא מגילה בנחת וככה יעשה על כל המגילות אפי' מגילת איכה חוץ [מ]מגילת אסתר שמברך עליה ג' ברכות בקול רם משום פרסומי ניסא. ויש מקומות נהגו לומ' פסוקי' כמו אין כמוך ומלכותך בין המגילה והוצאת ס"ת להפסיק בין דברי קבלה לדברי תורה שלא יהא נראה כמקדים דברי קבלה (לת') לדברי תורה אף על גב דקדיש ית[ו]ם מפסיק לא חשוב הפסיק.

ב. בעל ספר "הגהות מיימוניות"[25] כתב:

> ומה שקורין איכה בתשעה באב יש במס' סופרים ובאיכה רבתי וכתב רבינו דאמגילת קינות ומגילת רות ומגילת שיר השירים מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על מקרא מגילה כדאיתא במס' סופרים וכן נהג מהר"ם ע"כ:

השאלה מדוע לא הזכיר מגילת קהלת?

---

[24] סדר הקריאה בחוהמ"פ.

[25] הלכות תעניות, פרק ה, אות ב.

ג. ה"מרדכי"[26] כתב:

במסכת סופרים על רות איכה קהלת ושיר השירים מברך על מקרא מגילה ואם היתה כתובה בין הכתובים מברך על מקרא כתובים. עכ"ה:

גירסתו שונה מן הגירסה שנמצאת בפנינו. כלומר, אין כאן דין לברך "אשר קדשנו במצוותיו וציונו לקרוא בכתבי הקודש". אלא, הדיון הוא רק בנוגע לקריאת המגילה ויש שינוי בברכה בין שקוראים את המגילה שכתובה בין הכתובים, ובין שהיא כתובה בפני עצמה.

ד. ה"אבודרהם"[27] כתב:

נהגו העולם לקרות בחג המצות שיר השירים מפני שהוא מדבר מגאולת מצרים שהיא תחלת שעבודן של ישראל וגאולתן ראשונה שנאמר לסוסתי ברכבי פרעה. וגם בחג השבועות נהגו לקרות רות מפני שכתוב בו (רות א, כב) בתחלת קציר שעורים והוא זמן הקציר. ועוד טעם אחר לפי שאבותינו לא קבלו את התורה ולא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים כדאיתא בפרק החולץ (מו, ב). ורות גם היא נתגיירה שנאמר (רות א, טז) כי אל אשר תלכי אלך וגו'... וגם בשמיני חג עצרת נהגו לקרות קהלת מפני שכתוב בו (יא, ב) תן חלק לשבעה וגם לשמונה אלו שבעת ימי החג ושמיני חג עצרת (ערובין מ, ב). ר"ל לפי שהוא חג האסיף להזהיר על תרומות ומעשרות ונדרים שלא לעבור עליהם בבל תאחר בשלש רגלים. ועוד טעם אחר כי שלמ"ה בחג אמרו בהקהל כמו שכתוב (דב' לא, י) במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבא כל ישראל לראות וגו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו' וכתיב ויקהלו אל המלך שלמה בירח האתנים בחג וגו' ואז אמרו בהקהל להוכיח את ישראל על כן יתכן לאומרו בחג כל זה כתב אבן הירחי. **ואמרינן במס' סופרים הקורא ברות ובשיר השירים באיכה ובמגילת אסתר צריך לומר על מקרא מגלה ואף על פי שכתוב בכתובים. הקורא בכתבי הקדש צריך לומר בא"י אמ"ה אקב"ו לקרא בכתבי הקדש.**

גירסתו במסכת סופרים כפי הגירסה שנמצאת בפנינו.

ה. מהרי"ל[28] כתב:

ומברך על מקרא מגילה טרם מתחיל איכה, וכן במרדכי מאבי"ה.

---

[26] מסכת מגילה, רמז תשפג.

[27] הלכות תפילות הפסח.

[28] הלכות שבעה עשר בתמוז וט' באב, סימן כא.

יש עניין מתמיה במנהג שהוזכר לעיל. איך יכול להיות שהרא"ש וגם ר' יעקב בעל ה"טורים" לא הזכירו מנהג זה? הרא"ש הוא תלמידו של מהר"ם מרוטנברג ואיך יכול להיות שהוא לא הזכיר מנהג זה? אלא, יש לציין שבעל ה"טורים"[29] הזכיר מנהג לקרוא מגילת איכה. אך, אין התייחסות לגבי ברכה על קריאת מגילה זו:

> סדר היום כתב אבי העזרי ליל ט"ב חולצין מנעליהם והולכין לבה"כ ויושבין לארץ כאבילים ואין מדליקין נרות רק נר אחד לומר לאורו איכה וקינות ועומד ש"ץ ומתפלל ערבית ואומר קדיש שלם וקורא איכה ואומר קינות ואח"כ סדר קדושה ויתחיל ואתה קדוש.

נראה שאפשר להסיק מכך שבזמנו של הרא"ש ובעל ה"טורים" המנהג לא היה נפוץ. מהר"ם מרוטנברג נהגו, אבל לא כל העָם. וכנראה שהרא"ש ובעל ה"טורים" סברו שאין לפסוק הלכה על פי המבואר במסכת סופרים. אלא, אם הציבור היה נוהג מנהג זה, אז היינו ממשיכים במנהג. מסכת סופרים יכולה לבוא כחיזוק מנהג, אבל לא נפסוק על פיו.

נפנה לעיון בדברי ר' משה איסרליס זצ"ל. בספרו "דרכי משה"[30], הוא כתב:

> המנהג לומר בו שיר השירים ואם שבת בימים האחרונים של פסח אומרים אותו ביום האחרון בשבת וכתב אבודרהם (עמ' רמ) נהגו העולם לקרות בחג המצות שיר השירים מפני שמדבר בגאולת מצרים ובחג השבועות רות מפני שכתוב בו (א כב) בתחלת קציר שעורים ועוד שאבותינו שקיבלו התורה נתגיירו וכן רות נתגיירה ובסוכות אומרים קהלת מפני שכתוב בו (יא ב) תן חלק לשבעה וגם לשמונה שהם ימי החג: ואמרינן במסכת סופרים (פי"ד ה"ג) הקורא בחמש מגילות מברך על מקרא מגילה ואפילו היא כתובה בין הכתובים עכ"ל וכן כתב מהרי"ל (סדר תפילת ט' באב עמ' רנא סי' כא) וכן הוא בהגהות מיימוניות הלכות תשעה באב (תעניות פ"ה אות ב ומנהגי ט"ב) וכן המנהג דלא כמרדכי שכתב בפרק קמא דמגילה (סי' תשפג) דאם היא כתובה בין הכתובים יש לברך עליה על מקרא כתובים:

אם כן, הוא הביא את המנהג לברך על מקרא מגילה בקריאת המגילות, ולא ציין למחלוקת בנוגע למנהג זה. הוא רק חלק על גירסתו של המרדכי אם יש לברך על מקרא מגילה גם

---

[29] אורח חיים, ריש סימן תקנט.

[30] אורח חיים, סימן תצ, אות א.

כשהמגילה כתובה בין הכתובים. הכרעתו כגירסה שבידנו שיש לברך על מקרא מגילה גם כשהיא כתובה בין הכתובים.

אבל, בספרו ה"מפה"[31], הוא כתב דברים שונים:

> ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד, ואם שבת ביום טוב האחרון אומרים אותו באותו שבת; וכן הדין בסוכות עם קהלת. ונוהגין לומר רות בשבועות (אבודרהם). והעָם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים.

אם כן, ר' משה איסרליס כתב שקוראים את המגילות אבל לא מברכים על קריאתן.

הדברים לא עומדים בניגוד לדבריו ב"דרכי משה", שאם נדקדק בספרו ה"מפה" הוא לא חלק על דברי הראשונים שהזכירו את המנהג לברך, אלא הוא כתב שהעָם לא נהג לברך על המגילות. כלומר, על אף דברי הראשונים לעיל, העָם לא נהג מנהג זה.

כנראה שהעָם לא נהג כך, כיון שהמנהג לא היה מבוסס לגמרי. כפי שראינו לעיל המנהג לא מוזכר בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, ולא בדברי ראשונים רבים. אפילו תלמידו המובהק של מהר"ם מרוטנברג – הרא"ש, לא הזכיר מנהג זה.

אך, כדי להבין לנכון את דברי ר' משה איסרליס זצ"ל, עלינו לפנות לתשובותיו[32]. שם כתב תשובה מפרוטת ומבוארת מדוע אין לברך על קריאת המגילות.

הוא כתב שנכון שמהרי"ל ו"אבודרהם" כתבו שיש לברך על קריאת המגילה, והם הקדמונים שייסדו את המנהגים, בכל זאת, נכון המנהג שלא לברך על קריאת המגילות, מהסיבות הבאות:

א. בספר המנהגים של ר' אייזק טירנא, שנוהגים ללכת אחר מנהגיו, לא כתוב כלל לברך על שיר השירים, רות וקהלת. אילו היתה דעתו לברך היה כותבו כפי שכתב לברך על קריאת מגילת איכה. לדעתו, יש לחלק בין קריאת מגילת שיר השירים, רות וקהלת לקריאת איכה, כיון שבקריאת מגילת איכה החזן קורא להשמיע לציבור וזה כמו קריאת מגילה, לכן אפשר לברך עליה כמו בקריאת מגילת אסתר [משמע מדבריו שזה בניגוד לשיר השירים, קהלת ורות שבאלו כל יחיד קרא לעצמו]. נוסף על כך, הקריאה של מגילת איכה מוזכרת במסכת תענית[33]. אך,

---

[31] אורח חיים תצ, ט.

[32] סימן לה.

[33] ל, ע"א.

הקריאה של שאר המגילות היא רק מנהג בעלמא. עוד דקדק בדברי בעל "הגהות מיימוניות" שהביא את מסכת סופרים וכתב וכן נהג מהר"ם, משמע ששאר אנשים לא נהגו כך.

ב. יש מחלוקת בין הפוסקים בנוגע לגירסה הנכונה במסכת סופרים. ב"מרדכי" מובא שכשהמגילה כתובה בין הכתובים מברכים על קריאת המגילות "על מקרא כתובים". בדברי ראשונים אחרים נכתב שגם כשהיא כתובה בין הכתובים יש לברך "על מקרא מגילה". ומכיון שיש חילוף גירסאות בנוגע לדין קריאת המגילה כשכתובה בין הכתובים, אז אין לברך כדי להוציא את עצמנו מכלל ספק. לדעתו, אם יברכו ברכה שאינה ראויה, הוי ברכה לבטלה.

ג. יש לתמוה על ברכות אלו, כיון שקריאות אלו אינן חיוב, איך נברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו", הרי לא ציוו חכמים על כך. לא נזכרו קריאות אלו בתלמוד ולא ע"י פוסק מקובל, אלא בדברי האחרונים ומעט מדרשים.

ד. נראה שמסכת סופרים לא דיברה בכלל על קריאות אלו. מוזכר במסכת סופרים שהקורא בכתובים צריך לומר אקב"ו לקרוא בכתבי הקודש, והרי ידוע שאין אף מנהג בעולם לקרוא בכתבי הקודש בבית הכנסת. לכן, נראה להסביר באחת משתי דרכים את כוונת דברי מסכת סופרים: 1. הברכה על כתבי הקודש היתה מקובלת בימיהם שהיו נוהגים להפטיר בכתבי הקודש במנחה בשבת. ייתכן שכמו שמנהג זה השתנה כך השתנה המנהג של קריאת המגילות. אפשר שבימיהם היו רגילים שאחד היה קורא את המגילות לפני העָם, לאלו שאינם בקיאים ולכן היה מותר לברך עליהן, כמו בשאר דברים שקוראים או מפטירים בציבור. אך, כיום נוהגים לקרוא לקהל רק בקריאת מגילת איכה ומגילת אסתר. לכן, רק בקריאות אלו צריך לברך. בשאר מגילות הוי כקורא בתורה בעלמא, ואין כאן כבוד ציבור לברך. 2. מחבר מסכת סופרים לא דיבר אלא כשמשכים ללמוד במגילות אלו, שאז יש לברך על קריאתן על מקרא מגילה. הוא סבר כמו המ"ד במסכת ברכות[34], שעל מקרא ומדרש מברכים ברכות התורה אבל לא כשלומדים תלמוד. לכן, הוא גם סבר שיש שינוי בנוסח הברכה בין שלומד את המגילות ובין שלומד מדרש. כשקורא את המגילות וכתבי הקודש לא מברך "לעסוק בדברי תורה" רק "לקרוא מגילה" או "לקרוא בכתבי הקודש".

[34] יא, ע"ב.

ה. אפילו אם נאמר שלפי מסכת סופרים יש לברך על המגילות, יש לומר שדבריו נאמרו דווקא כשהן כתובות כתקנן בקלפים ובמגילות, כמו שנכתבו הספרים הראשונים בגלילה כספר תורה. אך, בחומשים שבידינו אין לברך, כיון שלא עדיף ממגילת אסתר שלדעת ראשונים רבים אם קוראה בחומש ולא מקלף, יש לקראה בלי ברכה. הוא הוסיף שיש להוכיח שאין לברך על מגילות אלה אפילו כשהן כתובות על קלף, שהרי אם היה ראוי לברך עליהן כשקוראן מתוך קלף, היה נכון להדר לקרוא את המגילות מתוך קלף כדי שיוכל לברך עליהן. מזה שלא מחזרים על מגילה כתובה על קלף, משמע שאין המנהג לברך על המגילות אפילו כשהן כתובות על קלף.

צריך עיון בחלק מדבריו:

1. לדעתו החילוק בין מגילת איכה ובין שאר המגילות הוא שמגילת איכה מוזכרת במסכת תענית[35]. אבל, שם לא מדובר על קריאת מגילת איכה בט' באב כקריאה לציבור, אלא הדיון שם לגבי הדברים שמותר ללמוד בהם בט' באב, וביניהם מוזכר הלימוד במגילת איכה.

2. לפי הטעם השני, אם קוראים את המגילה כתובה על קלף והיא כתובה לבדה בלי שום ספר נוסף, יהיה מותר לברך, כיון שלפי כל הנוסחאות יש לברך על מקרא מגילה.

3. לפי הטעם הרביעי אם יקראו את המגילות כדי להוציא את האחרים, שאחד יקרא לכולם, אז יצטרכו לברך על קריאת המגילות.

4. מדברי הרמ"א משמע שיש לברך על קריאת מגילת איכה. אבל, ב"שולחן ערוך"[36] הדבר אינו מוזכר: "בליל תשעה באב (מתפללים ערבית ואומרים איכה וקינות) (הגהות מיימוני ומהרי"ל); ואומר אחר קינות ואיכה, סדר קדושה, ומתחיל מואתה קדוש, ואם חל במוצאי שבת אין אומרים ויהי נועם".

נראה להסביר שהויכוח כאן אינו לגמרי ויכוח הלכתי, אלא הוא ויכוח לגבי המנהג. כלומר, כיון שבמקומו של הרמ"א נהגו שלא לברך על המגילות, לכן יש להסביר מנהג זה. ולשם

---

[35] ל, ע"א.

[36] אורח חיים תקנט, ב.

כך הביא את ההסברים השונים. אם המנהג היה הפוך והיו נוהגים לברך, אז הרמ"א היה בא ליישב מנהג זה.

דברי הרמ"א אינם באים לפני מעשה, אלא רק לאחר מעשה. ונראה מכאן כוחו של המנהג.

הגר"א[37] נקט שמברכים על המגילות אפילו אם קוראים את המגילות כשאינן כתובות במגילה, כל שכן כשהן כתובות במגילה. דהיינו, הגר"א סמך על המנהג שהובא במסכת סופרים.

ביאור המחלוקת בין הרמ"א לגר"א

נראה שאפשר לבאר את המחלוקת בין הרמ"א לגר"א בשתי צורות:

1. המחלוקת היא בנוגע לכוחו של איסור ברכה לבטלה. הגר"א סבר שאין כאן חשש לברכה לבטלה. ברכה לבטלה שייכת רק במקרה שמברך ברכה ללא סיבה. כיון שיש מקור למנהג, אז אפשר לברך ואין כאן חשש איסור ברכה לבטלה. בעיקר לפי ההבנה שאיסור ברכה לבטלה הוא רק איסור דרבנן, בוודאי אפשר להקל כשיש מקור נאמן לברך את הברכה. הרמ"א חשש יותר לאיסור ברכה לבטלה.
2. המחלוקת היא בנוגע לסמכות מסכת סופרים ומסכתות חיצוניות. כנראה הגר"א סבר שאפשר לסמוך על המסכתות האלו ולנהוג כמותן אפילו שהן בניגוד לתלמוד, ואילו הרמ"א נקט שאין לסמוך על מסכתות אלה, אלא רק במקום שהמנהג נפוץ. בזמנו של הרמ"א לא נהגו לברך על ברכת "ברוך שפטרני מעונשו של זה", ולכן סבר שאין לסמוך על המבואר במדרש. וכן, הדבר לעניין הברכות על המגילות.

ואולי אפשר לומר שיש צירוף של שתי המחלוקות. כלומר, כיון שהגר"א סבר שאיסור ברכה לבטלה הוא רק איסור דרבנן, וגם הוא סבר שיש סמכות הלכתית למדרשי חז"ל, לכן נקט כמבואר במדרש ולמבואר במסכת סופרים. יכול להיות שבנוגע לדיני דאורייתא לא היה סומך על המבואר במדרשי חז"ל ובמסכת סופרים.

נציין לדברי ר' יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל, בספרו "ערוך השלחן"[38], שהתייחס לדברי הרמ"א שכתב שאין לברך ברכת "ברוך שפטרני מעונשו של זה", כיון שהמקור הוא רק במדרש:

---

[37] בספר 'ביאור הגר"א', אורח חיים תצ, סעיף ט.

[38] אורח חיים רכה, ד.

וזהו שכתב לברך בלא שם ומלכות טעמו משום דלא מצינו ברכה זו בגמ׳ אבל במדרש ריש תולדות [בראשית רבה, סג, י] נמצא ברכה זו וכמה ברכות מברכים אף שלא נמצא בגמ׳ כברכת הנותן ליעף כח והמקדש את שמך ברבים והרבה נהגו לברכה בשם ומלכות בעת קריאת התורה שקוראים נער בר מצוה לעלות לתורה אם ביום שנעשה בר מצוה הוא יום של קריאת התורה או למחרתו.

נסיים עם דברי הגר"ח פלאגי[39] שהביא בשם זקנו בעל שו"ת "חקרי לב" שכתב בנוגע להליכה אחר מנהגים את הדברים הבאים:

ונראה לי שאין מנהג מועיל בדבר השנוי במחלוקת הפוסקים, אלא במנהג שנתפשט בזמן רבותינו הראשונים, שהיה כח בידם להכריע במחלוקת הראשונים, ולפסוק הלכה כאשר עם לבבם, אבל בדורותינו שנתמעטו הלבבות ואין בנו כח להכריע בראיות אלא על פי כללי ההוראה, אם ראינו מנהג היפך הפוסקים, אפילו ידענו בבירור שידעו חכמי העיר במנהג ולא מיחו, כיון שעינינו הרואות שאין כן דעת הפוסקים, אין לנו אלא לומר שחכמי העיר לא נגלו להם דעת הפוסקים, וכל כי האי הוי מנהג בטעות ומבטלינן ליה.

מסקנה

ציינו לגישות שונות בנוגע לפסיקת הלכה על פי מסכתות קטנות. כגון, מסכת סופרים, מסכת שמחות וכו׳. יש מן הפוסקים שסמכו על מסכתות אלו ופסקו הלכה על פיהם. אולם, נראה לי, שפסיקת ההלכה אינה על פי המסכתות הקטנות. אלא, כיון שיש מנהג שעָם ישראל נהג, אפשר לסמוך על מנהג זה אם יש לו מקור במסכתות קטנות. המנהג מגלה שבעניין זה לא קיבלו את דעת התלמוד הבבלי, ונהגו אחרת.

[39] שו"ת "חקקי לב", יורה דעה, סימן לט, דף מב, ע"ד.

פסיקת הלכה על פי גילוי כתבי יד חדשים

מבוא

במאמר הנוכחי אדון מה צריכה להיות גישת הפוסקים לכתבי יד חדשים, של ראשונים ואחרונים? האם יש לפסוק על פי הראשונים והאחרונים שנמצאו עד כה, או לעיין בכל כתבי היד החדשים, ורק לאחר מכן לפסוק? הרי הפסיקה יכולה להשתנות בעקבות קריאת דברי הראשונים שלא היו מצויים עד כה.

יש לחלק את הדיון שלנו למספר חלקים:

1. גילוי כתבי יד של ראשונים ידועים. כגון, תשובות חדשות של אחד מן הראשונים הידועים - הרשב"א וכו'.
2. גילוי כתבי יד של ראשון שאינו ידוע.
3. במקרה שבתחילה רוב הראשונים נקטו כדעה מסויימת, ולאחר גילוי כתבי היד השתנה המצב, ועכשיו לפי המנין רוב הראשונים נוקטים כדעה השניה. האם יש לשנות את ההלכה ולפסוק על פי הרוב החדש?

הלכה כבתראי

מהרי"ק[1] האריך בביאור הכלל 'הלכה כבתראי'. לפי דבריו כלל הנ"ל תקף גם בזמן הזה, וכוונת הדברים שיש לפסוק כדברי האחרון, וזאת משום שראה את דברי הראשון והחליט שלא לפסוק כמותו.

דבריו מבוססים על דברי הרי"ף[2] שכתב שפוסקים כדברי תלמוד הבבלי כנגד תלמוד הירושלמי, על אף שאוירא דארץ ישראל מחכים, וזאת משום שהאמוראים בבבל ראו את דברי התלמוד הירושלמי, והחליטו שלא לפסוק כפסיקת התלמוד הירושלמי:

---

[1] בשו"ת שלו, סימן פד.

[2] סוף מסכת עירובין.

מ״מ באסור חמור כזה דהיינו חומרא דא״א פשיטא ופשיטא דהיה לנו לחוש לכל הני רבותא דלעיל שפסקו לאסור דהיינו ר״ח ורב אלפס וראב״ן ורבינו משה מקוצי והרמ״ה ור״מ ור׳ אשר ובנו ר׳ יעקב דסבירי להו לכולהו דמקודשת מספקא ואוי לו לזה המורה לצעקה שהתיר אסור א״א נגד כל הפוסקים הללו **וכ״ש שהם הפוסקים האחרונים והיה ראוי להלך אחריהם אפי׳ להקל כ״ש להחמיר** באיסור חמור כזה **שהרי בכל מקום אנו פוסקים כדברי האחרונים ומשום האי טעמא פסקו הגאונים אשר מסרו לנו את התורה דמאביי ורבא ואילך הילכתא כבתרא ואפילו בתלמיד נגד הרב והטעם (ג) מתבאר יפה מתוך דברי רב אלפס בשלהי מסכת ערובין כתב שם** וז״ל וחזינן למקצת רבותא דס״ל כעולא וסמכי אגמרא דבני מערבא וכו׳ עד ואנן לא ס״ל הכי דכיון דסוגיי׳ דגמרא דילן התירה מאי איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא דעל גמרא דידן אנו סמכינן דבתרא הוא ואינהו הוו בקיאין בגמרא דבני מערבא טפי מינן ואי לאו משום דקים להו דלא סמכא היא לא קשרי ליה אינהו עכ״ל רב אלפס והרי לך דאע״ג דאוירא דארץ ישראל מחכים וחד מנייהו כתרי מינן כדאמרי׳ בכתובות פרק המדיר (דף עה) וכן בב״ב פרק מי שמת (דף קנח) מ״מ הלכה כתלמוד בבלי נגד תלמוד ארץ ישראל משום דבתרא׳ הוא וידע במילי דבני א״י טפי מינן ואפילו להקל סמכינן אגמרא דילן מהאי טעמא כמו שכתב רב אלפס וה״ה והוא הטעם דהלכה כבתרא מאביי ורבא ואילך **לפי הנל״ד משום דבתראי ידעי במילי דקמאי אבל קמאי לא ידעי במילי דבתראי ומדחזינן דבתראי לא חשו למילי דקמאי אלמא קים להו דמאי דאמרי קמאי בהא דלאו מילי דסמכא נינהו. וכ״ת א״כ אפילו לפני אביי ורבא נמי יהיה הלכה כדברי התלמיד האחרון ולא כדברי הרב שקדם לו ולמה פסקו הגאונים כתלמיד מאביי ורבא ואילך דעד אביי ורבא לא היו התלמידים לומדי׳ אלא ע״פ קבלת רבותיהם כפי מה שהיו שונים להם מהם היו שונים ע״פ ר׳ חייא ור׳ אושעיא ומהם ע״פ משנת בר קפרא או מתניתא דבי לוי או מתניתא דבי שמואל וכן כולם ומשום כך ראוי לפסוק כדברי הרב כיון שהתלמיד לא ידע אלא תוך דברי רבו דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין אבל מאביי ורבא ואילך למדו כל הדעות** ר״ל משנת רבי חייא ור׳ אושעיא ובר קפרא וכו׳ ולפיכך ראוי הוא לפסוק כדברי התלמיד משום דבתר׳ הוא ולפעמים שהרב הולך לשיטת אחת מן הברייתות כגון משנת רבי חייא ור׳ אושעיא והאחרון זקוק מכח ברייתא אחרת כגון משנת בר קפרא או אינך דאין הלכה כן או בהפך או לפעמים לא עיין הרב בחדא מהני מתניית׳ והתלמיד עיין בו ודקדק ממנו שלא כדברי רבו וכדאשכחן בכמה מקומות בתלמוד דאמר רב חסדא לרבא פוק עיין בה דלאורתא בעי לה וכולי ותו איתא במסכת תענית (דף כ״ד) רבא גזר תענית וכו׳ עד אי משום תנויי בשני דרב יודא כולא תנויי בנזיקין הוו כו׳ עד וכי מטי רב יודא בעוקצין אמ׳ הוויית דרב ושמואל קא חזינא הכא ואנן מתניני׳ בעוקצין תליסר מתנייתא

ואלו רב יודא וכו׳. ופי׳ שם רש״י וז״ל תליסר מתנייתא בי״ג פנים יש בינינו במשנה ובברייתא של מסכת עוקצים בי״ג פנים כגון משנת רבי חייא ורבי אושעיא ובר קפרא ומשנת קרנ׳ ולוי ותנא דבי שמואל והכי אמרינן במסכת נדרים ר׳ מתני הילכתא בתליסר אפי עכ״ל רש״י. ומשמע שבימי אביי ורבא היו לומדים כל אותם הי״ג מתנייתא מה שלא עשו בדורות הראשונים דהיינו רב יודא וכיוצא בו מדקאמר ואנן מתנינן בתליסר מתנייתא דמשמע אנן דוקא ולא אינהו וכדמוכח כל שיטתא דהתם ותדע שכן הוא שבימי אביי ורבא ניתוספה חכמת התלמוד שהרי מצינו בב״ב פרק יש נוחלין (דף קלד) וכן בפרק ב׳ דסוכה (דף כח) שמפליג לדבר בחכמת רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד כו׳ ומונה התם טובא ולבסוף הויית דאביי ורבא ולא מהאמוראים הראשונים הקודמין להם ואף על גב שהיו גדולים מהם כגון רב ושמואל ורבי יוחנן אלא א״כ היינו טעמא כדפירש׳ שאביי ורבא התחילה /התחילו/ ללמוד כל הברייתו׳ וישבו ותרצו את כולם שלא יקשה מזה על זה ומתוך כך הוציאו כמה דינים והעמידו כמה שמועות על בוריין ועל אמתתם וכן עשו כל הבאים אחריהם מדור ודור והיינו כדפירש ומשום כך קבעו הגאוני׳ הלכה כדברי התלמוד מפני שהוא אחרון מאביי ורבא ואילך ולא מקודם.

כלל זה נפסק על ידי הרמ״א[3]:

כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחר האחרונים, דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך (מהרי״ק שורש פ״ד).

אך, הדברים אינם פשוטים כל כך. ר׳ שבתי כהן, בספרו "שפתי כהן"[4], הביא תשובה של מהר״ם אלשיך שכתב שהלכה כבתראי דווקא במקרה שהבתראי שוים במעלה לקמאי. אולם, כשהם במדרגה אחרת, כגון אמוראים לעומת תנאים, בוודאי אין לפסוק כדעת הבתראי. לכן, הוא כתב שאין ספק שבמקרה שמהרי״ק חלק על התוס׳ לא נאמר הלכה כבתראי ונפסוק כמהרי״ק, אלא בוודאי יש לפסוק להלכה כדעת התוס׳. ברור לנו שאם המהרי״ק היה יודע את דברי התוס׳ לא היה חולק עליהם. וכנראה שחלק על דינם כיון שלא הכיר את דבריהם.

---

[3] חושן משפט כה, ב ; כדאי לציין לשו״ת הרמ״א (סימן כה) שמובאת תשובה של הרב ישראל ב״ר שלום שכנא שהרחיב את הדיבור על היסוד של הלכה כבתראי. וגם הוא כתב דברים דומים לדברי מהרי״ק וכתב שכך דעת אביו הרב שלום שכנא.

[4] חושן משפט כה, כא.

ר' שבתי כהן, במקום נוסף[5], הביא את הכלל של המהרי"ק, וציין שיש חולקים ואומרים שלא שומעים לאחרונים נגד גדולי הראשונים, ור' שבתי כהן נקט שיש להחמיר כדעת החולקים על מהרי"ק. אך, הוא סייג ואמר שאם האחרון הביא את דברי הראשון וחלק עליו בצורה מפורשת, והאחרון הוא פוסק מפורסם שראוי לחלוק על הראשון, אפשר לסמוך על דברי האחרון. אבל, הוא כתב שצריך להתיישב בדבר.

והוסיף ואמר שאם יש ביד המורה להכריע, הוא יכול לפסוק כאיזו דעה שירצה, אך אין לחלוק על הגאונים הקדמונים.

ונציין שגם הרב משה בן חביב זצ"ל[6] כתב דברים דומים לדברי הרב שבתי כהן זצ"ל, וטען שאין לפסוק כבתראי אלא אם כן הם בדרגה דומה לקמאי:

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

נציין שר' יוסף תאומים זצ"ל, בספרו "פרי מגדים"[7], בתחילה טען שהדין שהולכים אחר בתראי לא נאמר על מחלוקת בין יחיד לרבים. אך, הוא הביא מדברי ר' חיים בנבנשתי זצ"ל, בעל ספר "כנסת הגדולה", שכתב שגם במקרה שמדובר על מחלוקת בין יחיד נגד רבים שייך הכלל 'הלכה כבתראי'. ר' יוסף תאומים תמה על דברי ר' חיים בנבנשתי שהרי הכלל שהולכים אחר הרוב הוא כלל מדאורייתא. אך, הוא יישב את דבריו וכתב שכיון שהסברא של הלכתא כבתראי היא, שאומרים שבוודאי אם הקמאי היו רואים את דברי הבתראי, אז היו חוזרים מדבריהם, לכן יש לומר שהלכה כבתראי גם כשמדובר על מחלוקת בין יחיד לרבים.

---

[5] "שפתי כהן", יורה דעה, סוף סימן רמב, קיצור בהנהגת הוראות איסור והיתר, אות ח.

[6] ספר "גט פשוט", כללים, כלל ג.

[7] בפתיחה ליורה דעה, כללים בהוראת איסור והיתר, אות ח.

ונציין שגם בעל ספר "יד מלאכי"[8] נקט שהלכתא כבתראי אפילו במקרה שמדובר על מחלוקת בין יחיד לרבים, והוכיח שכך דעת הרי"ף, הרמב"ם ועוד ראשונים.

מובא בדברי מו"ה משה רוטנברג זצ"ל[9] שהכלל 'הלכה כבתראי' נאמר רק בכה"ג שהאחרון מברר את דבריו בראיות צודקות. אך, אם כתב את דעתו בסתם בלי שום ראיה, אין שום עדיפות לאחרון על פני הראשון.

נראה לי, להוסיף שאפילו שהבתראי לא הזכיר את הקמאי בשמותם, שלא ראה את ספריהם, אך הביא את סברתם וחלק עליהם, והביא ראיות כנגד סברא זו, הרי יש לפסוק כדעת הבתראי.

יש להוסיף שפוסקים הלכה כבתראי משום שאומרים שהבתראי ראו דברי הקודמים ולא נראו דבריהם בעיניהם ולכן חלקו על דבריהם. ולפיכך, במקרה שהפוסק בא לפסוק את הדין ומעיין בדברי הקמאי והבתראי ודחיות הבתראי אינן נראות בעיניו, בוודאי יש בכוחו וסמכותו לפסוק כדעת הקמאי. הפסיקה כבתראי נאמרה רק במקרה שלפוסק אין הכרעה במחלוקת. בדרך כלל כל הכללים ההלכתיים ניתנו רק למקרים שהפוסק אינו יודע להכריע במחלוקת. דהיינו, הכללים ניתנו כדי לצאת מידי הספק. אך, אם לפוסק יש דעה מסויימת, בוודאי הוא לא חייב לנקוט ככללים ההלכתיים.

הלכה כבתראי דווקא כשהבתראי ראו את דברי הקמאי

1. עיון בדברי מהרי"ק ורמ"א:

בדברי מהרי"ק[10] מתגלה לנו כלל מאוד חשוב בנוגע לדרך הפסיקה ההלכתית:

> אמת הוא כי כאשר ימצאו דברי הגאונים הקדמונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם והפוסקים אחרונים יפסקו בהפך דבריהם בהא ודאי מודינא לך דיש להלוך אחרי הפוסקי' האחרונים דודאי פשיטא הוא שגם הם ידעו דברי הגאונים הראשונים ואפילו הכי לא קבלו דבריהם ודאי צ"ל דטעמא חזו לחלוק על הראשונים ואנו בעניותינו אין לנו להכריע כדברי הראשונים אלא אחרי הפוסקים האחרונים יש לנו לפסוק דהא הוי ידעי במילי דקמאי טפי מינן ולא חזו בהן טעמא. וכן כתב רב אלפס בסוף מסכת ערובין וז"ל ואנן לא סבירא לן

[8] כללי התלמוד, אות קסט.
[9] מובא בפתחי תשובה, חושן משפט כה, ח.
[10] בשו"ת שלו, סימן צד.

הכי דכיון דסוגי׳ דגמרא דילן להיתרא לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערב׳ דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא ואינהי /ואינהו/ הוו בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו עכ״ל. הרי שתלה הגאון טעמא דהילכתא כבתראי משום דאי לאו דקים להו דמילתא דקמאי לאו דסמכא הוא לא הוו פליגי ולפי הנלע״ד דדוקא היכא שדברי הראשונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם אבל מה שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד ולא עלה זכרונו על ספר ידוע אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו איכא למימר דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון ואי שמע הוה הדר ביה[11].

לפי דבריו, הכלל 'הלכה בתראי' נאמר דווקא במקרה שהפוסק האחרון ראה את דברי הפוסק הראשון. לכן, דווקא כשמדובר על ספרים ידועים, יש לנו לומר שהפוסק האחרון ראה את דברי הראשון, ובכל זאת, החליט שלא לפסוק כמותו. דהיינו, על אף דברי הקמאי, הבתראי סבר שאין לפסוק כך. הוא ראה את דברי הקמאי ועל אף זאת לא נקט כדבריו. אך, כשמדובר על ספר שאינו מפורסם, יש מקום לטעון שהבתראי לא ראה את דברי הקמאי וזו הסיבה שפסק בצורה שפסק. דהיינו, אם היה רואה את דברי הקמאי בוודאי היה פוסק כדבריו.

כלל הנ״ל נפסק להלכה על ידי הרמ״א[12]:

כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחר האחרונים, דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך (מהרי״ק שורש פ״ד). אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו. (מהרי״ק שורש צ״ו /צ״ד/).

נראה שיש חשיבות מרובה לדברי המהרי״ק והרמ״א הללו לנושא שלנו. שלפי דבריהם יש לומר שאם מתגלה לעינינו ספר חדש של ראשון, שבוודאי האחרונים לא ראו את דבריו, אז יש לפסוק כדבריו.

---

[11] ממספר סוגיות אפשר למצוא מקור לדין הנ״ל. עיין בסוגיה במסכת שבת (סא, ע״א) ששם אמר אביי שמא ר׳ יוחנן לא שמע את דברי הברייתא, ואם היה שומע את דברי הברייתא לא היה אומר את דבריו.

[12] חושן משפט כה, ב.

אלא, עדיין יש מקום לדון שאולי דבריהם נאמרים דווקא לגבי ראשון ידוע, שספר חדש שלו התגלה רק עכשיו. אך, לא מדובר כשמתגלה לנו ראשון חדש, שלא היה ידוע עד כה.

עוד יש לדון בכללו של המהרי"ק, מהי הסברה בכלל זה? כלומר, מהרי"ק הסביר שבמקרה שמדובר בתשובת גאון שלא היתה ידועה, הכלל של הלכה כבתראי לא תקף, כיון שהבתראי לא ראה תשובה זו. ואולי אם היה רואה את התשובה, היה משנה את דעתו ופוסק כדברי הגאון. אך, אין בדבריו מענה על משקלו של הראשון. כלומר, מה היחס שהפוסק צריך להתייחס לדברי הראשון שהתגלה? האם עליו לקבל את דבריו ומיד לפסוק כמותו ולדחות את דברי הבתראי.

מדברי הרמ"א משמע שרק אין חיוב לפסוק כבתראי. אבל, אם רוצה יכול לפסוק כבתראי. כלומר, כלל זה טוען שבמקרה שהבתראי לא ראה את הקמאי אין הכרח לפסוק כבתראי, אלא הדבר נתון לשיקול הדעת ואפשר לפסוק כדעת הקמאי וגם כדעת הבתראי.

הכלל הנ"ל מוזכר בדברי הרדב"ז[13], ומדבריו משמע שיש לפסוק כדברי הקמאי, משום שאולי הבתראי היה מסכים לדברי הקמאי אם היה רואה את דבריו:

> ודכוותה אמרינן בעלמא כל פלוגתא דאיכא בין קמאי לבתראי, אי בתראי חזו מילתייהו דקמאי וטעמייהו ודחו להם, קיימא לן הלכתא כבתראי. ואי לא חזו בתראי טעמייהו, הלכתאי כקמאי, דאי חזו בתראי טעמייהו דילמא הוו מודו לו, וכלל זה קבלה בידינו.

גם מדברי ר' אברהם בורנשטיין זצ"ל, בשו"ת "אבני נזר"[14], מבואר שפוסקים כדברי הספר הקדמון.

אך, מדברי ר' שבתי כהן, בספרו "שפתי כהן"[15], משמע כצד השני. שאין חיוב לפסוק כדעת הבתראי, אך אפשר לפסוק כמוהו ואין חיוב לפסוק כדעת הקמאי:

> אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצא לאחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כהאחרונים שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו.

---

[13] חלק ד, סימן שסט.

[14] אבן העזר, סימן רו, אות לח. הובאו דבריו להלן.

[15] יורה דעה רמב, אות ח, בקונטרס הנהגת איסור והיתר.

וכך מבואר בדבריו במקום נוסף[16].

גם מדברי ר' משה סופר זצ"ל, בעל ה'חת"ם סופר"[17], יש להבין שדווקא אין צורך לפסוק כבתראי, אבל אין חובה לפסוק לפי הראשון הקדמון:

> האומנם הרמ"א ח"מ (סי' כ"ה הנ"ל) כתב דאם נמצא דברי הגאון ולא עלה זכרונו על ספר, אם נראה לנו דעתו וסברתו נוכל לתלות אלו ידעי האחרונים סברתו היו פוסקים כוותיה ואלו הוי שמיע להו הוי הדרי.

מבואר מדבריו שדווקא פוסקים כקמאי כשדעתו וסברתו נראית לנו.

יש לציין שר' משה סופר הביא ראיה לסברה זו של מהרי"ק מדברי הירושלמי:

> ואני מצאתי כן בירושלמי מגלה סוף ה"ד פליגי אמוראי, איכא מאן דאמר סתם במתני' ומחלוקת בברייתא אין הלכה כסתם דתלי' רבי לא ידע הברייתא, ואלו היה ידע הוי הדר ביה, ונראה אפילו מאן דפליג התם, היינו דשאני רבי דגברא רבא כוותיה אין לתלות בו שלא ידע דודאי את הכל ראה וידע ואפ"ה סתם דלא כמחלוקת הברייתא.

גם בספר "שיירי כנסת הגדולה"[18] מבואר במפורש שכוונת הדברים שבכה"ג שהבתראי לא ראה את דברי הקמאי, אין הכרח לפסוק כבתראי, אך אין הכרח לפסוק כקמאי, והוי מחלוקת פוסקים.

אלא, ראיתי שהרב מצליח מזוז הי"ד[19] כתב שיש בשאלה זו מחלוקת בין הפוסקים. והוא נקט שיש לפסוק כקמאי. אלא, סייג את דבריו שכל זה נאמר דווקא כשמדובר שיש הבדל דרגות גדול בין הבתראי לקמאי, כהבדל דרגות של אמורא לתנא. אך, כשהבדל הדרגות הוא כאמורא בתרא לאמורא קמא, נראה שאין הכרח לומר שהאמורא בתרא היה פוסק כדברי האמורא קמא אם היה רואה את דבריו, ובכה"ג באמת אין הכרח לפסוק כמו הקמאי.

אולם, כל ההבנה הזו היא רק לפי הבנת הרב מזוז שמהרי"ק חלק על דברי מהר"ם אלשיך שהובאו לעיל. שהרי מהר"ם אלשיך כתב שאין דין 'הלכה כבתראי' כשיש הבדל דרגות, כגון הבדל בין ראשון לאחרון. ואם ננקוט כדברי מהר"ם אלשיך, אז אין מקום לדברי הרב

---

[16] יורה דעה קפט, עג; שם הוא דן בנוגע לפסיקה כ"בית יוסף" נגד ה"טור", כיון שה"בית יוסף" ראה את ספר "תורת הבית הארוך" של הרשב"א, וה"טור" לא ראה את הספר.

[17] תשובתו מובאת בשו"ת רעק"א, מהדורא קמא, סימן קכב.

[18] כללים בדרכי הפוסקים, אות טו.

[19] בספר "ויען שמואל", חלק י', שנת תשס"ז, בהוצאת מכון הרב מצליח.

מזוז, שהרי במקרה של הבדל דרגות, במילא יש לפסוק כמו הקמאי, אפילו שהבתראי ראה את דברי הקמאי. אלא, הרב מזוז הבין שמהרי"ק חלק על דברי מהר"ם אלשיך.

2. דברי ה"חזון איש":

לכאורה, נראה שה"חזון איש"[20] חלק על דברי המהרי"ק, שהרי הוא כתב:

> ידוע כי אין כח רוב אלא במושב בי"ד, אבל חכמים החולקים שחיו בדורות חלוקות או במדינות חלוקות אין נפקותא בין רוב למיעוט, ואותה המדינה שרוב התורה שבידם הוא מרב אחד ומתלמידיו ומתלמידי תלמידיו עושין כרבם אף במקום שרבים החולקים, ובימים אחרונים שספרים מיוחדים של רבותינו לקחו חלק העיקרי של מסירת התורה לדורות הנוכחות, כמו ריי"ף, רא"ש רמב"ם, רמב"ן, רשב"א ריטב"א, ר"ן, מגיד משנה מרדכי, פירוש רש"י ותוס', הם היו הרבנים המובהקים של הדורות, **כל מקום שיש פלוגתא וכאמור אין כאן הכרעת כוח רוב היה הדבר מסור להכרעה לכל חכם, או להחמיר, או לבחור ביחידים ידועים לילך אחריהם ובמקום שלא הוכרע הדבר ספק**, ובדיני ממונות אמרו דאם יש יחידים כנגד רבים יכול לומר קים לי שהדבר ביסודו בספק, ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם אין הרוב ידוע כי הרבה חכמים היו שלא באו דבריהם על הספר, והרבה שספריהם לא הגיעו לידינו, [ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתב יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב] **ובכל זאת למיעוט הלבבות, להכריע בסברא, נוטלים לפעמים גם כח רוב המספרי לנטיה לצד זה, אבל ראוי יותר בזה להתחשב עם הפוסקים שתורתם הגיעו לידנו בכל מקצועות התורה.**

לפי דברי ה"חזון איש" אין הדין משתנה כשמתגלים כתבי יד חדשים.

הכותב ב"אנציקלופדיה התלמודית" הבין שאכן, ה"חזון איש" חלק על מהרי"ק. וכתב בערך 'הלכה כבתראי':

> ...הולכים אחר הפוסקים האחרונים כשהם חולקים על הראשונים, במקום שדברי הראשונים כתובים על ספר, והם מפורסמים; אבל במקום שנמצאו דברים ותשובות לקדמונים שלא נדפסו אין צריך לפסוק כאחרונים, שאפשר שאם ידעו דברי הראשונים היו חוזרים בהם.

[20] יורה דעה, סימן קנ, אות ח, מכתב. כן נמצא בהלכות כלאיים, סימן א, אות א, מכתב.

ואז בהערה 29 ציין כמקורות את דעת המהרי"ק[21], ה"שולחן ערוך"[22], הרדב"ז[23], מהר"ם אלשיך[24], "שפתי כהן"[25], ואף ציינו לדברי הגמרא[26] "אי שמיע ליה האי ברייתא הוה הדר". ועוד ציינו לדברי ה'חת"ם סופר'[27] שהעיר מירושלמי מגילה פ"א סוף ה"ד אילו ידע רבי הברייתא וכו'. כנגד לכל זה צויין: "ועי' חזו"א ערלה סי' יז ס"ק א[28] שאין הדין משתנה מחמת כת"י חדשים שמדפיסים עכשיו להכריע במחלוקת".

אך, נראה שיש לחלק בין דברי המהרי"ק לדברי ה"חזון איש" בשתי נקודות:

1. מהרי"ק דיבר כשמתגלה לעינינו תשובה של פוסק מפורסם. אך, ה"חזון איש" דן כשמתגלה לעינינו פוסק חדש שאינו ידוע, מתגלה לעינינו ראשון חדש.

2. מהרי"ק דן בנוגע לכלל 'הלכה כבתראי'. אך, ה"חזון איש" דן בנוגע לכלל אחר והוא 'הליכה אחר הרוב'. ה"חזון איש" סבר שלגבי הכלל 'הליכה אחר הרוב', הדין אינו משתנה בעקבות גילויי כתבי יד חדשים. שהרי יש ראשונים רבים שדבריהם לא באו בדפוס. ונוסף על כך, הם לא נשאו ונתנו ביחד. ולכן, אין כאן רוב ממשי. ונראה שבזה מובן כללו של ר' יוסף קארו שפסק כדעת הרוב בין ג' פוסקים: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. שלכאורה, מה מקום לפסוק רק כשלשתם? הרי יש עוד פוסקים רבים. אלא, נראה שכיון שאין כאן דין רוב, לכן הוא נקט שיש לפסוק כרוב הפוסקים המפורסמים, שרוב העדות נהגו כמותם. בזמנו ג' הפוסקים הללו היו עמודי ההוראה של כלל ישראל. הכלל 'הלכה כבתראי' וכן הכלל 'הליכה אחר הרוב' הם כללים שונים, ויש סברה לחלק ביניהם. הולכים אחר בתראי משום שאומרים שהבתראי ראו את דברי הראשונים והחליטו שלא כדבריהם, ולכן סברה זו אינה שייכת במקום שלא ראו דברי הראשון.

---

21 שו"ת שלו, שורש צו.

22 חו"מ, סימן כה סעיף ב.

23 שו"ת שלו, חלק ד, סימן אלף שסט (רצז): "וכלל זה קבלה בידינו".

24 שו"ת שלו, סימן לט.

25 הנהגת איסור והיתר יו"ד סוף סימן רמב, אות ח.

26 בבא בתרא, קע, ב.

27 אבן העזר, חלק ב, סימן עא; ושו"ת רע"א סימן רכב.

28 במהדורות החדשות העבירו סימן זה לכלאיים סימן א ס"ק א.

נראה לי שאת שני החילוקים הללו כתב הרב דוד מצגר שליט"א[29] וציין למספר מקומות שרואים שה"חזון איש" כתב שהאחרונים פסקו כפי שפסקו כיון שלא ראו דברי הראשונים שהתגלו בתקופה האחרונה, וה"חזון איש" חלק על פסיקת האחרונים ופסק כדברי הראשון. באותם מקומות מדובר שהתגלו דברי ראשונים ידועים ומפורסמים. כגון, התגלו חידושי הרמב"ן למסכת כל שהיא וכיוצ"ב: "אבל כל דברי הברכי יוסף נכתבו בזמן שלא היו בידו לא הרמב"ן ולא הריטב"א. אבל כשזכינו לדבריהם אין מקום למה שכתב ה'ברכי יוסף' "[30]. בעוד מקום מוצאים שה"חזון איש" סמך על כתבי יד של אוצר הגאונים, כיון שנראה שמדובר על דברי גאון: "אח"כ ראיתי תשובת גאון [הנדפס באוצר ההגאונים עירובין פ"ג, ואף שאין לסמוך על כתבי יד הנמצאין בהפסקת מסורת דור דור אבל כאן נראין הדברים שהן דברי גאון]...".

וראיתי שהרב פרופ' שלמה זלמן הבלין שליט"א[31] השיג על הבנת הכותב ב"אנצקלופדיה התלמודית", וביאר את דברי ה"חזון איש" כביאור השני שהעליתי:

> באמת דברי החזו"א שם אינם נסובים כלל לענין שאלת הכרעה בין קמאי ובתראי, ובזה אכן יש לומר שגם דעת החזו"א אינה שונה מדעת השו"ע והפוסקים כנ"ל; החזו"א שם דן בענין העמדה למנין, ושאלת הכרעה על פי מספרם של הפוסקים לכאן או לכאן, ועל זה אמר שאין הדין משתנה מחמת כת"י חדשים לשנות את המנין, מטעם שכתב שם שהלא יש חכמים רבים שדעתם לא הגיעה אלינו ואי אפשר לערוך מנין הגון, וגם משום שאולי יתגלו עוד כתבי יד ויהפך הענין לחוכא לשנות כל יום את הדין. המסקנה היא לגבי המנין, אך לא לענין כוח פסקי ראשונים שנודעו לנו מכתבי יד חדשים.

לביסוס הדברים הוא הפנה לדברי ה"חזון איש" במקום אחר[32]:

> אין לנו לחזור ולמנות את כל האוסרין והמתירין, שהרי אין אנו יודעין את כל החכמים האוסרין והמתירין, ומחר ידפיסו עוד כת"י וישתנה הדבר, וכבר עמד על זה התומים שרבותינו שרוב תורתם אנו לומדים מפיהם עליהם אנו סומכין.

---

[29] עיין בדבריו במבוא לפירוש רבינו חננאל, מסכת ברכות, עמ' 23-22, הוצאת מכון לב שמח, ירושלים תש"ן; וכן בהערות על שו"ת "שאגת אריה", טובה צפורנן של ראשונים, הערה 13-12, הוצאת מכון שער המשפט, ירושלים תשנ"ז.

[30] עיין "חזון איש", אור חיים קנד, ג, ד"ה וכן; "חזון איש", חושן משפט, סימן טו; עיין דינים והנהגות להגר"מ גריינמן בני ברק, תשמ"ח, עמ' צ, אות ג.

[31] בית הועד, שנת תשס"ג.

[32] ספר "ארחות איש", ירושלים תשמ"ט, עמ' רכה.

בנוגע לחילוק הראשון נראה לבאר שבמקום שמתגלה ראשון חדש, לא מתבטל הכלל 'הלכה כבתראי'. אך, יחד עִם זאת, אין הכרח לפסוק כבתראי. כלומר, במקרה שמתגלה ראשון מפורסם שלא היה ידוע לבתראי, לא רק שאין לפסוק כבתראי, אלא, יש לפסוק כדעת דברי הראשון. אבל, במקרה שלא מתגלה פוסק מפורסם, אז יש לומר שנשאר הדבר לשיקול דעת הפוסק. ובמקרה של ספק, יש לומר שבדאורייתא נלך לחומרא, ובדרבנן נלך לקולא.

אולם, אין הכרח להבנה זו, ואפשר לומר שבין שהפוסק מפורסם, ובין שמדובר על ראשון חדש, אין חיוב לפסוק כדעת הבתראי ויחד עִם זאת, אין הכרח לפסוק כמו הקמאי, והדבר נתון לשיקול דעת הפוסק.

פסיקת הלכה על פי חידושי "בית הבחירה" שהתגלה בדורות האחרונים

אחד מן הראשונים שדבריו התגלו רק בדורות האחרונים הוא ר' מנחם המאירי וחידושיו נמצאים בספריו "בית הבחירה". ר' מנחם בן שלמה למשפחת המאירי, נולד בשנת ה"א ט' (1249 למנין הנהוג אצלם) ונפטר בשנת ע"ה (1315 למנין הנהוג אצלם). מגדולי חכמי פרובנס בזמנו. כתב ספרים רבים, הידוע בהם הוא ספרו "בית הבחירה" - פירוש מקיף ושלם על המשנה והתלמוד, כאשר המשנה מבוארת בנפרד עִם כל הסתעפויות הסוגיה בגמרא, ואחר כך מבוארים חלקי הסוגיה שלא היו קשורים למשנה. הספר נכתב בעברית מדוייקת (ולא ב'לישנא דרבנן'), ויש בו לקט של דברי הפרשנים והפוסקים שקדמו לו מנומקים ומבוארים, והסברים והכרעות משלו. נשאלת השאלה מה צריך להיות היחס שלנו כלפי חיבור זה?

למדים מדברי מספר אחרונים שהזכירו את דברי ר' מנחם המאירי ופסקו על פיו.

ר' אברהם בורנשטיין זצ"ל, בשו"ת "אבני נזר"[33], כתב:

> ואפשר אלו הי' רואה הרמ"א דברי המאירי לא הי' פוסק כבנו של הרשב"ץ, דהמאירי נתפשט בזמנינו זה, ובכללי הוראה דכשנמצא בספר קדמון שהאחרונים לא ראו הלכה כספר קדמון, מיהו בש"ע כה"ג צ"ע.

[33] אבן העזר, סימן רו, אות לח.

אך, צריך עיון, מה החילוק בין הרמ"א ל"שולחן ערוך"? מדוע דווקא כלפי הרמ"א נאמר הכלל כשהתגלה ספר קדמון שהאחרונים לא ראו פוסקים כספר הקדמון, אך כלפי ה"שולחן ערוך" לא נוקטים כך? נראה שהסבר הדבר מבוסס על יסוד המנחה את פסיקת ההלכה של שני מחברים אלו. דהיינו, ר' יוסף קארו לא התבונן על הכלל 'הלכה כבתראי'. אלא, דווקא הכלל המנחה אצלו הוא 'הליכה אחר הרוב' שאצלו מדובר על שלשה פוסקים מפורסמים: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. אבל, ר' משה איסרליס הירבה לחלוק על ר' יוסף קארו לגבי כלל זה, וביסס את פסיקת ההלכה על הכלל 'הלכה כבתראי'[34]. לכן, בוודאי פסיקות הרמ"א קשורות עִם הכלל של מהרי"ק שאין לפסוק כדעת הבתראי כשלא ראה את דברי הקמאי.

גם החיד"א[35] סמך במקצת על דברי ר' מנחם המאירי:

> והכין חזינא להרב המאירי בפסקיו למגילה חדשים מקרוב באו לדפוס שכתב וז"ל, ויש מפרשים אף שנשא כפיו פעם אחת כל שהיה מזדמן לו לישא פעם אחרת אף באותו יום היה חוזר ומברך וכו', ואין זה נראה דמאי רבותיה, ודאי כך הוא הדין לברך כל זמן שנושא כפיו, עכ"ל. ומוכח דחייב לברך כל פעם. ומעתה מאי דאסיק הרב מהר"ם ן' חביב בסוף התשובה הנז' דראוי לחוש לספק הרב הלבוש, ואם יש שם כהן שבירך לא יברך כהן זה אשר כבר עשאו לנשיאות כפיו, ובירך בקמיתא, ואם אין אחר יברך וכו', ע"ש. לפום מאי דאמרן אין לחוש לזה, דהרי מפורש בדברי הרב המאירי, דכך הוא הדין לברך כל זמן שנושא כפיו. וכן משמע קצת מדברי הריטב"א הנז' כמדובר. והכי סתמות כל הפוסקים. וכן כתבו מהר"ם מינץ סי' י"ב והרב אליה רבא (אות ה) והכי נהוג.

כאן פסיקת ההלכה אינה מבוססת לגמרי על דברי ר' מנחם המאירי. החיד"א צירף סברות נוספות כדי לפסוק כדעת ר' מנחם המאירי.

גם הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל הלך בדרך זו שיש לפסוק כדעת דברי הראשונים שהתגלו בדור אחרון[36]:

> ואמנם בארץ ישראל מפיצים שמועה בשם הגאון החזו"א זצ"ל שאין להביא את תשובות הגאונים וספרי הראשונים שנמצאו אחרי הבית יוסף בחשבון בהכרעת ההלכה, ולא כן דעתי, גם להבית יוסף ז"ל היה כתבים שלא היו חתומים בגושפנקא של רב האי גאון וכן תשובות הגאונים המובאים בראשונים היה העתקות ולא כתבי יד ממש.

---

[34] עיין בדברי ר' משה איסרליס זצ"ל בהקדמתו לספרו "דרכי משה" על ה"טור".

[35] "ברכי יוסף", אורח חיים, סימן קכח, "שיורי ברכה", דין כח.

[36] עיין כתבי הגאון רבי יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, חלק א, מכתב לט, משנת תשי"ד.

אולם, יש לציין לגישתו של הרב משה פיינשטיין זצ"ל שבמידה מסויימת היא דומה לשיטתו של ה"חזון איש" שהוזכרה לעיל. הוא נקט שאין לפסוק כדעת דברי ראשונים שהתגלו בדורות אחרונים, שאי אפשר לסמוך על הכתבי יד. ויכול להיות שהדברים משובשים. הוא אינו מבדיל בין שמדובר על ראשון חדש, ובין ראשון מפורסם. גם על פסקי הגאונים אין לסמוך. דעתו שיש לפסוק כפי המקובל דורות על גבי דורות. דבריו אינם נאמרים לעניין הכלל "הליכה אחר הרוב", אלא בכלל לעניין פסיקת הלכה על פי כתבי יד חדשים של ראשונים.

בתשובה אחת[37] הוא התייחס בנוגע לדברים שהובאו בתוס' רא"ש שבספר "ברכה משולשת, וכך כתב:

> ולכן אין לזוז מפסק הרמב"ם שלא מצינו מרבותינו הראשונים מי שחולק עליו בפירוש, שכל השעות שנאמרו הם זמניות בין לקולא בין לחומרא. איברא דבתוס' הרא"ש שבספר ברכה משלשת בד"ה כיון שהגיע כתב מכאן משמע שלעולם יש י"ב שעות ביום ויב"ש בלילה וכן ר' יהושע דאמר ג' שעות ובתפלת השחר ד' שעות ואם היו משתנות השעות לפי סדר היום הי"ל להזכיר שליש היום ורביע היום, אלמא דאינו סובר שהשעות הן זמניות דלא כרמב"ם אלא או שהן שעות שוות אבל מתחלת האיר היום כהב"י בשם הר"י אבוהב אם לא נסבור שעות זמניות, או גם כהפנ"י ומשכנ"י מדהביא הא דקיימא מאדים בזווי. אבל מ"מ לדינא אינו כלום כיון שלא הביאו שהרא"ש פליג על הרמב"ם. **ובכלל אין להוכיח מספרים שלא ראו הראשונים כשהוא סותר לדברים מוחלטים כי אפשר שנפל איזה טעות, ואולי היה זה קושיא וחסר התירוץ.**

וכן כתב[38] לגבי תוס' רא"ש על נדה:

> אבל אין לסמוך על ספרים הנמצאים מחדש כשהן סותרין לספרים המפורסמים גם בידי רבותינו הראשונים... ובאמת ברור לע"ד שאינו מלשון הרא"ש וגם הם דברי טעות שתלמיד טועה כתב זה

ובנוגע לדברי ר' מנחם המאירי, כתב[39]:

> אך במאירי שם /סנהדרין נ"ט/ משמע שיש לו שכר שכתב בעוסק בעיקרי ז' מצות ובפרטיהם מכבדין אותו אפילו ככ"ג וכ"ש אם חקירתו לדעת עד תכלית שלימות תורתנו

---

[37] שו"ת "אגרות משה", אורח חיים, חלק ב, סוף סימן כ.

[38] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן סג, סוף ענף ו.

[39] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן ז

כדי להתגייר וכ״ש אם עוסק ומקיים עיקרי מצותיה לשמה אף בשאר חלקים שבה שלא מז׳ מצות עיין שם דכיון שכתב כ״ש משמע שגם בזה הוא כעוסק בז׳ מצות שיש לו שכר, אבל כיון שבארתי שזה לא אפשר מוכרחין לומר שאיזה טעות סופר יש שם וכדמוכרח מהא דכתב כ״ש שודאי הוא טעות דאיזה כ״ש הוא לעוסק בתורה כדי שאם תמצא חן בעיניו יתגייר דאף להתגייר ודאי ליכא כ״ש מעוסק בז׳ מצות שמחוייב בהן וכ״ש ברק אם ימצא חן שליכא כ״ש ואדרבה ספק גדול אם יש בזה איזה מעלה גם איזה כ״ש שייך לומר על עוסק בשאר חלקים שבה שלא מז׳ מצות דהא חדוש הוא גדול הוא שמותר ללמוד בהן דהא בגמ׳ לא אמר אלא בעוסק בז׳ מצות ואיך נאמר ע״ז עוד שהוא כ״ש, **ולכן ודאי טעות סופר ואין אנו אחראין על ספרים הנמצאים בכת״י כדכתבתי לעיל. ולכן מש״כ שם המגיה הרה״ג ר׳ אברהם סופר דסובר דיש לבן נח שכר בעשותו מצות התורה שלא מז׳ מצות וכתב בפשיטות שהרמב״ם סובר כן אינו כלום והרמב״ם ודאי אינו סובר כן כדהוכחתי לעיל והוא שינה שם מלשון הרמב״ם.**

במקום נוסף[40] כתב בנוגע לדברי ר׳ מנחם המאירי:

ובמאירי הוא טעות סופר וצריך לגרוס... דהא אין הגירסא דבספרי המאירי ברורה בכל מקום כי הכתבים שנמצאו איכא בהו שגיאות לאין מספר, ולכן ודאי יש לנו לומר שבמקום זה נמי הוא שגיאה.

וכדאי לציין למובא בספר ״מסורת משה״[41] בדעת הרב משה פיינשטיין זצ״ל:

ובכלל מספרים כאלו שהיו גנוזים, אם תראה דבר טוב תקחו, אבל אין לסמוך להלכה על כגון הנוסחאות החדשות שמצאו להרמב״ם, אי אפשר לסמוך עליהם להלכה, אי אפשר לסור מהנוסח שהיה להמגיד ולהכסף משנה וכדומה.

מחלוקת בין הראשונים לגאונים

בדברי מספר אחרונים קוראים שהם דחו את דברי הראשונים בעקבות גילוי דברי גאונים שלא היו בפני הראשונים, ובוודאי אם הראשונים היו רואים את דברי הגאונים האלה, לא היו כותבים את דבריהם.

---

[40] שו״ת ״אגרות משה״, אורח חיים, חלק ה, סימן כ, אות ב.

[41] עמ׳ תקצ.

הרב יעקב עטלינגר זצ"ל, בשו"ת "בנין ציון"[42], כתב:

> הרי שבפי' כתבו הגאונים שהחומרא היא משום חשש נדה ובלי ספק אילו ראה הרא"ש דבריהם לא הי' כותב כדבריו.

ר' משה סופר זצ"ל, ה'חת"ם סופר'[43], כתב את הדברים בנוגע לגילוי ספר הישר לרבינו תם:

> התוס' והר"מ בתשובות מיימוניות כולם נטו אחר דעת ר"ת שבספר הישר ואמנם כל חכמי ספרד הרשב"א והרא"ה והנמוק"י תפשו עליו וכו' וגרם להם כל זה שלא ראו חכמי ספרד ספר הישר לר"ת.

אך, נראה לי, שבוודאי אין כאן כלל קבוע. שהרי רואים במספר מקומות שהראשונים דחו את דברי הגאונים. ואם כן, אין הכרח שהראשונים היו מסכימים עִם דברי הגאונים אפילו אם היו רואים את דבריהם. אלא, נראה לומר שזה טעם לדחות את דברי הראשונים. כלומר, אם יש לפוסק סברה לחלוק על דברי הראשון, הוא לא יכול פשוט לחלוק על דברי הראשון. אך, אם מצא שאחד מהגאונים, שהראשון לא ראה את דבריו, פסק כהבנתו. הרי הוא יכול לדחות את דברי הראשון ולסמוך על דברי הגאון. אלא, כל זה נאמר דווקא כשהראשון לא ראה את דברי הגאון, שאם ראה אותם אז הפוסק אינו יכול לסמוך על דברי הגאון, כיון שיש לומר 'הלכה כבתראי'.

יש להוסיף לכך שיש מחלוקת בין הראשונים האם הראשונים יכולים לחלוק על דברי הגאונים. הדברים נאמרים בנוגע לדין טועה בדבר משנה. דהיינו, אם הדיין פסק שלא כדברי הגאון, האם פסיקתו נחשבת כטועה בדבר משנה. יש ג' דעות במחלוקת זו:

1. הרז"ה, בעל פירוש ה"מאור", טען שדין טועה בדבר משנה נאמר דווקא כשהפוסק שכח הלכה שמוזכרת בתלמוד. אבל, אם לא ידע פסק של הגאונים לא נחשב טועה בדבר משנה. נוסף על כך, הוא סבר שהראשון יכול לחלוק על דברי הגאון.

2. ראב"ד סבר שאחד שלא ידע פסק של הגאונים ובעקבות כך פסק בניגוד לדברי הגאונים, ולאחר שהתגלו דבריהם ישרו בעיניו וסבר שכך יש לפסוק להלכה, הרי הוא נחשב טועה בדבר משנה. יתירה מכך, אם הראשון ידע את דברי הגאון ועל

---

[42] חלק א, סימן סט.

[43] בחידושיו למסכת יבמות קכ, ע"א.

אף זאת חלק על דבריו, הרי הוא טועה בדבר משנה. אי אפשר לחלוק על דברי הגאונים.

3. הרא"ש הסכים עִם דברי הראב"ד, שאם לא ידע פסק של הגאונים ולאחר שנודע לו דבריהם הם ישרו בעיניו, הרי הוא נחשב טועה בדבר משנה. אבל, כלל זה אינו נכון רק לגבי פסקי הגאונים, אלא גם בנוגע לפסקי הראשונים [דהיינו, בני זמנו של הרא"ש]. אם אחד לא ידע פסק של ראשון מסויים ובעקבות כך פסק בניגוד לדבריו. אך, לאחר שנודעו לו דבריו, הם ישרו בעיניו, הרי פסיקתו הקודמת מוגדרת כטועה בדבר משנה. אבל, אם הראשון ידע את דברי הגאון, ובכל זאת, חלק על דבריו מתוך ראיות נוכחות, הרי יפתח בדורו כשמואל בדורו. הראשון יכול לחלוק על דברי הגאון.

מחלוקת זו מובאת בפסקי הרא"ש למסכת סנהדרין[44]:

> כתב בעל ה"מאור" ז"ל שמעתי משום חכם גדול מחכמי דורינו שלפנינו דהאידנא לית לן טועה בשקול הדעת. שהרי כל ההלכות פסוקות בידינו או מן הש"ס או מן הגאונים שאחר הש"ס. הלכך לא משכחת האידנא טועה בשקול הדעת. אלא כל הטועה בדבר משנה הם טועים. ואני אין נראה לי דברים הללו **אלא כל מי שאין טעותו מתבררת מן המשנה או מן הש"ס מפורש בלי ספק לאו טועה בדבר משנה הוא אלא בשקול הדעת** כעין ההיא עובדא דלעיל (דף כט ב) דהוו קרו ליה עכברא דשכיב אדינרי דאיפלגו ביה רבי ישמעאל ב"ר יוסי ורבי חייא אף כל כיוצא בו שאין לברר טעותו ממשנתנו ומהש"ס שלנו מפורש טועה בשקול הדעת הוא. **ומה שפסקו הגאונים אחר סתימת הש"ס מדעת מכרעת ולא מהלכה ברורה ופסוקה מן הש"ס כסוגיין דעלמא הוי**. ומאן דטעי ביה טעי בשקול הדעת ולא בדבר משנה. והראב"ד כתב על דברי בעל ה"מאור" **דאמת אמר החכם שאם טעה בפיסקי הגאונים שלא שמע דבריהם ואילו שמע היה חוזר בו באמת ובברור זהו טועה בדבר משנה. וקרוב אני לומר שאפילו אם היה חולק על פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו גם זה טועה בדבר משנה**. שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש הענין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאון אם לא בקושיא מפורסמת. וזהו דבר שאין נמצא עכ"ל. **ואני אומר ודאי כל מי שטעה בפיסקי הגאונים ז"ל שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו טועה בדבר משנה הוא. ולא מבעיא טועה בפיסקי הגאונים אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם** לאו קטלי קני באגמא הן

[44] פרק ד, סימן ו.

ואם פסק הדין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה טועה בדבר משנה הוא וחוזר. **אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המוקבלים לאנשי דורו. יפתח בדורו כשמואל בדורו. אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם ויכול לסתור דבריהם כי כל הדברים שאינם מבוארים בש״ס שסדר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים** והיינו דא״ל רב הונא לרב ששת אפילו בדידך ודידי וא״ל אטו קטלי קני באגמא אנן כלומר אם חדשנו דבר מדעתנו שלא נמצא לא במשנה ולא בגמרא ודיין שלא ידע דברינו ופסק בענין אחר וכששמע הדברים ישרו בעיניו כטועה בדבר משנה הוי וחוזר. אבל הדיין ההוא פשיטא שיש לחלוק על דבריהם דאמוראים האחרונים פעמים חולקין על הראשונים ואדרבה אנו תופסין דברי האחרונים עיקר כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר וכיוצא בזה מצינו אין למדין הלכה מפי הש״ס אלא מדברי האמוראים אנו למדין פסקי הלכות. אע״פ שהתנאים היו גדולים יותר מהאמוראים. והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה לא יאמר הדיין אפסוק כמי שארצה ואם עשה כן זהו דין שקר. אבל אם חכם גדול הוא גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד בראיות ברורות ונכוחות הרשות בידו. ואפילו אם פסק חכם אחר בענין אחר יכול החכם לסתור דבריו בראיות ולחלוק עליו כאשר כתבתי למעלה כ״ש אם יש לו סיוע מאחד מן החולקין. ואם לאו בר הכי הוא לא יוציא ממון מספק כדאמר בפ׳ חזקת הבתים (דף לב ב) הלכתא (כרבא) +כרבה+ בארעא והלכתא כרב יוסף בזוזי היכא דקיימא ארעא תיקום והיכא דקיימי זוזי לוקמו אלמא כל ספיקא דדינא אין מוציאין מיד מוחזק. ואם לא ידע הפוסק במחלוקת הגאונים ואח״כ נודע לו והוא לאו בר הכי הוא שיוכל להכריע או שאין יודע להכריע אם נראין דברי האחד לרוב החכמים ואיהו עבד כאידך היינו טעה בשקול הדעת. ואם אי אפשר לעמוד על הדבר אין כאן טעות אלא מה שפסק פסק:

הרמב״ם נקט כגישת הראשונים שמותר לחלוק על הגאונים, והדברים מבוארים בדבריו בהקדמתו ל״משנה תורה״:

נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם. סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחר בית דין של רב אשי שחבר הגמרא וגמרו בימי בנו נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ואיים הרחוקים ורבתה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות ונתמעט תלמוד תורה ולא נכנסו ישראל ללמוד בישיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם אלא מתקבצים יחידים השרידים אשר ה׳ קורא בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה ועוסקין בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם

ויודעים מהם דרך המשפט היאך הוא. **וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת. ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון.**

דחיית פסקי האחרונים בעקבות גילוי פסקי ראשונים

החיד"א[45] נקט שאם מתגלים דברי ראשונים שדבריהם עומדים בניגוד לדברי האחרונים, הרי דוחים את דברי האחרונים:

> וכיוצא בזה זה חמשים שנה בקירוב אשר עד כה ברכנו ה' שיום יום החלו עולין בדפוס חידושי הראשונים לתלמוד ושיטות המקובצות. ובדברי הראשונים המצא ימצא חבילות תשובות לרבנן בתראי הן לענין שקלא וטריא והן לענין דינא, בהגלות נגלות סברת הראשונים גדולי עולם הפך סברת האחרונים.

וכן אפשר ללמוד מדברי החיד"א במקום נוסף[46]:

> וזה הכלל למעיין בדורות אלו כי מלאה הארץ ספרי רבוותא בתראי וכמעט לא הניחו מקום. ואם יעיין בדברי הראשונים והמחברים הקדמונים ובחדושי הראשונים אשר בחסד עליון נדפסו מהם בדורות אלו, ודאי על הרוב ימצא די השיב לפלפולי ודיני האחרונים. ובאמת שצריכה רב חפוש מחפיש בדברי הראשונים והן הן גופי תורה טובה צפרנן של ראשונים ובמאמר קדישין הוו זהירי"ן ובריא נהורין מאימתי קורין.

---

[45] בספרו "שם הגדולים", מערכת יו"ד, אות עד, ערך הרב יהושע ולק כ"ץ- סמ"ע.

[46] בספרו "שם הגדולים", חלק הספרים, מערכת א, אות טז.

כך גם מבואר בדברי ר' משה סופר ה'חת"ם סופר"[47]. אך, הוא דיבר במקרה שמתגלים חידושים של ראשון ידוע:

> זה תלוי באשלי רברבי דר"ת וסייעתו והרשב"א וסייעתו ובתוס' שלפנינו קצרו קצת שיטת ר"ת, והאחרונים לא היה לפניהם דברי ר"ת בספר הישר אשר זכינו לו עתה.

אמירת קים לי כיון שגילו עוד ראשונים, ואין כאן כבר דעת יחיד

החיד"א[48] כתב שאלו שמרימים דגל ה'קים לי', סוברים שבמקרה שבתחילה היתה דעת ראשון יחידאית, ובעקבות גילוי כתבי יד גילו שיש עוד ראשונים שסברו כמותו ודעתו אינה דעה יחידאית הרי אפשר לטעון 'קים לי' כדעה זו. משום שעכשיו היא אינה מוגדרת כדעה יחידאית. לא אומרים 'קים לי' כדעה יחידאית, אך לאחר גילוי כתבי היד אין כאן דעה יחידאית:

> וכן לענין קים לי דכמה דינים שהעלו האחרונים שאין לומר קים לי כסברת הפוסק פלוני שלא מצאו לו חבר והוא באחד והיה הדברים בספרי תשובות האחרונים ודין דייני חכמי הדור שלפנינו כדברי האחרונים, והן עתה שנדפסו חידושי הראשונים ושיטות המקובצות שם אתה מוצא כי סברת הפוסק שהאחרונים סברו שהיא סברת יחידאה יש חברים רוצים בכך והדר דינא לדוכתי מרימי עול דגל הקים לי דמצי המוחזק לומר קים לי כסברת הפוסק ההוא דהיא סברת שנים מכל ואל השלשה.

אחרונים שראו רק חלק מדברי הראשונים

מוצאים בשו"ת "מלבושי יום טוב"[49] שכתוב:

> גם מה שלפעמים השגתי על דברי גדולי המורים אשר כל בית ישראל נשען עליהם ומפיהם אנו חיים, לא יאמר הקורא כי רמות רוחא קא נקטי להמחבר הלז, ה' יודע כי לא בי הוא, לא מיניה ולא מקצתיה, אך הוא מפני כי לפניהם לא היו ספרי הראשונים ז"ל מצויים אז קודם שנתפשטה כל כך מלאכת הדפוס הרבה, כאשר ת"ל בימינו אלו זכינו לכולם, וכל

---

[47] אבן העזר, חלק א, סימן מח.

[48] בספרו "שם הגדולים", מערכת יו"ד, אות עד, ערך הרב יהושע ולק כ"ץ- סמ"ע.

[49] חלק א, בהקדמתו, הוצאת וילנא, שנת תרמ"ח.

> גדולי הפוסקים העתיקו כמה פעמים רק מה שראו מובאים בספרים הקודמים, וכאשר שם הוא רק ראשית הדברים, וכמה פעמים החליטו בסוף היפך ממה שנראה בתחילת הדברים, על כן נמצאו כמה דברים אשר נתבררו שהם היפך כמעט...

נראה מדבריו, שבמקרים שהאחרונים הביאו מדברי הראשונים, אך לא נמצא בפני האחרונים ספרי הראשונים, ולכן הביאו רק חלק מדבריהם, הרי אין לנקוט כדברי האחרונים, אלא כפי מה שמבואר בדברי הראשונים. דהיינו, בכה"ג לא נאמר הכלל 'הלכה כבתראי'.

אבל, נראה לי, שיש מקום לדון מה המשקל של דברי הראשון. כלומר, אפילו שהאחרון לא ראה את כל דברי הראשון, הרי הוא החליט שכך ההלכה או פירוש הסוגיה, לא רק משום שהראשון אמר כך. אלא, כיון שדבריו מסתברים מתוך הסברה ופירוש הסוגיה. ואם כן, יש מקום לומר שאפילו שהראשון חלק על דבריו, בכל זאת, רואים שהאחרון נקט בדרך אחרת ולא קיבל הבנה זו.

אלא, יש מקום לחלק בין שהאחרון סומך את כל דבריו על דברי הראשון. כלומר, במקרה שהאחרון פסק את דבריו רק משום שמצא שכך נפסק בדברי הראשון, הרי בוודאי אם נגלה שהבנת האחרון בדברי הראשון אינה נכונה, כיון שלא ראה את כל דברי הראשון, אז בוודאי נפסוק כדעת הקמאי ולא כדעת הבתראי. במקרה שהאחרון החליט כך מצד עצמו, יש מקום לומר שאין לדחות את דברי האחרון. אלא, הדבר נתון לשיקול דעת הפוסק. אולם, יש עדיין מקום לחלק בין שמדובר באחרון וראשון, שהרי בדרך כלל לא פוסקים כדברי האחרונים שחולקים על הראשונים. כבר הזכרתי לעיל שהכלל שפוסקים 'הלכה כבתראי', נאמר דוקא שהבתראי שוים במעלה לקמאי.

גם ר' יהונתן אבלמן זצ"ל, בספרו "זכרון יהונתן"[50], כתב דברים דומים לדברי בעל שו"ת "מלבושי יום טוב":

> והמהר"ם מינץ לא ראה גוף דברי האור זרוע, כי הספר הזה לא נתפשט בימיו, רק מה שהובא ממנו בקצרה בספר האגודה, לכן כתב מה שכתב ודקדק מה שדקדק, אבל אילו היה רואה עיקר דברי האור זרוע כמו שהוא לפנינו בודאי היה חוזר בו... ומזה תראה שאין להורות מתוך הקיצורים, כי גם רבותינו גדולי האחרונים ז"ל שגו בזה.

---

[50] אורח חיים, סי' ב', הוצאת וילנא, שנת תרס"ה

סיכום

סקרנו וביררנו את הכלל 'הלכה כבתראי'. כלל זה הוא אבן יסוד בפסיקת ההלכה. ונראה שכלל זה נאמר דווקא כשאין הבדל דרגות גדול בין הבתראי לקמאי. כשמדובר על הבדל דרגות ניכר, בוודאי יש לפסוק כקמאי ולא כבתראי.

נוסף על כך, כלל זה נאמר דווקא במקרה שהבתראי ראו את דברי הקמאי. אך, במקרה שהתגלו חידושי הקמאי בתקופה מאוחרת והבתראי לא ראו את דבריהם, הרי אין עדיפות לבתראי על פני הקמאי. אלא, נחלקו האחרונים במקרה הנ"ל אם יש לפסוק כדעת הקמאי, או הדבר נתון לשיקול דעת הפוסק. לדעתי, הדבר נתון לשיקול דעת הפוסק. אך, נראה לי שיש מקום לחלק בין שמדובר שמתגלים חידושים של פוסק מפורסם וידוע, ובין שמתגלים חידושים של ראשון שאינו מפורסם וידוע. כשמדובר על פוסק מפורסם וידוע, בוודאי יש לפסוק כדעת הקמאי ולא כדעת הבתראי. אך, כשמתגלים חידושים של ראשון שאינו ידוע, הרי יש לומר שהדבר נתון לשיקול דעת.

אולם, יחד עם זאת, ציינתי לגישת הרב פיינשטיין זצ"ל שסבר שאין לפסוק על פי גילוי כתבי יד חדשים, אי אפשר לסמוך על הנוסחאות. ומדבריו מתברר שגם אין לפסוק כשמתגלה דברי ראשון ידוע.

גם ציינתי למחלוקת הראשונים בנוגע לפסיקת הלכה כנגד הגאונים. יש מן הראשונים שסברו שאסור לחלוק על הגאונים, דבריהם דברי קבלה ומוכרחים לנהוג כדברי הגאונים.

מהי הלכה?

מבוא

מעשה שהיה בארץ הקודש: אחד מגדולי הפוסקים היה מקל בשתיית יין מסוג מסויים. בעת שהיו באים אליו ידידים אשר הוא ידע שמחמירים ואינם שותים יין מסוג זה, טרם בואם הוא היה מעביר את היין מהבקבוק המקורי אל בקבוקים אשר בהם חותמות והכשרים למיניהם ולסוגיהם. ואז הם היו שותים את היין בלב שקט[1].

להלן נדון האם הרב עשה כהלכה? כמובן, שמתוך שאלה זו נוכל להגיע לעיון מעמיק במשמעות ההלכה.

דגים שעלו בקערה – מעשה שמואל ור' אלעזר

מובא בגמרא במסכת חולין[2]:

> איתמר, דגים שעלו בקערה, רב אמר: אסור לאכלן בכותח, ושמואל אמר: מותר לאכלן בכותח; רב אמר אסור - נותן טעם הוא, ושמואל אמר מותר - נותן טעם בר נ"ט הוא. והא דרב, לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, דרב איקלע לבי רב שימי בר חייא בר בריה, חש בעיניו, עבדו ליה שייפא בצעא, בתר הכי רמו ליה בשולא בגווה, טעים ליה טעמא דשייפא, אמר: יהיב טעמא כולי האי! ולא היא, שאני התם - דנפיש מררה טפי[3]. רבי אלעזר

---

[1] דיון זה מצאתי במאמר של הרב יחיאל אברהם יצחק נריה זצ"ל, בכתב עת "בית יצחק", כרך יז. הרחבתי על המאמר הנ"ל, והוספתי רבות.

[2] קיא, ע"ב.

[3] רב נקלע לביתו של רב שימי בר חייא. שם הוא לא הרגיש טוב בעינו. ועשו לו משיחה מסמנים בקערה. לאחר זמן נתנו באותה קערה תבשיל, אז רב אמר שהוא מרגיש בתבשיל טעם של הסמנים. ולמדו מכך שרב סבר שנ"ט בר נ"ט אסור, שיש עדיין טעם. אבל, אין זה נכון, כיון ששם היה מדובר שהוא מר מאוד, ולכן גם בנ"ט בר נ"ט יש טעם. יש להעיר שדנו הראשונים בביאור מחלוקת שמואל ורב. שהרי יש ברייתא שבה נאמר: "קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב". אם כן, רואים שנ"ט בר נ"ט אסור. אלא, רש"י חילק והסביר שהגמרא אמרה "דגים שעלו בקערה" כוונתה לדגים שהיו בקערה שהיה בה בעבר בשר, וקיבל את הטעם של הבשר. אחר כך שמים את הדגים בכותח, והוא נותן את הטעם שקיבל מן הקערה שקיבלה מן הבשר. הרמב"ן הסביר שצריכים לומר במעשה של רב היה מדובר שבאותה משיחה לא היה הדבר מר, אלא הוא

> הוה קאים קמיה דמר שמואל, אייתו לקמיה דגים שעלו בקערה וקא אכיל בכותח, יהיב ליה ולא אכל, א״ל: לרבך יהיבי ליה - ואכל, ואת לא אכלת? אתא לקמיה דרב, א״ל: הדר ביה מר משמעתיה? א״ל: חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מידי ולא סבירא לי.

מבואר בגמרא שרב ושמואל נחלקו בשאלה אם דגים שעלו בקערה מותרים באכילה בכותח. השאלה היא בנוגע לנ״ט בר נ״ט. רב סבר שאסור, שמואל סבר שמותר. האחרונים טרחו להבין מעשה זה, שממה נפשך שמואל שיקר. כלומר, אם המעשה עִם רב לא היה מעולם, אז הוא שיקר לר׳ אלעזר, ואיך הוא הכשילו? שהרי לפי רב נ״ט בר נ״ט אסור. ואם הסיפור הוא אמיתי, איך הוא הכשיל את רב? נוסף על כך, יש להקשות שאם הסיפור אמיתי, איך שמואל הביא מכך ראיה לר׳ אלעזר שרב חזר בו? הרי רב לא ידע שניתן לו נ״ט בר נ״ט.

נעיין בדברי האחרונים שביארו בדרכים שונות את המעשה.

דעת מהרלב״ח

מהרלב״ח[4] האריך מאוד בביאור סיפור זה. הוא נשאל בנוגע למקרה שיש אנשים שנוהגים איסור באכילת חֵלֶב מסויים ויש הנוהגים היתר באכילת חֵלֶב ההוא. מה הדין כאשר זה הנוהג איסור מתאכסן בבית המתיר – האם הוא יכול לאכול מן התבשיל? האם יכול לבשל בכלי המתיר או לא?

מהרלב״ח פתח את תשובתו וכתב:

> ואומר שבודאי כשאוכל אחד שנוהג איסור במאכל פלוני בבית מי שמתירו שאסור למתיר להאכיל לאוסר אותו המאכל משום ולפני עור וגומ׳ בין כשהאיסור ניכר בין כשאינו ניכר. והדבר הזה השכל גוזר שהוא כן ואין אנו צריכין לראיה פרטית שהרי דומה למושיט כוס יין לנזיר דתניא בריש עבודה זרה מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר תלמוד לומר ולפני עור לא תתן מכשול.

לאחר התחלה זו הוא מפנה אותנו לדברי הרא״ה שהביא ראיה שאסור להכשיל את החכם השני מהסוגיה לעיל:

קיבל טעם מן הדבר מר, ואז נתן את הטעם בקערה והקערה נתנה טעם זה בתבשיל. עיין ר״ן (מסכת חולין מ, ע״ב-מדפי הרי״ף).

[4] בשו״ת מהרלב״ח, סימן קכא.

> כתב הרא״ה שני ת״ח בעלי הוראה שאחד אוסר ואחד מתיר והמתיר אוכל לעצמו ומאכיל לחברו האוסרו אין בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול ואף על פי שיודע בחברו שאסור לו לפי דעתו ודוקא כשהאיסור ניכר לו לאוסר דאי לא סבירא ליה לא ליכול אלא כשאינו ניכר לו לא. כדאמרינן בפרק כל הבשר חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דלספי ליה מידי דלא סבירה ליה.

הרא״ה חידש שיש חילוק בין שהאיסור ניכר, ובין שאינו ניכר. אם האיסור ניכר, אפשר להגיש, כיון שהחכם השני רואה ויחליט מה לעשות. אבל, כשהאיסור לא ניכר, אסור להגיש לו את האיסור בלי ידיעתו, כיון שנחשב שמכשילו. ראייתו היא מדברי רב.

נראה שכוונתו לומר, שרב אכל אצל שמואל ולא חשד שיתן לו מאכל שלפי דעתו הוא אסור. מכאן, יש להוכיח שאסור להכשיל את החבר בדבר שלפי דעתו אסור, אפילו שלפי דעת המגיש המאכל מותר באכילה.

מהרלב״ח תמה על ראיה זו, שהרי כמו שנביא ראיה מרב, נביא ראיה הפוכה משמואל. שהרי שמואל אכן הגיש לרב דבר שאסור לפי דעתו של רב.

בתחילה הוא רצה לומר שאולי זוהי המחלוקת בין רב ושמואל ופוסקים כדעת רב, שהלכתא כרב באיסורי. אבל, לא נוח לו להרבות במחלוקת, ולא נוח לו לומר שיש מי שסובר שמותר להאכיל את השני דבר איסור, שלפי דעת המגיש המאכל הוא מאכל היתר. לכן, מוכרחים לומר ששמואל גם מסכים בנקודה זו, ויש להבין מדוע שמואל הכשיל את ר׳ אלעזר, או את רב, והקשה מהרלב״ח על המעשה הנ״ל:

> אמנם בהלכה גופה קשה לי טובא בהא דשמואל שאמר דברים שלא היו בעולם כדי לפתות לרבי אלעזר שיאכל וזה בעיני דבר קשה מאד שיוציא שמואל דבר שקר מפיו להחזיק דבריו במילתא דאסיר כפי הנראה.

ועוד הקשה על דברי הרא״ה בחילוקו בין שהאיסור ניכר ובין שהאיסור לא ניכר. הרי במעשה של רב האיסור לא היה ניכר, ואם כן, איך שמואל הביא ראיה שרב חזר בו? אולי רב אכל כיון שהאיסור לא היה ניכר, ורב סמך ששמואל לא יכשילו כפי ההלכה שאסור להכשיל את החבר באיסור שאינו ניכר.

כדי ליישב קושיות אלו הוא הסביר כששמואל אמר לר׳ אלעזר שנתן לרב לאכול, לא התכוון שממש נתן לו, אלא כוונתו היתה שבוודאי אם היה נותן לו מאכל זה הוא היה אוכל. לשמואל היה ברור שרב היה אוכל, כיון שסבר שרב לא סבר שאסור נ״ט בר נ״ט והמעשה אצל רב שימי בר חייא היה שונה. ר׳ אלעזר לא הבין כוונתו וסבר ששמואל ממש

נתן לרב לאכול, ורב אכל. רב השיב לר׳ אלעזר שבוודאי שמואל לא היה מאכיל אותו דבר איסור כי בוודאי ידע שסובר שנ״ט בר נ״ט אסור, ולא היה מאכילו. רא״ה הביא ראיה מהמעשה כיון שרב אמר ששמואל לא נתן לו דבר איסור. והרי אם לא אכל אצלו, אז בוודאי לא נתן לו דבר איסור. אלא, מוכרחים לומר שרב אכל אצל שמואל, והיה ברור לו ששמואל לא היה נותן לו דבר איסור בלי ידיעתו. אם כן, מדובר כשהאיסור לא ניכר, שאם היה ניכר, אז הוא ידע בוודאות שלא נתן לו, שהרי הוא ראה. מלשון ״חס ליה לזרעיה וכו׳ ״, משמע שאומר את הדברים מתוך סברא שבוודאי לא היה עושה כן. אבל, לא מידיעה ברורה.

מסקנת מהרלב״ח היא כדעת הרא״ה. אבל, הוא סבר שהחילוק בין שהאיסור ניכר, ובין שאינו ניכר, שייך רק כשהחכם האחר אוסר את המאכל מכוח דעת עצמו, שהגיע מתוך הבנה עצמית שהמאכל צריך להיות אסור. שאז החכם הראשון יכול להגיש לחכם השני את המאכל, שרואה את מאכל האיסור שהוא ניכר, ויכול לחזור בו אם ירצה. אך, במקרה שמדובר על מאכל שאסור לחכם השני מכוח מנהג אבותיו, הרי אין הוא יכול לחזור בו. אסור לחזור ממנהג אבותיו. לכן, אין שום היתר להגיש לו את המאכל אפילו שהוא ניכר, הגשת המאכל מוגדרת כמסירת דבר איסור והוי מכשילו בעבירה. כמו שאסור להגיש יין לנזיר על אף שהנזיר יודע שמגיש לו יין.

דעת בעל ״חידושי באר שבע״

הרב יששכר בער איילינבורג זצ״ל[5] הקשה על פירושו של מהרלב״ח שמלשון הגמרא משמע שממש נתן לו את התבשיל.

לכן, הוא כתב שני ביאורים אחרים למעשה הנ״ל:

1. שמואל הסתפק בדעת ר׳ אלעזר. האִם הוא אוסר משום שכך הגיע למסקנה מכוח דעתו העצמית, או משום שרב סבר כך? שמואל הקפיד על כך שר׳ אלעזר מחמיר משום שרב סבר כך, שהרי גם שמואל הוא רבו של ר׳ אלעזר, ולא היה לו לנהוג איסור בפני שמואל רבו. לכן, אין קושי איך שמואל שיקר, כיון שכוונתו היתה להוציא את האמת ולהוציא מלבו את הקפדתו על ר׳ אלעזר. נוסף על כך, הוא לא מכשיל את ר׳ אלעזר, שהרי אם ר׳ אלעזר נהג כך רק משום שכך סבר רב, אז בפני

[5] בספרו ״חידושי באר שבע״, מסכת חולין קיא, ע״ב.

שמואל עליו לנהוג כשמואל. ואם נהג כך משום שכך דעתו האישית, אז בוודאי לא ישנה את דעתו משום שרב אכל אצל שמואל. ולכן, הוא לא מביא אותו לידי מכשול.

2. שמואל אכן הכשיל את רב ונתן לו דגים שעלו בקערה כיון שרצה לדעת אם מסכימים מן השמים שהלכה כמותו, או כדעת רב. היה ברור לו שאם המאכל אסור אז רב לא יאכל, כיון שמן השמים יצילו אותו שלא יכשל. שאם הקב"ה אינו מביא תקלה לבהמתן של צדיקים, אז קל וחומר שלא יביא תקלה לצדיק. רב אכל, כיון שהלכה כשמואל, והוא לא הרגיש, ולכן אמר לר' אלעזר ש"חס ליה לזרעיה". דהיינו, רב מעולם לא ידע ששמואל האכילו דגים שעלו בקערה.

אלו דבריו:

דמה שאמר שמואל לרבי אלעזר לרבך יהביה ואכל, לא אמר כדי להטעותו להאכילו מאי דלא סבירא ליה חלילה, אלא מפני שנסתפק על רבי אלעזר בהאי איסורא דאסר על נפשיה אי דידיה אי דרביה וליה לא סבירא ליה, אמר כן לנסותו כי הקפיד שמואל על זה, דאי משום יקרא דרב הוא דעבד וליה לא סבירא ליה, לא הוה ליה למיעבד הכי דהואיל ולא היה בפני רב היה לו לחוש ליקרא דשמואל שהיה בפניו, שגם שמואל היה רבו מדהוה קאים קמיה ומשמש בסעודה כדפירש רש"י, וכדי שלא ישנה רבי אלעזר לומר דלדידיה נמי הכי סבירא ליה אף על גב דלא סבירא ליה, אלא כדי שלא יקפיד עליו שמואל כמו שהקפיד באמת, הלכך בא אליו לנסותו בחכמה לדעת את אשר בלבבו, ואמר לו לרבך שלמדך לדין זה יהביה ואכל, ועם זה עמד על תוכן אמיתות מה שבלבו, דאי משום יקרא דרב הוה דלא הוי בעי למיכל השתא הוה אכיל, וליכא איסורא כלל, דאדרבה ליקרא דשמואל שלמד גם לפניו כדאמרן הוה ליה למיכל, ואי משום דלדידיה נמי סבירא ליה הכי ודאי לא הוה אכיל, דאי הדר ביה רב ואיהו עד השתא סבירא ליה הכי הא שויה עליה איסורא... אמנם יותר טוב ליקח הדברים כפשוטן, כי אפשר שכן היה שנתן שמואל לרב לאכול, ואכל ולא הרגיש מפני שחשב שהקערה היתה חולבת או מסיבה אחרת, ושמואל חשב שהרגיש ועם כל זה אכל, וכששאל רבי אלעזר לרב אמר חס ליה כו' שכן חשב שלהד"ם, ואיכא למימר דשמואל יהיב לרב לאכול אף על גב שידע דאסור לדעתו, מפני שרצה לדעת בזה אם מסכימין מן השמים לענין הלכה כוותיה דמותר או לא, וזה מפני שחשב אם אין הלכה כמותי אלא כוותיה דרב דאסור, ודאי לא יאכל, שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים כדאמרינן לעיל בפרק קמא (ז, א) דרבי מאיר אכל עלה של ירק מאגודה כו', ופריך ודילמא לאו אדעתיה, ופירש רש"י (ד"ה לאו אדעתיה) דלמא שכח רבי מאיר

ולא עשרו ולעולם סבירא ליה דבעי עישורי, ומשני השתא בהמתן של צדיקים אין הקב״ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כל שכן. ולהיות שהלכה באמת כשמואל הניחו השי״ת לרב שיאכל, ורב לא הרגיש בדבר ואכל, ושפיר קאמר שמואל לרבך יהבית ואכל כו׳. והשתא לא קשיא מידי.

נלענ״ד, שיש להקשות על ביאוריו:

1. לפי שני הביאורים אין ראיה מן המעשה לדעת הרא״ה. שהרי לפי הביאור הראשון, באמת לא האכיל אותו. אלא, יש לומר שהראיה היא מכך שהיה מובן שבוודאי רב יכול היה לאכול אצל שמואל על אף שנוהגים מנהגים שונים ויש להם דעות שונות בנוגע למאכלים מסויימים אם הם מותרים, או אסורים. והטעם שמותרים לאכול זה אצל זה, כיון שאסור להאכיל את השני מאכל שהוא יודע שחברו סבר שאסור לאכלו. אלא, צריך עיון לפי הביאור השני, הרי שמואל האכיל את רב משום שסמך שיצילו אותו מן השמים. אם כן, באמת אי אפשר לסמוך שהשני לא יכשילו. אלא, יש לחלק בין רב ושמואל לשאר אנשים. שדווקא לשמואל היה מותר להכשיל את רב, ויכול היה לסמוך שה׳ יציל אותו כיון שרב היה צדיק. אבל, לסתם בני אדם אין לסמוך שה׳ יציל את החכם השני.
2. קשה לומר ששמואל סמך שמן השמים יצילו את רב ויכשיל אותו בדבר איסור.
3. לא נוח לי בביאור הראשון, בשקרו של שמואל. אפילו שהיה כדי להוציא את האמת, לא נוח לי לומר ששמואל הוציא שקר מפיו.
4. גם לא מובן שאכן יש כאן הכשלה לר׳ אלעזר. דהיינו, ר׳ אלעזר יסבור שרב חזר בו ולא ינהג כדעת רב גם שלא בפני שמואל. והרי שלא בפני שמואל, ר׳ אלעזר יכול היה לנהוג כדעת רב. אלא, יש לומר שאין כאן כשלון, כיון שהוא לא חייב לנהוג כדעת רב, הוא גם יכול לנהוג כדעת שמואל.

אולם, יש ללמוד יסוד גדול מדברי הרב ישכר במשמעות ה״הלכה״. לפיו, ״הלכה״ אינה מה שסובר ה״רב הפוסק״, אלא ״הלכה״ היא האמת לפי הקב״ה. שהרי אם ה״הלכה״ תלויה לפי דעת ה״רב הפוסק״, אם כן, איך שמואל הכשיל את רב? שאפילו אם נאמר שמן השמים יתגלה ששמואל צדק, בכל זאת, כלפי רב [האמורא] המאכל אסור.

ונלענ"ד, שמשמעות ה"הלכה" אינה כהבנה זו. "הלכה" תלויה בהבנת ה"רב הפוסק". כפי שניווכח מן המעשה "תנורו של עכנאי"[6].

דעת בעל פירוש "תפארת ישראל"

ר' ישראל ליפשיץ זצ"ל, בפירושו "תפארת ישראל"[7], הלך בדרך דומה לשיטת בעל "חידושי באר שבע", אך יש בפירושו מן השוני. לפיו, שמואל לא האכיל במכוון את רב דגים שעלו בקערה, אלא בשוגג. מכך למד שמואל שהדבר מותר, שהרי אם הקב"ה לא מביא תקלה לבהמתן של צדיקים, קל וחומר לצדיקים. ורב לא ידע מכך, לכן אמר "חס ליה לזרעיה":

> ויש לומר דהא דקאמרי שמואל לר' אלעזר לרבך יהבי ליה ואכל, לא שנתן לו במכוון, אלא שקרה כך שאכלן רב אצל שמואל, מבלי שידע שמואל שעלו בקערה, והביא אחר כך ראיה לר' אלעזר דשריין, דאל"כ השתא בהמתן של צדיקים וכו' צדיקים עצמן לא כל שכן. ור' אלעזר לא הבין דברי שמואל וחשב שהאכילו במכוון ורב הדר בו. והשיב לו רב דחס ליה לשמואל להכשילו, רק דלא הבין דברי שמואל, אלא שקרה כך, והביא ראיה מדהזדמן שאכלתים שמע מינה דשריין.

לפי דבריו, אפשר לומר שיש ראיה לשיטת הרא"ה. שהרי רב סמך ולא בדק ששמואל לא יאכיל אותו דבר איסור.

אולם, נלענ"ד, שיש קושי על דבריו, שהרי יש כאן דו-שיח שלם שלא נמצא בגמרא.

דעת ה'חת"ם סופר'

ר' משה סופר זצ"ל[8] דן בסוגיה זו, והביא את דברי מהרלב"ח, ונתן ביאור אחר:

> ולולי דמסתפינא היתי אומר רב אכל אצל שמואל והודיעו שמואל שהם דגים שעלו בקערה ואכל שמואל תחלה ולא טעם בהם טעם בשר והאמינו רב ואכל אחריו. וכן הי' עובדא בדר"א ור"א לא רצה להאמין לשמואל כי חשבו כחשוד לאותו דבר ולא אכל וכשבא אצל

---

[6] מסכת בבא מציעא נט, ע"ב.

[7] מסכת עדויות, פרק ד, משנה ח.

[8] 'חת"ם סופר' על הש"ס, מסכת חולין קיא, ע"ב.

רב אמר לו חס לי׳ לזרעי׳ דאבא בר אבא שיהי׳ חשוד להאכיל אדם דבר האסור לו ובודאי מהימן הוא.

לפיו, שמואל לא הכשיל לא את רב ולא את ר׳ אלעזר. הוא טעם בתחילה מן המאכל ולא הרגיש בו טעם בשר, ולכן אפשר לסמוך עליו. במקרה שנפל בשר בחלב, יש לתת לנכרי לטעום. אם אין נכרי, אז משערים בס׳. כך היא דעת ה״שולחן ערוך״[9]. אבל, הרמ״א פסק שאסור לסמוך על הנכרי שטועם. ר׳ שבתי כהן זצ״ל (בעל ספר ״שפתי כהן״) סבר שבמקרה שבשר נפל לתבשיל חלבי, אחד שהוא מעדות אשכנז יכול לתת לאחד מעדות מזרח שיתן לנכרי לטעום. לאחר שהנכרי טעם ואמר שאין בו טעם בשר, זה שמעדות מזרח יכול לטעום [כפי פסיקת ה״שולחן ערוך״]. אם גם הוא יאמר שאין בו טעם בשר, הרי זה שהוא מעדות אשכנז יוכל לאכול את התבשיל. הוא אינו יכול לסמוך על נכרי, אך יכול לסמוך על יהודי אחר. כך היה גם במעשה אצל רב ושמואל. שמואל טעם מן התבשיל ואמר שאין בו טעם בשר, ועל פי זה אכל רב. גם כשר׳ אלעזר בא לשמואל, שמואל נהג באותו אופן. דהיינו, הוא אכל מן התבשיל בתחילה ואמר לר׳ אלעזר שאין בו טעם בשר. אך, ר׳ אלעזר לא רצה לסמוך עליו. ועל כך טען רב, שבוודאי אפשר לסמוך על שמואל.

כמובן, שלפי פירושו של ר׳ משה סופר אין ראיה לדעת הרא״ה. ונראה לי, שיש קושי בהסבר זה, כיון שלא מובן מדוע ר׳ אלעזר לא רצה לסמוך על שמואל? וכי הוא חשב ששמואל משקר לו?

דעת בעל ״ערוך לנר״

ר׳ יעקב עטלינגר זצ״ל[10] כתב מספר יישובים לבאר את דברי הגמרא:

1. שמואל נתן לרב כיון שהיתה אפשרות להבחין שהיו דגים שעלו בקערה, והוא חשב שרב הכיר בכך. אבל, רב באמת לא הבחין, ואמר שברור ששמואל לא היה מכשילו באיסור.
2. שמואל נתן לרב, בשוגג, דגים שעלו בקערה. הוא שכח שלדעת רב נ״ט בר נ״ט אסור. ואחר כך נזכר שרב אוסר, וכיון שראה שרב אכל, אמר לר׳ אלעזר שרב חזר בו ועתה הוא מתיר. כשר׳ אלעזר סיפר לרב את דברי שמואל, רב סבר שכוונתו

[9] יורה דעה צח, א.

[10] בחידושיו ״ערוך לנר״, מסכת חולין קיא, ע״ב.

לומר ששמואל האכיל אותו במזיד, ורב אמר שבוודאי שמואל לא היה מאכילו במזיד.

3. כיישובו של בעל "חידושי באר שבע", שרצה לדעת כמי הלכה וסמך שלא יכשל, כיון שלא יאונה רע לצדיק.

אלו דבריו:

י"ל דלכאורה יש להבין אמה שהביא הריטב"א כאן מהא דרב ראי' דהיכי דאינו ניכר אסור ליתן דא"כ דהתם בדרב לא הי' ניכר מאי ראי' הביא שמואל לר"א מהא דרב אכל הא לא הי' ניכר לו אבל י"ל דודאי שמואל באמת נתן לו לרב דהי' אפשר להכיר והוא סבר דרב הכיר בכך וא"כ ליכא איסור בדשמואל כלל אכן באמת רב לא הי' משגיח בכך ולכן כשאמר לו ר"א הא שמואל יהיב לך ואכל הוא הי' סבר דנתן לו בשלא הי' יכול להכיר ולכן אמר חס לי' לזרעי' דאבא אשר על כן יפה הוכיח הריטב"א מזה דבאי אפשר להכיר אסור אכן ע"פ דברינו יש לישב עוד מה שהקשינו אשמואל די"ל דשמואל בשוגג נתן לרב ששכח דרב אוסר ואח"כ נזכר בכך שרב אכל והי' רוצה להביא ראי' לר"א שרב חזר משמועתו והתיר אכן באמת רב לא הי' משגיח בכך שדגים שעלו בקערה הוי וכשאמר לו ר"א ששמואל נתן לו הי' סבר דבמזיד נתן לו ולכן אמר חס לי' לזרעא דאבא... עוד ליישב מה שקשה אשמואל דבאמת שמואל במזיד נתן לרב דרצה לבדוק עי"ז הלכה כדברי מי ע"פ הכלל דלא יאונה לצדיק כל און ובפרט במידי דבר אכילה כמש"כ התוס' בחולין (ה ב ד"ה צדיקים) ומדרב אכל מזה רצה להביא ראי' לר"א דודאי מותר דאי אסור רב לא הי' אוכל דלא יאונה לצדיק כל און אכן רב שעניו הי' ולא החזיק עצמו לצדיק כ"כ אמר חס לי' לזרעא דאבא...

מסקנתו להלכה:

והיוצא מזה לענין דינא דלעולם י"ל דאסור ליתן מידי למאן דלא ס"ל דעל לא יאונה לצדיק כל און אין ידועים בדורנו אנשים גדולים כ"כ שנוכל לסמוך על זה ואע"פ דאפשר להכיר שיש לחוש שמא לא יכיר ודלא כהריטב"א שמשמע מדבריו דיוכל להכיר לחוד סגי...

דעת הרב ראובן מרגליות זצ"ל

ביאורו של הרב ראובן מרגליות זצ"ל[11] דומה במידה מסויימת לזה של מהרלב"ח. לפיו, שמואל אכן האכיל את רב דגים שעלו בקערה כיון שסבר שרב מתיר וגם רב ידע שמאכילו דגים שעלו בקערה. ר' אלעזר סבר שרב אוסר נ"ט בר נ"ט אבל רב השיב ששמואל לא האכילו דבר איסור, כיון שגם הוא חושב שדגים שעלו בקערה מותר לאכלם בכותח:

> רואים אנחנו איפוא שרב מודה כי נ"ט בר נ"ט מותר, ולא כאשר חשבו אחדים מהתלמידים שהיו באותה מסיבה אשר לא עלתה על דעתם לחלק בין מהות תבשיל זה או אחר. ובכן כאשר העיד שמואל באמת כי רב אכל נ"ט בר נ"ט אטרח על ר' אלעזר לאכול, כשיטתו שאין להחמיר במה שהתירה תורה... ור' אלעזר שהיה מהחושבים שרב אוסר נ"ט בר נ"ט שאל הדר ביה מר משמעתיה? ובצדק השיב לו רב חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספו לי מידי דלא סבירא לי, אלא לא היו הדברים מעולם, כי מעולם לא הוריתי לאסור כל נ"ט בר נ"ט, באמרי "יהבא טעמא כולי האי" כוונתי אך על תבשיל זה דנפיש מרירא טפי.

גם לפי פירושו אין ראיה לשיטת הרא"ה. ונראה לי, שיש קושי בביאורו כיון שיש כאן דו-שיח שאינו מבואר בגמרא.

סיכום ביניים

מכלל הדברים ראינו פירושים רבים למעשה המובא בגמרא במסכת חולין. כיון שיש כאן מספר פירושים, נראה שאין ראיה לשיטת הרא"ה ולדינו. לכן, נעבור לגמרות אחרות שמשם עוד נוכל ללמוד לנידון שלנו.

מחלוקת בכשרות סוכה

מובא בגמרא במסכת סוכה[12]:

> אתמר, נויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה. רב נחמן אמר: כשרה, רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי: פסולה. רב חסדא ורבה בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא, אגנינהו רב נחמן

---

[11] "מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו", עמ' עח-עט.

[12] י, ע"ב.

בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים, אשתיקו ולא אמרו ליה ולא מידי. אמר להו: הדור בהו רבנן משמעתייהו? - אמרו ליה: אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין מן הסוכה.

יש מחלוקת בין רב נחמן לרב חסדא ורבה בר רב הונא בנוגע לכשרות סוכה. לפי רב נחמן, אם נויי הסוכה מופלגים מן הסכך ד' טפחים הסוכה כשרה, כיון שנויי סוכה בטלים לסוכה. רב חסדא ורבה בר רב הונא סברו שהסוכה פסולה, כיון שנחשב אהל מפסיק ובכך נחשב שלא ישנים תחת הסוכה. אולם, השאלה נשאלת, איך רב נחמן הכשיל את רב חסדא ורבה בר רב הונא?

לפי דברי הרא"ה שהוזכרו לעיל, אפשר להשיב על שאלה זו, שיש לומר שכאן האיסור ניכר, ולכן היה מותר לו להושיבם בסוכה על אף שנויי הסוכה לא היו מופלגים מן הסכך ד' טפחים.

בשאלתנו, נחלקו הראשונים. הריטב"א[13] כתב:

פי' ואע"ג דאכתי לא ידע ר"נ דהדרו משמעתייהו או דהוו שלוחי מצוה, אגנינהו לפום דעתיה ולא חש דהוי חתיכא דאיסורא לדידהו ויתבי בסוכה פסולה ומברכי התם שלא כראוי והוה כנותן מכשול לפני פקח, **יש אומרים דמהא שמעינן שהמאכיל לחבירו מה שהוא מותר לו לפי דעתו אין בזה משום לפני עור לא תתן מכשול, ואע"פ שיודע בחברו שהוא אסור לו לפי דעתו וחבירו בעל הוראה, שהמאכיל היה גם כן ראוי להוראה וסומך על דעתו להאכיל לעצמו ולאחרים לפי דעתו, ונ"ל דהכא דוקא מפני שהאיסור ניכר לחברו ואי לא סבירא ליה לא ליכול הא בשאינו ניכר לחבירו לא**, ואמרינן התם חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליסופו ליה מידי דלא סבירא ליה בפרק כל הבשר (חולין קי"א ב'), וכן הורה לי מורי הרב נר"ו.

כמובן, שרבו של הריטב"א הוא הרא"ה, והולך לשיטתו. אם כן, נמצא שיש מחלוקת ראשונים בשאלתנו. יש מפרשים שסברו שמותר להאכיל דבר איסור. וכדי ליישב את דבריהם עִם הסוגיה במסכת חולין, יש להסביר את הסוגיה באופנים הנזכרים לעיל שעל פיהם אין ראיה לשיטת הרא"ה.

יש להוסיף שהרב יחיאל אברהם יצחק נריה זצ"ל[14] הסביר שרב ושמואל נחלקו בדיוק בשאלתנו. והיש מפרשים הולכים בשיטת שמואל.

---

[13] בחידושיו למסכת סוכה י, ע"ב.

[14] במאמרו שהוזכר בהערה בתחילת מאמרנו. עיין שם עמ' 94.

אלא, צריך עיון, מדוע היש מפרשים יפסקו כדעת שמואל נגד רב? הרי במחלוקת בין רב לשמואל באיסורי יש לפסוק כדעת רב[15]. נלענ"ד, שחילוק הנ"ל בין ניכר ולא ניכר, לא ברור לגמרי. ולכן, אפשר להביא ראיה מן הגמרא לשיטת היש מפרשים. אפשר לטעון שהמחלוקת בין רב לשמואל היא גם במקרה שהאיסור ניכר. לפי רב אסור להציג לפניו את האיסור גם אם הוא ניכר ולפי שמואל מותר בין ניכר ובין לא ניכר. מתוך הגמרא במסכת סוכה לעיל למדים שרב נחמן נהג כדעת שמואל, ולכן יש מקום לפסוק כדעת שמואל. על אף שבדרך כלל במחלוקת בין רב לשמואל יש לפסוק כדעת רב באיסורי, כיון שכאן רואים שרב נחמן נהג למעשה כדעת שמואל, הרי כך יש לפסוק. אלא, לא ברור שיש לפסוק כדעת רב נחמן, שהרי הלכה כרב באיסורי, ואין הלכה כבתרא אלא מאביי ורבא ואילך[16].

מחלוקת בית שמאי ובית הלל

מובא בגמרא במסכת יבמות[17]:

> ת"ש: אע"פ שאלו אוסרים ואלו מתירים, לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה, ולא ב"ה מב"ש; אי אמרת בשלמא לא עשו, משום הכי לא נמנעו, אלא אי אמרת עשו, אמאי לא נמנעו?... אלא לאו שמע מינה: לא עשו! לא, לעולם עשו, דמודעי להו ופרשי. והכי נמי מסתברא, דקתני סיפא: כל הטהרות וכל הטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין, לא נמנעו עושים טהרות אלו על גבי אלו; אי אמרת בשלמא דמודעי להו, משום הכי לא נמנעו, אלא אי אמרת דלא מודעי להו, בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו, דטמאות דב"ה לב"ש טהרות נינהו, אלא ב"ה מב"ש למה לא נמנעו? טהרות דב"ש לב"ה טמאות נינהו! אלא לאו דמודעי להו, שמע מינה.

---

[15] עיין מסכת בכורות מט, ע"ב.

[16] אולם, יש מקום לדון בדבר, כיון שמבואר בפוסקים שהכלל הלכתא כבתראי נאמר רק מאביי ורבא ואילך (עיין רא"ש, מסכת בכורות, פרק ז, סימן יג). אלא, יש מקום לדון מי הוא הרב נחמן שמוזכר בגמרא. אם מדובר על רב נחמן בר יעקב, או רב נחמן בר יצחק. רב נחמן בר יעקב הוא אמורא בבלי בדור השני - שלישי. והיה קודם תקופתו של אביי ורבא. אבל, רב נחמן בר יצחק הוא אמורא בבלי בדור הרביעי – חמישי, לאחר אביי ורבא. נחלקו רש"י ותוס' מי הוא רב נחמן סתם בש"ס. רש"י (מסכת גיטין לא, ע"ב, ד"ה אנא לא צריכנא) סבר שהכוונה לרב נחמן בר יצחק. תוס' (שם, ד"ה אנא לא צריכנא) סבר שהכוונה לרב נחמן בר יעקב.

[17] יד, ע"א-ע"ב.

מגמרא זו יש להביא ראיה, שאסור להכשיל את החבר בדבר שסובר שאסור, על אף שלדעת הנותן שהוא בר הוראה, הדבר מותר. בית שמאי הודיעו לבית הלל, וכן להיפך.

ונראה שכך למד בעל "הגהות מרדכי" מסוגיה זו[18]:

> אדם שאסר עצמו בדבר המותר לאחרים ואחרים יודעים שמחמיר על עצמו אף על פי שידע שהוא היתר אלא שהדיר עצמו פשיטא לי שסומך על אחרים ואין לחוש שמא יאכילוהו כמו נזיר שאוכל בבית ישראל ולא חיישינן שמא שם יין במאכל דלא עבר אלאו דולפני עור לא תתן מכשול וכן ישראל בבית כהן. אלא זה ספק לי ראובן שפירש ממאכל לפי שנראה לו שאסור לאוכלו ושמעון נוהג בו היתר ונראה לו שראובן טועה בדבר וגם ראובן אם היה סובר שמותר היה אוכל. מי יש לחוש לראובן שמא יאכילנו שמעון? דתנן בפרק עד כמה החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו, או דלמא לא ספי איניש לחבריה מידי דלא כשירה ליה ויש לדקדק מההיא דאיפליגו [דף יד] רב ושמואל דרב אמר לא עשו בית שמאי כדבריהם... ושמואל אמר עשו ואסיקנא דעשו ומודעי להו ופי' רש"י ומשום הכי לא נמנעו. אלמא שיכול לסמוך עליו ולא חייש דלמא ספי ליה.

מעניין שלפי זה, רב ושמואל נקטו שיטות הפוכות ממה שנקטו בסוגיה במסכת חולין. הרי לפי הרא"ה, רב סבר שאסור לחברו להכשילו, ולפי שמואל מותר. וכאן לפי שמואל מותר.

אולם, נלענ"ד, שאין ראיה מגמרא זו, שיש לומר שעל אף שבית שמאי לא היו חייבים להודיע לבית הלל, בכל זאת, הם הודיעו. דהיינו, הנהגה זו אינה מכוח החיוב אלא מתורת חסידות. נוסף על כך, יש לומר שהיו מוכרחים להודיע, כיון שהיה ידוע לכל אחד מבית הלל שיש לאלו מבית שמאי מנהגים שונים. לכן, כדי שיוכלו להתחתן זה עִם זה, בית שמאי היו מוכרחים להודיע לבית הלל מי הן הנשים שאסורות לפי שיטתם.

ושתי דחיות אלו מצאתי בדברי האחרונים.

ר' ישראל ליפשיץ זצ"ל[19] כתב:

> מיהו נראה לי טפי דהא דהודיעו בית שמאי לבית הלל ובית הלל לבית שמאי הכא, רוצה לומר מתורת חסידות, ולא מצד דינא, דאם לא כן מה קמ"ל.

---

[18] מסכת יבמות, רמז צו.

[19] בספרו "תפארת ישראל", מסכת עדויות, פרק ד, משנה ח.

והרב יחיאל אברהם יצחק נריה זצ"ל[20] כתב:

אך נראה לומר דמכאן לא קשיא ולא מידי. מחלוקת בית שמאי ובית הלל ידועה היתה לכל תלמידיהם ועל כן ברור שתלמיד בית הלל לא יקח לעולם אשה מבית שמאי הואיל ויתכן שהיא מהאסורות לו. במצב זה, כדי לאפשר לרוב הנשים המותרות לכולי עלמא להנשא לתלמידי בית הלל, הסכימו בית שמאי ובית הלל שיודיעו על כל מקרה שבו יש חשש איסור כדי שיתרחקו ממנו, אך יוכלו לישא בלב שקט את שאר הנשים, כך שלמעשה נהגו להודיע... אולם אין מכאן ראיה שמצד הדין חייבים להודיע... ושמעתי ראיה לסברה זו מלשון הגמרא 'להודיעך שאהבה וחיבה ביניהם'. אם אמנם חייבים להודיע מצד הדין אין בכך ראיה לאהבה שביניהם. אולם, אם מצד עיקר הדין פטורים מלהודיע וההודעה אינה אלא להתיר נישואין הדדים הרי שאמנם אהבה וחיבה ביניהם.

אבל, יש לציין שגם ר' מנחם המאירי[21] הלך בדרכו של בעל "הגהות מרדכי":

ולפי דרכך למדת שכל ששנים חולקים אחד להיתר ואחד לאיסור אסור למתיר להעלימו לאוסר וליתן לו מן האיסור אלא צריך שיודיעהו שזהו דבר האסור לו לפי שיטתו וכל שאינו מודיעו מותר לאוסר לסמוך עליו וכל שכן אם יודיענו שהוא היתר ודבר זה במוחזקים בכשרות ובחסידות הא בשאר בני אדם אינו ראוי לסמוך מן הסתם.

וכך גם נקט מהרש"ל[22]:

ומ"מ יפה כתב שצריכים המתירים להודיע להאוסרים, ולא יאמרו כלם, מאחר שאנו יודעים האמת שהוא מותר, מה לנו לחומרות, אלא צריך להודיע אל האוסר, ומשום הכי יכול שפיר האוסר לסמוך עליו, שלא יאכיל אותו מין האסור לו.

גם ר' בנימין בן מתתיה, בעל שו"ת "בנימין זאב"[23], הלך בשיטה זו:

על אשר נסתפק ההוא תלמיד ע"ד ראובן שאסר עצמו בדבר המותר לאחרים ואותם האחרים יודעים שמחמיר ההוא ראובן על עצמו באותו דבר אף על פי שהוא דבר מותר לאחרים אלא שמצד שאסר עצמו באותו דבר נוהג עצמו בו לאיסור ואם מתאכסן ההוא ראובן בבית ישראלים אי חייש שמא יאכילוהו מאותו דבר שנוהג הוא בו איסור או לא.

---

[20] במאמרו שהוזכר לעיל, עמ' 95.

[21] בחידושי "בית הבחירה", מסכת יבמות יד, ע"א.

[22] בספרו "ים של שלמה", מסכת יבמות, פרק א, אות יא.

[23] סימן שיב.

> נראה לע״ד בפשיטות דיש לסמוך על אותם ישראלים כיון שיודעים שהוא נוהג באותו דבר איסור ואין לו לחוש שמא יאכילוהו דאין מאכילין את האדם דבר האסור לו כדאיתא בנדרים פ׳ ואלו נדרים:

אולם, יש מקום לדחות ולומר שאין דברי בעל שו״ת ״בנימין זאב״ זהים לשיטה שהוזכרה לעיל. בתשובה זו מדובר שחכם אחד מחמיר על עצמו, ולכן המאכל נעשה לו איסור. ובמקרה כזה בוודאי אסור לחכם השני לתת לו לאכול את המאכל. אבל, בשאלה שאנחנו דנים בה מדובר שהאורח לא החמיר על עצמו, אלא סבר שהמאכל אסור. דהיינו, לא אסרו מכוח חומרא, אלא מכוח הבנה וסברא שהמאכל צריך להיות אסור. והחכם השני, שהוא גם בעל הוראה, סבר שהמאכל מותר. כבר מצינו ב״הגהות מרדכי״ שחילק בין שני המקרים.

פסיקת הלכה

מצינו שרוב הראשונים סברו שצריך להודיע לחברו. ועל אף שכתבנו שאין ראיה משום גמרא כשיטה שצריך להודיעו, בכל זאת, כך סברו רוב הראשונים. יש להוסיף שהרמ״א[24] פסק במפורש שצריך להודיעו. ולכן, יכול לסמוך שחברו לא יכשילו:

> מי שנוהג באיזה דבר איסור מכח שסובר שדינא הוא הכי, או מכח חומרא שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגין בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור.

הגר״א[25] הביא שתי ראיות לדינו של הרמ״א:

1. הגמרא במסכת יבמות שהוזכרה לעיל.
2. הגמרא במסכת חולין שהוזכרה לעיל, מדברי רב.

ביאור מחלוקת הראשונים

עלינו להבין מהי מחלוקת הראשונים? נלענ״ד, שיש כאן מחלוקת עקרונית בגדר משמעות ה״הלכה״. אפשר לתת ג׳ משמעויות ל״הלכה״:

---

[24] יורה דעה קיט, ז.

[25] בספרו ״ביאור הגר״א״ שם, אות כא.

1. האמת לפי הקב"ה.
2. פסיקת החכם.
3. כל דעה של חכם שהיא לגיטימית. דהיינו, כל עוד שאין לה סתירה מפורשת מן המקרא, המשנה וכיוצ"ב.

לכאורה, בעל "חידושי באר שבע" הבין שמשמעות ה"הלכה" היא האמת שלפי הקב"ה. דהיינו, האמת האבסלוטית. ונראה שהרא"ה סבר ש"הלכה" היא פסיקת החכם. לכן, לאחר שהכריע חכם אחד שכך היא "הלכה", הרי כלפיו כך היא ה"הלכה" ואסור לאחר לתת לו דבר שאסור לפי דעתו. ולא משנה מה האמת לפני הקב"ה. ה"הלכה" ניתנה לחכמי ישראל.

היש מפרשים, שהביא הריטב"א, סברו שכל דעה לגיטימית של חכם היא ה"הלכה". לכן, אפילו שחכם מסויים סובר שדבר אסור, בכל זאת, כיון שחכם אחר סובר שהמאכל מותר, הרי אם החכם הראשון יאכל ממאכל זה הוא לא עובר איסור, כיון שיש דעת חכם שסוברת שהמאכל מותר. ויש לומר שיסוד לדבריהם נמצא בכלל שבשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת יחיד[26]. כלומר, אף אחת מהדעות לא התבטלה. ולכן, על אף שנוקטים בדרך כלל כדעת הרבים, בכל זאת, יש גם מקום לדעת היחיד. ובשעת הדחק אפשר לסמוך על דעתו.

אלא, יש לומר שהרא"ה סבר שהכלל שאפשר לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק נאמר לכל מי שאין לו הכרעה בשאלה ההלכתית. כלומר, כללי הפסיקה ניתנו לאנשים שאינם יודעים להכריע בשאלה והם יכולים, בשעת הדחק, לסמוך על דעת היחיד, כיון שדעתו לא התבטלה. אך, כלפי החכם שיש לו הכרעה בשאלה ההלכתית ואינו סובר כדעת היחיד, הרי בוודאי אסור לו לסמוך על דעת היחיד. כלפיו ה"הלכה" היא ברורה. ומשום כך יש לומר כשיש לחכם מסויים דעה בשאלה הלכתית ופסק שמאכל מסויים אסור, הרי חכם אחר אסור להכשילו ולהביאו לידי אכילת מאכל זה, כיון שכלפי החכם המאכל אסור. ה"הלכה" נקבעת לפי דעתו של החכם "פוסק ההלכה".

בנוגע לדיון שלנו, נציין לסוגיה במסכת בבא מציעא[27] - תנורו של עכנאי:

> מאי עכנאי? - אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקיפו דברים כעכנא זו, וטמאוהו. תנא: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי - חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרי לה: ארבע מאות אמה:

---

[26] עיין מסכת נדה ט, ע"ב.

[27] נט, ע"ב.

> אמרו לו: אין מביאין ראיה מן החרוב. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאחוריהם. אמרו לו: אין מביאין ראיה מאמת המים. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - כותלי בית המדרש יוכיחו. הטו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה - אתם מה טיבכם? לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדין מטין ועומדין. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: ׳לא בשמים היא׳. — מאי ׳לא בשמים היא׳? - אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה ׳אחרי רבים להטת׳. - אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? - אמר ליה: קא חייך ואמר נצחוני בני, נצחוני בני.

יש להבדיל בין "הלכה" ובין "אמת". ה"הלכה" לא חייבת להיות האמת. הקב"ה קבע לנו כללים שעל פיהם יש לנהוג, ויכול להיות שלפעמים אין זו האמת המוחלטת אבל כך הוא רצון ה'[28].

הדברים יתבארו על פי דברי בעל ספר ה"חינוך"[29]:

> משרשי המצוה [שלא לחלוק על בעלי הקבלה ולשנות מדבריהם] לפי שדעות בני האדם חלוקין זה מזה לא ישתוו לעולם הרבה דעות בדברים, ויודע אדון הכל ברוך הוא שאילו תהיה כוונת כתובי התורה מסורה ביד כל אחד ואחד מבני אדם איש איש כפי שכלו, יפרש כל אחד מהם דברי התורה כפי סברתו וירבה המחלוקת בישראל במשמעות המצוות, ותעשה התורה ככמה תורות... על כן א-להינו שהוא אדון כל החכמות השלים תורתנו תורת אמת עם המצוה הזאת שצונו להתנהג בה על פי הפירוש האמתי המקובל לחכמינו הקדמונים עליהם השלום. ובכל דור ודור גם כן שנשמע אל החכמים הנמצאים שקבלו דבריהם ושתו מים מספריהם ויגעו כמה יגיעות בימים ובלילות להבין עומק מליהם ופליאות דעותיהם, ועם ההסכמה הזאת נכוין אל דרך האמת בידיעת התורה, וזולת זה אם

---

[28] יכול להיות שאין ראיה מדברי הגמרא במסכת בבא מציעא נגד דברי בעל "חידושי באר שבע", כיון שיש לומר שהוא סבר שאכן יש אמת לפני השמים, וכך היא ה"הלכה". אבל, כל זה נאמר דווקא כשלא היתה הכרעה למטה. דהיינו, יש כללי הלכה, שיש ללכת אחר רוב הפוסקים. במקרה שיש רוב פוסקים, אז לפי כללי הפסיקה יש להכריע כדעת הרוב על אף שאין זו האמת המוחלטת, ואין זו האמת לפני הקב"ה. אבל, במקרה שאין הכרעה למטה. דהיינו, שיש מחלוקת בין שני רבנים, אז בוודאי ה"הלכה" היא כפי מה שהוכרע בשמים.

[29] מצוה תצו.

נתפתה אחר מחשבותינו ועניות דעתנו לא נצלח לכל. ועל דרך האמת והשבח הגדול בזאת המצוה אמרו זכרונם לברכה [ספרי כאן] לא תסור ממנו ימין ושמאל, אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין לא תסור ממצותם, כלומר שאפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים אין ראוי לנו לחלוק עליהם אבל נעשה כטעותם, **וטוב לסבול טעות אחד ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו שבזה יהיה חורבן הדת וחלוק לב העם והפסד האומה לגמרי**... ועל דרך ענין זה שעוררתיך בני עליו אפרש לך אגדה אחת שהיא בבבא מציעא בסוף פרק הזהב [נ"ט ע"ב]... אמר ליה חייך ואמר נצחוני בני, **שהיה שמח הקדוש ברוך הוא על שהיו בניו הולכים בדרך התורה ובמצותה להטות אחרי רבים. ומה שאמר נצחוני בני, חלילה להיות נצחון לפניו ברוך הוא, אבל פירוש הדבר הוא על ענין זה. שבמחלוקת הזה שהיה לרבי אליעזר עם חבריו האמת היה כרבי אליעזר וכדברי הבת קול שהכריעה כמותו, ואף על פי שהיה האמת אתו בזה**... ולא רצו להודות לדבריו אפילו אחר בת קול, והביאו ראיה מן הדין הקבוע בתורה שציותנו ללכת אחרי הרבים לעולם בין יאמרו אמת או אפילו טועים, ועל זה השיב הבורא ברוך הוא נצחוני בני, **כלומר אחר שהם נוטים מדרך האמת שרבי אליעזר הוא היה מכוין בזה את האמת ולא הם, והם באים עליו מכח מצות התורה שצויתים לשמוע אל הרוב לעולם, אם כן על כל פנים יש להודות בפעם הזאת כדבריהם שתהיה האמת נעדרת, והרי זה כאילו בעל האמת נצוח.**

בסיום תפילת שחרית בנוסח בני עדות המזרח ובנוסח "ספרד" אומרים: "תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר 'הליכות עולם לו', אל תקרי הליכות, אלא הלכות". מה הכוונה "אל תקרי הליכות אלא הלכות", הרי כתוב "הליכות". כוונת הגמרא לבאר את משמעות ה"הלכה". "הלכה" היא מלשון הליכה. ה"הלכה" מכוונת אותנו איך ללכת, מה לעשות. ההלכות הן הדרכים שהקב"ה קבע לנו ללכת בהן. לא חייב להיות תמיד שזוהי האמת, אלא זו הדרך הנכונה ללכת בה.

וכן, הרב משה פיינשטיין זצ"ל כתב[30]:

שהיו רשאין ומחוייבין חכמי דורות האחרונים להורות אף שלא היו נחשבין הגיע להוראה בדורות חכמי הגמרא **שיש ודאי לחוש שאולי לא כיוונו אמיתות הדין כפי שהוא האמת כלפי שמיא. אבל האמת להוראה כבר נאמר לא בשמים היא. אלא אפי' שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו בכובד ראש וביראה מהשי"ת ונראה**

[30] בהקדמה לשו"ת "אגרות משה".

לו שכן הוא פסק הדין הוא האמת להוראה ומחוייב להורות כן אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש. ועל כזה נאמר שגם דבריו דברי א-להים חיים מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק ולא היה סתירה לדבריו. ויקבל שכר על הוראתו אף שהאמת אינו כפירושו. והוכחה גדולה לזה מהא דשבת דף ק"ל א"ר יצחק עיר אחת היתה בא"י שהיו עושין כר"א ונתן להם הקב"ה שכר גדול שמתו בזמנן וכשגזרה מלכות הרשעה גזירה על המילה לא גזרו על אותה העיר אף שהאמת אליבא דדינא נפסק שלא כר"א והוא חיוב סקילה במזיד וחטאת בשוגג, אלמא דהאמת להוראה שמוייב להורות וגם מקבל שכר הוא כפי שסובר החכם אחרי עיונו בכל כחו אף שהאמת ממש אינו כן. וזהו ענין כל מחלוקות רבותינו הראשונים והאחרונים שזה אוסר וזה מתיר שכל זמן שלא נפסק כחד יכול כל אחד להורות במקומו כמו שסובר אף שהדין האמתי הוא רק כאחד מהן ושני החכמים מקבלים שכר על הוראתם. ומטעם זה מצינו הרבה חלוקים גם באיסורים חמורים בין מקומות הנוהגים להורות כהרמב"ם והבית יוסף ובין המקומות הנוהגים להורות כחכמי התוס' וכהרמ"א ושניהם הם דברי א-להים חיים אף שהאמת האמתי גליא כלפי שמים שהוא רק כאחד מהם... ומאחר שנתברר שהאמת להוראה הוא מה שנראה להחכם אחרי שעמל ויגע לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו בכובד ראש ובירא מהשי"ת שכן יש להורות למעשה וזה מחוייב להורות...

ונציין לגישת בעל ספר "קצות החושן"[31]:

ובמדרש בראשית רבה אמר ר' סימן בשעה שרצה הקב"ה לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כתות כתות מהם אומרים יברא ומהם אומרים כו' שנאמר חסד ואמת נפגשו חסד אומר יברא שכולו מלא חסדים ואמת אומר לא יברא שכולו מלא שקרים כו' מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכה ארצה שנאמר ותשלך אמת ארצה אמרו לפניו רבש"ע אתה מבזה תכשיט שלך אמר הקב"ה רצוני שתעלה אמת מן הארץ. **והיינו משום דידוע דשכל האדם ילאה להשיג האמת בהיות בארץ שורשו ולזה אמרו אתה מבזה תכשיט שלך כיון שעיקר הבריאה עבור התורה והאדם בשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמיתי וכאשר יתנהגו העולמות כולם מעלמא ועד עלמא ע"פ תורת האדם ולא יהיה ע"פ האמת הרי אתה מבזה תכשיט שלך שחותמך אמת ועל זה השיב הקב"ה זהו רצוני שתעלה אמת מן הארץ והאמת יהיה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי ולשכון כבוד בארצינו....**

[31] בהקדמה לספר "קצות החושן".

יכול להיות שלפי בעל ספר "קצות החושן" האמת היא מה שקובע הפוסק ל"הלכה". דהיינו, לא רק שכך צריך לנהוג כפי פסיקת הפוסק, אלא זו היא האמת. אולם, אפשר לומר שדבריו הם כדברי הרב משה פיינשטיין. דהיינו, יש חילוק בין האמת לפני השמים, ובין האמת להוראה. זו האמת להוראה אפילו שאינה האמת לפני השמים.

פסיקת הגר"א

מסופר שהגר"א היה מתרחק מלהיות מורה הוראה ולא היה מורה הוראות לציבור. אלא, פעם אחת נזדקק הגר"א להורות בשאלה למעשה, ומעשה שהיה כך היה[32]:

בשכונתו של הגר"א גר חייט אחד, יהודי תמים וירא שמים, אבל עני ואביון מטופל בילדים; והנה באחד מערבי שבתות של ימי החורף הקצרים עלה בידי חייט מסכן זה לקנות עוף לכבוד שבת, שחטו אצל אחד השו"בים והביאו לביתו בלב שמח. אשת החייט הדיחה ומלחה את העוף ונחפזה לבשלו מבעוד יום, אבל מתוך פזיזות טעתה ותחבה כף של חלב לתוך קדירת הבשר ונתעוררה שאלה של תערובת בשר בחלב. הלך החייט לבית הרב רבי שמואל (מרא דאתרא של העיר ווילנה) לשאול את חוות דעתו בשאלה זו. הדרך מדירתו של החייט לבית הרב היתה רחוקה והיום קצר. עוד מעט – והשמש יבוא ויפנה, והחייט עדיין לא בא. נזכרה אשת החייט כי כאן, בחצר זו, דר הגר"א והלכה לשאול את השאלה מפיו. לבקשת האשה העניה נזדקק הגר"א לשאלה זו – ופסק לאיסור. בינתיים חזר החייט מבית הרב ובשורת שמחה בפיו: הכל כשר. אשת החייט עמדה נבוכה ולא ידעה איך להתנהג. סיפרה את הדברים לבעלה, והלה חזר לבית רבי שמואל וסיפר לו, כי הגר"א פסק לחומרא והטריף, נאנח רבי שמואל ואמר לו:

'לך לביתך ותאכל בשמחה את תבשילך, ואני והגר"א נבוא יחד הערב לטעום מן המטעמים האלה שהכינה אשתך'.

בליל שבת, לאחר שקידש רבי שמואל על היין וסעד את לבו נכנס לבית הגר"א ואמר לו בדחילו ורחימו:

[32] הדברים מובאים כפי שהם כתובים בספר "שרי המאה", לרב יהודה ליב הכהן מימון זצ"ל, כרך ב, עמ' 20-21.

׳מורי ורבי, עפר אני תחת כפות רגליו. אבל אני הנני מרא דאתרא, ומכיוון שאני הכשרתי את השאלה שנפלה בביתו של אותו החייט הדר בשכונתו, הלכה כמותי, וכדי שלא יחולל כבוד הרבנות, אני מבקש את כבוד תורתו ללכת איתי יחד לבית החייט, ושנינו נטעם מתבשיל זה שהכשרתי׳.

׳אם הרב דמתרא דורש זאת ממני׳ – השיב הגר״א – ׳חייב אני להיכנע לו, הבה ונלך׳.

הם נכנסו לבית החייט ורבי שמואל ציוה לתת לטעום מן התבשיל אשר הכינו לכבוד שבת. אשת החייט לקחה קערה וחתיכת עוף בתוכה להגיש לפני האורחים החשובים, אבל מתוך גילה ורעדה נכשלה בדרך הילוכה, את המנורה של שבת שעמדה על השלחן נדנדה במרפקה ונר אחד של חלב (בציר״ה) נפל תוך הקערה.

כל בני הבית נבהלו – ובתוכם גם רבי שמואל, הוא ניגש אל הגר״א ואמר לו:

׳יסלח לי מורי ורבי. מן השמים הוכיחו, כי טעיתי והלכה כמותו׳.

׳לא ולא׳ – החזיר הגר״א – ׳מרא דאתרא שפסק להיתר, בודאי הלכה כמותו ומחוייבים לשמוע בקולו, וכמו שכתוב בתורה (דברים יז, יא): על פי התורה אשר יורוך... לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. אבל מכיון שאני הוריתי לאיסור, הרי לגבי דידי, תבשיל זה הוא בבחינת ׳שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא׳ (עשיתי עלי את הדבר כעין חתיכה של איסור), ומשום זה מנעוני מן השמים שלא אכשל אני בדבר שאסרתי׳.

נראה לי שמסיפור זה אפשר ללמוד את היסוד שהתבאר לעיל. דהיינו, מכאן למדים שה"הלכה" אינה חייבת להיות האמת המוחלטת – האמת שלפני השמים. ה"הלכה" היא כפי שנפסק על ידי הפוסק. כיון שהגר"א פסק שהדבר אסור, אז כלפיו הדבר אסור.

נציין לדברים שכתב הגר"א[33] שגם הם מראים את היסוד הנ"ל שה"הלכה" נקבעת לפי דעת בני אדם. דבריו נסובים על המדרש שהוזכר לעיל בדברי בעל "קצות החושן":

> דאמת אמר אל יברא מפני השקרים... ואי אפשר לבני אדם לקלוע בשכלם אל נקודת האמת, מה עשה הקב"ה השליך אמת ארצה, ר"ל שמסר האמת לשרי התורה והחכמה למטה בארץ, כפי שיסכימו הם כן יקום שנאמר ׳אמת מארץ תצמח׳. ומשנתן הקב"ה תורה לישראל, צוה בעצמו שאם יולד איזה ספר בתורה, יקום פסק הלכה שבין החכמים החולקים, דוקא כפי שיבינו שרי התורה ולא זולתם.

[33] בפירושו "קול אליהו", למסכת בבא מציעא נט, ע"ב.

הרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה

מובא בגמרא במסכת עירובין[34]:

> הא תניא: לעולם הלכה כבית הלל, והרוצה לעשות כדברי בית שמאי - עושה, כדברי בית הלל - עושה. מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל - רשע, מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל - עליו הכתוב אומר הכסיל בחשך הולך, אלא, אי כבית שמאי - כקוליהון וכחומריהון, אי כבית הלל - כקוליהון וכחומריהון.

מאידך, מובא בגמרא במסכת עבודה זרה[35]:

> ת"ר: הנשאל לחכם וטימא - לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר - לא ישאל לחכם ויתיר; היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין - הלך אחריו, ואם לאו - הלך אחר המחמיר; ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל.

אם כן, מבואר שיש כללי פסיקה ואי אפשר לנקוט כאיזו דעה שנרצה. ונוסיף שפוסקים להלכה כדעת ר' יהושע בן קרחה[36]. ואם כן, לא מובנת הסוגיה הקודמת ששם נאמר שאדם יכול להחליט לנקוט כדעת בית שמאי וכן יכול להחליט לנקוט כדעת בית הלל.

שאלה זו נשאלה על ידי גדולי הראשונים, ואנחנו נפנה לעיון בתשובה אחת. הרמב"ן כתב[37]:

> הא דתניא הרוצה לעשות כב"ש כקוליהון וכחומריהון עושה או כב"ה כקוליהון וכחומריהון. קשה לי והא קיי"ל דאחד מטמא ואחד מטהר אחד מתיר ואחד אוסר אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו ואם לאו בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל כדאיתא בפ"ק דע"ז (ז' א'), ויש לי לומר מתוך שמחלוקתן של תלמידי ב"ש וב"ה גדולה וכל חכמי ישראל נכנסין תחתיה ונעשית להם תורה כשתי תורות הרשות לכל אחד לעשות כדבריהם כדאמרינן ביבמות (י"ד א'), וכיון שכן זה הרוצה להיות מכת ב"ש ולעשות כדבריהם לעולם רשאי הוא, ומיהו בפ"ק דעירובין (ז' א') אמרינן ואיבעית אימא כל היכא דמשכחת תרי תנאי או תרי אמוראי דפליגי כגון מחלוקת ב"ש וב"ה ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר לא תעביד לא כחומרי דמר וכחומרי דמר

---

[34] ו, ע"ב.

[35] ז, ע"א.

[36] עיין רמב"ם, הלכות ממרים א, ה.

[37] בחידושיו למסכת חולין מג, ע"ב.

> וכקולי דמר וקולי דמר אלא כקולי וכחומרי דמר עביד, אלא יש לפרש דהתם בחדא מילתא דאית בה קולא וחומרא למר וקולא וחומרא למר כגון מבוי עקום וכגון שור זה וקס״ד אף על גב דלא סתרן, ומסקנא והוא דסתרן הא לאו הכי כדברי המחמיר.

הרמב״ן השיב על קושיא זו שני תירוצים:

א. שיש דין מיוחד במחלוקת בין בית שמאי ובית הלל כיון שהיו שני בתי המדרש המרכזיים בישראל. לא ניכנס לביאור הדברים.

ב. כיון שבדיון של בית שמאי ובית הלל מדובר שיש לכל אחד קולא וחומרא. דהיינו, הפסיקה כבית הלל מביאה קולא וגם חומרא וכן הדבר לגבי הפסיקה כדעת בית שמאי. אבל, בדיון בסוגיה במסכת עבודה זרה מדובר שיש רק קולא וחומרא. דהיינו, לפי הפוסק הזה יש חומרא, ולפוסק השני יש קולא.

הדברים יותר מבוארים בדברי הרשב״א[38]:

> והא דמשמע מהכא דכל תרי תנאי או תרי אמוראי דלא אתמר הלכתא כחד מינייהו אלו רצה לעשות כדברי זה כקולו וכחומרו או כזה כקולו וכחומרו עושה, וכן נמי משמע במסכת עירובין פ״ק (ז׳ א׳) גבי מבוי עקום דאמרי׳ התם כל היכא דמשכחת תרי תנאי או תרי אמוראי דפליגי ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר לא תעביד לא כחומרי דמר וחומרי דמר וקולי דמר אלא או כקולי וכחומרי דמר עביד או כקולי וכחומרי דמר עביד, דוקא במלתא דאית בה לכל חד מהני תרי אמוראי או הני תרי תנאי קולא וחומרא כעין מחלוקת ב״ש וב״ה בשדרה וגולגלת ובמבוי עקום דהתם, אבל במילתא דלמר לחומרא ולמר לקולא הא (ד)ילפי׳ ברפ״ק דע״ז (ז׳ א׳) היה א׳ מטמא וא׳ מטהר א׳ מתיר וא׳ אוסר אם היה א׳ מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המקל.

וצריך להבין יישוב זה. שהרי היה לנו לומר שבמקרה שלכל אחד יש קולא וחומרא, הרי יש ללכת בכל עניין ועניין לחומרא. כיון שיש כאן מחלוקת בין הפוסקים, הוי בגדר ספק ויש להחמיר מכוח הספק. דהיינו, אם מדובר על דין דאורייתא, הרי הכלל הוא ספק דאורייתא לחומרא.

---

[38] בחידושיו למסכת חולין מד, ע״א.

הרב אלחנן בונם וסרמן הי"ד[39] יישב את הדברים באופן הבא:

ונראה לפי מ"ש בדרשות הר"ן דרוש חמישי שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם ואפילו אם הקודמים היו גדולים ורבים מהם שכן נצטוינו ללכת אחרי חכמי הדורות שיסכימו לאמת או להפכו עכ"ל וכן כתב הרמב"ן בפירוש החומש פ' שופטים ז"ל ועל משמעות דעתם נתן לנו התורה אפילו יטעו עיין שם וכן כתב בהשגותיו לס' המצות שורש א' ז"ל כי התורה ניתנה לנו ע"י מרע"ה בכתב וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל העיקרים הנולדים וחתך לנו יתעלה הדין שנשמע לב"ד הגדול בכל מה שיאמרו בין שקבלו פירושו ממנו או שיאמרו כך ממשמעות התורה וכונתה לפי דעתם כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה וזהו מה שאמרו (ספרי) אפילו אומרים לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל לכך הוא המצוה לנו מאדון התורה יתעלה שלא יאמר בעל המחלוקת האיך אתיר לעצמי זה ואנכי יודע בודאי שהם טועים והנה נאמר לו בכך אתה מצווה וכענין שנהג ר' יהושע עם ר"ג ביוהכ"פ שחל להיות בחשבונו כמו שהוזכר במס' ר"ה [דכ"ה] עכ"ל [וזהו כונת המאמר בירושלמי אילו ניתנה התורה חתוכה לא היתה לרגל עמידה וכו'] ובס' החינוך ביאר בזה הא דאיתא בב"מ דנ"ט גבי תנורו של עכנאי נצחוני בני עיין שם.

ולפי"ז ספק במחלוקת חכמים אינו דומה לשאר ספיקות כגון בספיקא דתרי ותרי דהתם אין בכח העדים לשנות את הדין וע"כ הספק האיך הדבר במציאות אבל בספיקא דפלוגתת חכמים אין ספק על הדין מצד עצמו איך הוא באמת דזה אינו נוגע לנו כלל למעשה ואין הספק אלא על איזה מהחכמים צריך לסמוך יותר ועל מי מהם כיוונה התורה במאמרה אל השופט אשר יהיה בימי' ההם ולדוגמא במחלוקת דר' אליעזר וחכמי' אף שנודע לנו ע"י בת קול שהאמת כר"א מ"מ למעשה קיי"ל כחכמים משום אחרי רבים להטות וע"ז כתוב ימין ושמאל אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל ועשית ככל אשר יוריך ובמחלוקת ב"ש וב"ה הספק אצלינו רק על איזו מהן כיוונה התורה במצות ועשית ככל אשר יורוך לזה קיי"ל דיוכל לסמוך בין על ב"ש ובין על ב"ה דשניהן הן ב"ד הראוין להוראה ודברי שניהן נכללין במצות ועשית ככל אשר יורוך כיון דאין לנו הכרעה על מי מהם צריך לסמוך יותר ואין שום נ"מ למעשה מי מהם כיון על האמת לאמתו.

כוונת הדברים שיש חילוק בסיסי בין ספק במציאות לספק בדין. במקרה של ספק במציאות, הרי יש אמת אחת, ולכן יש לחוש לכל צד. אבל, במקרה של ספק בדין, שני

[39] "קונטרס דברי סופרים", סימן ד, אות ה-ו.

הצדדים נכונים ואפשר לנקוט כמותם. בפסיקה הלכתית לא הולכים לפי האמת האבסולטית, אלא הכל תלוי לפי הפסיקה ההלכתית. דהיינו, יש לנו חובה ללכת אחר החכם בדור, ואם הולכים אחריו הרי זו פסיקה נכונה וזוהי ההלכה. ההלכה נקבעת לפי חכמים הראויים להוראה.

יסוד זה גם מתבאר מתוך דברי בעל שו"ת "חקרי לב"[40]:

> ומינה יש לדון שאם המחלוקת שקולה ולא היה כוח ביד חכמים להכריע, ונשאר הדבר בספק, אין בספיקו ודאי איסור. דכיון דבכהאי גוונא לא הכריעו מן השמים וניתנה ההכרעה לחכמי הדור, וכיון שגם חכמי הדור לא היה כוח בידם להכריע, כי נמי עבר ועשה אחד וסמך על דעת המתיר אין צד שיוכל לעבור על ודאי איסור. דאף אם האוסר כיוון אל האמת, כל שלא הכריעו בסמיקות כאלו בשמים מעל, ואם כן כיון שנחלקו בו, מידי ספק לא נפיק ולא ודאי איסור.
>
> ואם כן איפוא, לא דמי ספק דפלוגתא דרבוותא לספק מציות, דספק מציאות קמי שמייא גלייא אמיתות העניין. וכי נכנס אדם לבית הספק והתיר לעצמו, אין הספק כי אם לגבי דידן, אבל קמי שמייא גלייא אי עשה ודאי איסור או לא עשה איסור כלל. ועל כן לדעת קצת הראשונים בדין דליהוי ספק תורה להחמיר מדין תורה, כיון שהדבר שקול אי עשה איסור ודאי. מה שאין כן בספק פוסקים, דכיון דאין הכרעה בספיקות מן השמים, אם כן על כל פנים ודאי איסור לא משכחת לה שיעבור מה שעשה כדעת המתיר, וספק קל כהאי גוונא אין לנו ראיה משום מקום דליהוי מדין תורה...

אם כן, מדברי האחרונים הללו מתברר לנו היסוד שהתבאר לעיל. ההלכה אינה האמת המוחלטת. אנחנו צריכים לנהוג את עצמנו על פי הכרעת חכמי הדור.

מסקנה

דנו בשאלה במקרה שיש מורה הוראה אחד שסובר שמאכל מסויים מותר באכילה, האם מותר לו להאכיל מאכל זה למורה הוראה אחר שסובר שהמאכל אסור? ציינו לשיטות השונות. וכדי לברר שאלה זו עיינו בסוגיה מיוחדת במסכת חולין שיש לה בסיס לבירור שאלה זו והבאנו את השיטות השונות בביאור הסוגיה. לסיכום הדברים, רוב הראשונים

---

[40] יורה דעה, סוף סימן פז.

נוקטים שאסור להאכילו. ומתוך עיון זה הגענו לבירור משמעות ה"הלכה". הצגנו שלש אפשרויות בביאור הדבר:

1. האמת לפי הקב"ה.
2. פסיקת החכם.
3. כל דעה של חכם שהיא לגיטימית. דהיינו, כל עוד שאין לה סתירה מפורשת מן המקרא, המשנה וכיוצ"ב.

מסכת גרים

מסכת גרים

פרק א

הלכה א: הרוצה להתגייר אין מקבלין אותו מיד, אלא אומרין לו, מה לך להתגייר, והרי אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וסגופה מכל האומות, וחלאים רבים וייסורין באין עליהן, וקוברין בנים ובני בנים, [1]ונהרגין על המילה ועל הטבילה ועל שאר כל המצות,

---

1 הרב משה פיינשטיין זצ״ל (שו״ת ״אגרות משה״, חלק ג, יורה דעה, סימן קח) טען שגר שקיבל על עצמו לקיים את כל המצוות אך לא קיבל שיקיימן גם בשעת הסכנה, הגיור שלו חל. פסיקתו מבוססת 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 קבלתן כקבלת מצוות.

ב. מבואר במסכת יבמות (כד, ע״ב) שכל אלו שמתגיירים משום סיבה כגון, משום פחד אריות או משום אישות, הם גרים בדיעבד. בוודאי גרים אלו אינם מתגיירים על דעת למסור את נפשם בעת נסיון.

ג. מובא במסכת יבמות (מז, ע״א) שקודם הגיור מודיעים לגר המטלות הקשות שמוטלות על שכמו של כל יהודי ויהודי, וזאת כדי שיתגייר באמת בלב שלם. ומובא שמודיעים לו את עונש ד׳ מיתות בית דין. אם היה צורך לקבל עליו את המצוות גם בעת נסיון של מיתה, היה לנו להודיע זאת לגר בעת הגיור.

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 שקיבל את התורה והמצוות 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. אך, יכול להיות שהרב פיינשטיין סבר שנחשב כמו שידוע 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 לשמור תורה ומצוות, אמירתו אינה נחשבת כקבלת מצוות. לא אומרים דברים שבלב לא הוי דברים אלא כשהדברים אינם ידועים (עיין במאמרי ״קונטרס קבלת מצוות בגיור״, מובא בספר ״גר המתגייר״, כרך א, הלכות יורה דעה).

ב. גם על הראיה השניה יש לומר אותה השגה שכתבתי בהערה א׳, שהרי לא אמרו בפירוש שעל דעת כן מקבלים את התורה ומצוות. עוד אפשר 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 (הנ״ל) הבאתי שביאר הריטב״א (מסכת יבמות כד, ע״ב) ועוד מספר אחרונים (שו״ת ״דבר אברהם״, חלק ג, סימן כח; שו״ת ״אחיעזר״, חלק ג, סימן כו), 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.

ואינן נוהגין בפרהסיא כשאר כל האומות. אם אמר איני כדאי ליתן צוארי בעול מי שאמר והיה העולם ברוך הוא, מקבלין אותו מיד, ואם לאו נפטר והולך לו. קיבל עליו הורידוהו לבית הטבילה וכיסוהו במים עד מקום הערוה, אומרין לו מקצת דקדוקי מצות[2], על מנת שיהא נותן בלקט בשכחה ובפיאה ובמעשר. כשם שאומרין לאיש כך אומרין לאשה, על מנת שתהא זהירה בנדה ובחלה ובהדלקת הנר. טבל ועלה אומרין לו דברים טובים דברים של ניחומים, במי נדבקת, אשריך, במי שאמר והיה העולם ברוך הוא, שלא נברא העולם אלא בשביל ישראל, ולא נקראו בנים למקום אלא ישראל, ואין חביבין לפני המקום אלא ישראל, וכל אותם הדברים שאמרנו לך, לא אמרנו אלא להרבות שכרך.

ג. לפי המובא כאן במסכת גרים יש ללמוד שמדובר על שעת הגזירה שמוסרים את נפשם על המצוות, ומשמע שהגר צריך לקבל עליו את כל מה שנאמר לו. צריך לקבל על עצמו למסור את נפשו לקיום התורה.

[2] בברייתא המובאת במסכת יבמות (מז, ע"א) מובאות מצוות אלו: "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". אך, שם לא מובא חילוק בין הודעת המצוות לאיש להודעת מצוות לאשה. יש עוד לציין שבגמרא שם יש דרשה בנוגע להודעת המצוות שהודיעה נעמי לרות, ומדובר על מצוות אחרות (מסכת יבמות מז, ע"ב): "אין מרבים עליו, ואין מדקדקים עליו. אמר רבי אלעזר: מאי קראה? דכתיב: ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה, אמרה לה: אסיר לן תחום שבת! באשר תלכי אלך. אסיר לן יחוד! באשר תליני אלין. מפקדינן שש מאות וי"ג מצות! עמך עמי. אסיר לן עבודת כוכבים! ואלהיך אלהי. ארבע מיתות נמסרו לב"ד! באשר תמותי אמות. ב' קברים נמסרו לב"ד! ושם אקבר".

עיין רות רבה ב, כב. שם מובא שאמרה נעמי לרות: "אין דרכן של בנות ישראל לילך לבתי תיאטראות ולבתי קרקסיאות של גוים... אמרה לה בתי אין דרכן של ישראל לדור בבית שאין שם מזוזה... באשר תמותי אמות. אלו ארבע מיתות בית דין, סקילה, שרפה, הרג וחנק"; בפירוש החיד"א (שם) מובא שגם מודיעים לה שתהא זהירה בחלה; עיין רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יד, א-ו; "טור", יורה דעה רסח, ב; "שולחן ערוך" שם; הרמב"ם הזכיר שיש להודיעו גם מצות לקט, שכחה, פאה ומעשר עני, אך ה"טור" לא הזכירם. ר' יוסף קארו זצ"ל (ב"בית יוסף", יורה דעה רסח, ב) ביאר שהטעם שה"טור" השמיט הודעת מצוות אלו הוא, שאינן מצויות בזמן הזה. ר' יואל סירקיס זצ"ל (בספרו "בית חדש" שם, ו) נתן יישוב אחר. לדעתו, הטעם שמודיעים לגר את מצוות לקט, שכחה וכו', כיון שהנכרים מקפידים על פחות משווה פרוטה ואולי יחזור בו מלהתגייר. לכן כשכתב ה"טור" שמודיעים לגר מקצת מצוות חמורות, בכלל זה גם כן עון לקט, שכחה וכו', שעון לקט וכו' שמוזכר בגמרא, הוא לאו דווקא. אך, ר' יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל (בשו"ת "דבר יהושע", חלק ד, סימן יח) נקט שהעיקר כדברי ר' יוסף קארו, לכן על אף שלא מזכירים לו עון לקט, שכחה וכו', יש להזכירו מצות צדקה ששייכת בזמן הזה. כיון שהגוים קמצנים הם, כפי שמבואר ברש"י (מסכת יבמות מז, ע"ב), וזאת הסיבה שמודיעים לגר עון לקט וכו'; עיין שו"ת "שבט הלוי", חלק י, סימן קעא, אות ב; עיין תשובות הגרי"ש אלישיב זצ"ל, מובא בתוך ספר "גירות כהלכתה", הרב שמואל אליעזר שטרן, עמ' קטו.

הלכה ב: גר שמל ולא טבל, טבל ולא מל, הכל הולך אחר המילה, דברי רבי אליעזר, רבי עקיבא אומר אף טבילה מעכבת[3].

---

[3] מובא בגמרא במסכת יבמות (מו, ע״א-ע״ב): ״ת״ר: גר שמל ולא טבל - ר״א אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באבותינו, שמלו ולא טבלו; טבל ולא מל - ר׳ יהושע אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באמהות, שטבלו ולא מלו; וחכמים אומרים: טבל ולא מל, מל ולא טבל - אין גר, עד שימול ויטבול. ורבי יהושע נמי נילף מאבות! ור״א נמי נילף מאמהות! וכי תימא, אין דנין אפשר משאי אפשר, והתניא, ר״א אומר: מנין לפסח דורות שאין בא אלא מן החולין? נאמר פסח במצרים ונאמר פסח בדורות, מה פסח האמור במצרים אין בא אלא מן החולין, אף פסח האמור לדורות אין בא אלא מן החולין; א״ל ר׳ עקיבא: וכי דנין אפשר משאי אפשר? א״ל: אף על פי שאי אפשר, ראיה גדולה היא ונלמד הימנה! אלא, בטבל ולא מל - כולי עלמא לא פליגי דמהני, כי פליגי - במל ולא טבל, רבי אליעזר יליף מאבות, ורבי יהושע? באבות נמי טבילה הוה. מנא ליה? אילימא מדכתיב: לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם, ומה במקום שאין טעון כבוס טעון טבילה, מקום שטעון כבוס אינו דין שטעון טבילה, ודלמא נקיות בעלמא! אלא מהכא: ויקח משה את הדם ויזרוק על העם, וגמירי, דאין הזאה בלא טבילה. ורבי יהושע, טבילה באמהות מנלן? סברא הוא, דאם כן, במה נכנסו תחת כנפי השכינה? א״ר חייא בר אבא א״ר יוחנן: לעולם אינו גר עד שימול ויטבול. פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים! מאן חכמים? רבי יוסי; 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״.

להלכה פוסקים כדעת ר׳ יוסי, כפי שנפסק ברמב״ם (הלכות איסורי ביאה יג, ו): ״גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול, וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך ב״ד אין מטבילין אותו בשבת ולא בי״ט ולא בלילה ואם הטבילוהו ה״ז גר״.

עיין להלן פרק ב, הלכה ד, שנאמר שהגר נכנס בשלשה דברים: מילה, טבילה וקרבן. ושם יש מחלוקת אם הבאת הקרבן מעכבת את הגיור.

ויש להעיר כאן נקודה מעניינת, מתבאר מהכתוב במסכת גרים וגם מהברייתא שהובאה לעיל, שהיתה מחלוקת בין התנאים בנוגע לתהליך הגיור. דהיינו, יש תנאים נכבדים שסברו שהגיור פועל בצורה אחרת ממה שהוא פועל כיום, והגיוני שהיו גרים שהתגיירו על פי התנאים הללו. אם כן, עלינו לשאול וכי יש עמנו יהודים שאינם יהודים באמת! דהיינו, הרי הצאצאים של אלו אינם יהודים כיון שהגיור שלהם אינו חל. אלא, יש לציין לנקודה למעניינת, שהנפק״מ במחלוקת התנאים היא רק בנוגע לגר זכר ולא לגבי גיורת. דהיינו, לדעת כל התנאים, הגיורת מתגיירת רק בטבילה. אם כן, אין כאן נפק״מ הלכתית לגבי הצאצאים. שאפילו אם הגיור של הזכר לא חל, הרי אם התחתן עִם גיורת הצאצאים יהודים וכן הדבר אִם התחתן עִם יהודיה.

אלא, בין כך ובין כך, נראה לי, שיש להבין שמשמעות ה״הלכה״ היא, שאם יש תנאים שסברו שכך הגיור חל, גרים שהתגיירו לפי דעת התנאים האלה, הגיור שלהם חל, והם יהודים לכל דבר. הגיור נקבע לפי פסיקת ה״הלכה״ ולפי כללי ה״הלכה״. אלא, כל זה אמור דווקא בדור של התנאים שלא היתה פסיקה הלכתית שצריך מילה וטבילה. בוודאי כיום, אחד שרק ימול או רק יטבול לא יהיה גר לכל עניין ועניין.

נעיר עוד נקודה מעניינת שיש מקום להבנה שבירושלמי משמע שעוד דורות לאחר התנאים הללו נהגו כדעת התנאים שסברו שהגיור חל במילה לחוד. הרי מובא במשנה, במסכת עירובין (פרק ד, משנה ה): ״מי שישן בדרך ולא ידע עד שחשיכה יש לו אלפיים אמה לכל רוח דברי רבי יוחנן בן נורי וחכמים אומרים אין לו אלא ארבע אמות״.

מובא בתלמוד ירושלמי (שם): ״רבי זעירא בשם רבי חסדיי טעמא דרבי יוחנן בן נורי מאחר שאילו היה ער היה קונה שביתה ישן לא קנה לו שביתה אין לו אלא אלפיים אמה לכל רוח. רבי יודה אומר אפילו ער ולא קנה לו שביתה אין לו אלא אלפיים אמה לכל רוח. אתייא דרבי יודה כר״י בן נורי דר״י בן נורי אמר אחר

הלכה ג: כל המתגייר לשום אשה, לשום אהבה, לשום יראה, אינו גר. וכן היו רבי יהודה ורבי נחמיה אומרים כל אותם שנתגיירו בימי מרדכי ואסתר אינם גרים, שנאמר 'ורבים

שאילו היה ער קונה לו שביתה היה ער ולא קנה לו שביתה אין לו אלא אלפיים אמה לכל רוח. ר' חונה אמר רב נחמן בר יעקב בעא גר שטבל לאחר שהאיר המזרח מאחר שאילו היה ער היה קונה לו שביתה. מה אמר כאומר רבי יוחנן בן נורי נישמעינה מן הדא דמר רבי יצחק בר נחמן בשם רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי יוחנן בן נורי".

בגמרא נפסקה ההלכה כדעת ר' יוחנן בן נורי (עיין בתלמוד בבלי, מסכת עירובין מו, ע"א; תלמוד ירושלמי, מסכת עירובין, פרק ד, הלכה ה) וכן נפסק ברמב"ם (עיין בפירוש המשניות, מסכת עירובין, פרק ד, משנה ה; הלכות שבת כז, ד). אם כן, צריך עיון, מדוע הרמב"ם השמיט את שאלת ר' חונה אמר רב נחמן בר יעקב בנוגע לגר שטבל לאחר שהאיר המזרח?

הרב בצלאל נאור שליט"א (בספר "מאמר על ישמעאל", בחלק "מצות ה' ברה", עמ' 217-220) דן בביאור דברי הירושלמי. ראשית הוא ציין שנושאי הכלים על הירושלמי הקשו מה משמעות הדבר שטבל לאחר שהאיר המזרח? הרי אסור לטבול בשבת כפי שמתבאר מן הסוגיה במסכת יבמות (מו, ע"ב). אלא, נראה שיישוב הדבר מתבאר מתוך עיון בסוגיה שם במסכת יבמות. הרי מובאת שם מחלוקת תנאים בנוגע לטבילה בשבת. לדעת ר' יוסי, לא מטבילים גר בשבת, משום שהוא סבר שהגיור חל רק על ידי מילה וטבילה. אך, ר' יהודה סבר שמטבילים גר בשבת, משום שהוא סבר שהגיור חל במילה לחוד. אם כן, נראה להסביר שגם הסוגיה בירושלמי הולכת אליבא דר' יהודה. דהיינו, הירושלמי סבר שהגיור חל במילה לחוד. ואם כן, מדובר במקרה שנימול קודם שבת, ולכן הוא כבר גר. אלא, לפי זה, לא מובן ספקו של רב חונה אמר רב נחמן בר יעקב. הרי אם הוא נימול לפני שבת, אז הוא גר לכל דבר ודבר. אלא, השיב הרב בצלאל נאור שביאור הדבר הוא, שדעתו של הגר על הטבילה של מחר. לכן, בערב שבת בין השמשות הוא לא מתכוון לקנות שביתה על אף שביכולתו לקנות שביתה. מבחינה אובייקטיבית, בר אקנויי שביתה הוא משעת מילה. אולם, מבחינה סובייקטיבית, לא נתכוון לקנות שביתה, כי לדעתו הגיור תלוי בטבילה של מחר. וזהו הספק של רב נחמן בר יעקב, האם מאחר שאילו היה ער לעובדה שכבר בידו לקנות שביתה מערב שבת בין השמשות, היה קונה לו שביתה, אז גם עכשיו שהוא כ"ישן", מחמת שהידיעה הזאת היא בהעלם ממנו, קנה לו שביתה, ויש לו אלפיים אמה לכל רוח. ובכך מביאים ראיה מדברי ר' יוחנן בן נורי שקונה שביתה גם כשהוא ישן.

על פי זה, מובן מדוע השמיט הרמב"ם הלכה זו המבוססת על היסוד שהגיור חל במילה לחוד. שהרי הרמב"ם פסק שצריך מילה וטבילה. לכן, אם הוא נימול לפני שבת בוודאי הוא לא יקנה שביתה שעדיין אינו יהודי כל עוד שלא טבל.

יש עוד סוגיה בירושלמי שממנה אפשר ללמוד שהיא סברה כדעת ר' יהודה שהגיור חל במילה לחוד. מובא בתלמוד ירושלמי, מסכת מגילה (פרק ב, הלכה ג): "רב נחמן בר יעקב בעי, מעתה גר שמל לאחר שהאיר המזרח, כבר נפטר?". בעל פירוש "קרבן עדה" הסביר שם: "בעי. פריך מעתה דבהאיר המזרח תליא מילתא וכל שלא נתחייב בשעה שהאיר המזרח פטור אח"כ א"כ גר שנתגייר לאחר שהאיר המזרח יהא פטור וזה אין נראה דהא עיקר המצוה ביום. ל"א מיבעי' ליה אם יקרא הגר ביום כיון שעדיין לא קרא מה שאין כן בן עיר שקרא בארבעה עשר או דלמא גר נמי פטור והראשון נראה". ומשמע מדברי ר' נחמן בר יעקב שמספיקה המילה, ומיד לאחר שנימול הוא יהודי לכל דבר ודבר. ויש לציין שבשני המקומות הדברים אמורים על ידי רב נחמן בר יעקב (דור שני – שלישי לאמוראי בבל).

אם כן, מתברר לנו שעוד בימי האמוראים נהגו כדעת ר' יהודה.

מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם', וכל שאינו מתגייר לשם שמים אינו גר[4].

הלכה ד: האיש מטביל את האיש, והאשה מטבלת את האשה אבל לא את האיש[5].

---

[4] בדין זה יש מחלוקת בין התנאים ולהלכה פוסקים כדעת התנאים שחלקו על ר' נחמיה וסברו שבדיעבד הגיור חל. כך מבואר במסכת יבמות (כד, ע"ב): "**משנה:** הנטען על השפחה ונשתחררה, או על העובדת כוכבים ונתגיירה - הרי זה לא יכנוס, ואם כנס - אין מוציאין מידו. הנטען על אשת איש והוציאוה מתחת ידו, אף על פי שכנס - יוציא. **גמרא:** הא גיורת מיהא הויא; 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. אי הכי, לכתחלה נמי! משום דרב אסי, דאמר רב אסי: הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים וגו'. 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".

וכך נפסק ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, יד-יז): "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: **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".

בנושא גיור לשם אישות, הרחבתי את הדיבור במאמר שלם בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות אבן העזר.

[5] לכאורה, יש ללמוד מן המבואר במסכת גרים שהדיינים אינם נמצאים בבית הטבילה כשהמתגיירת טובלת כי היא טובלת 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**". עוד מובא בברייתא במסכת יבמות (מז, ע"ב): "אשה, נשים מושיבות אותה במים עד צוארה, ושני ת"ח עומדים לה מבחוץ, ומודיעין אותה מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות". מפשטות לשון הברייתא משמע שהדיינים אינם עומדים ורואים את האשה שמתגיירת כשהיא טובלת, הם עומדים מבחוץ.

כשנעיין בדברי הרמב"ם ור' יוסף קארו נראה שהם הבינו שאכן, יש צורך שבית הדין ייצא בבית הטבילה בשעה שהמתגיירת טובלת. הם 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, רואים רק את ראשה שנכנס למים.

אלו דברי הרמב"ם, בספרו "היד החזקה" (הלכות איסורי ביאה יד, ו): "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".

ואלו דברי ר' יוסף קארו, בספרו "השולחן ערוך" (יורה דעה רסח, ב): "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 (בפירושו למסכת גרים, פרק א, הלכה ד, ביאור צדק, אות ד) טען שיש להסביר את דברי הברייתא כפשוטם אם נוקטים כדעת הראשונים שסברו שרק קבלת מצוות בפני בית דין מעכבת את הגיור, אבל הטבילה יכולה להיות שלא בפני בית דין [דהיינו, בדיעבד]. לגבי אשה שמתגיירת, מקילים שהדיינים לא יהיו בעת הטבילה, והיא טובלת בפני נשים. אבל, הרמב"ם סבר שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור ולכן הסביר שאין כוונת הגמרא במסכת יבמות, שהמתגיירת לא טובלת בפני בית דין. אלא הברייתא במסכת גרים מכוונת 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 שאשה שמתגיירת צריכה לטבול בפני בית דין. והרי הדברים עומדים בניגוד למבואר בסעיף לאחר מכן (יורה דעה רסח, ג), שמשם משמע 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:

א. 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 ה"שולחן ערוך" (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).

ב. יש להסיק שאכן, ר' יוסף קארו הכריע כדעת הרמב"ם שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור. הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק א, סימן יט) סבר שדעת ר' יוסף קארו להכריע כרב אלפסי והרמב"ם שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור.

ג. ר' יוסף קארו סבר שגם הראשונים שנקטו שהטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור, 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 כוונת מחבר מסכת גרים 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 שאשה מטבילה את האיש? שצריך להוציא מהבנה זו ולומר במפורש שאיש מטביל את האיש. אלא, בוודאי כל הדיון במסכת גרים מצד איסור ראיה. דהיינו, אסור לאיש לראות אשה ערומה, וכן אשה לראות איש ערום.

הלכה ה: [6]גר שנתגייר והיו לו יינות ואמר בריא לי שלא נתנסך מהן, מותרין לו ואסורין לאחרים[7]. רבי עקיבא אומר מה אם לאחרים אסורין, קל וחומר לעצמו,[8] ואם אמר על גבי

---

[6] ראשית נציין שהלכה זו מובאת בתוספתא למסכת טהרות (פרק ט, הלכה ז): "גוי שנתגייר והיה לו יין נסך ואמר בריא לי שלא נטמא בזמן שלא נעשה על גבי אחרים אסור לו ואסור לכל אדם ר' עקיבא אומר אם מותר לו מותר לכל אדם אם אסור לו אסור לכל אדם". גם שם מובאת ההלכה של עַם הארץ שקיבל להיות חבר, אך שם הדברים מובאים בצורה הפוכה. דהיינו, מוזכר שם קודם דין עַם הארץ ואחר כך דין גר שנתגייר. וכמובן, שהדברים מסודרים לפי ענייני המסכת. דהיינו, שם מדובר בענייני טהרות, ולכן עיקר הדיון הוא דינו של עַם הארץ ורק אגבו הובא הדין של גר שנתגייר. ובמסכת גרים עיקר הדיון הוא לגבי גר שנתגייר ורק אגבו הובא דין עַם הארץ, לכן הובא תחילה דין גר שנתגייר.

ונראה שבוודאי יש איזו טעות בתוספתא כיון שלפי הנוסח שלפנינו לא מובן במה חלק ר' עקיבא על ת"ק. הרי גם לפי ת"ק אסור לו ואסור לאחרים. ובוודאי הדברים אינם מקבילים למובא במסכת גרים. ר' שמשון משאנץ (בפירושו למסכת טהרות, פרק ח, משנה א) הביא את דברי התוספתא וגירסתו שונה: "וכן עובד כוכבים שנתגייר והיה לו יין ואמר ברי לי שלא נטמא בזמן שהוא עשוי ע"ג אחרים אסור לו ואסור לכל אדם ע"ג עצמו מותר לו ואסור לכל אדם ר' עקיבא אומר אם מותר לו מותר לכל אדם ואם אסור לכל אדם אסור לו". ובעצם מדובר על נוסח שהוא חיבור בין הנוסח בתוספתא שנמצא בפנינו ובין הנוסח במסכת גרים.

[7] לפי הנוסח שנמצא בתוספתא כפי גירסת ר' שמשון משאנץ, יש חילוק בין שמדובר שנעשה על גבי אחרים ובין שנעשה על גבי עצמו. דהיינו, יש חילוק מי עשה את היין. אם הגר לא עשה על ידי עצמו, אלא על ידי נכרים אחרים, הוא אינו יכול לסמוך על אחרים. אך, אם הוא עשה בעצמו, הרי הוא יכול לסמוך על עצמו. אבל, אחרים אינם יכולים לסמוך עליו. אלא, צריך להבין הלכה זו, שאינו מובן מדוע יהודים אחרים לא יכולים לסמוך עליו? דהיינו, כיון שהוא עכשיו יהודי, אז יש לו נאמנות על מעשיו וכיון שטוען שלא עשה את היין נסך, מדוע שלא יהיה נאמן?

אלא, יש להשיב על כך מתוך עיון בסוגיה במסכת כתובות (כח, ע"א-ע"ב): "**משנה:** אלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן: נאמן אדם לומר זה כתב ידו של אבא וזה כתב ידו של רבי וזה כתב ידו של אחי, זכור הייתי בפלונית שיצאה בהינומא וראשה פרוע, ושהיה איש פלוני יוצא מבית הספר לטבול לאכול בתרומה, ושהיה חולק עמנו על הגורן, והמקום הזה בית הפרס, ועד כאן היינו באין בשבת; אבל אין אדם נאמן לומר דרך היה לפלוני במקום הזה, מעמד ומספד היה לפלוני במקום הזה. **גמרא:** אמר רב הונא בריה דרב יהושע: והוא, שיש גדול עמו. וצריכא; דאי אשמעינן אביו, משום דשכיח גביה, אבל רבו לא; ואי אשמעינן רבו, משום דאית ליה אימתיה דרביה, אבל אביו לא; ואי אשמעינן הני תרתי, אביו - דשכיח גביה, ורבו - דאית ליה אימתיה, אבל אחיו דלית ליה לא הא ולא הא - אימא לא, קמ"ל: כיון דקיום שטרות מדרבנן, הימנוהו רבנן בדרבנן... תנו רבנן: נאמן התינוק לומר, כך אמר לי אבא משפחה זו טהורה, משפחה זו טמאה; טהורה וטמאה סלקא דעתך? אלא, משפחה זו כשרה ומשפחה זו פסולה, ושאכלנו בקצצה של בת פלוני לפלוני, ושהיינו מוליכים חלה ומתנות לפלוני כהן על ידי עצמו, אבל לא על ידי אחר. **וכולן, אם היה עובד כוכבים ונתגייר, עבד ונשתחרר - אין נאמנים.** ואין נאמן לומר דרך היה לפלוני במקום הזה, מעמד ומספד היה לפלוני במקום הזה. רבי יוחנן בן ברוקא אומר: נאמנים. **ר' יוחנן בן ברוקא אהייא? אילימא אסיפא, אפוקי ממונא הוא! אלא ארישא: וכולם, אם היה עובד כוכבים ונתגייר, עבד ונשתחרר - אין נאמנין, ר' יוחנן בן ברוקא אומר: נאמנין. במאי קמיפלגי? ת"ק סבר: כיון דעובד כוכבים הוא לא הוה דייק, ורבי יוחנן בן ברוקא סבר: כיון דדעתיה לאיגיורי מידק הוה דייק**".

אם כן, יש כאן מחלוקת בין ר' יוחנן בן ברוקא לת"ק בדינו של גר שנתגייר האם הוא נאמן להעיד על מה שראה בעת שהיה נכרי? לדעת ת"ק, הוא לא נאמן כיון שבשעה שהיה נכרי הוא לא דיקדק בפרטים, כיון שההלכות לא נגעו אליו. אבל, לדעת ר' יוחנן בן ברוקא, הוא נאמן כיון שדעתו היתה להתגייר, לכן הוא דיקדק בפרטים.

להלכה למעשה, נפסק ב״שולחן ערוך״ (חושן משפט לה, ז) כדעת ת״ק: ״וכל אלו, אם עובד כוכבים או עבד ראה אותם והעיד אחר שנתגייר ונשתחרר, אינו נאמן״.

לכן, הוא הדין לענייננו, כיון שהמעשה היה בעת שהיה נכרי, לכן אין לו נאמנות. אלא, החידוש בדברי ת״ק שיש לו נאמנות כלפי עצמו, אבל לא כלפי אחרים. היה מקום לטעון שגם כלפי עצמו לא יהיה נאמן. דהיינו, התבאר לעיל שהטעם שאין לו נאמנות כלפי אחרים, כיון שחוששים שלא דקדק משום שבעת שראה את המעשה היה נכרי, אם כן, יש לומר שאותו חשש שייך לגבי עצמו. אלא, כנראה שת״ק חילק בין שמדובר לגבי אחרים ובין שמדובר לגבי עצמו. כלומר, אחרים לא יכולים לדעת במאה אחוז שאכן הוא דיקדק ויש חשש שאולי לא דקדק . אבל, הוא עצמו בוודאי יודע אם דיקדק.

אולם, נראה שיש לחלק בין הסוגיה במסכת כתובות לדין שמובא אצלנו. בסוגיה במסכת כתובות מדובר בדינים שצריכים עדות, כשיש צורך בעדות, יש לומר שגר שנתגייר אינו נאמן להעיד על מה שראה בעת שהיה נכרי כיון שאינו מדקדק בפרטים. במסכת גרים מדובר בענייני איסורים, שאינם בגדר עדויות ולא צריך עדים כשרים וגם עד אחד כשר ולכן, יש לומר שבעניינים אלו גר שנתגייר נאמן. אלא, יש להעיר שלא כל המקרים במסכת כתובות הם מקרים שצריכים עדות של שני עדים. גם שאר מדובר על עניינים איסורים – איסור תחומין, בית הפרס.

נציין לדברי ר׳ עקיבא איגר שמדבריו מוכח שהבין שיש לחלק בין שני הדינים. הרי ב״שולחן ערוך״ (אורח חיים לט, ב) נפסק להלכה שכותי שכתב תפילין, התפילין פסולים מכוח שכתוב ״וקשרתם״ ו״וכתבתם״ ולמדים כל שאינו בקשירה, או אינו מאמין בקשירה, אינו בכתיבה.

ב״מגן אברהם״ (שם, ס״ק ב) מבואר שצריך לגרוס ב״שולחן ערוך״ – כותי ולא עכו״ם, משום שעכו״ם במילא פסול מכוח זה שאינו כותב לשמה.

אבל, ר׳ עקיבא איגר (שם בהגהותיו) העיר שיש מקום לומר שעכו״ם הוא פסול גם מצד הכתוב ״וקשרתם״ ו״וכתבתם״ ויש בכך נפק״מ הלכתית. דהיינו, במקרה שנכרי כתב תפילין ולאחר מכן התגייר. אם הוא יטען שכתב את התפילין לשמה, הרי בלי הלימוד ״וקשרתם״ ו״וכתבתם״ היה לנו לומר שיהיה נאמן לעצמו, ואולי אף היה נאמן לאחרים מכוח הדין שעד אחד נאמן באיסורים. אך, מכיון שעכו״ם פסול לכתיבת תפילין מכוח הלימוד ״וקשרתם״ ו״וכתבתם״, הרי תפילין אלו פסולים אפילו שנכתבו לשמה.

למדים מדברי ר׳ עקיבא איגר שהוא העלה את האפשרות שיהיה נאמן גם לגבי אחרים. ואם הוא סבר שדין נאמנות לעניין איסורים הוא כדין המבואר בסוגיה במסכת כתובות, הרי הוא לא יהיה נאמן לאחרים בכל גווני. וכנראה שצריך להסביר בדעת ר׳ עקיבא איגר שהוא הבין שהסיבה שאינו נאמן לעניין יין נסך לאחרים הוא לא מטעמי נאמנות. אולם, יש לציין שיש תשובה נוספת של ר׳ עקיבא איגר (מהדורה קמא, סימן סט) ושם נכתב שנאמן לגבי עצמו ולא הוזכרה נאמנות לגבי אחרים.

בתשובה נוספת (מהדורה קמא, סימן ד) רבי עקיבא איגר כתב גם לגבי נאמנות גר שנתגייר לעניין תליית ציצית לשמה שאם הפסול של נכרי בתליית הציצית היה רק מכוח לשמה, הרי במקרה שהתגייר היה נאמן לומר שתלה את הציצית לשמה. ובפשטות משמע מדבריו שהיה נאמן גם לגבי אחרים. אלא, כיון שיש פסול בעצם תליית הנכרי, אז הטלית פסולה.

כדי לבאר את שיטת ר׳ עקיבא איגר, יש להסביר שהמקרה של נאמנות הגר שהתגייר לעניין היין הוא שונה. הבסיס להבנה זו קשור למחלוקת בין ה״חזון איש״ לר׳ שמשון משאנץ אִם הגר התחיל למשוך בידו, או לא. ר׳ שמשון משאנץ (בפירושו למסכת טהרות שהזכרתי לעיל) כתב: ״וכן עובד כוכבים שנתגייר לענין יין נסך נקט ליה כגון שהיתה לו גת בעוטה שנתעסק בה עובד כוכבים קודם שנתגייר זה והוא אמר ברי לי שלא התחיל למשוך בידו״. דהיינו, אין כאן חשש מגע עכו״ם.

אך, ה״חזון איש״ (טהרות, סימן ח, ס״ק י) כתב שאפילו אם הגר נגע ביין בעודו נכרי, היין מותר לגבי עצמו, משום שמגע עכו״ם אסור רק מדרבנן, ולא אסרו מגע עכו״ם לזה שנגע ביין, אלא דווקא לאדם אחר. ולכן, במקרה של גר שהתגייר, היין לא יהיה אסור לגר. מגע יין אסור בשתיה מדין איסור חיתון (עיין מסכת עבודה

זרה לו, ע״ב). לכן, יש מקום לומר שבגר לא שייכת גזירה זו. הרי זה ששותה את היין הוא אותו אדם שנגע ביין, אלא מקודם היה נכרי ועכשיו הוא גר.

המחלוקת היא על איזה איסור מדובר בתוספתא. לפי ר׳ שמשון משאנץ, מדובר על איסור של מגע יין. שלגבי עצמו הוא נאמן שלא נגע, ולגבי אחרים הוא לא נאמן. אבל, לפי ה״חזון איש״, הדיון הוא לעניין נאמנותו שאינו יין נסך. לגבי עצמו הוא נאמן, ולגבי אחרים אינו נאמן.

ה״חזון איש״ (טהרות, סימן ח, ס״ק י) הביא שני ביאורים לחלק בין שעשה את היין לבד - על ידי עצמו, או שעשה על ידי אחרים [נכרים אחרים]: 1. משום שעל ידי עצמו יותר קים ליה. 2. משום שעל ידי אחרים אי אפשר להתיר כיון שנתייחדו ברשות הנכרי ולא היו עדים בעולם בשעה שנתייחדו וכבר גזרו חז״ל איסור על כל יין שנתייחד ברשות נכרי. אך, אם נעשה על ידי עצמו ת״ק סבר שלא שייך לאסור לעצמו כיון שהתגייר. לפי זה, אפשר להסביר לדעת ר׳ שמשון משאנץ שסבר שהאיסור כאן הוא מצד מגע עכו״ם, הרי יש לחלק בין נאמנות לגבי עצמו ובין נאמנות לגבי אחרים. חז״ל אסרו כל יין שהיה ברשותו של הנכרי לשתיה, ולא מועילה נאמנותו של הגר לגבי אחרים אבל מותר לו שהרי האיסור הוא מצד חיתון.

אלא, לפי ה״חזון איש״ האיסור הוא מצד יין נסך, ואינו מובן מדוע הוא לא יהיה נאמן לאחרים? ואולי יש לומר שה״חזון איש״ יחלוק על הבנת ר׳ עקיבא איגר שהוזכרה לעיל ויסביר כפי שביארתי בתחילה וישווה את סוגייתנו לסוגיה במסכת כתובות. כלומר, גר שהתגייר אין לו נאמנות כיון שהוא לא מדקדק בפרטים כל עוד שהוא נכרי, כיון שהדין לא קשור אליו. עדיין, יש מקום להקשות שהרי מדובר כאן על נאמנות לעניין יין נסך, אם ניסך את היין לעבודה זרה, שזה אסור גם לנכרים. ואם כן, גם היה קשור אליו בעודו נכרי, והיה צריך לשים לב לכך. ובין כך ובין כך, קשה לומר שלא יזכור אם ניסך את היין לעבודה זרה.

יש מקום לדון לפי הבנה זו, מה יהיה הדין במקרה שיין נמצא בידו של נכרי שעומד בתהליך הגיור? שלכאורה, כאן יש מקום לומר שיהיה נאמן גם לגבי אחרים, כיון שהוא יודע את ההלכות, אז הוא מדקדק בפרטים.

ר׳ יוסף רוזין זצ״ל, ״הרוגצ׳ובר״, בספרו ״צפנת פענח״ (הלכות מאכלות אסורות, פרק יא, הלכה ג) ביאר את המחלוקת בין ת״ק לר׳ עקיבא באופן שונה. לדעתו, המחלוקת ביניהם היא בשאלה האם גר שהתגייר נחשב שינוי רשות. כלומר, כל זמן שהיין ביד העכו״ם אין עליו שם איסור [מדובר איסור מצד עכו״ם שנגע ביין, לא מצד יין נסך]. רק כשנכנס לרשותו של היהודי חל עליו האיסור. לכן, ת״ק סבר שגר שהתגייר לא נחשב שינוי רשות משום שמדובר על אותו אדם, והיין לא נאסר. אך, ר׳ עקיבא סבר שנחשב בגדר של שינוי רשות והיין אסור.

[8] נציין לעוד חילוק בין התוספתא למסכת גרים, שבדברי ר׳ עקיבא בתוספתא אין קל וחומר. ואכן, אם נתבונן נראה שאין כאן קל וחומר גמור. שלא מובן מדוע נאמנות לאחרים קלה יותר מנאמנות לגבי עצמו? אלא, משמעות הדברים היא, שכיון שאנחנו רואים שאינו נאמן לגבי אחרים, כך צריך להיות גם לגבי עצמו. אין לחלק בין עצמו לאחרים.

אלא, ראיתי שבספר ״שבע מסכתות קטנות ירושלמיות קירכהיים״ (בביאורו למסכת גרים בהלכה זו, הערה 10) מובא הסבר: ״שמצד השכל יהיו אחרים מותרים יותר לסמוך עליו כי הם אינם יודעים שנעשה קודם גרותו רק על פיו, שאם היו מוצאים היין אצלו בלי אמירתו היה מותר להם כיין הנמצא בידי ישראל. לכן גם עתה היו יכולים לסמוך על פיו שלא נתנסך כמו שאמר: הפה שאסר הוא הפה שהתיר״. אולם, דברים אלו קשים ולא מסתברים. דהיינו, ׳פה שאסר פה שהתיר׳ פועל מכוח נאמנות. כיון שהוא פתח את פיו ואסר את הדבר, לכן יש לו נאמנות גם להתיר. וכיון שפועל מכוח נאמנות, אז הרי הוא לגבי עצמו יודע את האמת, ומדוע שלא יהיה נאמן כלפי עצמו? הרי לגבי עצמו, אף אחד לא יודע את האמת ולא ידע שהיין נעשה קודם שהתגייר, ולכן לא יכלו לכפותו שלא לשתות את היין וכו׳. אלא, כנראה שהבנה זו מבוססת על ההנחה שהכלל ׳פה שאסר פה שהתיר׳ לא פועל רק מכוח נאמנות, אלא מכוח הטענה. נותנים לטוען אותו כוח שיכול היה לקבל אם היה טוען את הטענה האחרת. וכיון שאם לא היה טוען שהיין נעשה בעת שהיה נכרי, אז היין היה מותר. לכן, גם כשטען שנעשה בעת שהיה נכרי ובכל זאת לא נתנסך, הרי היין אינו מוגדר כיין נסך.

פלוני חבר נעשו בטהרה הרי זה נאמן[9]. וכן עַם הארץ שקבל עליו להיות חבר והיו לו טהרות ואמר בריא לי שנעשו בטהרה, מותרין לו ואסורין לאחרים. רבי עקיבא אומר מה אם לאחרים אסורין, קל וחומר לעצמו, ואם אמר על גבי פלוני חבר נעשו בטהרה הרי זה נאמן[10].

האחרונים האריכו בביאור הדרך פעולת הכללים 'מיגו' ו'פה שאסר פה שהתיר' בדרך פעולתם (עיין בספר "קובץ שיעורים", חלק ב, אות ד; דברי הרב משה עמיאל זצ"ל, בספרו "דרכי קנינים", שמעתתא ג, פרק ו-ט).

יש להוסיף שבתוספתא לא מבואר במפורש אם ר' עקיבא חלק על ת"ק לקולא, או לחומרא. הוא טען שלא יכול להיות שיהיה נאמן לעצמו ולא לאחרים. אם נאמן לעצמו נאמן גם לאחרים. ואם אסור לאחרים, אז אסור לעצמו. ואכן, בעל ספר "חסדי דוד" (שם על התוספתא) הסתפק בדעת ר' עקיבא. הגר"א (שם) הסביר שר' עקיבא חלק לחומרא. דהיינו, שאינו נאמן גם לעצמו. וכך מבואר במסכת גרים, שהוא אינו נאמן לעצמו וגם לא לאחרים.

[9] נציין שבתוספתא שהובא לעיל לא מובאת תוספת זו. לא נאמר שם הדין כשנעשה על ידי חבר.

[10] הלכה זו מובאת בתוספתא למסכת טהרות (פרק ט, הלכה ו): "עַם הארץ שקבל עליו והיו לו טהרות ואמר בריא לי שלא נטמאו אלא בזמן שהן עשויות על גבי אחרים אסורות לו ואסורות לכל אדם על גבי עצמו מותרות לו ואסורות לכל אדם [אם אסורות לכל אדם – נראה לי שכל זה טעות סופר] ר' עקיבא אמר מותר לו ומותר לכל אדם אסור לו ואסור לכל אדם".

והתוספתא הובא להלכה בפירושו של ר' שמשון משאנץ (למסכת טהרות, פרק ח, משנה א).

גם הרמב"ם (הלכות מטמאי משכב י, ז) פסק דין זה: "עַם הארץ שקיבל עליו דברי חבירות והיו לו טהרות כשהיה עַם הארץ ואמר אני יודע ודאי שלא נטמאו בזמן שנתעסקו בהן אחרים הרי הן אסורות כמקודם ואם הוא בעצמו נתעסק בהן הרי הן מותרות לו ואסורות לכל אדם, ונשאל החבר על טהרותיו ומורה בהן טהרה לעצמו ואין חושדין אותו בכך".

וצריך עיון, מדוע הרמב"ם פסק את הדין המובא בתוספתא ובמסכת גרים רק לגבי טהרות שנעשו על ידי עַם הארץ שנעשה חבר, ולא לגבי גר שהתגייר ועשה יין?

הלכה ו: ישראל שהלוה את הנכרי, ונכרי שהלוה את ישראל, ואחר כך נתגייר, גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית. רבי יהודה אומר אם מתחילה זקפן עליו במלוה גובה את הכל[11].[12]

---

[11] הלכה זו מובאת בעוד שני מקומות: א. מסכת בבא מציעא עב, ע״א. ב. תוספתא, מסכת בבא מציעא, פרק ה, הלכה ט.

נציג את הנוסחאות השונים, ועמם ההבדלים ביניהם:

א. תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא ע״ב, ע״א: ״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״.

ב. תוספתא, מסכת בבא מציעא, פרק ה, הלכה ט: ״ישראל שלוה מעות מן הגוי וגוי שלוה מעות מישראל ונתגייר בין שזקפן עליו עד שלא נתגייר ובין שזקפן עליו משנתגייר גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית דברי ר׳ מאיר ר׳ יוסי אומר גוי שלוה מעות מישראל ונתגייר בין שזקפן עליו במלוה עד שלא נתגייר ובין שזקפן עליו במלוה משנתגייר גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית וישראל שלוה מעות מן הגוי ונתגייר וזקפן עליו במלוה עד שלא נתגייר גובה את הקרן וגובה את הריבית משנתגייר גובה את הקרן ואין גובה את הריבית״.

שם התנא	הלוואה בריבית מנכרי קודם שהתגייר	הלוואה בריבית לנכרי קודם שהתגייר
ת״ק של הברייתא במס׳ בבא מציעא	תלוי אם זקף קודם שהתגייר. כשזקף גובה את הקרן ואת הריבית. כשלא זקף גובה את הקרן ואינו גובה ריבית.	תלוי אם זקף קודם שהתגייר. כשזקף גובה את הקרן ואת הריבית. כשלא זקף גובה את הקרן ואינו גובה ריבית.
ר׳ יוסי בברייתא במס׳ בבא מציעא	לא מבואר	אינו תלוי מתי זקף. לעולם גובה את הקרן ואת הריבית.
ת״ק במס׳ גרים	לעולם גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית.	לעולם גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית.
ר׳ יהודה במס׳ גרים	תלוי אם זקף קודם שהתגייר, גובה את הכל.	תלוי אם זקף קודם שהתגייר, גובה את הכל.
ר׳ מאיר בתוספתא	לעולם גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית.	לעולם גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית.
ר׳ יוסי בתוספתא	תלוי אם זקף קודם שהתגייר. אם זקף גובה את הקרן ואת הריבית. כשלא זקף גובה את הקרן ואינו גובה ריבית.	לעולם אינו גובה את הריבית ורק גובה את הקרן.

נראה לי, שצריך לתקן את הלשון בתוספתא בעקבות דברי ר׳ יוסי בברייתא שבתלמוד בבלי. דהיינו, יש לגרוס בתוספתא בדברי ר׳ יוסי במקרה שהלוה בריבית לנכרי קודם שהשתגייר - בין אם זקפן ובין אם לא זקפן, גובה את הקרן ואת הריבית. בניגוד לכתוב אצלנו שגובה את הקרן ואינו גובה את הריבית.

מובא בירושלמי (מסכת בבא מציעא, פרק ה, הלכה ה): ״ישראל שלווה מעכו״ם ועכו״ם מישראל ונתגייר בין שזקפן עד שלא נתגייר בין משנתגייר גובה הקרן ולא הריבית. אבל עכו״ם שלווה מישראל ונתגייר אם עד שלא נתגייר זקפן עליו במלוה גובה הקרן והריבית משנתגייר גובה הקרן ולא הריבית. בר קפרא אמר גובה את הקרן ואת הריבית. א״ר יעקב בר אחא טעמא דבר קפרא מכיון שאת מבריחו מן הריבית אף הוא נעשה גר שקר״.

נראה לי, שיש חסרון בדברי הירושלמי. הרי בתחילה מובא שישראל שלוה מעכו״ם ועכו״ם מישראל, ואחר כך מובא אבל עכו״ם שלוה מישראל. ולכן, יש להסביר שבתחילה מובאת דעת ר׳ מאיר בתוספתא שאין חילוק בין ישראל שלוה מנכרי ובין נכרי שלוה מישראל, ואין חילוק בין זקפן עליו במלוה ובין שלא זקפן עליו במלוה - לעולם גובה קרן ולא ריבית. לאחר מכן מובאת דעת ר׳ יוסי בברייתא בתלמוד בבלי אבל בשינוי. בברייתא בתלמוד בבלי ר׳ יוסי אמר שנכרי שלוה מישראל לעולם צריך לשלם את הריבית אפילו שזקפן עליו במלוה לאחר שהתגייר. בברייתא בתלמוד ירושלמי מובא שר׳ יוסי חילק בין זקפן עליו במלוה קודם שהתגייר ובין לאחר שהתגייר. בר קפרא סבר כדעת ר׳ יוסי והוסיף שאפילו אם לא זקפן עליו במלוה לעולם גובה את הריבית והטעם לכך שלא יתגייר כדי להרויח את הריבית. דהיינו, הוא סבר כדעת ר׳ יוסי בברייתא שמובאת בתלמוד בבלי. יש להעיר שיש חילוק בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי. בתלמוד הבבלי הטעם הוא כדי שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר. בתלמוד ירושלמי הטעם אינו משום שיאמרו, אלא משום שכך יעשה. דהיינו, אם נפטור את הנכרי שהתגייר מריבית זה יגרום שנכרים שלוו כסף יתגיירו כדי להיפטר מן הריבית ולא לשם שמים.

יש אולי לתלות מחלוקת זו במחלוקת התנאים ומחלוקת הראשונים בדין נכרי שהתגייר שלא לשם שמים, האם בדיעבד גיורו חל? מדברי הבבלי (מסכת יבמות כד, ע״ב) מתבאר שרבנן חלקו על ר׳ נחמיה וסברו שבדיעבד הגיור חל. במסכת גרים (פרק א, הלכה ג) מובאת רק דעת ר׳ נחמיה ולא דעת חכמים. דהיינו, מחבר מסכת גרים סבר שנכרי שהתגייר שלא לשם שמים אינו גר. ויכול להיות שזו גם דעת הירושלמי, ולכן חוששים שיתגיירו שלא לשם שמים, והגיור לא חל.

נציין שבחידושי הרשב״א (מסכת בבא מציעא עב, ע״א) מובאת גירסה אחרת לדברי הירושלמי: ״ר׳ יוסי אומר בין כך ובין כך גובה את הקרן וגובה את הרבית. כלומר בנכרי שלוה מעות מישראל ונתגייר בין זקפן ואח״כ נתגייר ובין נתגייר ואח״כ זקפן, וכדמפרש טעמא דר׳ יוסי בגמ׳ שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה, אבל בישראל שלוה מעות מנכרי מודה ר׳ יוסי לרבנן דאם קודם שנתגייר זקפן במלוה גובה את הרבית ואם לאחר שנתגייר אינו גובה את הרבית. ואמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא הלכה כר׳ יוסי. ובירושלמי פליג בר קפרא אפי׳ בישראל שלוה מנכרי, **דגרסינן התם ר׳ יוסי אומר ישראל שלוה מן הנכרי ונתגייר זקפן עליו עד שלא נתגייר גובה את הקרן וגובה את הרבית ואם זקפן משנתגייר גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית** תני בר קפרא גובה את הקרן ואת הרבית אמר ר׳ יעקב בר אחא מאי טעמא דבר קפרא מכיון שאתה מבריחו מן הרבית אף הוא נעשה גר שקר ע״כ״.

לפי גירסה זו, המחלוקת בין ר׳ יוסי לבר קפרא היא בנוגע לישראל שלוה מנכרי שהתגייר. דעת ר׳ יוסי שיש חילוק בין שזקפן עליו במלוה ובין שלא, כפי שהתבאר בדעת ר׳ יוסי בתוספתא. בר קפרא חלק שאפילו במקרה שיש ישראל שלוה מנכרי שהתגייר, לעולם הוא גובה את הריבית. והטעם לכך הוא שלא יהיה נעשה גר שקר. נראה שכוונת הדברים היא, שלא יחזור לסורו בגלל מעותיו.

נציין לביאור של ר׳ משה מרגלית, בעל ״פני משה״, לדברי הירושלמי: לפיו הגירסה הנכונה בירושלמי היא כגירסת התוספתא, שהמחלוקת היא בין ר׳ מאיר לר׳ יוסי. ולאחר מחלוקת זו מובאת דעת בר קפרא. ואם כן, בר קפרא כפי שהתבאר ברשב״א חלק על המקרה של ישראל לוה מעות מנכרי, והטעם, כפי שהתבאר לעיל, כדי שלא יחזור לסורו. ומתבאר מדבריו גם הטעם לדעת ר׳ יוסי שמובאת בתוספתא. דעת ר׳ יוסי

שבמקרה שמדובר על נכרי שלוה מעות מישראל, אז לעולם אינו נותן את הריבית, כיון שהולכים אחר עכשיו, וכיון שעכשיו הוא ישראל אז אי אפשר לגבות ממנו. אך, במקרה שישראל לוה מן הנכרי, הדבר תלוי מתי היתה הזקיפה והטעם לכך הוא כדעת בר קפרא - כדי שלא יחזור לסורו. רק ר׳ יוסי לא חשש כבר קפרא, וסבר שמספיק להקל במקרה שהזקיפה היתה קודם שהתגייר.

אם כן, מתבררות לנו מספר שיטות:

1. תנא קמא בברייתא שמובאת בגמרא ור׳ יהודה במסכת גרים: בין ישראל שלוה מנכרי ובין נכרי שלוה מישראל, גובים את הריבית רק אם נזקפה הריבית עוד קודם שהתגייר הנכרי. לפי דעה זו הכל תלוי מתי שזקפן עליו במלוה, שאז נחשב כגבוי, ואם הזקיפה היתה עוד קודם שהתגייר, אז אין שום איסור.
2. תנא קמא במסכת גרים ור׳ מאיר בתוספתא: אין חילוק בין נכרי שהתגייר שלוה מישראל ובין נכרי שהתגייר שהלוה לישראל ואין חילוק בין זקפן קודם שהתגייר ובין זקפן לאחר שהתגייר, לעולם גובה את הקרן ולא את הריבית. דעה זו סוברת שעל אף שההלוואה היתה בזמן שהיה נכרי, בכל זאת, כיון שהגביה היא בזמן ששניהם יהודים, אז יש לאסור.
3. ר׳ יוסי בברייתא שמובאת בגמרא: הוא לא חלק על תנא קמא וסבר שבמקרה שישראל לוה מעות מנכרי שהתגייר, אז תלוי אם זקפן עליו במלוה קודם שהתגייר. אבל, במקרה שמדובר שהנכרי שהתגייר לוה מישראל, אז לעולם הוא חייב לשלם אפילו שזקפן עליו במלוה לאחר שהתגייר. דעה זו בעיקרה היא כדעת הדעה במספר 1, שאם הזקיפה היתה קודם הגיור, אז אין איסור. אלא, יש כאן גזירה במקרה שנכרי לוה מעות מישראל, שאם יגבה ממנו רק את הקרן ולא את הריבית יבואו לומר שהנכרי התגייר בשביל מעותיו. דהיינו, כדי שלא להוציא לעז עליו. ויש לדקדק מדברי הגמרא שאין הדבר תלוי ברצון הגר. ואפילו אם הגר יאמר שלא איכפת לו שיאמרו עליו כך, אנחנו לא מרשים את הדבר. ואפשר להסביר את הדבר בשתי צורות: א. כיון שיש כאן פגיעה לא רק בו, אלא גם בזרעו. ב. יש כאן פגיעה בשם של בית דין. שהרי אם יאמרו שהתגייר בשביל מעותיו, אז יצא שם רע על הבית דין שלא גיירו אותו כראוי ולא בדקו כראוי.
4. ר׳ יוסי בתוספתא: במקרה שמדובר על נכרי שלוה מעות מישראל והתגייר, אז לעולם גובה רק את הקרן ולא את הריבית אפילו שזקפן עליו במלוה עוד קודם שהתגייר. במקרה שמדובר על ישראל שלוה מעות מנכרי שהתגייר, אז הדבר תלוי אם זקפן עליו במלוה עוד קודם שהתגייר. בעקרון, לדעתו יש ללכת אחר זמן הגביה אולם במקרה שישראל לוה מן הנכרי, אז תלוי בזקיפה, כדי שלא יחזור לסורו.
5. בר קפרא בירושלמי (לפי הבנת הרשב״א ור׳ משה מרגלית): ישראל שלוה מן הנכרי שהתגייר, לעולם הגר גובה את הריבית אפילו שלא זקפן עליו במלוה קודם שהתגייר, כדי שלא יחזור לסורו.
6. דעת ר׳ יוסי בירושלמי כפי הבנתי: במקרה שישראל לוה מנכרי שהתגייר, אז לעולם גובה את הקרן ולא את הריבית. במקרה שנכרי לוה מישראל אז הדבר תלוי אם זקפן עליו במלוה קודם שהתגייר, כדי שלא יאמרו שמשום מעותיו התגייר. אבל, רק גזרו במקרה שהזקיפה היתה קודם הגיור. אם הזקיפה היתה לאחר הגיור, אז אינו גובה. שם נחשב כלקיחת ריבית מישראל, ולכן משום הגזירה לא התירו.
7. דעת בר קפא בירושלמי כפי הבנתי: הוא סבר כדעת ר׳ יוסי בברייתא שמובאת בתלמוד בבלי, שבמקרה שנכרי שהתגייר לוה מישראל, אז לעולם הישראל גובה ממנו את הריבית אפילו אם לא זקפן עליו במלוה. אבל, הוא סבר כך לא מן הטעם שמבואר בברייתא בתלמוד בבלי, אלא כדי שלא יתגיירו כדי להרוויח שלא יצטרכו לשלם את הריבית, לא יתגיירו לשם שמים.

12 **ביאור ההלכה:** לאחר שהבאנו את המקורות נעמוד על פסיקת ההלכה.

ישראל שלוה מנכרי שהתגייר

הרא״ש (מסכת בבא מציעא, פרק ה, סימן נז) חידש שבמקרה שלא זקפן עליו במלוה, אז אינו גובה את הריבית אפילו הריבית שעלתה [שהצטברה] קודם שהתגייר.

הרמב״ם (הלכות מלוה ולוה ה, ו) פסק: ״ישראל שלוה מעות מן העכו״ם ברבית וזקפן עליו במלוה ונתגייר אם עד שלא נתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן והרבית ואם משנתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן ולא הרבית״.

נראה שאפשר ללמוד מדבריו כדעת הרא״ש שהרי לא חילק בדבר. אבל, אין הכרח לכך, כיון שהרמב״ם נקט את לשון הגמרא.

ר׳ וידל די טולושא זצ״ל(ב״מגיד משנה״ שם) וה״טור״ (יורה דעה, סימן קעא) כתבו כדעת הרא״ש.

עוד נחלקו בנוגע למקרה שזקפן עליו במלוה, האם גובה את הריבית שעלתה לאחר שהתגייר, או דווקא את הריבית שעלתה עד שהתגייר? ר׳ יוסף קארו זצ״ל (״בית יוסף״, יורה דעה, סימן קעא) הביא בדבר מחלוקת בין מהרי״ק לבעל ״תרומת הדשן״. מהרי״ק סבר שגובה רק את הריבית שעלתה עד שהתגייר. אבל, בעל ״תרומת הדשן״ סבר שגובה גם את הריבית לאחר שהתגייר.

ה״שולחן ערוך״ (יורה דעה, סימן קעא) סתם את דבריו כדעת הרמב״ם: ״ישראל שלוה מעות מהעובד כוכבים ברבית וזקפן עליו במלוה, ונתגייר, אם עד שלא נתגייר זקפן עליו במלוה, גובה קרן ורבית. ואם משנתגייר זקפן עליו במלוה, גובה הקרן ולא הרבית״.

ב״שולחן ערוך״ אין הבעת דעה בנוגע לשתי המחלוקות שהוזכרו לעיל.

ר׳ שבתי כהן זצ״ל (בספרו ״שפתי כהן״, יורה דעה קעא, ס״ק א וס״ק ב) פסק בשתי המחלוקות האלו באופן הבא: בנוגע למקרה שלא זקף עליו במלוה, אז אינו גובה אפילו את הריבית שעלתה קודם שהתגייר. במקרה שזקף עליו במלוה, אז גובה אפילו את הריבית שעלתה אחר שהתגייר.

ר׳ דוד הלוי זצ״ל (בספרו ״טורי זהב״, יורה דעה קעא, ס״ק ב) התייחס לדיון שלא זקף עליו במלוה ופסק שלא גובה אפילו את הריבית שעלתה קודם שהתגייר.

נכרי שלוה מישראל

התבאר לעיל שנכרי שלוה מישראל ולאחר מכן התגייר, אז לדעת ר׳ יוסי [בברייתא במסכת בבא מציעא] בין זקפן עליו במלוה ובין שלא זקפן, לעולם גובה את הריבית. יש מחלוקת בין הראשונים אם מדובר לגבי גביית הריבית שעלתה גם לאחר הגיור, או רק את הריבית שעלתה קודם שהתגייר.

הרא״ש (מסכת בבא מציעא, פרק ה, סימן נז) כתב: ״אמר רבא מ״ט דרבי יוסי. שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה הלכך שקיל מיניה אפילו רבית שעלה עליהן משנתגייר עד שעת פרעון אף על גב דאיסורא דאורייתא קעביד יש כח בחכמים לעקור דבר מן התורה ואפילו במקום עבירה״.

אם כן, לדעתו גובה אפילו את הריבית שעלתה לאחר שהתגייר, על אף שזה איסור דאורייתא. הטעם להיתר הוא משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אפילו במקום עבירה.

אלא, צריך עיון בדבר, שהרי כאן מדובר לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. שהרי אם חז״ל מחייבים את הנכרי שהתגייר לשלם את המעות, הם מחייבים אותו לעבור איסור דאורייתא. לכאורה, אין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, אלא רק בשב ואל תעשה. נראה שיש להשיב על כך בשלש דרכים:

א. חכמים מפקירים את ממונו של הנכרי שהתגייר, ולכן לא נחשב שנותן ריבית שהרי אין זה ממונו. יש דוחק בביאור הנ״ל, כיון שמדברי הרא״ש משמע שיש כאן עקירת דבר מן התורה. אם פועל בצורת הפקר בית דין הפקר, אז אין כאן עקירת דבר מן התורה.

ב. יש מחלוקת בין הראשונים אם יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. יש ראשונים שסברו שיש ביד חכמים כח לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. ויש להסביר שהרא״ש נקט בגישה זו. אלא, גם יישוב זה דחוק, כיון שנראה שרוב הראשונים לא נוקטים כך ולא מצינו שהרא״ש סבר שעוקרים דבר מן התורה בקום ועשה. הסוגיה שדנה בדין זה היא במסכת יבמות (פט, ע״א-צ, ע״ב; עיין בספרי ״גר המתגייר״, כרך א, עמ׳ 327-323).

ג. ר׳ יעקב יהושע פלק זצ״ל (בחידושי ״פני יהושע״, מסכת כתובות יא, ע״א) הסביר בדעת התוס׳ (מסכת כתובות יא, ע״א) שעל שאף שאין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, בכל זאת, במקרה שיש טעם הגון לכך אז הם עוקרים. אם כן, יש לומר שכאן מצאו טעם הגון לכך.

בניגוד לרא״ש, הרמב״ם (הלכות מלוה ולוה ה, ו) פסק: ״אבל עכו״ם שלוה מישראל ברבית וזקף עליו את הרבית במלוה אף על פי שזקפן עליו אחר שנתגייר גובה את הקרן ואת הרבית שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה, וגובה הישראל ממנו אחר שנתגייר כל מעות הרבית שנתחייב בהן כשהיה עכו״ם״.

מתברר מדבריו שגובה רק את הריבית שעלתה עד שהתגייר.

ונציין שהרשב״א (מובא בשיטה מקובצת, מסכת בבא מציעא עב, ע״א) נקט שיטה אחרת, לפיה גובה אפילו שלא זקפן [מדברי הרמב״ם משמע שצריך לזקפן כדי לגבותם] ואפשר לגבות כל הריבית שעלתה אפילו הריבית שעלתה לאחר שהתגייר. אך, נראה מדבריו שהטעם לכך הוא משום שאין כאן איסור דאורייתא משום שההלוואה היתה בהיתר, בניגוד לרא״ש שיש איסור דאורייתא.

אולם, יש לציין שר׳ וידל די טולושא זצ״ל (ב״מגיד משנה״, הלכות מלוה ולוה ה, ו) הביא בשם הרשב״א שגובה רק את הריבית שעלתה קודם שהתגייר: ״וכתב הרשב״א ז״ל דאפילו לא זקפן כלל ה״ז גובה את הרבית שנתחייב בהן קודם שנתגייר ויש אומרים דדוקא זקפן אחר שנתגייר אבל לא זקפן כלל לא וכ״נ דעת רבינו״.

יש עוד להעיר מדברי ר׳ וידל שיש ללמוד שהבין בדעת הרמב״ם שצריך לזקפן עליו במלוה שלא כדעת הרשב״א.

גם ב״שיטה מקובצת״ ובריטב״א (מובא ב״שיטה מקובצת״ שם) מבואר שאין כאן איסור דאורייתא וזו הסיבה להיתר הגביה:

> שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה. יש מפרשים ואף על גב דאיסורא דאורייתא יש כח ביד חכמים להפקיר ממונו וליתן לזה ולי נראה דאיסורא דרבנן בלחוד הוא כיון דחיוב הרבית הוא מזמן גיותו שיטה:
>
> וזה לשון הריטב״א: וטעמא דרבי יוסי כדי שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה. פירוש וכיון שאינו אלא מדרבנן ומפני מראית העין בעלמא יש לנו להתיר מהאי טעמא דרבי יוסי וכן הלכה. עד כאן:

ב״טור״ (יורה דעה, סימן קעא) מובאת מחלוקת בדין זה בין הרא״ש לרמ״ה. הרמ״ה נקט כדעת הרמב״ם שגובה רק את הריבית שעלתה עד שהתגייר. ב״שולחן ערוך״ (שם) נפסק כדעת הרמב״ם.

יש להעיר שנראה שדעת הרא״ש מתאימה יותר עִם דברי הגמרא שלא חילקה בין שני המקרים. לכן, משמע שבמקרה של ישראל שלוה מעות מן הנכרי אם לא זקפן עליו במלוה, אז הוא לא גובה אפילו את הריבית שעלתה קודם שהתגייר. וכן, במקרה שזקף עליו בריבית, אז גובה אפילו את הריבית שעלתה לאחר שהתגייר. ובמקרה שמדובר על נכרי שלוה מישראל, אז הישראל גובה את הריבית אפילו שעלתה לאחר שהתגייר.

הרב מאיר שמחה מדוינסק זצ״ל (בספרו ״אור שמח״, הלכות מלוה ולוה ה, ו) ביאר שהרמב״ם לא נקט כדעת הרא״ש שמדובר על איסור דאורייתא ועל אף זאת הוא סבר שלא גובה את הריבית שעלתה לאחר שהתגייר. הטעם לכך הוא משום שהגמרא נקטה שהטעם שגובה את הריבית הוא כדי שלא יאמרו שהתגייר כדי להרויח את הריבית. טעם זה אינו שייך לגבי הריבית שעלתה לאחר שהתגייר כיון שדווקא הגר יפסיד מכך. הרי אם חז״ל יאסרו על הישראל לגבות את הריבית שעלתה לאחר שהתגייר, הוא יכול לטעון שרוצה שהגר יפרע את חובו קודם זמן הפרעון, אפילו שעדיין לא הגיע זמן סיום ההלוואה. משום שיש לו טענה שהוא הלוה על דעת שהנכרי ישלם לו ריבית. אבל, לדעת הרא״ש עדיין שייך הטעם של חז״ל. כיון שיכול להיות שהגר רוצה לפרוע את החוב קודם הזמן כדי שלא יצטרך לשלם את הריבית ולכן לא איכפת לו שהמלוה יאמר לו לפרוע את החוב קודם הזמן.

נלענ״ד, שיש להסביר שהרא״ש דייק את הדברים בעיקר מתוך דברי הגמרא כפי שהתבאר לעיל. הרמב״ם כאן, שינה את דרכו וסמך על סברת הדבר. דרכו של הרמב״ם, בדרך כלל, לפסוק את המבואר בהלכה, ולא להעמיד אוקימתות. מאידך, אולי אפשר לומר שהרמב״ם אכן דיקדק את פסיקתו מתוך דברי הגמרא ופעל בכיוון הפוך. דהיינו, כיון שהגמרא לא הזכירה את גביית הריבית שעלתה לאחר שהתגייר, משמע שכל הסוגיה דנה לגבי הריבית שעלתה קודם שהתגייר.

נציין שבעל ספר ״שער דעה״ (יורה דעה קעא, ב; הוא בעל ספר ״שער משפטי״) הבין בדעת ה״בית יוסף״ שהסביר, שהטעם שהרמב״ם חלק על הרא״ש הוא משום שסבר שיש כאן איסור ריבית מן התורה ולא יתירו חכמים איסור דאורייתא כדי שלא יאמרו שהתגייר כדי להרויח את הריבית. אבל, הקשה על הבנה זו מתוך דברי הרמב״ם משמע שאין כאן איסור דאורייתא. לכן, הוא נימק שעל אף שלפי הרמב״ם אין כאן איסור דאורייתא, בכל זאת, הוא אסר וסבר שיש לחלק שהריבית שעלתה עד שהתגייר אסורה מדין מראית עין. אבל, הריבית שעלתה לאחר שהתגייר אסורה מדין אבק ריבית, ורק הקלו בריבית שאסורה משום מראית עין, כך הוא דייק מדברי הריטב״א שהוזכרו לעיל. אלא, הוא הקשה על הבנה זו ונקט בביאור דעת הרמב״ם כביאורו של ר׳ מאיר שמחה מדוינסק.

הלכה ז: כיוצא בו, נולד לו בן, ילדה פרתו, נשחטה פרתו, עד שלא נתגייר פטור, משנתגייר חייב, אם ספק פטור[13]. היתה לו עיסה לעשות ושדה לקצור, עד שלא נתגייר פטור, משנתגייר חייב, אם ספק פטור[14].

---

[13] בהלכה זו מדובר על מספר מקרים: א. פדיון הבן. ב. חיוב בכור מבהמתו. ג. מתנות כהונה.
במשנה במסכת חולין (קלד, ע״א) מובא דיון לעניין מתנות כהונה: ״גר שנתגייר והיתה לו פרה, נשחטה עד שלא נתגייר - פטור, משנתגייר - חייב, ספק - פטור, שהמוציא מחבירו עליו הראיה״.
הגמרא (שם קלד, ע״א-ע״ב) האריכה בביאור דין זה: ״כי אתא רב דימי אמר, רמי ליה רבי שמעון בן לקיש לר׳ יוחנן: תנן ספק - פטור אלמא ספיקא לקולא, ורמינהו, חורי הנמלים שבתוך הקמה - הרי אלו של בעל הבית, ושלאחר הקוצרים, העליונים - לעניים, והתחתונים - של בעל הבית, רבי מאיר אומר: הכל לעניים, שספק לקט - לקט! אמר ליה: אל תקניטני, שבלשון יחיד אני שונה אותה, דתניא, ר׳ יהודה בן אגרא אומר משום רבי מאיר ספק לקט - לקט, ספק שכחה - שכחה, ספק פאה - פאה, אמר לו: אל תשנה אותה אלא בלשון בן תדל, והא טעמא קאמר! דאמר ר״ש בן לקיש: מאי דכתיב ׳עני ורש הצדיקו׳? מאי הצדיקו, אילימא בדינים - והא כתיב ׳ודל לא תהדר בריבו׳, אלא - צדק משלך ותן לו! **אמר רבא: הכא - פרה בחזקת פטורה קיימא, קמה - בחזקת חיובא קיימא, אמר ליה אביי: והרי עיסה נעשית עד שלא נתגייר - פטור מן החלה, משנתגייר - חייב, ספק - חייב! אמר ליה: ספק איסורא לחומרא, ספק ממונא לקולא**; דאמר רב חסדא, וכן תני ר׳ חייא: שמונה ספקות נאמרו בגר, ארבע לחיוב וארבע לפטור, קרבן אשתו, וחלה, ובכור בהמה טמאה, ובכור בהמה טהורה - לחיוב, ראשית הגז, והמתנות, ופדיון הבן, ופדיון פטר חמור - לפטור. כי אתא רבין אמר: קמה אקמה רמי ליה״.
רש״י ביאר באופן הבא: ״אלמא ספק - מתנות כהונה לקולא דאמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. שבתוך הקמה - לפני הקוצרים שעדיין לא הגיעו הקוצרים לשם. הרי - כל הנמצא בהן לבעה״ב דאין לקט אלא הנושר בשעת קצירה. העליונים - חטין העליונים שעל פי החור איכא למימר לקט הן שנשרו מן השבלין בשעת קצירה. והתחתונים - שבקרקעיתו של חור. לבעל הבית - דקודם קצירה כנסום נמלים שם. שספק לקט לקט - אלמא לרבי מאיר גבי מתנות עניים וה״ה למתנות כהונה ספיקא לחומרא וסתם מתני׳ ר״מ היא וקתני ספיקא לקולא. אל תקניטני - דהא דקתני ספק לקט לקט יחידאה היא שאיני שונה אותה כמו ששנית דברי ר״מ אלא דברי ר׳ יהודה בן אגרא משום ר״מ. א״ל - ר״ל. אל תשנה אותה אלא בלשון בן תדל - אפי׳ אין אתה שונה אותה אלא בשם שוטה שבעולם ששמו בן תדל אפילו הכי קשיא לך דהא טעמא קאמר למילתיה. אילימא בדינין - לראות לו זכות בדין. צדק משלך - ותן לו. פרה - כשנולד לך ספק זה במתנותיה ואתה מעמידה על חזקתה הראשונה הרי היא פטורה שהרי בחזקת של עובד כוכבים היתה עומדת. קמה - כשנולד לך ספק בלקט ואתה מעמידה על חזקתה חזקת חיוב הוא דמעולם היא עומדת לכך דשל ישראל היא. חיוב חלה - הכל הולך אחר גלגולה משגלגל בה הוי חיובה וגלגול העובד כוכבים פוטר דכתיב (במדבר טו) עריסותיכם אם עד שלא נתגייר נתגלגלה פטור אם ספק חייב גרסינן. חלה - ספק איסורא שיש בה עון מיתה הלכך לא סמכינן אחזקה אבל מתנות אין בהן קדושה אלא דין ממון והמוציא מחבירו עליו הראיה. קרבן אשתו - ספק ילדה כשהיתה עובדת כוכבים ספק משנתגיירה מביאה קרבן דספק איסור כרת הוא לאכול בקדשים עד שתביא כפרה דמחוסר כפורים אסור בקדשים וענוש כרת. וחלה - ספק מיתה. ובכור בהמה טהורה - ספק כרת לשוחטו בחוץ וצריך להמתין עד שיסתאב דתו לית ביה אלא דין ממון ואוכלו הוא במומו. ובכור - פטר חמור כמאן דאמר בבכורות (דף ט:) אסור בהנאה עד שיפדנו וצריך להפריש עליו טלה לפדיונו לאפקועי איסוריה ומעכב הטלה בידו והוא שלו דשה של פדיון לא רמיא קדושה עליה אלא ממונא דכהן הוא וכיון דספק הוא המוציא מחבירו עליו הראיה. ראשית הגז כו׳ - כל הנך כולהו לא רמיא איסורא עלייהו אלא ממונא הילכך ספיקן לקולא. ופדיון פטר חמור - כדפרישית מפריש טלה והוא לעצמו. קמה

אקמה רמי עליה - מתניתא אחריתי אשכח לר״מ דפטר בקמה של גר ספק נקצרה קודם שנתגייר ספק משנתגייר ורמייה אהא דקתני ספק לקט לקט ושני ליה בלשון בן אגרא אני שונה אותה״.

אם כן, לפי מסקנת הסוגיה יש כאן שתי סיבות שמצטרפות ביחד כדי לפטור מחיוב: א. יש כאן חזקת פטור שכל עוד שהוא נכרי, הבהמה בחזקת פטור. ב. יש ספק ממוני. אם היה מדובר על ספק איסורי, אפילו שעומד בחזקת פטור, יהיה חיוב. כלומר, לעניין האיסורים יש חיוב, לעניין הממונות יש פטור.

ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה סא, לג) נפסק הדין לגבי חיוב מתנות כהונה מבהמה שספק נשחטה קודם הגיור: ״גר שנתגייר והיתה לו פרה, נשחטה עד שלא נתגייר, פטור. משנתגייר, חייב. אם ספק, פטור, שהמוציא מחברו עליו הראיה״.

ונציין לספק מעניין של ר׳ יהונתן אייבשיץ זצ״ל (בפירושו ״פלתי״ שם, ס״ק יד): ״ויש (לי׳) [לי] ספק בידוע שנתגייר חצות היום, רק הספק אי קודם חצות נשחטה או אח״כ, למה לא מוקמינן פרה אחזקת חיים והשתא דנשחטה, והלא אמרינן בגבינות (טוש״ע סי׳ פ״א ס״ב) השתא נטרפה, ולמה לא נימא כן בפרה השתא נשחטה. ואף דיש להגר חזקת ממון דמי מתנות, הא גבי הנושא אשה בריש פ״ק דכתובות (י״ב ע״ב) מוקמינן אחזקת הגוף השתא נבעלה והבעל חייב וכו׳. ולכן צ״ע״.

[14] מובאים עוד שני מקרים: א. הפרשת חלה. ב. חיוב פאה.

במשנה במסכת חלה (פרק ג, משנה ו) הגירסה היא שונה: ״גר שנתגייר והיתה לו עיסה נעשת עד שלא נתגייר פטור ומשנתגייר חייב ואם ספק חייב ואין חייבין עליה חומש רבי עקיבא אומר הכל הולך אחר הקרימה בתנור״. דהיינו, במקרה של ספק יש חיוב.

אלא, ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (בפירושו למסכת גרים על הלכה זו) יישב קושיא זו בכך שהסביר שבמסכת גרים מדובר לעניין החיוב הממוני. דהיינו, לגבי החיוב לתת לכהן. בדין זה אומרים שהמוציא מחברו עליו הראיה ופטור. אבל, המשנה דנה לגבי חיוב ההפרשה, שהוא חיוב איסורי ובדין זה הולכים לחומרא כפי שהתבאר לעיל בסוגיה במסכת חולין (קלד, ע״א). ובמשנה עצמה מתבאר החילוק בין הדין האיסורי לדין הממוני. הרי מבואר במשנה שאם מישהו אכל מן הספק, אינו חייב לתת חומש לכהנים.

בחלק מן הדינים יש חלק איסורי וחלק ממוני. במקרה של חלה יש חלק איסורי – איסור אכילה כל עוד שלא הופרשה חלה. וחלק ממוני – חיוב נתינה לכהן. ונראה לומר שדווקא לעניין האיסורי, הולכים לחומרא. לעניין הממוני יש לומר המוציא מחברו עליו הראיה. ולכן, ישראל המפריש את החלה יכול למוכרה לכהן. יסוד זה מתבאר במפרשים על המשנה במסכת חלה (פרק ג, משנה ו; עיין בפירוש ריבמ״ץ; רא״ש; רידב״ז; וכך מבואר במפורש ב״פרי חדש״, יורה דעה סא, מח). וכבר הדברים מבוארים בתלמוד ירושלמי על משנה זו.

אולם, נציין שברמב״ם וגם ב״שולחן ערוך״ לא מוזכר דין זה שמוכרה לכהנים. ברמב״ם (הלכות ביכורים ח, ט) כתוב: ״גר שנתגייר והיתה לו עיסה נתגלגלה עד שלא נתגייר פטורה ואם משנתגייר חייבת, ואם ספק חייבת בחלה לפי שהוא עון מיתה, וזר שאכל חלת ספק זו וכיוצא בה אין חייב עליה חומש״. ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה של, ד) נפסק: ״עובד כוכבים שהיתה לו עיסה, ונתגייר. גלגלה קודם שנתגייר, פטור. אחר שנתגייר, חייב. אם ספק, חייב״.

בעקבות כך הבין ר׳ מאיר מרגלית זצ״ל (בפירושו ״מראה הפנים״ על הירושלמי, מסכת חלה, פרק ג, הלכה ד) שהרמב״ם לא פסק כדעת הירושלמי. דהיינו, הוא הבין שהבבלי חלק על הירושלמי ושיש חיוב נתינה לכהן בחינם. שהרי לא הוזכר בשום מקום בתלמוד הבבלי שנוטל דמים. והסביר טעם הדבר: ״ועל כרחו צריך ליתנו להכהן והיאך יתחייב הכהן ליתן לו הדמים בשבילן דעכ״פ צריך הוא להפריש וא״כ מה יעשה בהן והרי חמור בהן ספיקן כודאן לענין זה דאם אינו נותנו לכהן זה יתננו לכהן אחר דלדידיה לא חזו ליה ואפי׳ בהסקה לא אפשר ליה משום ספיקא דאיסורא דשמא היא חלה גמורה ואסור לשרוף לתרומה ולחלה טהורה״.

יש עוד להעיר שר׳ שבתי כהן זצ״ל (ב״שפתי כהן״, יורה דעה של, ח) כתב שנראה שבזמן הזה אין חיוב הפרשה. שסיבת ההפרשה היא משום שיש עוון מיתה באכילת החלה בלי הפרשה. אך, בזמן הזה חיוב חלה הוא רק מדרבנן, ולכן לא צריך להיות חיוב הפרשה. ותמה שהאחרונים לא העירו על ה״שולחן ערוך״ בדין זה. הוא כתב שלהלכה יפריש בלי ברכה. וב״ערוך השלחן״ (שם, סעיף ח) נפסק כדעה זו.

ומעניינים דברי ר׳ דוד הלוי זצ״ל (ב״טורי זהב״ שם, ס״ק ג) שכתב: ״כתב רש״ל דוקא בחלת ארץ ישראל שהיא דאורייתא וספיקא לחומרא אבל חלת חוץ לארץ שהיא דרבנן לא״. צריך עיון, מדוע חילק בין חלת חוץ לארץ לחלת ארץ ישראל? הרי בזמן הזה גם חלת ארץ ישראל היא בחיוב דרבנן. אולי יש לומר שכיון שעיקר חיוב חלת ארץ ישראל הוא חיוב דאורייתא, ורק בזמן הזה דרבנן, ולכן עדיין יש להחמיר בנוגע לחלה זו.

פרק ב

הלכה א: יש גר נימול בן שמונה, הא כיצד, אם עד שלא טבלה אמו נולד, נימול בן יומו, אם משטבלה אמו נולד, נימול בן שמונה[1].[2]

---

[1] **מקורות:** דין זה מבואר באריכות בסוגיה במסכת שבת (קלה, ע״א-ע״ב) והוא נמצא במחלוקת בין התנאים: ״אמר רבי אסי: כל שאמו טמאה לידה - נימול לשמונה, וכל שאין אמו טמאה לידה - אין נימול לשמנה, שנאמר ׳אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו׳ וביום השמיני ימול בשר ערלתו׳. אמר ליה אביי: דורות הראשונים יוכיחו, שאין אמו טמאה לידה - ונימול לשמנה! - אמר ליה: נתנה תורה ונתחדשה הלכה. איני? והא איתמר: יוצא דופן ומי שיש לו שתי ערלות, רב הונא ורב חייא בר רב. חד אמר: מחללין עליו את השבת; וחד אמר: אין מחללין. עד כאן לא פליגי - אלא לחלל עליו את השבת, אבל לשמנה - ודאי מהלינן ליה! - הא בהא תליא. כתנאי: יש יליד בית שנימול לאחד ויש יליד בית שנימול לשמנה, יש מקנת כסף שנימול לאחד, ויש מקנת כסף שנימול לשמונה. יש מקנת כסף שנימול לאחד, ויש מקנת כסף שנימול לשמונה כיצד? לקח שפחה מעוברת ואחר כך ילדה - זהו מקנת כסף הנימול לשמונה, לקח שפחה וולדה עמה - זו היא מקנת כסף שנימול לאחד. ויש יליד בית שנימול לשמנה, כיצד? לקח שפחה ונתעברה אצלו וילדה - זהו יליד בית שנימול לשמנה. רבי חמא אומר: ילדה ואחר כך הטבילה - זהו יליד בית שנימול לאחד, הטבילה ואחר כך ילדה - זהו יליד בית שנימול לשמנה. ותנא קמא לא שני ליה בין הטבילה ואחר כך ילדה, בין ילדה ואחר כך הטבילה, דאף על גב דאין אמו טמאה לידה - נימול לשמנה. (אמר רבא:) בשלמא לרבי חמא - משכחת לה יליד בית נימול לאחד, יליד בית נימול לשמנה. מקנת כסף נימול לאחד, ומקנת כסף נימול לשמנה. ילדה ואחר כך הטבילה - זהו יליד בית שנימול לאחד, הטבילה ואחר כך ילדה - זהו יליד בית שנימול לשמנה. מקנת כסף נימול לשמנה - כגון שלקח שפחה מעוברת והטבילה ואחר כך ילדה, מקנת כסף נימול לאחד - כגון שלקח זה שפחה וזה עוברה. אלא לתנא קמא בשלמא כולהו משכחת להו, אלא יליד בית נימול לאחד היכי משכחת לה? אמר רבי ירמיה: בלוקח שפחה לעוברה. הניחא למאן דאמר קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, אלא למאן דאמר קנין פירות כקנין הגוף דמי - מאי איכא למימר? - אמר רב משרשיא: בלוקח שפחה על מנת שלא להטבילה״.

אם כן, למסקנת הסוגיה יש מחלוקת בין ת״ק לרבי חמא: דעת ת״ק, שאם קנה שפחה מעוברת וילדה אצלו, הרי הולד נימול לח׳ - מקנת כסף לח׳. קנה שפחה וולדה עמה, הולד נימול לא׳ – מקנת כסף לא׳. היתה לו שפחה והתעברה אצלו, נימול לח׳ – יליד בית לח׳. אם לקח שפחה לעוברה וילדה, הולד נימול לא׳, כיון שלאו דומיא דלכם הוא, הואיל ואין לו חלק באמו (עיין רש״י שם, ד״ה בלוקח שפחה לעוברה) – יליד בית לא׳. לדעת רבי חמא, הכל תלוי אם טבלה קודם שילדה. כלומר, אם היתה לו שפחה שהתעברה אצלו וילדה קודם שטבלה, הולד נימול לא׳ – יליד בית לא׳. טבלה ואחר כך ילדה, נימול לח׳ – יליד בית לח׳. לקח שפחה מעוברת והטבילה ואחר כך ילדה, נימול לח׳ – מקנת כסף לח׳. זה לקח שפחה וזה לקח עוברה, וילדה, הולד נימול לא׳, כיון שלאו דומיא דלכם הוא (עיין רש״י שם, ד״ה משכחת לה) – מקנת כסף לא׳.

התנא שלנו במסכת גרים הוא רבי חמא שתלה הכל אם טבלה קודם שילדה.

[2] **ביאור ההלכה:** יש כאן מספר נקודות הלכתיות, ונעמוד על כל אחת ואחת בנפרד:

א. ציינתי לעיל למחלוקת התנאים בנוגע לדיננו. ויש מחלוקת בין הראשונים בנוגע לפסיקת ההלכה.

הרי״ף (מסכת שבת נד, ע״א-ע״ב) הביא את המחלוקת בין ת״ק לר׳ חמא ולא הכריע במחלוקת.

הרא״ש (שם, פרק יט, סימן ו) כתב: ״ומדמוקי לה כתנאי וסברי רבנן דר׳ חמא דנימול לשמונה אף על פי שאין אמו טמאה לידה משמע דאין הלכה כר׳ אסי. דהנהו אמוראי לא שמיעא להו הך ברייתא דאי הוה

שמיע להו לא הוו אמרי מימרא מפי עצמן אלא מר הוה אמר הלכה כהך תנא ומר הוה אמר הלכה כאידך תנא. וכיון דלא שמיע להו אפשר דאי הוה שמיע להו לא הוו פליגי אלא הוו אמרי כיון דפליגי רבנן עליה דר׳ חמא הלכה כרבים. ובעל הלכות נסתפק בדבר. הלכך נימול לח׳ ואין מחללין עליו את השבת״. נראה שהכרעת הרא״ש היא, שמצד הספק יש למולו בשמיני אבל לא מחללים עליו את השבת. וגם ב״טור״ (יורה דעה, ריש סימן רסז) מבואר שפוסקים להלכה כשתי הדעות מספק. דהיינו, נימול לשמונה, אבל המילה אינה דוחה שבת.

מעניינים דברי הגהות אשר״י (שם על דברי הרא״ש) שכתב: ״ובעל הלכות נסתפק בדבר. וכן הרב אלפס לא הכריע בהלכותיו. הלכך מטילין אותו לחומרא וכ״כ הרמב״ם והרז״ה״.

הבנת הגהות אשר״י בדעת הרמב״ם צריכה עיון. הרמב״ם פסק (הלכות מילה א, ג-ה): ״אחד עבד שנולד ברשות ישראל ואחד עבד הנלקח מן הכותים חייב הרב למול אותן, אלא שיליד בית נימול לשמנה, ומקנת כסף נימול ביום שנלקח אפילו לקחו ביום שנולד נימול ביומו: יש מקנת כסף שנימול לשמנה ויש יליד בית שנימול ביום שנולד, כיצד לקח שפחה ולקח עוברה עמה וילדה הרי זה נימול לשמנה, ואף על פי שלקח העובר בפני עצמו והרי העובר עצמו מקנת כסף הואיל וקנה אמו קודם שנולד נימול לשמנה: לקח שפחה לעובריה, או שלקח שפחה על מנת שלא להטבילה לשם עבדות, אף על פי שנולד ברשותו נימול ביום שנולד, שהרי הנולד הזה כאילו הוא מקנת כסף לבדו וכאילו היום קנהו, שאין אמו בכלל שפחות ישראל כדי שיהיה הבן יליד בית, ואם טבלה אמו אחר שילדה הרי זה נימול לשמנה״. משמע שהרמב״ם פסק כדעת ת״ק שהרי לא הבדיל בין שטבלה קודם שילדה ובין שטבלה לאחר שילדה. ונציין שאכן, הראב״ד (שם בהלכה ג) העיר על דברי הרמב״ם שר׳ חמא חילק בין שטבלה האֵם קודם שילדה ובין שטבלה לאחר שילדה. דהיינו, משמע שהבין שהרמב״ם לא חילק בכך, כיון שפסק כדעת ת״ק.

אלא, בהמשך הרמב״ם (הלכות מילה א, י) פסק: ״כשם שמילת הבנים דוחה את השבת כך מילת העבדים שהן נימולים לשמנה דוחה את השבת אם חל שמיני שלהן בשבת, חוץ מיליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה שאע״פ שנימול לשמנה אינו דוחה את השבת״.

ולכאורה, משמע מדבריו כאן שיש לו ספק בפסיקת ההלכה, ולכן נקט שמשום ספק מילתו אינה דוחה שבת. אלא, הראב״ד (שם) השיג על דבריו וכתב: ״לא ידעתי מהו זה ההפרש ואולי מפני שהוא מסופק אם הלכה כרבי חמא דמפליג בטבילה ולענין מידחי שבת לחומרא ולא דחי וא״כ במקנת כסף שנמול לשמונה נמי איכא לספוקי כי האי עכ״ל״. דהיינו, אם הרמב״ם פסק כך מצד הספק בפסיקת ההלכה כדעת ת״ק או כר׳ חמא, הרי היה לו לפסוק כך גם במקרה של מקנת כסף שגם שם יש את המחלוקת בין ת״ק לר׳ חמא.

ואכן, נציין שר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״בית יוסף״, יורה דעה, ריש סימן רסז; ב״כסף משנה״, הלכות מילה א, ה) הסביר את דעת הרמב״ם בצורה אחרת. לדעתו, יש להסביר את שיטת הרמב״ם בשתי צורות:

א. בברייתא מבואר שלדעת ת״ק במקרה של מקנת כסף אין חילוק בין שטבלה קודם שילדה ובין שטבלה לאחר שילדה. אך, במקרה של יליד בית הוא הסתפק כיון שאינו מפורש בברייתא. ולכן, הוא פסק לחומרא שאם היא טבלה לאחר שילדה, הוא נימול לשמונה אך יחד עִם זאת מילתו אינה דוחה את השבת.

ב. הוא הסתפק בפסיקת ההלכה בין רב משרשיא לר׳ ירמיה. רב משרשיא סבר שיליד בית הנימול לאחד נאמר במקרה שלקח את השפחה על מנת שלא להטבילה. ובפשטות משמע שאפילו אם היא טבלה לאחר שילדה, כיון שלקחה על מנת שלא להטבילה, הוי יליד בית שנימול לאחד. אך, ר׳ ירמיה העמיד באופן אחר שלוקח שפחה לעוברה. ונראה שר׳ ירמיה חלק על רב משרשיא וסבר שאם הוא לקח את השפחה על מנת שלא להטבילה והיא טבלה לאחר שילדה, אז נחשב יליד בית שנימול לשמונה.

נציין שב״שולחן ערוך״ (יורה דעה רסז, א-ב) לא נפסק כדעת הרמב״ם, אלא כדעת הרי״ף והרא״ש והוא פסק שבין ביליד בית ובין במקנת כסף שלא טבלה עד שילדה הוי ספק ולכן נימול לשמונה אבל מילתו אינה דוחה שבת.

הגר״א (ב״ביאור הגר״א״ שם, ס״ק ח) הסביר שאפילו אם נפסוק כדעת ת״ק יש מקום להסתפק לעניין המילה בשבת, וזאת משום שיש ספק האם מילה בשבת תלויה בכך שנימול לשמונה. ואם נימול לשמונה, אז בוודאי מילתו דוחה שבת. יש צד לומר שעל אף שמילתו בשמונה, בכל זאת, מילתו אינה דוחה שבת. שמילתו דוחה שבת תלויה בכך שאמו טמאה לידה.

ב. מבואר בגמרא שמקנת כסף נימול לשמנה - כגון שלקח שפחה מעוברת והטבילה ואחר כך ילדה, מקנת כסף נימול לאחד - כגון שלקח זה שפחה וזה עוברה. הרמב״ם (הלכות מילה א, ד) חידש שגם במקרה שלקח שפחה מעוברת אפילו שלקח את העובר בפני עצמו ששילם עליו בפני עצמו סכום כסף, בכל זאת, נימול לשמונה. כיון שהוא במעי אמו אינו נידון כמקנת כסף.

ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״כסף משנה״ שם; וב״בית יוסף״, יורה דעה, ריש סימן רסז) הסביר שהרמב״ם הגיע להבנה זו משום שהברייתא חילקה בין שלקח את הולד בפני עצמו כשנולד ובין שלקח שפחה מעוברת וילדה לאחר מכן. אם הגמרא סברה שגם במקרה של שפחה מעוברת יש מציאות של מקנת כסף שנולד ביום אחד. דהיינו, במקרה ששילם בשביל העובר בפני עצמו, הברייתא היתה צריכה לחלק באופן הנ״ל. דהיינו, יכלה למצוא מקרה של מקנת כסף נימול לשמונה ומקנת כסף שנימול לאחד במקרה של שפחה מעוברת.

ג. בגמרא הובאה מחלוקת בין ר׳ ירמיה לרב משרשיא בביאור דעת ת״ק למציאות של יליד בית שנימול ליום אחד. ר׳ ירמיה העמיד בלוקח שפחה לעוברה. רב משרשיא העמיד במקרה שלקח שפחה על מנת שלא להטבילה. הגמרא הסבירה שדברי ר׳ ירמיה הם רק נכונים לדעת ריש לקיש שסבר שקנין פירות לאו כקנין הגוף. אך, לדעת ר׳ יוחנן שקנין פירות כקנין הגוף, הוי יליד בית שנימול לשמונה.

הרמב״ם (הלכות מילה א, ה) פסק את שני הדינים הללו. דהיינו, בין שלקח שפחה לעוברה ובין שלקח שפחה על מנת שלא להטבילה, הוי יליד בית שנימול לאחד.

ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״כסף משנה״ שם; וב״בית יוסף״, יורה דעה, ריש סימן רסז) הסביר שהטעם לפסיקה זו היא משום שמבואר בגמרא (מסכת יבמות לו, ע״ב) שבמחלוקת זו אם קנין פירות כקנין הגוף פוסקים להלכה כדעת ריש לקיש נגד ר׳ יוחנן, שקנין פירות לאו כקנין הגוף.

וכך נפסק להלכה ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה רסז, א).

ד. מבואר בגמרא שלדעת ר׳ חמא, במקרה שאחד קנה את השפחה והאחר קנה את העובר, אז נחשב כמקנת כסף שנימול לאחד.

אלא, בדבר זה יש מחלוקת בגירסאות. דהיינו, זוהי גירסת רש״י (שם, ד״ה מקנת כסף וכו׳). אבל, התוס׳ (שם, ד״ה כגון שלקח וכו׳) חלק על דברי רש״י והביא את גירסת השאילתות שבדברי ר׳ חמא גורסים כמו שמבואר בדעת ת״ק. דהיינו, מקנת כסף שנימול לאחד נאמר במקרה שלקח שפחה וולדה עמה.

ב״טור״ (יורה דעה, ריש סימן רסז) מבואר שבמקרה שאחד לקח שפחה והאחר לקח עובר, הולד נימול ליום אחד.

ר׳ יוסף קארו זצ״ל (שם ב״בית יוסף) הסביר שדין זה נלמד בקל וחומר מדינו של ר׳ ירמיה. דהיינו, ר׳ ירמיה סבר שבמקרה שאחד קנה שפחה לעוברה, אז הוי יליד בית שנימול ליום אחד. אם כן, כל שכן במקרה שאחד קנה את השפחה ואחד קנה את העובר, שנימול ליום אחד.

וכך נפסק להלכה ברמ״א (יורה דעה, ריש סימן רסז).

הגר״א (״ביאור הגר״א״ שם, ס״ק ג) הבין שהרמב״ם השמיט דבר זה כיון שגרס כדעת השאילתות.

ה. מבואר בגמרא שלדעת ת״ק יש שני מקרים שיליד בית נימול לאחד: 1. לוקח שפחה לעוברה. 2. לוקח את השפחה על מנת שלא להטבילה. עוד מבואר בסוגיה במסכת יבמות (מז, ע״ב-מח, ע״א) שיש מחלוקת בין התנאים אם אפשר להטביל את העבד בעל כרחו. דהיינו, האם אפשר לחייב את העבד בעל כרחו בשמירת תורה ומצוות. החזון איש״ (אורח חיים, סימן סב, ס״ק כח) הקשה שלפי המ״ד שאי אפשר להטבילו בעל כרחו, אינו מובן מדוע במקרה שלקח את השפחה על מנת שלא להטבילה, חייב האדון למול את העבד? הרי בכה״ג הוא עדיין אינו עבד להתחייב במצוות, שאמו אינה שפחה שחייבת במצוות. וכן, גם מבואר בגמרא שבמקרה שיש לו שפחה והיא ילדה קודם שטבלה, אז לדעת ת״ק נימול לשמונה ולדעת ר׳ חמא נימול לאחד.

הלכה ב: [3]גר שנתגייר מהול, או תינוק שנולד מהול, צריך להטיף ממנו דם ברית, דברי בית שמאי, ובית הלל אומרים אינו צריך. אמר רבי מתיא בן חרש משום רבי ישמעאל לא נחלקו

והרי גם במקרה הנ״ל, הוא אינו בגדר של עבד שמתחייב במצוות. ואם כן, מדוע האדון חייב למולו? ואין לומר שהטעם שהוא נימול מכוח דין זכין, שגיור קטן הוי זכות (עיין מסכת כתובות יא, ע״א), שהרי אפילו אם נאמר שיש זכות, אין חיוב על האדון למולו.

ה״חזון איש״ תירץ שלעולם חייב למול את יליד ביתו ומקנת כספו ורשות לרבו למולו בעל כרחו. ועל אף שלא נעשה בר מצוות במילה ובטבילה בעל כרחו עד שיגדיל ויקבל, בכל זאת, חייב האדון למולו.

הרב חיים קנייבסקי שליט״א (בביאורו למסכת גרים על הלכה זו) הקשה שלפי זה, אינו מובן מדוע מברכים במילת עבדים ״אקב״ו למול את העבדים ולהטיף מהם דם ברית״, הרי העבד עדיין לא נכנס לברית כלל [מדובר על עבד קטן]? השיב הרב קנייבסקי שהברית אינו על העבד, אלא על האדון. שהוא צריך לעמוד בברית ולהטיף מעבדיו דם מילה.

נלענ״ד, שיש מקום להעיר בהגדרת בעל כרחו. דהיינו, כשהגמרא אומרת שאי אפשר לחייב את העבד בעל כרחו בשמירת תורה ומצוות, משמעות הדבר שאי אפשר לחייבו כשיש התנגדות מצידו. הכוונה בבעל כרחו שהוי בניגוד לרצונו. אך, במקרה שמדובר על ילד קטן שאין לו דעת, ואין לו רצון נגדי. אין לו רצון חיובי, אך גם אין לו רצון נגדי, אין זה נחשב בגדר בעל כרחו. ולכן, אפשר לחייב את העבד הקטן בשמירת תורה ומצוות.

[3] **מקורות:** הלכה זו מובאת בגמרא במסכת שבת (קלד, ע״ב-קלה, ע״א): ״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... איתמר, רב אמר: הלכה כתנא קמא, ושמואל אמר: הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. רב אדא בר אהבה אתילידי ליה ההוא ינוקא כשהוא מהול, אהדריה אתליסר מהולאי עד דשוייה כרות שפכה. אמר: תיתי לי דעברי אדרב. אמר ליה רב נחמן: ואדשמואל לא עבר? אימר דאמר שמואל בחול, בשבת מי אמר? - הוא סבר: ודאי ערלה כבושה היא. דאיתמר, רבה אמר: חיישינן שמא ערלה כבושה היא, רב יוסף אמר: ודאי ערלה כבושה היא. אמר רב יוסף: מנא אמינא לה - דתניא, רבי אליעזר הקפר אומר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על נולד כשהוא מהול - שצריך להטיף ממנו דם ברית, על מה נחלקו - לחלל עליו את השבת. בית שמאי אומרים: מחללין עליו את השבת, ובית הלל אומרים: אין מחללין עליו את השבת. לאו מכלל דתנא קמא סבר מחללין עליו את השבת? - ודילמא: תנא קמא דברי הכל אין מחללין קאמר? - אם כן, רבי אליעזר הקפר טעמא דבית שמאי אתא לאשמעינן? - דילמא הכי קאמר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה״.

לכאורה, דעת ת״ק במסכת גרים היא דעת ת״ק בברייתא במסכת שבת. דהיינו, ת״ק בברייתא במסכת שבת סבר שתינוק שנולד מהול יש מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל. בית שמאי סברו שצריך הטפת דם ברית ובית הלל סברו שלא צריך הטפת דם ברית. ור׳ שמעון בן אלעזר חלק וסבר שלעניין תינוק שנולד מהול לכל הדעות צריך הטפת דם ברית, והמחלוקת היא לעניין נכרי מהול שבא להתגייר. לדעת בית שמאי, צריך הטפת דם ברית. לדעת בית הלל, לא צריך הטפת דם ברית. מדברי הגמרא משמע שיש יותר מקום להצריך הטפת דם ברית במקרה של תינוק שנולד מהול מנכרי מהול שבא להתגייר. לכן, לפי ת״ק שבית הלל סברו שתינוק מהול לא צריך הטפת דם ברית הרי בוודאי כך יהיה הדין לגבי נכרי מהול שבא להתגייר. אלא, יש מקום לדון לגבי דעת בית שמאי. דהיינו, בברייתא לא מבוארת דעת בית שמאי בדין נכרי מהול שבא להתגייר, לפי

בית שמאי ובית הלל על גר שנתגייר מהול ועל תינוק שנולד מהול, על מה נחלקו, על תינוק שנולד מהול בשבת, שבית שמאי אומרים דוחין עליו את השבת להטיף ממנו דם ברית, ובית הלל אומרים אין דוחין.[4]

הבנת ת״ק. רק לפי הבנת ר׳ שמעון בן אלעזר מבואר שצריך הטפת דם ברית. לכאורה, יש מקום להבנה שלפי ת״ק גם בית שמאי מודים לבית הלל שנכרי מהול שבא להתגייר לא צריך הטפת דם ברית. אם ננקוט כהבנה זו, אז ת״ק במסכת גרים אינו סובר כדעת ת״ק בברייתא שמובאת במסכת שבת.

במסכת גרים לא מובאת דעת ר׳ שמעון בן אלעזר, אלא מובאת דעת ר׳ מתיא בן חרש משום ר׳ ישמעאל שדבריו הם כדעת ר׳ אליעזר הקפר בברייתא במסכת שבת. הרי ר׳ אליעזר הקפר סבר שאין מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל לעניין הטפת דם ברית במקרה שנולד מהול. דהיינו, בוודאי צריך הטפת דם ברית, המחלוקת היא רק אם הטפת דם הברית דוחה שבת. ובעצם זוהי גם דעת ר׳ מתיא בן חרש משום ר׳ ישמעאל, רק בדבריו מוזכר גם הדין של נכרי מהול שבא להתגייר.

[4] **ביאור ההלכה:** התוס׳ (מסכת שבת קלה, ע״א, ד״ה לא נחלקו וכו׳) הבין מדברי 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. הרי מן הגמרא משמע שאם יהודי שנולד מהול לא צריך הטפת דם ברית, אז בוודאי כך הדין לגבי נכרי מהול שבא להתגייר. התוס׳ יישב את שיטתו על פי עיון בסוגיה במסכת יבמות (מו, ע״ב): ״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״.

ר׳ יוסי נקט 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, והבינה 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 זה נאמר רק ביחס ליהודי שנולד מהול, אבל לא נאמר לנכרי מהול שבא להתגייר. וזו הסיבה שיהודי מהול לא צריך הטפת דם ברית, ונכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית.

הרא״ש (מסכת יבמות, פרק ד, סימן לג) 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 (עב, ע״א-ע״ב): ״לימא כתנאי: משוך, (ונולד כשהוא מהול,) וגר שנתגייר כשהוא מהול, וקטן שעבר זמנו, ושאר כל הנימולים, לאיתויי מי שיש לו שתי ערלות - אינן נימולין אלא ביום; רבי אלעזר בר׳ שמעון אומר: בזמנו - אין נימולין אלא ביום, שלא בזמנו - נימולין ביום ובלילה״. מדברי הברייתא מבואר שלכו״ע חייבים בהטפת דם ברית, השאלה אם אפשר לעשות את הטפת דם הברית רק ביום, או 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״ (יורה דעה רסח, א). 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 הנכרי נולד מהול לא

צריך להטיף ממנו דם ברית כשבא להתגייר. ואם לא נולד מהול אלא נימול לאחר לידתו שלא לשם גרות [כגון, ערבי מהול] צריך להטיף ממנו דם ברית.

הרא״ש כתב שכיון שיש מחלוקת בין הפוסקים, יש לפסוק שבין יהודי שנולד מהול ובין נכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית. אך, יחד עִם זאת אין לברך על הטפת דם הברית מכוח הספק – ספק ברכות להקל. גם הרמב״ם (הלכות מילה ג, ו) 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.

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.

אבל, הרמב״ן (מסכת שבת קלה, ע״א) נקט שמדין ודאי נכרי מהול שבא להתגייר חייב בהטפת דם ברית, ולכן יש לברך על הטפת דם הברית.

ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה רסח, א) 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.

בספר ״שפתי כהן״ (יורה דעה רסח, א) מבואר שהטעם שלא מברכים כיון שיש ספק אם צריך הטפת דם ברית, לכן לא מברכים.

גם הגר״א (ב״ביאור הגר״א״, שם שם, ג) ביאר שלא מברכים מכוח הספק. אלא, הוא ביאר שהספק הוא משום דעת רבינו חננאל שכתב שאין לו תקנה ולא צריך הטפת דם ברית.

הלכה ג: העבד שטבל לפני רבו הרי הוא בן חורין, ומעשה בברזילה המלכה שטבלו מקצת עבדיה לפניה, ומקצת עבדיה לאחריה, ובא מעשה לפני חכמים ואמרו אלו שטבלו לפניה בני חורין, ולאחריה משועבדין.[5][6]

---

[5] **מקורות:** מובא בגמרא במסכת יבמות (מה, ע״ב-מו, ע״א): ״אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: הלוקח עבד מן העובד כוכבים, וקדם וטבל לשם בן חורין - קנה עצמו בן חורין. מאי טעמא? עובד כוכבים גופא לא קני ליה, מאי דקני ליה הוא דמקני ליה לישראל, וכיון דקדם וטבל לשם בן חורין אפקעיה לשעבודיה; כדרבא, דאמר רבא: הקדש, חמץ, ושחרור - מפקיעין מידי שעבוד. מתיב רב חסדא: **מעשה בבלוריא הגיורת, שקדמו עבדיה וטבלו לפניה, ובא מעשה לפני חכמים, ואמרו: קנו עצמן בני חורין; לפניה אין, לאחריה לא! אמר רבא: לפניה - בין בסתם בין במפורש, לאחריה - במפורש אין, בסתם לא**. אמר רב אויא: לא שנו אלא בלוקח מן העובד כוכבים, אבל עובד כוכבים גופיה קני, דכתיב: וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו, אתם קונים מהם, ולא הם קונים מכם, ולא הם קונים זה מזה; ולא הם קונים מכם, למאי? אילימא למעשה ידיו, אטו עובד כוכבים לא קני ליה לישראל למעשה ידיו? והכתיב: או לעקר משפחת גר, ואמר מר: משפחת גר - זה העובד כוכבים! אלא לאו לגופיה, וקאמר רחמנא: אתם קונין מהם אפילו גופיה. פריך רב אחא, אימא: בכספא ובטבילה! קשיא. אמר שמואל: וצריך לתקפו במים; כי האי דמנימין עבדיה דרב אשי בעא לאטבולי, מסריה ניהלייהו לרבינא ולרב אחא ברי׳ דרבא, אמר להו: חזו דמינייכו קבעית ליה. רמו ליה ארויסא בצואריה, ארפו ליה וצמצמו ליה, ארפו ליה - כי היכי דלא להוי חציצה, צמצמו ליה - כי היכי דלא לקדים ולימא להו לשם בן חורין אני טובל. בהדי דדלי רישיה ממיא, אנחו ליה זולטא דטינא אריש‌יה, ואמרו ליה: זיל אמטי לבי מרך״.

רש״י (שם) ביאר את הסוגיה וכתב: ״בבלוריא כו׳ לפניה אין - לפי שהן גרים והיא עובדת כוכבים והעובד כוכבים ישראל לא קני לגופיה. לאחריה לא - אלמא גבי ישראל לא אמרינן קנה עבד עצמו בן חורין. בין בסתם - שלא פירש הרי אנו טובלין לשם בני חורין. במפורש - כדרב חמא בר גוריא דקתני וקדם וטבל לשם בן חורין. אבל עובד כוכבים גופיה - עובד כוכבים שמכר עצמו לישראל קנהו ישראל לגופיה ואם קדם וטבל לשם בן חורין לא קנה עצמו בן חורין. אלא עובד כוכבים מי לא קני ליה לישראל - למעשה ידיו והכתיב או לעקר משפחת גר ואמר מר משפחת גר זה העובד כוכבים. אימא בכספא ובטבילה - לשום עבדות הוא דקאמר רחמנא ליקני אבל אם קדם וטבל לשם בן חורין ה״נ דבן חורין הוא. לתקפו במים - כשמטבילו לשם יהדות לעבדות צריך שיתקפנו לתת עליו עול מלאכה במים כדי שתהא נראית כטבילת עבדות שאפילו יאמר הוא לשם בן חורין לא קנה עצמו בן חורין ולא יהא ממשות בדבריו״.

לפי הבנת רש״י החילוק בין לפניה ובין לאחריה הוא לעניין אם העבדים טבלו לפני שהבעלים התגיירו או לאחר שהתגיירו. דהיינו, היה מדובר על אשה שהיתה נכריה והיו לה עבדים. אִם העבדים הללו טבלו לפני שהיא התגיירה, אז הטבילה שלהן היא טבילה לשחרור. אפילו שלא פירשו שטובלים לשם שחרור. אך, אִם הם טבלו לאחר שהתגיירה, אז הם צריכים לומר בפירוש שטובלים לשם שחרור. וכל עוד שלא אמרו כך, אז הם עבדים.

אבל, הרי״ף (מסכת יבמות טו, ע״ב) גרס אחרת בסוגיית הגמרא: ״ואותיב רב חסדא מעשה בבלוריא הגיורת שקדמו עבדיה ושפחותיה וטבלו לפניה ובא מעשה לפני חכמים ואמרו קנו עצמם בני חורין טעמא דבפניה הא שלא בפניה לא קנו אמר ליה רבא בפניה בין בסתם בין במפרש שלא בפניה במפרש אין בסתם לא״.

וכך גם גרס הרמב״ם (הלכות עבדים ח, יט): ״הלוקח עבד מן העכו״ם וקדם העבד וטבל בפני רבו לשם בן חורין יצא לחירות שלא בפני רבו צריך לפרש לפיכך צריך רבו לתקפו במים״.

דהיינו, לפי דבריהם יש חילוק בין אִם העבד טבל בפני אדונו ובין שטבל שלא בפניו. אם טבל בפניו, אז הטבילה היא לשם חירות אפילו שלא פירש. אבל, אם טבל שלא בפניו אז הוא צריך לפרש שטובל לשם חירות.

מחלוקת זו מבוארת ברשב״א (בחידושי הרשב״א, מסכת יבמות מו, ע״א): ״מעשה בבלוריות וכו׳. רש״י ז״ל נראה שגורס טבלו עבדיה לפניה וכן בכל שמועתינו לפניה ולאחריה גרסי׳ ופי׳ לפניה קודם שנתגיירה היא ולאחריה לאחר שנתגיירה היא. ואסיקנא דלפניה לא צריך למימר לאחריה צריך למימר הא בסתמא לא, ומינה דעבד של ישראל לעולם לא קנה עצמו עד שיפרש בין שטבל בפני הישראל בין שטבל שלא בפניו, אבל הרב אלפסי ז״ל גריס בפניה ושלא בפניה והא והא לאחר שנתגיירה היא ואפי׳ בעבד ישראל ממש כל שבפניו אפי׳ בסתמא ושלא בפניו עד שיפרש״.

והרשב״א (שם) הביא ראיה לשיטת הרי״ף מהמעשה של מנימין עבדו של רב אשי שמובא בהמשך הגמרא: ״ונ״ל קצת ראיה על זה מדמסריה רב אשי למנימין עבדיה לרבינא ולרב אחא ולא הטבילו הוא בעצמו כדי שלא יטבול סתם בפניו ולפיכך כל המטביל עבדו ימסרנו לאחרים להטבילו שלא בפניו״.

הרז״ה (בספרו ״המאור״ שם על הרי״ף) השיג על דברי הרי״ף וכתב: ״מעשה בברוריא הגיורת וכו׳ ה״ג לפניה אין לאחריה לא פירוש שנתגיירה והרי״ף ז״ל כתב בפניה אין שלא בפניה לא ואין הלשון הזה נכון״.

הרמב״ן (בספרו ״מלחמות ה׳ ״ שם על הרי״ף) יצא להגנת הרי״ף והסביר שאם העבד טובל בפני האדון, אז האדון היה צריך לפרש ולומר שמטבילו לשם עבדות ולא לשם חירות. וכיון ששתק ולא פירש, אז יש ללכת אחר דעת העבד שבוודאי דעתו לשחרור. מאידך, כשהעבד טובל שלא בפני האדון, אז העבד הוא צריך לפרש, ואם לא פירש אז אומרים שטובל לשם עבדות ולא לשם חירות. וכתב שגם דברי רש״י נכונים, אבל אין משיבים מגירסא על גירסא אלא בנאמנות ספרים. וציין שגם ר׳ חננאל גרס כדברי הרי״ף. יחד עִם זאת הוא ציין שבמכילתא הגירסא כדברי רש״י.

יש לציין שגם הרמב״ם הלכות עבדים ח, כא) פסק את הדין של רש״י. הוא פסק שבמקרה שיש עבדים לנכרי והם טבלו עוד קודם שהנכרי טבל לשם גיור, אז הטבילה של העבדים לשחרור: ״גר שקדמו עבדיו ושפחותיו וטבלו לפניו קנו עצמן בני חורין״.

מחלוקת זו בין הרי״ף לרש״י מבוארת גם בדברי ר׳ מנחם המאירי (בחידושי ״בית הבחירה״, מסכת יבמות מו, ע״א), והוא הסביר שהסברא בכך שאִם טבל בפני האדון, הטבילה היא לשם שחרור אפילו שלא פירש, כיון שהאדון שתק, והיה לו לפרש שלשם עבדות הטבילה: ״וזה שביארנו בקדם וטבל לשם חירות שקנה עצמו פירושו כשפירש ואמר לשם חירות אני טובל אבל בסתם איני כלום **ומכל מקום אם קדם וטבל בפני הבעלים אפילו בסתם קנה עצמו הואיל ושתקו להם הבעלים והיה להם לפרש שלשם עבדות הוא** וזהו שהיו מקשים על שמועתנו ממה שאמרו מעשה בבלוריא הגיורת שקדמו עבדיה וטבלו לפניה ואמרו קנו עצמן כו׳ לפניה אין שלא בפניה לא ותירץ לפניה אפילו בסתם ומדין הודאת בעלים שלא בפניה דיקא במפרש ומכל מקום יש גורסין לפניה אין לאחריה לא והענין הוא שזו באה להתגייר ועבדיה עמה וטבלו לפניה פירושו שנתגיירו קודם לה ומאחר שבאותה שעה אף היא גויה היתה ולא קנאתם אלא למעשה ידים קנו עצמן הא לאחריה כלומר שנתגיירה היא תחלה וטבלו הם אחריה קודם שתטבילם היא לשם עבדות לא קנו עצמן אלמא דבישראל מיהא לא קנו עצמן ותירץ דלפניה אף בסתם דהואיל ואכתי גויה היא ודאי אין זה טובל על דעת שיהא עבד לגוי ויאכילנו טמאות הא לאחריה דוקא במפרש וכן בישראל ואין בה חלוק בין שתהא הטבילה בפני הבעלים בין שלא תהא בפניהם וזהו עיקר הדברים״.

אלא, הרב חיים קנייבסקי שליט״א (בפירושו למסכת גרים) הקשה על הבנה זו, שלא מובן מה עניין שתיקת הבעלים? הרי הבעלים היו צריכים להטביל את העבד. שיש לטבלו לשם עבדות, ולכן העבד טבל כדין. והאדון לא היה צריך למחות בו. השיב הרב קנייבסקי שצריך לומר שהרי״ף סבר כדעת הר״י אלברצלוני - שהאדון הוא מברך על הטבילה ולא העבד, כיון שהמצוה על האדון ולא על העבד. ואם כן, אִם העבד טבל בפניו ולא בירך האדון, אז מוכח שהסכים שהעבד טובל לשם חירות ולא לשם עבדות. דהיינו, הוא טובל כגר. לפי זה, יש גם מקום לומר שבמקרה שהעבד הוא בירך בעצמו, אז אפילו כשטבל שלא בפני האדון, הברכה נחשבת כמפרש שטבל לשם חירות – להיות גר.

אולם, נראה לי, שיש לבאר את דברי ר׳ מנחם המאירי אחרת והם מתבארים על פי דברי הרמב״ן שהזכרתי לעיל. דהיינו, ההוכחה אינה מכך שלא מיחה על הטבילה, אלא ההוכחה מכך שלא פירש בניגוד לדעת העבד.

הלכה ד: כשם שישראל נכנסו לברית בשלש מצות, כך גרים נכנסין במילה ובטבילה ובקרבן. שנים מעכבין ואחד אינו מעכב, רבי אליעזר בן יעקב אומר אף הקרבן מעכב, כך

דהיינו, אנחנו יודעים סתם כך שכוונת העבד לטבול לשם חירות. רצון העבד להשתחרר. לכן, האדון צריך לפרש את הדברים כדי לעמוד בניגוד לדעת העבד. ואם אינו מפרש, אז הולכים אחר דעת העבד.

הרב חיים קנייבסקי שליט״א רצה באר גם את דברי הרמב״ן, שהוזכרו לעיל, כפי שביאר בדברי ר׳ מנחם המאירי. אך, לפי זה, הוא צריך לומר שהרמב״ן, בספרו ״מלחמות ה׳ ״, נקט כדעת הר״י אלרבצלוני, כשבחידושיו למסכת יבמות (מו, ע״א, ד״ה מסריה ניהלייה) חלק על ר״י אלברצלוני וכתב שהעבד הוא המברך ולא האדון.

יש לי עוד קושי בהבנת הרב חיים קנייבסקי, שכמו שהאדון היה צריך לברך ובכך שלא בירך מוכח שלא הטבילו לשם עבדות, אז כך גם יש לומר לגבי העבד. דהיינו, יש לשאול מדוע העבד לא בירך, הרי הוא היה צריך לברך. שאם טובל לשם עבדות, האדון צריך לברך. אך, אם טובל לשם גיור, הוא צריך לברך.

[6] **ביאור הלכה:** הצגתי לעיל את הסוגיה בשלמותה עִם דברי הראשונים. ועכשיו נעבור לעיון בפסיקת ההלכה ב״שולחן ערוך״ וברמ״א.

ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה רסז, ט) נפסק: ״הלוקח עבד מן העובד כוכבים, אין הגוף קנוי לו עד שיטבילנו לשם עבדות. הילכך אם קדם וטבל לשם בן חורין, הרי הוא בן חורין. הגה: ומכל מקום צריך לשלם לרבו דמיו שנתן בעדו (נ״י פ׳ החולץ ובמ״מ פי״ג דא״ב ובשם רבו של ריטב״א ור׳ ירוחם וע״פ עב״י). ואם טבלו בית דין או אחר לשם בן חורין, צריך לשלם לו, אם ידע שהוא עבדו של זה (שם בנ״י). אבל אם לא טבלו, אלא שהשיא עצה לעבד לטבול לשם בן חורין, פטור. (תשובת הרשב״א ולא כב״י שכתב שחולק ארבינו ירוחם ועיין ב״ח). לפיכך צריך להטיל עליו שום עבודה בעודו במים, שיהא נראה כעבד, שלא יקדים ויאמר: אני טובל לשם בן חורין. אבל עובד כוכבים שמוכר את עצמו לישראל, קונה גופו מיד ואינו יכול להקדים לטבול לשם בן חורין״.

הרב שבתי כהן (בספרו ״שפתי כהן״ שם, ס״ק יט) ביאר את שיטת ה״שולחן ערוך״ וכתב: ״הרי הוא בן חורין. ואין חילוק בין טבל בפני רבו או שלא בפני רבו כן משמע בטור והוא על פי גירסת רש״י והרא״ש ולדבריהם בגר שקדמו עבדיו וטבלו לפניו יש חילוק דאם טבלו קודם שטבל רבם גר אפי׳ בסתם קנו עצמם בני חורין אבל אם טבל רבם גר תחלה ואח״כ טבלו הם אם פירשו שטובלים לשם חירות קנו עצמם בני חורין אבל אם טבלו סתם לא אבל הרי״ף והרמב״ם מחלקים אף בעבד של ישראל דלא קנו עצמן בני חורין אלא כשאמר בשעת טבילה הריני טובל בפניכם לשם גירות ואם טבל בפני רבו אין צריך לפרש אלא כיון שטבל סתם נשתחרר וכ״כ הסמ״ג לאוין קי״ז וכן דעת הרשב״א בתשו׳ שהביא הב״י בסוף דף שי״א״.

אם כן, הרב שבתי כהן הציג את מחלוקת הראשונים, והבין מסתימת דברי בעל ה״שולחן ערוך״ שנקט כדעת רש״י, ואין חילוק בין אם טבל בפני האדון ובין שלא טבל בפניו. אלא, החילוק הוא במקרה שהאדון הוא נכרי שבא להתגייר. אִם העבד טבל לפני שהאדון התגייר, אז אפילו שלא פירש שטבל לשם חירות, אומרים שטבל לשם חירות. ואם טבל לאחר שהתגייר, אז הוא צריך לפרש שהטבילה לשם חירות.

ונציין שגם הגר״א (בספרו ״ביאור הגר״א״ שם, ס״ק יח) הבין שה״שולחן ערוך״ נקט כגירסת רש״י.

ועוד נציין שלגבי הברכה, ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה רסז, יב) נפסק: ״המל את העבדים, מברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את העבדים. (ואם מל עבד של אחרים, מברך: על מילת העבדים) ואחר כך מברך: אקב״ו למול את העבדים ולהטיף מהם דם ברית וכו׳ ברוך אתה ה׳ כורת הברית״. דהיינו, המוהל הוא המברך.

ובנוגע לברכה על הטבילה, הרמ״א (שם, סעיף ג) פסק כדעת ר״י אלברצלוני שהעבד הוא מברך: ״העבד מברך על הטבילה ולא האדון״.

היה רבי אליעזר בן יעקב אומר גר שנתגייר צריך להפריש רביעית לקינו, רבי שמעון אומר אינו צריך[7].

---

[7] **מקורות:** חלק מדין זה כבר הוזכר לעיל (פרק א, הלכה ב). שם הובא דיון בנוגע לתהליך הגיור. הדעות כאן אינן כדעות שם, אלא כפי המבואר בסוגיה במסכת כריתות (ח, ע״ב-ט, ע״א): ״**משנה:** ארבעה מחוסרי כפרה, וארבעה מביאין על הזדון כשוגג. ואלו הן מחוסרי כפרה: הזב, והזבה, והיולדת, והמצורע; רבי אליעזר בן יעקב אומר: גר מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו הדם, נזיר - ליינו ותגלחתו וטומאתו. **גמרא:**... ר״א בן יעקב אומר: גר מחוסר כו׳. ות״ק מאי טעמא לא תני גר? כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים, גר כי קא מייתי קרבן, לאכשורי נפשיה למיעל בקהל... תנו רבנן: גר מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קינו, הביא פרידה אחת שחרית - אוכל בקדשים לערב. כל הקינין שבתורה אחד חטאת ואחד עולה, כאן שתיהן עולות. הביא חובתו מן הבהמה - יצא, עולה ושלמים - יצא, מנחה ושלמים - לא יצא, לא אמרו קן אלא להקל. מאי שנא מנחה ושלמים דלא יצא? דכתיב: ׳כאשר תעשו כן יעשה׳, מה אתם עולה ושלמים אף גר עולה ושלמים, א״כ, חובתו אחת מן הבהמה לא תיסגי עליה בגוויה, דהכתיב: כאשר תעשו כן יעשה! אר״פ, יש לומר: לעוף איתרבי, לעולת בהמה לא כל שכן. אי הכי, אפילו מנחה נמי! מיעט קרא כן. ועוף היכא איתרבי? דת״ר: ׳כאשר תעשו כן יעשה׳ - מה אתם עולה ושלמים, אף הוא עולה ושלמים, שנא׳: ככם כגר; מניין לרבות את העוף? ת״ל: ׳אשה ריח ניחוח לה׳ ׳, איזה דבר שכולו לה׳? הוי אומר עולת העוף; יכול שאני מרבה אפילו מנחה? ת״ל: כן. תניא אידך: ׳יעשה אשה ריח ניחוח לה׳ ׳ - שומע אני כל שעולה לאשים אפילו מנחה, ת״ל: ׳כאשר תעשו כן יעשה׳, מה אתם מיני דמים, אף הם מיני דמים; אי מה אתם עולה ושלמים, אף הם עולה ושלמים? ת״ל: ׳ככם כגר יהיה׳, לכם הקשתיו, ולא (לדבר אחר) לקרבנותיכם. רבי אומר: ׳ככם׳ - כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים, להביא פרידה אחת אי אפשר, שלא מצינו בכל התורה כולה. לא אמרו קן אלא להקל עליו. ולא? והתניא: ׳והקריבו׳ - מה ת״ל? לפי שנאמר בתורים והקריב, שומע אני האומר הרי עלי עולת העוף - לא יפחות משני פרידין, ת״ל: והקריבו, אפי׳ פרידה אחת! חובה מיהא לא אשכחן. והאיכא יולדת, דמתיא בן יונה או תור לחטאת! משום דאיכא כבש בהדה. אמר מר: מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא כו׳. בשלמא מילה, דכתיב: ׳כי מולים היו כל העם היוצאים׳, אי נמי מהכא: ׳ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי וגו׳ ׳, הרצאת דמים, דכתיב: ׳וישלח את נערי בני ישראל׳, אלא טבילה מנלן? דכתיב: ׳ויקח משה חצי הדם ויזרק על העם׳, ואין הזאה בלא טבילה. אלא מעתה, האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים! אמר רב אחא בר יעקב: ׳וכי יגור אתכם גר אשר בתוככם וגו׳ ׳. ת״ר: גר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו; אר״ש: כבר נמנה עליו רבן יוחנן בן זכאי ובטלה, מפני התקלה. אמר רב אידי בר גרשום אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כר״ש״.

מסוגיה זו מתבאר שכדי להיכנס לגרות צריך מילה, טבילה והבאת קרבן. אלא, מפשטות הסוגיה משמע שהבאת הקרבן אינה מעכבת את הגיור, שהרי אם היא מעכבת את הגיור איך בזמן הזה מקבלים גרים? ואם כן, צריך להבין את המובא במסכת גרים שר׳ אליעזר בן יעקב סבר שהקרבן מעכב את הגיור. אלא, כדי ליישב שאלה זו בתחילה עלינו לעיין במחלוקת בין ת״ק לר׳ אליעזר בן יעקב כפי שהיא מבוארת בסוגיה במסכת כריתות.

רש״י (שם, ד״ה גר מעוכב וכו׳) ור׳ גרשום (שם, ד״ה ור׳ אליעזר סבר וכו׳) נחלקו בשאלה מי הוא בעל הברייתא שאמר ״גר מעוכב לאכול בקדשים״. לדעת רש״י, הדברים אמורים גם לדעת רבנן שחלקו על ר׳ אלעזר בן יעקב. דהיינו, רבנן סברו שגר כל זמן שאינו מביא קרבן הוא מעוכב לאכול בקדשים וגם אסור לבוא בקהל. וכיון שגם אסור לבוא בקהל, לכן לא נשנה במשנה. אבל, רבינו גרשום הבין שרק ר׳ אליעזר בן יעקב סבר שגר כל זמן שאינו מביא קרבן מעוכב לאכול קדשים. דהיינו, לדעת רבנן הוא אינו מעוכב לאכול קדשים. אך, גם לדעת רבנן, כל זמן שאינו מביא קרבן הוא פסול לבוא בקהל.

צריך עיון בלשונו של הרמב״ם (הלכות מחוסרי כפרה א, ב): ״גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אף על פי שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל, וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים, הביא פרידה אחת בשחרית אוכל בקדשים לערב ויביא פרידה שנייה, שקרבנו של גר עולת בהמה או שני בני יונה או שתי תורים ושניהן עולה, כמו שביארנו במעשה הקרבנות״. מבואר שהרמב״ם סבר שכל זמן שלא הביא קרבן אסור לו לאכול בקדשים, אך לא מבואר מדבריו אם אסור לבוא בקהל. אלא, הוא כתב שאינו ככשרי ישראל, וצריך להבין מה משמעות הדברים?

ה״חזון איש״ (קדשים בהוספות למסכת כריתות) הבין שלדעת הרמב״ם מותר לבוא בקהל רק לאכול קדשים אסור.

נראה לי, שיש מקום להבין את דבריו כדברי ר׳ גרשום ורש״י. דהיינו, כוונתו לומר שאינו כשר לבוא בקהל. ואכן, נראה לי, שכך הבין הגרי״ד סולובייצי״ק זצ״ל בדעת הרמב״ם (עיין בכתב עת ״בית יצחק״, שנת תשנ״ב, ״דרשה בעניני מגילת רות״, עמ׳ 83; עיין בספרי ״גר המתגייר״, כרך א, עמ׳ 145-143).

וצריך להבין לדעת רבינו גרשום ורש״י, איך בזמן הזה אפשר לקבל גרים? הרי לדעתם הגר אסור לבוא בקהל. ואפילו אם נאמר שהגיור חל, בכל זאת, הגר אסור לבוא בקהל ואנחנו מתירים לגרים לבוא בקהל. והדבר מבואר במפורש בחז״ל שגרים רבים באו בקהל גם לאחר חורבן בית המקדש ובכל הדורות כך נהגו קהילות ישראל. ואפילו אם נאמר שלדעת רבינו גרשום ורש״י, אין חיוב להביא קרבן מספיקה הפרשה, כפי שמתבאר מדברי ר׳ אליעזר בן יעקב שמובאים במסכת גרים, בכל זאת, יש להקשות שבזמן הזה לא נוהגים שהגר מפריש קרבן. אלא, צריך להשיב ולומר שרבינו גרשום ורש״י סברו שרק בזמן שאפשר להביא קרבן, אז הקרבן מעכב. בזמן שאי אפשר להביא קרבן, הקרבן אינו מעכב, כך סברו רבנן. לדעת ר׳ אליעזר בן יעקב, אפילו בזמן שאי אפשר להביא קרבן, צריך להפריש. הלימוד שממנו לומדים שהקרבן אינו מעכב בזמן שאי אפשר להביא קרבן הוא הפסוק שנאמר לעניין גרים ששם מוזכר ״לדורותיכם״. אלא, נציין שיש שני פסוקים ונחלקו הראשונים מאיזה פסוק נלמד (במדבר טו, יד-טו): ״וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר בְּתוֹכֶכֶם **לְדֹרֹתֵיכֶם** וְעָשָׂה אִשֶּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָֹה כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן יַעֲשֶׂה: הַקָּהָל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם **לְדֹרֹתֵיכֶם** כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי יְהוָֹה״. מכך למדים שצריך להיות אפשרות לדורות לגייר. אלא, ר׳ אליעזר בן יעקב סבר שעדיין צריך להפריש לקרבן. ולדעת רבנן לא צריך להפריש.

יש להעיר שיש מקום לדון שיש חילוק בין הברייתא במסכת כריתות לברייתא במסכת גרים. שמן הברייתא במסכת כריתות לא מבואר שר׳ אליעזר בן יעקב סבר שהקרבן מעכב את הגיור. אלא, רק מבואר מדבריו שהוא מחוסר כפרה. בברייתא כאן מבואר שהקרבן מעכב את הגיור. אלא, צריך להסביר שר׳ אליעזר בן יעקב סבר שמעכב את הגיור רק בזמן שאפשר להביא קרבן, בזמן הזה שאי אפשר להביא קרבן לא מעכב את הגיור, אלא מספיק להפריש.

ולסיום נביא את דברי הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה יג, א-ה) שמבואר מדבריו יסוד זה שהקרבן מעכב רק בזמן שאפשר להביאו. וגם מבואר מדבריו ההלכות שמתבארות מתוך הברייתא כאן: ״**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: ומהו קרבן הגר עולת בהמה או שתי תורים או שני בני יונה ושניהם עולה, **ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן**״.

הלכה ה: נפרעין מן הגרים דברי רבי יוסי, רבי יהודה אומר אין נפרעין ממנו, אלא הרי הוא כבן יומו. אמר רבי חנינא בן גמליאל מפני מה הגרים מעונין, מפני שהן מחשבין, קודם לשנה וקודם לשתים, שאגבה את חובי ושאעשה את צרכי. אמר לו רבי יוסי אלו ממון הן נחסרין, הרי הוא כדבריך, אלא שהם קוברים בנים ובני בנים וחלאים רבים וייסורין באין עליהן, מפני מה מעונין, מפני שבע מצות שנצטוו עליהן בני נח[8].

אולם, יש לציין שמדבריו בהלכות איסורי ביאה משמע שבזמן שאפשר להביא קרבן, הקרבן מעכב. רק בזמן הזה הקרבן אינו מעכב. אך, מדבריו בהלכות מחוסרי כפרה מבואר שסבר שהקרבן אינו מעכב את הגיור אפילו בזמן שיכול להביא את הקרבן, אלא רק אינו ככשרי ישראל.

[8] **מקורות:** נראה שהמחלוקת הראשונה היא בשאלה האִם הגרים נענשים על עוונותיהם שעשו קודם שהתגיירו. לדעת ר' יוסי, נענשים. לדעת ר' יהודה, לא נענשים. וזאת משום שיש את הכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ונראה שר' יוסי לא חלק על כלל זה, אלא סבר שהכלל אינו חל לגבי עונשים על עוונות שעשה קודם שהתגייר. בהמשך למחלוקת זו מובאת שאלת ר' חנינא בן גמליאל מדוע הגרים מעונים? דהיינו, מדוע לגרים יש יסורים? על כך השיב ר' חנינא בן גמליאל משום שממתינים בגיור ואינם מתגיירים מיד משעה שהחליטו להתגייר. אך, ר' יוסי, בהמשך לדבריו לעיל, סבר שהטעם משום שעברו על שבע מצוות בני נח עוד קודם שהתגיירו.

ונציין שדיון זה מובא בשינוי בסוגיה במסכת יבמות (מח, ע"ב): "תניא, רבי חנניא בנו של רבן גמליאל אומר: מפני מה גרים בזמן הזה מעונין, ויסורין באין עליהן? 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' ".

הדעות כאן שונות ממה שמבואר במסכת גרים. הרי בברייתא במסכת יבמות מבואר שר' חנניא בן גמליאל [שכנראה הוא ר' חנינא בן גמליאל במסכת גרים] סבר כדעת ר' יוסי [במסכת גרים] שהגרים מעונים משום שלא קיימו ז' מצוות בני נח עוד קודם שהתגיירו. אבל, ר' יוסי סבר כדעת ר' יהודה שהכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" פועל גם לפטור את הגר מעונש על העוונות שעבר עוד קודם שהתגייר. לכן, הוא סבר שהגרים מעונים משום שלאחר הגיור אינם מקיימים את כל המצוות. הם אינם בקיאים בקיום המצוות. ודווקא דעת אחרים בברייתא במסכת יבמות כדעת ר' חנינא בן גמליאל בברייתא במסכת גרים - שהגרים מעונים משום שהם לא מתגיירים מיד לאחר שמחליטים להתגייר.

על סוגיה 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". ב. אחרים טוענים שהגרים מעונים ומיוסרים משום שהשהו עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה [המתינו ולא התגיירו מיד]. מדוע לא נטען כלפי טעם זה, ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ונמחק את החטא ששהו עצמם?

ר' מנחם המאירי (בחידושי "בית הבחירה" שם) 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" (שם), 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.)״.

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, גר 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 אִם הנכרי שהתגייר נחשב כקטן שנולד דמי ומתחיל חיים חדשים, הרי כל גר היה צריך לחיות חיים ארוכים. אִם 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 חי 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 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. רק במקרים מיוחדים יש לומר שאדם יכול לשנות את מזלו, ולכן הוא חי יותר מקצבתו.

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.

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 אינם חולקים 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 שהמושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ מבטל את העוונות שעשה קודם הגיור משום שהגיור נחשב כתשובה. אך, אין בגיור תשובה על כך ששיהה עצמו מלהתגייר ולא התגייר מיד לאחר שהחליט להתגייר.

אציין שהארכתי באריכות רבה בביאור מחלוקת התנאים ובביאור הכלל ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״. עיין במאמרי ״קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״, מובא בספר ״גר המתגייר״, כרך ג, הלכות יורה דעה.

פרק ג

הלכה א: [1]איזהו גר תושב, כל שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה דברי רבי מאיר[2], רבי יהודה אומר כל שקיבל עליו שלא להיות אוכל נבילות[3].[4]

---

[1] **מקורות:** מובא בברייתא במסכת עבודה זרה (סד, ע"ב): "מיתיבי: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים, דברי ר"מ; וחכ"א: 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".

ועוד מובא בגמרא שם (סה, ע"א): "והתניא: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים! כי תניא ההיא – להחיותו".

מובא בתלמוד ירושלמי מסכת יבמות (פרק ח, הלכה א): "גר ותושב הרי הוא כגוי לכל דבר. ר' שמואל בר חייה בר יהודה בשם רבי חנינה גר ותושב מגלגלין עמהן שנים עשר חדש אם חזר בו הרי יפה ואם לאו הרי הוא כגוי לכל דבר. **רבי שמואל בר חייה בר יהודה רבי חנינה בשם רבי גר תושב צריך לקבל עליו על מנת שיהא אוכל נבילות**. אמר רבי הילא יאמרו הדברים ככתבן. מה יאמרו הדברים ככתבן אמר ר' יוסי בר חנינה [דברים יד, כא] 'לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה'. אית תניי תני גר תושב אין מקבלין אותו עד שיקבל את כל המצות שכתוב בתורה. אית תניי תני גר תושב אין מקבלין אותו עד שיכפור בע"ז שלו. רבי בא בשם ר' חייה בר אשי גר תושב אין מקבלין אותו עד שיכפור בע"ז כגוי. א"ר זעירא מדברי כולהון עד שיכפור בע"ז כגוי".

הברייתא במסכת גרים הביאה את דעת ר' מאיר כפי שהובאה בברייתא במסכת עבודה זרה. אך, לא הביאה את דעת חכמים ולכאורה גם לא הביאה את דעת אחרים. אלא, צריך עיון בביאור דעת ר' יהודה. איך אפשר לומר שגר תושב הוא זה שמקבל עליו שלא לאכול נבילה הרי כתוב במפורש בתורה שנותנים לגר תושב את הנבילה (דברים יד, כא)?

נוסף על כך, יש לשאול בנוגע לדעת "אחרים" מדוע גר תושב הוא אחד ששומר כל המצוות חוץ מאכילת נבלות? מה מיוחד באכילת נבלות משאר המצוות? הרב בצלאל נאור (בספרו "מאמר על ישמעאל", בחלק "מצות ה' ברה", עמ' 210-209) 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. הוא הוסיף לבאר דין זה, על פי דברי בעל ה"טורי זהב" (אורח חיים תקפח, ה; יורה דעה קיז, א; חושן משפט ב) 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 שלגר תושב מותר לאכול נבלות: "לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה...".

לאור זה, בוודאי קשים דברי ר' יהודה, כאן במסכת גרים, שטען שדווקא צריך לקבל עליו שלא לאכול נבלות. לכן, מסתבר לומר שצריך לגרוס אחרת, וצריך לגרוס כל שקיבל עליו להיות אוכל נבילות. והדברים מקבילים לדעת "אחרים" בברייתא במסכת עבודה זרה ודעת רבי שמואל בר חייה בר יהודה רבי חנינה בשם רבי (עיין בפירוש "פני משה" על הירושלמי שם). ואכן, יש לציין לבעל פירוש "נחלת יעקב" (על מסכת גרים כאן) שגרס בדברי ר' יהודה כדעת "אחרים" שקיבל עליו לקיים כל מצוות האמורות בתורה חוץ מאיסור אכילת נבילות.

נפנה לעיון בדברי הירושלמי שהובאו לעיל. לא מובנת קושיית ר' הילא "יאמרו הדברים ככתבן". ראשית נביא את דברי הגמרא במסכת פסחים (כא, ע"ב): "דתניא: 'לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה

ואכלה או מכור לנכרי וגו׳ ׳. אין לי אלא לגר בנתינה ולנכרי במכירה, לגר במכירה מנין? תלמוד לומר: לגר אשר בשעריך תתננה או מכור. לנכרי בנתינה מנין? תלמוד לומר תתננה ואכלה או מכור לנכרי. נמצאת אומר: אחד גר ואחד נכרי, בין במכירה בין בנתינה, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: דברים ככתבן, לגר בנתינה ולנכרי במכירה. מאי טעמא דרבי יהודה? אי סלקא דעתך כדאמר רבי מאיר - ליכתוב רחמנא לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור או למה לי? שמע מינה לדברים ככתבן. - ורבי מאיר: או - להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. - ורבי יהודה: הא לא צריך קרא, כיון דגר אתה מצווה להחיותו, ונכרי אי אתה מצווה להחיותו - לא צריך קרא, סברא הוא״.

אם כן, יש כאן מחלוקת בין ר׳ יהודה לר׳ מאיר בפירוש הפסוק ״לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך וכו׳ ״. לדעת ר׳ מאיר, על אף שכתוב לגבי גר תושב נתינה ולגבי נכרי מכירה, אין הדברים בדווקא. אפשר לתת ולמכור לגר תושב, וכן לנכרי. אך, ר׳ יהודה חלק וסבר שדווקא לגר תושב בנתינה ולנכרי במכירה.

על פי זה, ביאר הרב משה מרגלית זצ״ל (בפירושו ״פני משה״ לירושלמי שם) את דברי ר׳ הילא: ״והיינו דקאמר הכא לדידך דאמרת דצריך לקבל עליו כל המצות חוץ מנבלות ואם כן מעכשיו יאמרו להחליט כר׳ יהודה דדברים ככתבן מדכתיב ׳או׳ דלא קשיא ל״ל נתינה דגר כלל כיון דעל כרחך לדידך סברא הוא להקדים משום דאיכא למימר דהוי אמינא דאסור ליתן לו כיון שאינו חסר אלא אכילת נבלות ויתן לב להתגייר״.

אלא, לא מובן מה הקושי לומר שהדברים ככתבן, הרי מחלוקת ר׳ מאיר ור׳ יהודה, הלכה כר׳ יהודה. בעיקר שלפי דברי מסכת גרים, הדעה הזו שסוברת שצריך לקבל עליו את כל התורה כולה חוץ מאכילת נבלות, היא דעת ר׳ יהודה, ועל כך הקשה ר׳ הילא בתלמוד ירושלמי ״יאמרו הדברים ככתבן״, ולא מובן מה הקושי הרי ר׳ יהודה לשיטתו.

נביא כאן את ביאורו של הרב בצלאל נאור (במאמר שהוזכר לעיל) לדברי הירושלמי: ״ואולי יש להעמיס בדברי ר׳ הילא, ׳יאמרו הדברים ככתבן׳, את יסודו של הטורי זהב. כלומר, בית הדין יאמרו הדברים ככתבן, תנאם זה שלא יוכלל איסור נבילות בגירות הוא מפני היתר המפורש בכתוב. שואלת הגמרא, ׳מה יאמרו הדברים ככתבן?׳ באיזה כתוב מדובר, שבית הדין פועלים בשמו? רבי יוסי בר חנינה מספק לנו את הפסוק בתורה: ׳אמר ר׳ יוסי בר חנינה, תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה׳. כאן מפורש היתר גר תושב לאכול בנבילות, מה שאין כח ביד בית דין לאסרו״.

[2] מובא בגמרא במסכת יבמות (מח, ע״ב): ״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״.

רש״י (שם) 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 מצווֶה 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 לא חייב בשמירת השבת.

התוס׳ (שם, ד״ה גר וכו׳) הקשה על דברי רש״י שלש קושיות:

א- בגמרא במסכת עבודה זרה (סד, ע״ב) 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 (נח, ע״ב) 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 (ט, ע״א) 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 (הלכות שבת כ, יד). מדובר בלקיטו ושכירו של ישראל, שיש ציווי שלא יעשה מלאכה לישראל רבו [אדונו] בשבת, אבל מותר לו לעשות מלאכה לעצמו. עוד ראשונים

רבים הלכו בדרכו של התוס׳, והקשו אותן קושיות. עיין רמב״ן, מס׳ 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׳; מאירי שם, ד״ה עבד שמל וכו׳.

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 היא שקיבל על עצמו איסור עבודה זרה.

ב- האיסור של נכרי לשבות נאמר רק על מי 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 הסוגיה במסכת כריתות (ט, ע״א): ״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״.

דווקא מדברי ת״ק ור׳ עקיבא לומדים שאין לגר תושב היתר גמור לעשות מלאכה בשבת, יש מלאכות שאסורות לו בשבת. לדעת ת״ק, מותר לו לעשות רק מלאכות שמותר לישראל לעשותן בחול המועד, דהיינו מלאכות של דבר האבד. לדעת ר׳ עקיבא, מותר לו לעשות רק מלאכות שמותר לישראל לעשותן ביום טוב, דהיינו מלאכות אוכל נפש. רק מדברי ר׳ יוסי ור׳ שמעון לומדים שמותר לגר תושב לעשות בשבת את כל המלאכות שמותר לישראל לעשותן ביום חול. דהיינו, כל סוגי המלאכות. יכול להיות שאפשר ליישב שרש״י נקט כדעת ר׳ עקיבא, והבין שהברייתא שמובאת בגמרא במסכת יבמות הולכת לשיטת ר׳ עקיבא, ולכן הסביר לשיטתו שגר תושב אסור במלאכה בשבת. ואף על פי שיש חילוק ועל גר תושב לא נאסרו כל מלאכות שבת, בכל זאת, נאסר עליו לעשות מלאכות כדין יום טוב. ולכן, 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 הגר תושב חייב שלא לעשות מלאכות מסויימות. 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 (הלכות שבת כ, יד) לא משמע שיש חיוב שגר תושב יעשה מלאכה לצורך עצמו: ״שלא יעשה מלאכה לישראל רבו בשבת, אבל לעצמו עושה״.

יש לציין לדברי ר׳ יהודה ב״ר יקר (ר׳ יהודה ב״ר יקר, פירוש התפלות והברכות, מהדורת שמואל ירושלמי, ירושלים, תשל״ט, עמ׳ קו), 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 אֶם 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״.

[3] **ביאור ההלכה:** ברמב״ם (הלכות עבודה זרה י, ו; הלכות מאכלות אסורות יא, ז) וב״שולחן ערוך״ (יורה דעה קכד, ב) נפסק להלכה כדעת חכמים בברייתא במסכת עבודה זרה. דהיינו, שגר תושב הוא מי שקיבל עליו שבע מצוות בני נח.

אלא, יש לציין לדברי הרמב״ם (הלכות מלכים, סוף פרק ח): ״כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם״.

אם כן, מדברי הרמב״ם מתברר שלא מספיק שיקבל עליו שמירת ז׳ מצוות בני נח. צריך לקבל עליו לשמור את המצוות כיון שהקב״ה ציוה בתורה והודיע על ידי משה רבינו.

בדברי הרמב״ם אלה צריך עיון במספר נקודות:

א. מנין לרמב"ם חידוש זה?
ב. לא מובן מדוע הגר תושב צריך לקיים את הז' מצוות כיון שהקב"ה ציוה, לכאורה יספיק ששומר את הז' מצוות כיון שמבין את עניינן?
ג. מה הדין במקרה שהגר תושב שומר את הז' מצוות מתוך הכרה שהקב"ה ציוה אותו לשמרן, אך לא מכוח משה רבינו אלא מכוח נח וכיוצ"ב? דהיינו, הוא אינו מכיר במשה רבינו.

ר' יוסף קארו זצ"ל (בפירושו ל"כסף משנה" שם) כתב: "ומה שכתב והוא שיקבל וכו' נראה לי שרבינו אומר כך מסברא דנפשיה ונכוחה היא". אם כן, דיזן זה נלמד מסברא.

אך, ר' חזקיה די סילוה זצ"ל (בפירושו "מים חיים" שם) כתב שהמקור לדברי הרמב"ם הוא על פי המשנה במסכת חולין (סוף פרק ז): "נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה רבי יהודה אומר אף בטמאה אמר רבי יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו". הרמב"ם (ב"פירוש המשניות" שם) כתב: "ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות".

ויש לציין לדברי ר' נחום אש זצ"ל (בעל ספר "ציוני מהר"נ" שם) שכתב שיש מקור נאמן לדברי הרמב"ם מתוך מדרש. אך, ראשית יש להעיר שיש טעות סופר בדברי הרמב"ם ולא צריך להיות כתוב "ולא מחכמיהם", אלא צריך להיות כתוב "אלא מחכמיהם". כך מבואר בשו"ת מהר"ם אלשקר. ואכן, ברמב"ם מהודרת פרנקל מובא "אלא מחכמיהם". והביא ר' נחום אש את המדרש בלשון זו: "אמר ר"י חסידי אומות העולם שמענו שיש להם חלק לעוה"ב חכמי אומות העולם לא נתפרש לנו. איזה חסיד אומות העולם זה המקבל עליו שבע מצות מפני שהן כתובין בתורה חכם אומות העולם זה העושה אותן מפני שקול דעתו".

ר' יהודה בן יצחק עייאש זצ"ל (בספרו "לחם יהודה", הלכות מלכים ח, יא) הביא מקור אחר לדברי הרמב"ם. הרי מבואר בגמרא במסכת בבא קמא (לח, ע"א): "שור של ישראל שנגח שור של כנעני - פטור. אמרי: ממה נפשך? אי רעהו דוקא, דכנעני כי נגח דישראל נמי ליפטר! ואי רעהו לאו דוקא, אפילו דישראל כי נגח דכנעני נחייב! א"ר אבהו, אמר קרא: עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח, כיון שלא קיימו, עמד והתיר ממונן לישראל. רבי יוחנן אמר, מהכא: הופיע מהר פארן, מפארן הופיע ממונם לישראל. תניא נמי הכי: שור של ישראל שנגח שור של כנעני - פטור; שור של כנעני שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד - משלם נזק שלם, שנאמר: עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ואומר: הופיע מהר פארן. מאי ואומר? וכי תימא, האי עמד וימודד ארץ מבעי' ליה לכדרב מתנה וכדרב יוסף, ת"ש: הופיע מהר פארן, מפארן הופיע ממונן לישראל. מאי דרב מתנה? דא"ר מתנה: עמד וימודד ארץ ראה וכו' - מה ראה? ראה שבע מצות שנצטוו עליהן בני נח ולא קיימום, עמד והגלה אותם מעל אדמתם. ומאי משמע דהאי ויתר לישנא דאגלויי הוא? כתיב הכא: ויתר גוים, וכתיב התם: לנתר בהן על הארץ, ומתרגם: לקפצא בהון על ארעא. מאי דרב יוסף? דא"ר יוסף: עמד וימודד ארץ ראה וכו' - מה ראה? ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם. איתגורי אתגר? א"כ, מצינו חוטא נשכר! אמר מר בריה דרבנא: לומר, שאפילו מקיימין אותן - אין מקבלין עליהן שכר. ולא? והתניא, ר"מ אומר: מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול? ת"ל: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא אדם, הא למדת, שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול! אמרי: אין מקבלים עליהן שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה, דא"ר חנינא: גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה".

אם כן, מבואר שבני נח מקבלים שכר רק כדין אינו מצווֶה ועושה. ובוודאי מחמת כך לא יזכו לעולם הבא. אלא, צריכים לומר שבני נח יכולים לזכות גם כדין מצווה ועושה, ורק באופן הזה יזכו לעולם הבא. הרמב״ם הבין כל עוד שמקיים את המצוות מחמת הכרע הדעת ולא מחמת ציווי, אז הם מקבלים שכר כמצווה ואינו עושה. אך, כשהם מקיימים את המצוות מכוח הציווי שנאמר למשה רבינו, הרי הם מחסידי אומות העולם והם זוכים לעולם הבא. ודייק מלשון הרמב״ם שמוכרחים גם לקיים את המצוות באופן קבוע ולא בגדר אקראי.

עוד נראה לי, להסביר את היסוד לדברי הרמב״ם שצריכים לפעול מכוח ציווי של משה רבינו על פי דברי המלבי״ם הידועים. אברהם אמר לאבימלך (בראשית כ, יא): ״ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת א-להים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי״. על כך כתב המלבי״ם (בפירושו לתורה שם): ״הודיע לו שגם אם נראה איש או עם שהוא פילוסוף גדול וחקק לו נמוסים ישרים, והרגיל א״ע במדות טובות ע״פ עצת שכלו, והוא עושה משפט וצדקה הכל עפ״י עצת שכלו, בכ״ז לא נוכל לבטוח על האיש ההוא או העם ההוא, שבעת תסיתהו תאותו לעשות רע שתמיד יגבר שכלו על תאותו, כי בהפך עת תבער בו אש תאותו אל אשת חן או הון רעהו באין רואה, אז גם שכלו ילך שולל לרצוח ולנאוף ולעשות כל רע, רק כח אחד נמצא בנפש האדם אשר בו נוכל לבטוח שלא נחטא, והיא מדת היראה השתולה בנפש, עד שממנה יסתעף סעיף אחד שהיא יראת אלהים, עת תמלא הנפש מיראת אלהים המשקיף על נגלהו ונסתריו והצופה אל כל מעשיו, אז גם עת יגבר עליו יצרו ייירא ויבוש מהמלך הגדול הרואה את כל מעשיו ויזהר מעשות רע, וכמ״ש יראת ה׳ מוסר חכמה, יראת ה׳ ראשית דעת, וכמו שהתבאר אצלי בפרטות בספר משלי, ועז״א, כי אמרתי הגם שראיתי עמך שהם בעלי מדות טובות עושים משפט וצדקה, ולא ראיתי בם שום דופי, רק חסרון אחד שאין יראת א-להים [כי אי אפשר שיהיה בם יראת א-להים, רק אם מאמינים בהשגחה פרטית, שה׳ רואה ויודע ומשגיח על כל עלילות מצעדי גבר, לא אם יאמרו שהעולם קדמון ומתנהג בדרך הטבע]. והרגוני על דבר אשתי. לא אוכל לבטוח בם, שעת יראו אשה יפה ותבער בם אש התאוה, לא יוכלו לכבוש את יצרם ויהרגו אותי, אחר שלא יראו א-להים השכל לבדו ונמוסים השכליים לא יעמדו בפני זרועות התאוה״.

למדים מדברי המלבי״ם את החשיבות לקיים את המצוות מכוח ציווי. כשמקיימים דברים על פי השכל, במקרה של תאוה גדולה, יש חשש שהתאוה תתגבר עליו ולא יעמוד נגד הפיתוי. רק יראת א-להים תשמור אותו בעת התאוה. הידיעה שיש בורא לעולם שמשגיח על מעשיו היא הערבון להישמר מהחטא. לפי הבנה זו, יש מקום לדון שאין צורך לקיים את הדברים מכוח ציווי משה רבינו, מספק שיקיים מכוח ציווי נח וכיוצ״ב. לפי דברי ר׳ חזקיה די סילויה נראה שצריך לקיים דווקא מכוח ציווי משה רבינו.

ונראה שגם בעל שו״ת ״משנה הלכות״ (חלק טז, סימן קלג) הבין שצריך לקיים מכוח משה רבינו, ולכן סבר שכיום אין מאומות העולם שהן בגדר חסידי אומות העולם: ״ועיין רמב״ם פ״ח מה׳ מלכים שאפילו קיים כל ה״מ שלהם ורק שלא קיים שכך קבל וצוה משה רבינו מפי הקדוש ברוך הוא מסיני הרי אין זה מחסידי אוה״ע ופשוט דבזמנינו אין אף אחד שמקיים כן״. אם נאמר שגם כשמקיים מכוח ציווי ממישהו אחר נחשב חסידי אומות העולם, הרי יש לדון לגבי נוצרי שמקיים ז׳ מצוות בני נח מכוח ציווי יש״ו. גם יש לדון לגבי הערבים שאולי חלקם מקיימים ז׳ מצוות מכוח ציווי של מוחמד [עיין להלן שדנתי שיכול להיות שאינם מקיימים ז׳ מצוות בני נח. גם לגבי נוצרים יש מקום לדון שהם אינם מקיימים ז׳ מצוות בני נח, כיון שהם עובדים את ה׳ בשיתוף, וגם הגוים אסורים בשיתוף].

כך גם נקטו הרב מאיר שמחה מדוינסק (ספר ״אור שמח״, הלכות איסורי ביאה יד, ז), מהרש״ם (בשו״ת שלו, חלק ה, סימן מא), בעל ״משאת המלך״ (סימן תקמח) והרב יקותיאל יהודה הלברשטאם (שו״ת ״דברי יציב״, אורח חיים, סימן קט, אות ו).

אולם, נראה לי, שאפשר להבין מדברי בעל שו״ת ״אפרקסתא דעניא״ (חלק ב, יורה דעה, סימן קט) שאין צורך דווקא בציווי של משה רבינו, צריך שיקיים מכוח ציווי ה׳: ״ובס׳ שער הקדים (מר״א חזן ז״ל) באות ג׳ כ׳ ע״ז ז״ל וכ׳ הרב ושב הכהן בסי׳ ל״ח בכונת הרמב״ם ז״ל וז״ל דכ״ז שלא קבל עליו לעשותן, אף על פי שעושה אותן, הרי הוא בכלל כל אוה״ע שכבר פסק להם דינם שאפי׳ מקיימים הם כאינו מצווה ועושה ולכן אינם

בכלל חסידי אוה״ע. לכן צריך שיקבל אותן, וקבלה זו צריך שיהי׳ מחמת שצוה הקדוש ברוך הוא לעשותן, ואז יצא מכלל כל אוה״ע והי״ה כמצוה ועושה ע״כ״. כך גם משמע מדברי הרב חנוך הניך טייטלבוים זצ״ל (שו״ת ״יד חנוך״, סימן סב, אות ג) ובעל ספר ״דברי ירמיהו״ (חידושים על הרמב״ם, הלכות עבודה זרה ב, ד). ונראה לי, שהסברא נותנת כדעות אלו, ואולי אפשר להסביר גם בדברי האחרונים האחרים כהבנה זו.

עוד אציין שיש מקום לדון בלשונו של הרמב״ם, הרי בתחילת דבריו הוא לא הזכיר עניין של גר תושב. הוא דיבר רק על חסיד אומות העולם. בסיום דבריו הזכיר עניין של גר תושב. והרב ישכר תמר זצ״ל (בפורוש על הירושלמי, ״עלי תמר״ מסכת מגילה, פרק א, הלכה יא) רצה להגיה בדברי הרמב״ם: ״הרי זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם״. ואם כן, לפי דבריו, לא צריך לקיים מכוח ציווי משה רבינו כדי להיחשב גר תושב. מספיק שיקיים מכוח הכרע הדעת. אולם, לא מצאתי גירסא זו בשום מקום אחר. אך, עדיין, נראה לי, שאפשר לסמוך על כך לעניין שלא צריך שיקיים מכוח ציווי משה רבינו, מספיק שיקיים מכוח ציווי ה׳. דהיינו, שיקיים מכוח נביא מסויים שאמר על פי דבר ה׳ שיש לקיים את ז׳ המצוות.

יש שיטה מיוחדת לראי״ה קוק זצ״ל בביאור דברי הרמב״ם, וכך כתב (׳אגרות ראי״ה׳, כרך א, אגרת פט): ״וחסידי אומות העולם, שכתב הרמב״ם שאם עשה אותם מהכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם... אלא מחכמיהם, דעתי נוטה, שכונת הרמב״ם היא שמעלת ׳יש להם חלק לעולם הבא׳ היא מעלה ירודה מאד, אף על פי שהיא גם כן טובה גדולה, אבל כיון שאפילו רשעים וע״ה שבישראל זוכין לה היא לפי ערך המעלות הרוחניות מעלה ירודה, והרמב״ם סובר שהמושכלות מצליחים את האדם הרבה עוד יותר מהצדק של ההנהגה, על כן סובר שהמדרגה של ׳יש להם חלק לעולם הבא׳ היא מעלה של חסידי אומות העולם דוקא, שלא גברו במושכלות, כי אם קבלו האמונה בתמימות רגשי לבב, והתנהגו בדרך ישרה על ידי מה שקבלו שהמצות שלהם ניתנו כך על פי ה׳, אבל מי שעל ידי הכרע הדעת זכה להשיג ז׳ מצוות בני נח הוא באמת חכם לב ומלא תבונה, הוא נחשב מחכמיהם, שמעלת החכמה היא גדולה מאד, ואין צריך לומר שיש לו חלק לעוה״ב, כי אם הוא עומד במדרגה קדושה, שצריכה להתפרש במבטא יותר מהלשון של ׳יש לו חלק לעולם הבא׳. וגם אם יהיו דברי הרמב״ם כפשוטם אין בהם זרות אם נאמר, כי מדת ׳עולם הבא׳ שהוא מדבר עליה בספרו, היא אותה המדה המיוחדת שהיתרון האלקי שיש לתורתנו הקדושה היא מקנה למקיימיה, ויש מעלות אחרות שכל דבר יכול להקנות, אבל אין זה נקרא בשם עוה״ב, ובאותו היתרון הוא בא מכחה של תורה, ומסתגל למי שמקבלה בקדושת אמונתה, ואין זה שולל כלל מעלות אחרות מצויירות לכל פילוסופיה כדרכה״. לפי ביאורו הראשון של הראי״ה קוק, דברי הרמב״ם הפוכים מהבנת כל האחרונים שהוזכרו לעיל. דהיינו, לפי הראי״ה קוק, הרמב״ם סבר שדווקא זה שמקיים את המצוות מתוך הכרע הדעת הוא בעל מעלה יותר עליונה, והמעלה של ״יש לו חלק לעולם הבא״ היא מעלה פחותה. לפי ביאורו השני, הרמב״ם סבר שאכן זה שמקיים מהכרע הדעת הוא בעל מעלה פחותה, אבל גם הוא זוכה לאיזו מעלה לאחר המיתה. לעניות דעתי, הפירוש הראשון קשה ביותר בדעת הרמב״ם, אין זה במשמעות לשונו. הרמב״ם כתב בפירוש שזה שמקיים מהכרע הדעת הוא אינו גר תושב, ואם כן, בוודאי הוא בעל מעלה פחותה. גם מכלל לשונו מתבאר נקודת הדגש שהוא בעל מעלה פחותה. אולם, יחד עם זאת, בודאי אפשר לצרף את דבריו להבנה שאין צורך בקיום המצוות מכוח ציווי משה רבינו, ומספיק שיקיימם מכוח ציווי ה׳ או נביא בשם ה׳. שאפילו אם נאמר שהרמב״ם לא סבר כך, בכל זאת, יש מקום לסברא זו.

לסיום הדברים אביא מקור מעניין ממשנת רבי אליעזר (פרשה ו, המתחיל בעמוד 109): ״הפרש בין חסידי ישראל לחסידי אומות העולם. חסידי ישראל אינן נקראין חסידים עד שיעשו כל התורה, אבל חסידי אומות העולם, כיון שהן עושין שבע מצוות שנצטוו בני נח עליהן, הן וכל דקדוקיהן, הן נקראים חסידים. בד״א, כשעושין אותן ואומרין, מכח שצוה אתנו אבינו נח מפי הגבורה אנו עושין, ואם עשו כן, הרי הן יירשו העולם הבא כישראל, ואף על פי שאינן משמרין את השבתות והמועדות, שהרי לא נצטוו עליהן. אבל אם עשו שבע מצוות ואמרו, מפי פלוני שמענו, או מדעת עצמן, שכך הדעת מכרעת, או ששיתפו שם ע״ז, אם עשו כל התורה כולה, אין לוקחין שכרן אלא בעולם הזה״. כאן מובא מקור נאמן לדברי הרמב״ם, ומתברר שכדי להיחשב חסיד אומות העולם, צריך לקיים מכוח ציווי מפי הגבורה. אך, מספיק מכוח שציוה נח מפי הגבורה.

החוקר הלל גרשום ענלאו הוציא לאור בניו יורק תרצ"ד (1934-למנין הנהוג אצלם) את המדרש 'משנת רבי אליעזר' מכת"י. הוא כולל עשרים פרשיות, בתחילתו הברייתא של ל"ב מידות של ר' אליעזר ב"ר יוסי הגלילי עם הסברים, ואח"כ מדרשי אגדה. ולאחר זמן מצאתי שהרב חיים קנייבסקי שליט"א (בספרו "קרית מלך" על הרמב"ם, הלכות מלכים ח, יא) ציין למשנת ר' אליעזר כמקור לדברי הרמב"ם.

יש לציין שיש עוד נקודה שמתבארת מדברי הרמב"ם במקום אחר, הרי הרמב"ם (הלכות מלכים ח, י) פסק: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים".

עוד מובא ברמב"ם (הלכות עבודה זרה י, ו): "אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העובדי כוכבים או שיד עכו"ם תקיפה על ישראל אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו, ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה, ואם קבל עליו שבע מצות הרי זה גר תושב, ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד".

אם כן, לפי הרמב"ם יש מספר תנאים כדי להיות גר תושב:

1. לקבל את המצוות משום שהקב"ה ציוה על ידי משה רבינו.
2. לקבל את המצוות בפני שלשה חברים. דהיינו, בפני שלשה יהודים – בפני בית דין.
3. מקבלים גרי תושב רק בזמן שהיובל נוהג.

ר' יוסף קארו זצ"ל (בפירושו "כסף משנה", הלכות מלכים ח, י) ביאר שהמקור לדברי הרמב"ם שצריך לקבל את ז' המצוות בני נח בפני ג' חברים הוא מדברי ר' מאיר בברייתא במסכת עבודה זרה. ששם נאמר שר' מאיר סבר שגר תושב הוא נכרי שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודה זרה. והרמב"ם הבין שגם חכמים מודים לר' מאיר בנקודה זו, הם חלקו רק בנוגע לענייני הקבלה. דהיינו, מה צריך לקבל.

המקור לדינו של הרמב"ם שלא מקבלים גרים תושבים בזמן שהיובל אינו נוהג הוא על פי הגמרא במסכת ערכין (כט, ע"א): "מיתיבי: אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: עד שנת היובל יעבוד עמך, ואין שדה החרם נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: ויצא ביובל ושב לאחוזתו, אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: לא יצא ביובל; ר"ש בן יוחי אומר: אין שדה חרמין נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: והיה השדה בצאתו ביובל קודש להי כשדה החרם; ר"ש בן אלעזר אומר: אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, אמר רב ביבי: מ"ט? אתיא טוב טוב, כתיב הכא: 'כי טוב לו עמך', וכתיב התם: 'בטוב לו לא תוננו' ".

רש"י הסביר את דרך הלימוד: "כתיב - בעבד עברי כי טוב לו עמך וכתיב בגר תושב עמך ישב וגו' דלא תסגיר עבד אל אדוניו בגר תושב משתעי דהכי מוקמינן לה במסכת גיטין בפ' השולח גט (דף מה) וכתיב בתריה עמך ישב בקרבך וגו' ". הפסוק שנאמר לגבי עבד עברי (דברים טו, טז): "והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך". ובנוגע לגר תושב כתוב (דברים כג, טז-יז): "לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו: עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו". אם כן, יש כאן גזירה שווה "טוב" "טוב" וממנו נלמד שכדין עבד עברי שאינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג כך הדין לגבי גר תושב.

רש"י (שם) הסביר כשנאמר שגר תושב אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג הנפק"מ בדבר היא לעניין חיוב החייתו. דהיינו, כל זמן שהיובל אינו נוהג, אין חיוב להחיות את הגר תושב, אפילו שקיבל עליו שבע מצוות בני נח [נציין בהמשך שרש"י נקט כגישה שגר תושב הוא מי שמקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ולאכול נבילות].

הראב"ד (הלכות עבודה זרה י, ו) השיג על הרמב"ם וכתב: "אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד. א"א איני משוה לו בישיבת הארץ".

אך, ר׳ יוסף קארו (בפירושו ״כסף משנה״ שם) כתב שאין צורך לומר שיש כאן מחלוקת. ואפשר לומר שגם הרמב״ם יודה במקרה שאם קיבל מעצמו ז׳ מצוות בני נח, יכול לשבת בארץ ישראל. ולא בא אלא לומר שבזמן שהיובל אינו נוהג, בית דין אינו מקבל אותו.

נראה לי, שמדברי ר׳ וידל די טולושא זצ״ל (בפירושו ה״מגיד משנה״, הלכות איסורי ביאה יד, ח) משמע שהבין שלדעת הרמב״ם בזמן הזה שהיובל אינו נוהג, אי אפשר להושיב בארץ ישראל מאומות העולם. דהיינו, אפילו שקיבלו על עצמם ז׳ מצוות בני נח.

הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ״ל (הערות על שו״ת ״משפט כהן״, עמ׳ שסג-שסד) האריך להוכיח, שיש דרגה ממוצעת בין גר-תושב לבין עכו״ם. כלומר, עכו״ם אינו יכול לדור בארץ. מאידך, אחד ששומר ז׳ מצוות בני נח בזמן שהיובל אינו נוהג, אינו מוגדר בגדר גר תושב, אבל הוא יכול לדור בארץ ישראל.

ונציין גם לדברי הרמב״ם בהלכות איסורי ביאה (יד, ז-ט) שגם שם דן בנוגע להלכות גר תושב, והגדיר מיהו הגר תושב וגם מתי מקבלים גרי תושב: ״אי זה הוא גר תושב זה עכו״ם שקיבל עליו שלא יעבוד כו״ם עם שאר המצות שנצטוו בני נח ולא מל ולא טבל ה״ז מקבלין אותו והוא מחסידי אומות העולם, ולמה נקרא שמו תושב לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל כמו שביארנו בהלכות עכו״ם: ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו: העבד הנלקח מן העכו״ם אין אומרין לו מה ראית שבאת, אלא אומרים לו רצונך שתכנס לכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים או לא, אם רצה מודיעין לו עיקרי הדת ומקצת מצות קלות וחמורות ועונשן ושכרן כמו שמודיעין את הגר ומטבילין אותו כגר, ומודיעין אותו כשהוא במים, ואם לא רצה לקבל מגלגלין עליו כל שנים עשר חדש ומוכרו לעכו״ם ואסור לקיימו יותר על כן, ואם התנה עליו מתחלה שלא ימול ולא יטבול אלא יהיה גר תושב מותר לקיימו בעבודתו כשהוא גר תושב ואין מקיימין עבד כזה אלא בזמן היובל״.

לפי הרמב״ם עיקר גדרו של ״גר תושב״ הוא, שמותר לו לשבת בארץ ישראל. דהיינו, מותר לו לדור עמנו. ״גר צדק״ הוא הבא לגור עמנו מבחינה דתית. שמותר לו להתחבר עמנו ולישא את בנותינו. ל״גר תושב״ אסור לישא את בנותינו, אך מותר לו לשבת בארצנו הקדושה. וכדי לשבת בארצנו הקדושה עליו למלא את חובות ז׳ מצוות בני נח. אי אפשר לשבת בארץ ישראל בלי שמירת ז׳ מצוות בני נח. אלו מצוות בסיסיות שיש הכרח לקיימן כדי לגור בארץ הקודש, מקום השראת השכינה. ומשמעות לשונו שבזמן הזה אי אפשר לקיים ולהושיב בארץ ישראל אחד מאומות העולם אפילו שקיבל עליו ז׳ מצוות בני נח.

גם כאן הראב״ד השיג על הרמב״ם וכתב: ״דעת זה המחבר סתום וחתום ולא פירש מהו אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שיובל נוהג ומה הן מצות גר תושב והוא שאין מושיבין אותו בתוך העיר דדרשינן בספרי עמך ישב ולא בעיר עצמה ומצוה להחיותו דכתיב ׳וחי אחיך עמך׳ וקונה עבד עברי כעכו״ם ואלה הדינים שאינם נוהגים בו אלא בזמן שהיובל נוהג יש מהן שהוא להקל עליו ויש מהן להחמיר עליו שבזמן שאין היובל נוהג יושב אפילו בעיר עצמה שאין קדושת הארץ עליה כשהיתה וקונה עבד עברי עד זמן שירצה שאין זמן מיוחד ואלו להקל עליו אבל אין אנו מצווים להחיותו זהו להחמיר עליו וקרוב הדבר להיות מן הטעם כי בזמן היובל היו שומטין והיה יכול להתפרנס שלא בטורח צבור ועכשיו אינו יכול. מעתה מקיימין מי שהתנה שלא למול ושלא לטבול כמה שירצה בכל זמן״.

הראב״ד השיג על הרמב״ם שלא מבואר מדברי הרמב״ם לאיזה עניינים הוא כתב שבזמן שהיובל אינו נוהג לא מקבלים גרי תושב. יש דינים שהם לחומרא, ויש דינים שהם לקולא.

ר׳ מאיר שמחה מדוינסק זצ״ל (הלכות עבודה זרה י, ו) כתב: ״ומלשון הגזירה שוה (ערכין כט, א) של אתיא (דברים כג, יז) בטוב לו לא תוננו וכתיב (שם טו, טז) כי טוב לו עמך מוכח דלאחמורי אתא בזמן שאין היובל נוהג, ולהראב״ד אדרבא אתא להקל, דאף בעיר עצמה יושב״.

גם הרב מנחם קרקובסקי זצ״ל (בספרו ״עבודת המלך״ על הרמב״ם, הלכות עבודה זרה, סוף פרק י) הלך בדרך זו וכתב: ״אבל המעיין בפרק י״ד מאיסורי ביאה יראה שמקור ההשגה אחרת לגמרי, דהראב״ד אינו מודה להרמב״ם כלל באיסור הישיבה לגר תושב ואפילו בירושלים עצמה שאין מושיבין שם גר תושב בזמן

שהיובל נוהג מקרא ד'עמך ישב' ולא בעיר עצמה... אבל בזמן שאין היובל נוהג שרי לישב גם בירושלים... וזהו גם השגתו כאן...".

אבל, נציין שבעל ה"מנחת חינוך" (סוף מצוה צג; מצוה צד, אות ב) הבין שהראב"ד חלק רק בנוגע לישיבה בארץ. אבל, לעניין להחיותו צריך לקבל בבית דין.

ר' שלמה מחעלמא זצ"ל (בפירושו "מרכבת המשנה" שם) השיג על הראב"ד והסביר שכל הדינים הם לחומרא. הוא הבין מדברי הרמב"ם שסבר שגר תושב מותר להושיבו בעיר עצמה גם בזמן שהיובל נוהג. ולכן, אין בכך חילוק בין הזמנים. ולעניין קניין עבד עברי, בזמן שהיובל אינו נוהג, אי אפשר לקנות עבד עברי. דהיינו, בזמן שהיובל נוהג אפשר לקנות עד זמן היובל. אך, בזמן שהיובל אינו נוהג, אז אינו נוהג בכלל דין עבד עברי ואי אפשר לקנותו.

יש לציין שבעל ספר "חמדת ישראל" (קונטרס נר מצוה על דברי הרמב"ם, הלכות מלכים י, א) חידש שדווקא במקרה שמדובר על עכו"ם שרוצה להיות בכלל "תושב" לעניין הזכויות של "גרי תושב" יש צורך בכך שהנכרי יקבל עליו ז' מצוות בני נח בפני ג' דיינים יהודים. אך, במקרה שמדובר שהאומה נהגה מעולם בשמירת ז' מצוות בני נח, פשיטא שהם גרים תושבים גמורים, ואין צורך בקבלה.

עוד שני אחרונים כתבו כעין דבריו. הם כתבו שדווקא יחיד צריך לקבל עליו את המצוות, אומה אינה צריכה לקבל עליה את הז' מצוות. הרב יחיאל העליר זצ"ל, אבד"ק וולקוביסק וסובאלק (בעל "עמודי אור", בספרו "שני פרקים", עמ' 51-50) כתב: "אך ברורן של דברים מתבאר דעיקר קבלה שהוא מתנאי גר תושב, אינה אלא באיש פרטי מבין אומות עכו"ם שבא לפרוש מהם... וכל זה איננו שייך באומה שלמה המתחסדת לפני קונה יתברך, ומקבלת שבע מצות שקבע המקום לבאי עולם. פשיטא שיש לאומה ההיא מעלת הגר תושב...".

הראי"ה קוק זצ"ל (בשו"ת "משפט כהן", סימן נח) חילק בכך בנוגע לאיסור ישיבת בני נח בארץ ישראל. עיין עוד בדבריו שם, סימן ס, וכן סימן סא. יש להוסיף שבאחת מאגרותיו (כרך א, אגרת פט) כתב: "העיקר הוא כדעת המאירי (בבא קמא לח, ע"א) שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחבירו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם".

אמנם, יש לציין שהרב בצלאל נאור (מצות ה' ברה, עמ' 205) כתב שיכול להיות שהרב יחיאל העליר זצ"ל כתב את דבריו מאימת המלכות. וגם הרב דוד צבי הילמן שליט"א (בקובץ "צפונות", חלק א, עמ' סה-עב) כתב שדברי ר' מנחם המאירי נכתבו מפני סכנת הרדיפות. כך גם משמע מדברי ה'חת"ם סופר' (בשו"ת שלו, קובץ תשובות, סימן צ).

גם הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל (דבריו מובאים בכתב עת "תחומין", כרך ב, במאמר "זכויות המיעוטים לפי ההלכה") נקט בגישת הראי"ה קוק זצ"ל.

יש גם לציין לדברי מהר"ץ חיות (קונטרס "תפארת ישראל" שנכתב נגד עלילת דם בדמשק) כתב שדינם של הנוצרים כדין גר תושב. שגם הנוצרים משמרים ז' מצוות ומאמינים בתורת משה שבאה מפי ה' למשה, ומאמינים במציאות ה': "ושבע מצוות היינו כללות המצוות הטבעיות, אשר גם הנוצרים והישמעאלים דנים עליהם במקומות משפטם, וגם משגיחים בעין פקוחה על התקיימם, כמו גלוי עריות, שפיכת דמים, דינים, ברכת השם, וגדל, ומדקדקים עליהם ביתר שאת לענוש העוברים, וגם לאבר מן החי יש רמז בדברי שלוחם.. שלא יאכלו מן הנחנקים".

אולם, נראה לי, שיכול להיות שהדברים נכתבו בגלל העלילה, והם אינם משקפים נכונה את דעת מהר"ץ חיות ואת דעת חכמי ישראל.

וכדאי לציין שמהר"ץ חיות במקום אחר ("כל כתבי מהר"ץ חיות – קונטרס אחרון", עמ' תתרלו) כתב שיש מקום לומר שהישמעאלים והנוצרים אינם גרי תושב: "אכן מצד אחר יש לדון, על אלו המייחדים אף על פי שמקיימים ז' מצוות שלהם מתורת קבלת אבות, מכל מקום כבר הבאתי לעיל בשם הרמב"ם פ"י מהלכות מלכים ה"ו דאין מניחים לבן נח לחדש דת לעצמם, וכאן אף על פי דבדת החדש נכלל גם כן שבע מצוות שלהם, מכל מקום יש להם מצוות חדשות. כגון, אצל הנוצרים אכילת הלחם והיין בפסח שלהם, והישמעאלים באיסור אכילת החזיר ושתיית היין, וכיון דמתורת בן נח אין אלו עליהם לחוב רק מתורה

חדשה שלהם, וחידוש דת אסור לבן נח אף אם אינו עוקר תורת בן נח, ומפני זה אין אלו הנוצרים והישמעאלים בכלל גר תושב״.

וכתב הריטב״א (חידושי הריטב״א, מסכת ראש השנה יז, ע״א): ״והא דמשמע דחסידי אומות העולם נידונין לחיי עולם ויש להם חלק לעוה״ב וכדאמר בעלמא [היינו] במקיימין שבע מצות בני נח, אבל אלו הנוצרים והישמעאלים בכלל מינים הם וכמו שפרש״י המינים תלמידי ישו הנוצרי״. הריטב״א אינו מגדיר את הנוצרים והישמעאלים בגדר חסידי אומות העולם, ונראה שהם גם אינם בגדר גרי תושב, שהרי הוא מגדיר אותם בגדר מינים. ורק נציין שהריטב״א הוא חי בסמיכות לתקופתו של ר׳ מנחם המאירי.

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ״ל (שו״ת ״ציץ אליעזר״, חלק טז, סימן ס,אות ח) כתב דברים דומים לחילוק שהתבאר לעיל, אך בסגנון אחר. הוא חילק בין אומה ובין יחיד. יחיד צריך לקבל עליו ז׳ מצוות, אבל כלפי אומה מספיקה הקבלה של איסור עבודה זרה.

נציין שדעה זו באה לידי מעשה בנוגע לשאלת היתר מכירה. דהיינו, בשנת השביעית מוכרים את הקרקע לנכרי כדי שלא תהיה קדושת שביעית וכו׳. אך, השאלה איך אפשר למכור את הקרקע, הרי בכך עוברים על איסור ״לא תחנם״?

יש אחרונים שדנו שמותר לתת מתנת חינם לישמעאלים, כיון שהם מקיימים ז׳ מצוות בני נח, וזאת על אף שכיום לא מקבלים גרי תושב.

לכאורה נחלקו בשאלה זו ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״בית יוסף״) ור׳ יואל סירקיס זצ״ל (ב״בית חדש״). עיין ״בית יוסף״, חושן משפט רמט, ב; ״בית חדש״, חושן משפט רמט, ב. עיין בדברי הראי״ה קוק זצ״ל, בשו״ת ״משפט כהן״, סימן סג. אמנם, יכול להיות שהבנה זו בדברי ר׳ יואל סירקיס היא טעות, כיון שיש חסרון בדבריו משום הצנזורה, בהוצאת ״שירת דבורה״ דברי ר׳ יואל סירקיס מקבילים לדברי ר׳ יוסף קארו. לפי הגירסא בהוצאת ״שירת דבורה״, ר׳ יואל סירקיס סבר שמותר לתת מתנת חינם רק לגר תושב, ואסור לתת לישמעאלי. דהיינו, בדיוק כדעת ר׳ יוסף קארו.

להשלמת העיון עיין בספר ״מזבח אדמה״. מובא ב״דרכי תשובה״, יורה דעה, סימן קנא, ס״ק כא; הרב עובדיה יוסף זצ״ל, במאמרו ״בעניין היתר מכירה בשביעית״, בספר ״זכרון מנחת אהרן״, אות יד, ואות יז; עיין בכל זה במאמרו של הרב יעקב ורהפטיג, ״לא תחנם משמעותו בימינו״, תחומין כרך ב׳.

ורבים מהאחרונים סברו שיש איסור חניה בקרקע לכל הנכרים, לא רק לעובדי עבודה זרה; עיין ב״מנחת חינוך״, מצוה רפד, אות ו; ״חזון איש״, זרעים, שביעית, סימן כד; ספר השמיטה, חלק ב, פרק י, אות ה; הרב זוין זצ״ל, ספר ״לאור ההלכה״, עמ׳ קכה; מאמרו של הרב בנימין זולטי זצ״ל, תורה שבעל פה, כרך כא. דברי הראב״ד נאמרים לעניין איסור ״לא ישבו בארצך״ ולא לגבי איסור ״לא תחנם״.

ונסיים עם דברי הנצי״ב, בשו״ת ״משיב דבר״ (חלק ב, סימן נו), שדן בנוגע להיתר המכירה, וכתב: ״הרי להדיא להחיותו שזה ענין דאורייתא הנוגע לגר תושב צריך דוקא גר תושב שקבלהו וזה אינו רק בזמן שהיה היובל נוהג, וכ״כ הרמב״ם (פ״י מה׳ ע״ג ופי״ד מהל׳ איסורי ביאה) דגר תושב שמותר להושיבו בא״י אין מקבלין אלא בזמן שהיובל נוהג, **והראב״ד דפליג הוא רק על ישיבת הארץ כמש״כ שם בהשגות א״א איננו משוה לו בישיבת הארץ והתם הטעם דכתיב פן יחטיאו אותך לי וכיון דקיבל עליו מצות מותר לישב אבל לא תחנם ליתן מתנה או למכור קרקע לעו״ג דאסור ורק לגר תושב שרי זה לא מהני מה שקיבל עליו מעצמו כדאמרינן בש״ס דאין מצווין להחיותו והראב״ד גופיה בהשגות (פי״ד מא״ב) כתב אבל אין אנו מצווין להחיותו א״כ מהסתם הוא בכלל דלא תחנם דכיון דאין אנו מצווין להחיותו ה״ה כעו״ג, והמשנה למלך כתב בדרך מצותיך דאפילו לדעת הראב״ד דלאו דלא ישבו בארצך רק בז׳ עממין אבל אליבא דכ״ע מכירה לכל עו״ג נאסרה מלא תחנם** וכיון דאמרינן בש״ס להדיא דאין אנו מצווין להחיותו באם לא קיבל עליו בפני ג׳ חברים הוא עו״ג ואסור למכור לו בודאי מדאורייתא וזה אין כל ספק״.

[4] **הוספות:** נציין שרש״י במספר מקומות נקט בגישת ר׳ מאיר והגדיר ש״גר תושב״ הוא זה שמקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבלות.

א. מובא בגמרא במסכת יבמות (מח, ע״ב): ״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״. רש״י (שם) כתב: ״גר תושב - שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבלות והזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים״.

ב. מובא בגמרא במסכת גיטין (מד, ע״א): ״מכרו (הישראל מכר את עבדו הכנעני) חוץ ממלאכתו, מהו? חוץ מן המצות, מהו? חוץ משבתות וימים טובים, מהו? לגר תושב, לישראל מומר, מהו? לכותי, מהו? פשוט מיהא חדא: גר תושב הרי הוא כעובד כוכבים. כותי וישראל מומר - אמרי לה: כעובד כוכבים, ואמרי לה: כישראל״. רש״י (שם) כתב: ״לגר תושב - שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבילות״.

ג. מובא בגמרא במסכת גיטין (נז, ע״ב): ״תנא: נעמן גר תושב היה; נבוזראדן גר צדק היה״. רש״י (שם) כתב: ״גר תושב היה - שלא קיבל עליו שאר מצות אלא עבודה זרה שנאמר ׳כי לא יעשה עוד עבדך וגו׳ ׳ (מלכים ב ה)״.

ד. מובא בגמרא במסכת בבא קמא (קיג, ע״א-ע״ב): ״דתניא: ישראל וכנעני (אנס) שבאו לדין, אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל - זכהו ואמור לו: כך דינינו, בדיני כנענים - זכהו ואמור לו: כך דינכם, ואם לאו - באין עליו בעקיפין, דברי ר׳ ישמעאל; ר״ע אומר: אין באין עליו בעקיפין, מפני קידוש השם. ור״ע, טעמא דאיכא קידוש השם, הא ליכא קידוש השם - באין, וגזל כנעני מי שרי? והתניא: אמר ר׳ שמעון, דבר זה דרש ר״ע כשבא מזפירין: מנין לגזל כנעני שהוא אסור? ת״ל: ׳אחרי נמכר גאולה תהיה לו׳, שלא ימשכנו ויצא, יכול יגלום עליו? ת״ל: ׳וחשב עם קונהו׳, ידקדק עם קונהו! אמר רב יוסף, לא קשיא: הא בכנעני, הא בגר תושב. אמר ליה אביי, והא תרוייהו גבי הדדי כתיבי: לא לך אלא לגר, שנאמר: לגר, ולא לגר צדק אלא לגר תושב, שנאמר: לגר תושב, משפחת גר - זה העובד כוכבים, כשהוא אומר או לעקר - זה הנמכר לעבודת כוכבים! אלא אמר רבא, לא קשיא: כאן בגזילו, וכאן בהפקעת הלוואתו״. רש״י (שם קיג, ע״ב) כתב: ״גר תושב - אין עובד ע״ז ואוכל נבילות״.

ה. רש״י (מסכת בבא מציעא עא, ע״א) כתב: ״גר תושב - שקיבל עליו לא לעבוד עבודת כוכבים, ואוכל נבילות״.

ו. מובא במשנה במסכת בבא מציעא (קיא, ע״א): ״גר תושב - יש בו משום ׳ביומו תתן שכרו׳ ואין בו משום ׳לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר׳ ״. רש״י (שם) כתב: ״גר תושב - שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, ואוכל נבילות וטריפות״.

ז. מובא בגמרא במסכת ערכין (כט, ע״א): ״מיתיבי: אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: עד שנת היובל יעבוד עמך, ואין שדה החרם נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: ויצא ביובל ושב לאחוזתו, אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: לא יצא ביובל; ר״ש בן יוחי אומר: אין שדה חרמין נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: והיה השדה בצאתו ביובל קודש לה׳ כשדה החרם; ר״ש בן אלעזר אומר: אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג״. רש״י (שם ד״ה אין גר וכו׳) כתב: ״גר תושב שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבילות״.

ח. מובא בגמרא במסכת כריתות (ט, ע״א): ״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; רש״א: אחד גר תושב ואחד [עובד כוכבים] עבד ואמה התושבים, עושין מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול״. רש״י (שם) כתב: ״גר תושב - שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים כגון נעמן״.

ט. כתוב בתורה (ויקרא כה, לה): ״וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך״. רש״י (שם) כתב: ״גר ותושב - אף אם הוא גר או תושב, ואיזהו תושב, כל שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, ואוכל נבלות״.

י. בפירושו לתורה על הפסוק (דברים יד, כא): ״לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתנה ואכל או מכור לנכרי״. רש״י כתב: ״ ׳לגר אשר בשעריך׳ – גר תושב שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבלות״.

והדבר תמוה, מדוע רש״י נקט בדעת ר׳ מאיר ולא בדעת חכמים? נראה שחשב שיש לפסוק להלכה כדעת ר׳ מאיר. והרב בצלאל נאור שליט״א (בספרו ״מאמר על ישמעאל״, בחלק ״מצות ה׳ ברה״, עמ׳ 208) כתב שצריך להסביר שרש״י הבין שיש לפסוק כדעת ר׳ מאיר, משום שרש״י הסיק מן הסיפור על נעמן שלא קיבל על עצמו אלא שלא לעבוד עבודה זרה. ולדעת רש״י, חז״ל נקטו את נעמן כאב טיפוס ל״גר תושב״ (כפי המבואר בגמרא במסכת גיטין נז, ע״ב).

עוד נלענ״ד, שדברי רש״י מתבססים על הסוגיה במסכת גיטין (מה, ע״א): ״דתניא: ׳לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וגו׳ - יכול בעובד כוכבים שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים הכתוב מדבר? ת״ל: ׳לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו׳, מאי תקנתו? ׳עמך ישב בקרבך וגו׳ ׳. הגמרא אומרת שאם הנכרי קיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה מותר להושיבו בארץ. בפשטות מדובר על גר תושב, וההגדרה היא שקיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה זרה.

אולם, יש לציין לשני מקומות שנראה שרש״י נקט בגישה אחרת ופסק כדעת חכמים. מובא במשנה במסכת עבודה זרה (כב, ע״א): ״אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עובדי כוכבים, מפני שחשודין על הרביעה״. הגמרא האריכה להביאה קושיות ממקומות רבים שמוכח שלא חוששים לרביעה. ומובא בגמרא (שם כד, ע״ב): ״ת״ש: ׳ויאמר ארונה אל דוד יקח ויעל אדוני המלך (את) הטוב בעיניו (ואת) [ראה] הבקר לעולה והמוריגים וכלי הבקר לעצים׳! אמר רב נחמן: ארונה גר תושב היה״. רש״י (שם) כתב: ״גר תושב - שקיבל שבע מצות בני נח והרי רביעה בכלל״. אם כן, כאן רש״י נקט כדעת חכמים. אלא, יש ליישב ולהסביר שכאן רש״י היה מוכרח לנקוט כדעת חכמים, שלדעת ר׳ מאיר לא יובן תירוץ הגמרא. שהרי אפילו שארונה היה גר תושב, הרי לדעת ר׳ מאיר, גרי תושב אינם מקבלים על עצמם איסור עריות. מקבלים על עצמם רק איסור עבודה זרה, ואין לזה עניין עִם איסור רביעה.

עוד מקום שרש״י נקט כדעת חכמים הוא בסוגיה במסכת עבודה זרה (כ, ע״א): ״דאמר קרא: ׳לא תחנם׳, לא תתן להם חנייה בקרקע. האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא: לא תתן להם חן! א״כ, לימא קרא לא תחונם, מאי לא תחנם? שמע מינה תרתי. ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא: לא תתן להם מתנת של חנם! אם כן, לימא קרא לא תחינם, מאי לא תחנם? שמע מינה כולהו. תניא נמי הכי: לא תחנם - לא תתן להם חנייה בקרקע; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם חן; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם מתנת חנם. ומתנת חנם גופה תנאי היא; דתניא: ׳לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי׳ - אין לי אלא לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה, לגר במכירה מנין? תלמוד לומר: ׳תתננה... או מכור׳, לעובד כוכבים בנתינה מנין? תלמוד לומר: ׳תתננה ואכלה או מכור לנכרי׳, נמצא אתה אומר: אחד גר ואחד עובד כוכבים בין בנתינה בין במכירה, דברי ר׳ מאיר; רבי יהודה אומר: דברים ככתבן, לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה. שפיר קאמר ר״מ! ור׳ יהודה? אמר לך: אי סלקא דעתך כדקאמר ר״מ, לכתוב רחמנא תתננה ואכלה ומכור, או למה לי? שמע מינה לדברים ככתבן הוא דאתא. ור״מ? ההוא לאקדומי נתינה דגר למכירה דעובד כוכבים. ור׳ יהודה? כיון דגר אתה מצווה להחיותו, וכנעני אי אתה מצווה להחיותו, להקדים לא צריך קרא״.

רש״י (שם) כתב: ״לגר אשר בשעריך - גר תושב שקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח ונבילה מותרת לו ואתה מצווה להחיותו דכתיב בגר ותושב (ויקרא כה) וחי עמך״.

אלא, נראה שיש ליישב ולומר שדברי רש״י נסובים על דעת ר׳ יהודה. ולכן, רש״י היה צריך להסביר ש״גר תושב״ הוא זה שמקבל עליו ז׳ מצוות בני נח. שבפשטות חכמים שחלקו על ר׳ מאיר בסוגיה במסכת עבודה זרה (סד, ע״ב) הוא ר׳ יהודה, שהוא בר פלוגתא של ר׳ מאיר. לכן, כאן שבא להסביר את דעת ר׳ יהודה, צריך להסביר כדעת חכמים שמקבל עליו לשמור ז׳ מצוות בני נח.

יש עוד לציין שמדברי בעל ספר ״החינוך״ (מצוה יד; מצוה צד) משמע שנקט כהבנת ר׳ מאיר. וכך הבין בדבריו הרב חזקיהו מדיני זצ״ל (שו״ת ״אור ליי״, סימן א).

הלכה ב: רוקו ומושבו ומשכבו ומי רגליו טמאין[5], פתו[6] ושמנו[7] ויינו טהורין[8]. ועוברים עליו משום בל תונה[9] ובל תעשוק ובל תלין פעולת שכיר[10].

---

[5] **מקורות:** מובא בתוספתא למסכת זבים (פרק ב, הלכה א; מהדורת צוקרמאנדל): "הגוים והגר והתושב אינן מטמאין בזיבה ואף על פי שאינן מטמאין בזיבה טמאין כזבין לכל דבריהם ושורפין עליהן את התרומה ואין חייבין עליהן על טומאת מקדש וקדשיו".

כשנאמר במשנה במסכת זבים (פרק ב, משנה א): "הכל מיטמאין בזיבה אף הגרים אף העבדים בין משוחררין בין שאינן משוחררין חרש שוטה וקטן סריס אדם סריס חמה טומטום ואנדרוגינוס נותנין עליהן חומרי האיש וחומרי האשה מטמאין בדם כאשה ובלובן כאיש וטומאתן בספק". מדובר לעניין גרי צדק ולא גרי תושב.

ומובא ברמב"ם (פירוש המשניות שם): "אמר ה' בפרשת זבים 'דבר אל בני ישראל', ואמרו בספרא אין לי אלא בני ישראל, מנין לרבות גרים ועבדים, תלמוד לומר 'ואמרת אליהם איש', מנין לרבות את הקטן תלמוד לומר איש איש".

וכן, ר' שמשון משאנץ (בפירושו שם) כתב: "אף הגרים - אף על גב דכתיב 'בני ישראל' ואמרינן בפ' בנות כותים (דף לד א) בני ישראל מטמאין בזיבה ואין הכותים מטמאין בזיבה אבל גזרו עליהם שיהו כזבים לכל דבריהם מכל מקום גרים ועבדים מטמאין בזיבה דמרבה להו בתורת כהנים מקרא".

הרמב"ם (הלכות מטמאי משכב ומושב ב, י) פסק: "העבדים מטמאין בזיבה ובנדה ובלידה כישראל אבל העכו"ם אין מטמאין לא בזיבה ולא בנדות ולא בלידות דין תורה שנאמר 'דברו אל בני ישראל ואמרתם אליהם איש איש כי יהיה זב' בני ישראל מטמאין בזיבה ולא העכו"ם, וחכמים גזרו על כל העכו"ם שיטמאו כזבים לכל דבריהן זכרים ונקבות והוא שיהיה הזכר בן תשע שנים ויום אחד ולמעלה והנקבה בת שלש שנים ויום אחד ומעלה, אבל הקטנים למטה מזמן זה לא גזרו עליהן טומאה שעיקר הגזירה היא כדי שלא יהא תינוק ישראל רגיל אצל העכו"ם במשכב זכור ופחות מזמן זה אין ביאתן ביאה, בעת שגזרו עליהן לא גזרו על שכבת זרע שלהן אלא שכבת זרעו של עכו"ם טהורה כדין תורה, ומפני מה לא גזרו עליה טומאה כדי להודיע שטומאתן מד"ס שהרי הכל יודעין שאילו היו זבין דין תורה היתה שכבת זרעם אב הטומאה כשכבת זרע הזב ומאחר שיודעין בטומאתן שהיתה מד"ס לא יבואו לשרוף עליה תרומה וקדשים, נמצאת למד שזובו של עכו"ם, ודם נדה או דם זיבה ולידה של בת עכו"ם, ובת עכו"ם ועכו"ם עצמן אף על פי שהם נקיים מן התורה מדם הזב, ורוק העכו"ם ומימי רגליהן ומשכבן ומרכבן, ובועל עכו"ם כל אחד מאלו אב טומאה מד"ס לפיכך אין חייבין עליהן על ביאת מקדש וקדשיו ואין שורפין עליהן את התרומה, וכולן מטמאין אדם וכלים במגע ומטמאין אדם במשא כזב לכל דבר, אלא שהטומאה מדבריהן כמו שביארנו, ודם הנכרית כרוקה וכמימי רגליה מטמא לח ואינו מטמא יבש".

הרמב"ם לא הזכיר במפורש שרוקו ומי רגליו של הגר תושב מטמאין, אך הרמב"ם לא הוציאו מכלל דבריו. ויש עוד לציין שברמב"ם פרנקל לא כתוב "עכו"ם" אלא כתוב "הגוים". לכן, דין זה אינו קשור בכך שעובד עבודה זרה, אלא חכמים גזרו על כל הגוים שיהיו טמאים כזבים, וכפי שהתבאר בדברי הרמב"ם שהטעם לכך שלא יהיו רגילים אצלם.

והדברים מבוארים בספר "קרית מלך" (שם): "וחכמים גזרו על כל העכו"ם, נ"ב ואפילו גר תושב מס' גרים פ"ג ה"ב ותוספתא זבים רפ"ב ואפילו מלו ולא טבלו ע"ז נ"ז א' וע"ש תד"ה לאפוקי וצ"ע אבל לא מלו פשיטא דמטמאין אפילו עבדים כמ"ש בילקוט ס"פ לך בשם פדר"א ולפנינו בפדר"א פכ"ט ל"מ (וזה השמטת הצנזור)".

[6] **מקורות:** מובא בגמרא במסכת עבודה זרה (לו, ע"ב): "גופא, אמר באלי אמר אבימי נותאה משמיה דרב: פיתן ושמנן, יינן ובנותיהן, כולן משמונה עשר דבר הן. בנותיהן מאי היא? אמר רב נחמן בר יצחק: גזרו על בנותיהן נידות מעריסותן. וגניבא משמיה דרב אמר: כולן משום עבודת כוכבים גזרו בהן, דכי אתא רב אחא

בר אדא א״ר יצחק: גזרו על פיתן משום שמנן; מאי אולמיה דשמן מפת? **אלא, על פיתן ושמנן משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום דבר אחר, ועל דבר אחר משום ד״א. בנותיהן - דאורייתא היא, דכתיב: לא תתחתן בם**! דאורייתא ז׳ אומות, אבל שאר עובדי כוכבים לא, ואתו אינהו וגזור אפילו דשאר עובדי כוכבים. ולר״ש בן יוחי דאמר: כי יסיר את בנך מאחרי - לרבות כל המסירות, מאי איכא למימר? אלא דאורייתא אישות דרך חתנות, ואתו אינהו גזור אפילו דרך זנות. זנות נמי בבית דינו של שם גזרו, דכתיב: ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף! אלא, דאורייתא עובד כוכבים הבא על בת ישראל, דמשכה בתריה, אבל ישראל הבא על העובדת כוכבים לא, ואתו אינהו גזור אפי׳ ישראל הבא על העובדת כוכבים. ישראל הבא על העובדת כוכבים - הלכה למשה מסיני היא, דאמר מר: הבועל ארמית - קנאין פוגעין בו! א״ל [מסורת הש״ס: אלא] דאורייתא בפרהסיא וכמעשה שהיה, ואתו אינהו גזור אפילו בצינעא. בצינעא נמי בית דינו של חשמונאי גזרו, [דכי אתא רב דימי אמר: ב״ד של חשמונאי גזרו,] ישראל הבא על העובדת כוכבים - חייב משום נשג״א, כי אתא רבין אמר: משום נשג״ז! כי גזרו בית דינו של חשמונאי ביאה, אבל ייחוד לא, ואתו אינהו גזור אפי׳ ייחוד. ייחוד נמי בית דינו של דוד גזרו, דאמר רב יהודה: באותה שעה גזרו על ייחוד! אמרי: התם ייחוד דבת ישראל, אבל ייחוד דעובדת כוכבים לא, ואתו אינהו גזרו אפי׳ אייחוד דעובדת כוכבים. ייחוד דבת ישראל דאורייתא היא! דאמר ר׳ יוחנן משום ר״ש בן יהוצדק: רמז לייחוד מן התורה מנין? שנאמר: כי יסיתך אחיך בן אמך, וכי בן אם מסית, בן אב אינו מסית? אלא, בן מתייחד עם אמו, ואין אחר מתייחד עם כל עריות שבתורה! **ייחוד דאורייתא דאשת איש, ואתא דוד וגזר אפי׳ אייחוד דפנויה, ואתו תלמידי בית שמאי ובית הלל גזור אפי׳ אייחוד דעובדת כוכבים**״.

בסיום הסוגיה מתבאר לנו שהטעם שנאסר פת עכו״ם הוא משום יינם ויינם משום בנותיהם ובנותיהם משום דבר אחר.

פסיקת הלכה: ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה קיב, א) נפסק: ״אסור חכמים לאכול פת של עממים עובדי כוכבים משום חתנות״. בעל ספר ״שפתי כהן״ (שם, ס״ק ב) הפנה לדבריו בסימן קכ״ג וסימן קכ״ד, ששם התבאר שאין דין יין נסך במקרה שמדובר בנכרי שלא עובד עבודה זרה. דהיינו, היין אינו אסור בהנאה אלא רק בשתיה. נראה שכוונתו לומר שהוא הדין לעניין פת עכו״ם. שהפת אסור באכילה דווקא כשמדובר על עכו״ם. אך, אם מדובר על נכרי שלא עובד עבודה זרה, הפת אינו אסור באכילה.

גם הרב יהונתן אייבשיץ זצ״ל (בפירושו ״מטה יהונתן״ על ה״שולחן ערוך״, יורה דעה קיב, א) דייק מלשון ה״שולחן ערוך״ שאיסור פת נאמר דווקא לגבי עובד כוכבים, אך אין איסור כשאינו עובד עבודה זרה. אך, הוא כתב שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים בביאור הסוגיה במסכת עבודה זרה שהוזכרה לעיל. במסקנת הסוגיה נאמר כשהברייתא אמרה בנותיהן [בנות העכו״ם] היא לא התכוונה לנישואין אלא לייחוד עִם הבנות. יש שתי הבנות בביאור מסקנת הסוגיה:

א. פת ויין של עכו״ם אסורים משום ייחוד הבנות של העכו״ם וזה נאסר משום ״דבר אחר״, חשש עבודה זרה. לפי הבנה זו, במקרה שאין חשש של עבודה זרה כיון שמדובר על נכרי שאינו עובד עבודה זרה, הרי הפת והיין מותרים.

ב. פת ויין של עכו״ם אסורים משום נישואין עם הבנות של העכו״ם ולא משום הייחוד. הייחוד של בנות עכו״ם אסור משום חשש של עבודה זרה. ולפי זה, אסורים פת ויין של נכרים אפילו שאינם עובדים עבודה זרה.

אלא, נציין שר׳ חיים בן עטר זצ״ל (בספרו ״פרי תואר״, יורה דעה קיב, ג) הבין כהבנה השניה שהזכיר ר׳ יהונתן אייבשיץ, וגם הבין שכך דעת ה״שולחן הערוך״. שהרי כתוב ״בשולחן ערוך״ שאסור פת עכו״ם משום חתנות. דהיינו, לא מצד עבודה זרה אלא מצד חתנות. לכן, אין לחלק בין שמדובר על נכרי שעובד עבודה זרה ובין נכרי שאינו עובד עבודה זרה.

גם ר׳ יוסף תאומים זצ״ל (בספרו ״פרי מגדים״, שפתי דעת, יורה דעה קיב, ב) הביא את דברי ר׳ חיים בן עטר זצ״ל וכתב שפשוט הוא.

לכן, להלכה למעשה יש לאסור גם פת של ישמעאלים.

[7] **מקורות:** מובא במשנה במסכת עבודה זרה (לה, ע"ב): "ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה: חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו, והפת והשמן שלהן. רבי ובית דינו התירו השמן". מובא בגמרא (לה, ע"ב-לו, ע"א): "והשמן שלהן. שמן - רב אמר: דניאל גזר עליו, ושמואל אמר: זליפתן של כלים טמאים אוסרתן. אטו כולי עלמא אוכלי טהרות נינהו? אלא, זליפתן של כלים אסורין אוסרתן. א"ל שמואל לרב: בשלמא לדידי דאמינא זליפתן של כלים אסורין אוסרתן, היינו דכי אתא רב יצחק בר שמואל בר מרתא ואמר, דריש רבי שמלאי בנציבין: שמן - ר' יהודה ובית דינו נמנו עליו והתירוהו, קסבר: נותן טעם לפגם מותר; אלא לדידך דאמרת דניאל גזר עליו, דניאל גזר ואתא רבי יהודה הנשיא ומבטל ליה? והתנן: אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו - אלא א"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין!... ושמן דניאל גזר? והאמר באלי אבימי נותאה משמיה דרב: פיתן ושמנן, יינן ובנותיהן, כולן משמנה עשר דבר הן! וכי תימא: אתא דניאל גזר ולא קיבל, ואתו תלמידי דהלל ושמאי וגזור וקיבל, א"כ מאי אסהדותיה דרב? אלא, דניאל גזר עליו בעיר, ואתו אינהו וגזור אפילו בשדה. ור' יהודה הנשיא היכי מצי למישרא תקנתא דתלמידי שמאי והלל? והתנן: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו - אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין! ועוד, הא אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חבירו, חוץ משמונה עשר דבר, שאפילו יבא אליהו ובית דינו אין שומעין לו! אמר רב משרשיא: מה טעם? הואיל ופשט איסורו ברוב ישראל, שמן לא פשט איסורו ברוב ישראל, דאמר רבי שמואל בר אבא אמר רבי יוחנן: ישבו רבותינו ובדקו על שמן שלא פשט איסורו ברוב ישראל, וסמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק, שהיו אומרים: אין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה... גופא, אמר באלי אמר אבימי נותאה משמיה דרב: פיתן ושמנן, יינן ובנותיהן, כולן משמונה עשר דבר הן. בנותיהן מאי היא? אמר רב נחמן בר יצחק: גזרו על בנותיהן נידות מעריסותן. וגניבא משמיה דרב אמר: כולן משום עבודת כוכבים גזרו בהן, דכי אתא רב אחא בר אדא א"ר יצחק: גזרו על פיתן משום שמנן; מאי אולמיה דשמן מפת? אלא, על פיתן ושמנן משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום דבר אחר, ועל דבר אחר משום ד"א".

אם כן, מתבאר שבתחילה שמן של עכו"ם נאסר ולאחר מכן הותר הדבר.

מובא בגמרא במסכת עבודה זרה (סד, ע"ב): "מיתיבי: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים, דברי ר"מ; וחכ"א: 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; מייחדין אצלו יין, ואין מפקידין אצלו יין ואפי' בעיר שרובה ישראל, אבל מייחדין אצלו יין ואפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים, שמנו כיינו. שמנו כיינו ס"ד? שמן מי קא הוי יין נסך? אלא יינו כשמנו. ולשאר כל דבר - הרי הוא כעובד כוכבים; רבן שמעון אומר: יינו יין נסך, ואמרי לה: מותר בשתיה".

רש"י (שם) כתב: "ושמנו מי הוי נסך אלא יינו - מותר בהנאה כשמנו וקודם שהותר השמן באכילה קאי אבל בשתיה אסור". אם כן, התנא של הברייתא הזו חי עוד קודם ההיתר של ר' יהודה הנשיא. אלא, הברייתא הזו עומדת בניגוד לברייתא כאן במסכת גרים. דהיינו, לפי הברייתא במסכת עבודה זרה מתבאר לנו שבזמן שחל איסור על שמן של עכו"ם, הרי גם שמן של גר תושב היה אסור. לא היה חילוק בין עכו"ם לגר תושב. אבל, בברייתא במסכת גרים מבואר ששמן של גר תושב אינו אסור.

הרב חיים קנייבסקי שליט"א (בפירושו למסכת גרים) דן בסברת הברייתא כאן. דהיינו, מדוע שיהיה מותר השמן של גר תושב? מהסוגיה במסכת עבודה זרה (לו, ע"ב) מבואר שהשמן של נכרי אסור משום חתנות, ואם כן, אין לחלק בין גר תושב ובין נכרי. הוא הביא שהראב"ד כתב שעיקר גזרת חתנות לא היתה אלא משום הרחקה מעבודה זרה. ולכן, יש לומר שכיון שהגר תושב אינו עובד עבודה זרה לא גזרו על שמנו ועל יינו.

אולם, יש להעיר ולומר שהברייתא כאן סברה שאיסור פת ושמן אינו משום חתנות, אלא משום איסור עבודה זרה. ולכן, מובן שמותרים פת ושמן של גר תושב.

[8] **מקורות:** מובא בגמרא במסכת עבודה זרה (סד, ע"ב): "מיתיבי: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים, דברי ר"מ; וחכ"א: 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; מייחדין אצלו יין, ואין מפקידין אצלו יין ואפי' בעיר שרובה ישראל, אבל מייחדין אצלו יין ואפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים, שמנו כיינו. שמנו כיינו ס"ד? שמן מי קא הוי יין נסך? אלא יינו כשמנו. ולשאר כל דבר - הרי הוא כעובד כוכבים; רבן שמעון אומר: יינו יין נסך, ואמרי לה: מותר בשתיה".

רש"י (שם) הסביר: "אבל מייחדין אצלו יין - ישראל מניח בחנותו עד שילך כדי מיל או יותר מה שאין כן בעובד כוכבים דהאי כיון דלא פלח לא נגע ולא מנסך ולמגע עובד כוכבים דאתי מעלמא בביתו לא חיישינן דכיון דאין לו הנאה בכך אינו מניחו ליגע ולאחלופי בזמן מועט ליכא למיחש. שמנו כיינו - משמע שמנו אסור כיינו ולהחמיר בא. ושמנו מי הוי נסך אלא יינו - מותר בהנאה כשמנו וקודם שהותר השמן באכילה קאי אבל בשתיה אסור. יינו יין נסך - דאינו מקפיד על מגע עובד כוכבים".

אם כן, יש כאן מחלוקת תנאים בנוגע לדין יינו של גר תושב, אם הוי יין נסך, או שמותר בשתיה.

פסיקת ההלכה: ראשית נקדים הקדמה כללית בנוגע לדיני יין נסך, מגע ביין וסתם יינם. דהיינו, מבואר בגמרא במסכת עבודה זרה (לא, ע"א-ע"ב): "א"ר אסי א"ר יוחנן משום ר' יהודה בן בתירא, שלשה יינות הן: יין נסך - אסור בהנאה ומטמא טומאה חמורה בכזית, סתם יינם - אסור בהנאה ומטמא טומאת משקין ברביעית, המפקיד יינו אצל עובד כוכבים - אסור בשתיה ומותר בהנאה". לא ניכנס לדיון בנוגע ליין שהופקד אצל העכו"ם. מתבאר מתוך הגמרא שיין שהתנסך וגם סתם יינם, אסור בהנאה. נוסף על כך, מבואר בגמרא במסכת עבודה זרה (נח, ע"א) שאסרו בהנאה יין שעכו"ם נגע בו. דהיינו, אם עכו"ם נגע ביין של ישראל, הוא אסר את היין בהנאה.

בעל ה"טורים" (יורה דעה, ריש סימן קכג) הביא הקדמה חשובה לדינים הללו וכתב: "יין שנתנסך לכו"ם אסור בהנאה וחכמים גזרו על סתם יינן משום בנותיהן ואסרוהו אף בהנאה אף על פי שלא עשו כן בשאר הדברים שגזרו עליהם והטעם כיון שיין נסך גמור אסור בהנאה עשו סתם יינם כאילו ודאי נתנסך והחמירו לאסור בהנאה אפי' מגע נכרי ביין שלנו אבל רשב"ם כתב בשם רש"י שכתב על שם הגאונים דבזמן הזה אין איסור הנאה במגע של נכרי ביין שלנו דנכרים בזמן הזה אין רגילין לנסך לכו"ם והוו לענין ניסוך כאילו אינן יודעין בטיב כו"ם ומשמשיה והוי כתינוק שעושה יין נסך לאסור בשתייה ולא בהנאה ועל זה סומכין בהרבה מקומות ליקח יין מן הנכרים בחובותיהן וגם אם נגע נכרי ביין שלנו מוכרין אותו לנכרים ואי"א ז"ל האריך בו וסיום דבריו וטעמים הללו מספיקין למגע נכרי ביין שלנו אבל סתם יין שאסרו בהנאה משום בנותיהן אין טעם להתירו ומיהו י"ל שמתחלה לא אסרו סתם יינן אלא בשתייה מידי דהוה אפת שמן ושלקות אלא משום שהיו רגילין לנסך אסרוהו בהנאה כיון שנתנסך לכו"ם והאידנא שאין מנסכין דין הוא שנעשה סתם יינן כפת ושלקות ומכל מקום ראיה ברורה אין לנו להתירו בהנאה הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ע"כ".

להלכה למעשה, נפסק ב"שולחן ערוך" (יורה דעה קכג, א) לחומרא: "סתם יינם של עובדי כוכבים אסור בהנאה. והוא הדין למגעם, ביין שלנו". דהיינו, לפיו, אין חילוק בין זמן הגמרא לזמן הזה. וגם בזמן הזה נכרי שנגע ביין הוא אסרו בהנאה. אבל, הרמ"א (שם) הגיה והביא את הדעה הזו שמקילה בזמן הזה לגבי מגע של יין על ידי נכרי וכן סתם יינם: "משום גזירת יין שנתנסך לאלילים. ובזמן הזה, שאינו שכיח שהאומות מנסכים לעבודת כוכבים, יש אומרים דמגע עובדי כוכבים ביין שלנו אינו אוסר בהנאה, רק בשתייה; וכן סתם יין שלהם, אינו אסור ליהנות ממנו. ולכן מותר לגבות בחובו מן העובדי כוכבים סתם יינם, מפני דהוי כמציל מידם (טור בשם רשב"ם והרא"ש ומרדכי). והוא הדין בשאר הפסד, כגון אם עבר

וקנה או מכר, אבל לכתחלה אסור לקנותו ולמכרו כדי להשתכר בו (הגהות מיימוני פ״ח דמאכלות אסורות והגהות אשיר״י ומהר״ם פדואה סי׳ מ״ו /ע״ו/). ויש מקילין גם בזה, וטוב להחמיר״.

לאחר הבאת דברים אלו והקדמה זו נמשיך בעיון בפסיקת ההלכה בדיון שלנו. הרמב״ם (הלכות מאכלות אסורות יא, ז-ח) פסק את החילוק בין גר תושב לשאר עכו״ם, ולדבריו גר תושב אוסר את היין בשתיה אך לא בהנאה. ועוד מבואר מדבריו שישמעאלי אוסר את היין בשתיה אך לא בהנאה. דהיינו, דינו של הישמעאלי כדין גר תושב: ״גר תושב והוא שקיבל עליו שבע מצות כמו שביארנו יינו אסור בשתייה ומותר בהנייה, ומייחדין אצלו יין ואין מפקידין אצלו יין, וכן כל עכו״ם שאינו עובד עכו״ם כגון אלו הישמעאלים יינן אסור בשתייה ומותר בהנייה וכן הורו כל הגאונים, אבל אותם העובדים כו״ם סתם יינם אסור בהנייה: כל מקום שנאמר בענין זה שהיין אסור אם היה עכו״ם שנאסר היין בגללו עובד כו״ם הרי הוא אסור בהנייה, ואם אינו עובד כו״ם הרי הוא אסור בשתייה בלבד, וכל מקום שנאמר עכו״ם סתם הרי זה עובד עכו״ם״.

גם בעל ה״טורים״ (יורה דעה, ריש סימן קכח) פסק כדעת ת״ק וחילק בין ייחוד היין אצל הגר תושב ובין הפקדה ברשותו. מתבאר מדבריו שלישמעאלים יש דין כגרי תושב, ומותר להפקיד אצלם, כיון שהם אינם עובדי כוכבים.

יש לצרף לכך את דברי הרשב״א שהובאו על ידי ר׳ יוסף קארו זצ״ל (שם ב״בית יוסף״): ״כתב הרשב״א (תוה״א ב״ה ש״ד נב.) דאפילו גוים שבחוצה לארץ שאין עובדין עבודה זרה אלא מעשה אבותיהם בידיהם מכל מקום כיון שהם מנסכין יין לפני עבודה זרה אין כח בידינו להתיר ליחד אצלם ואפילו בדיעבד אסור״.

ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״שולחן ערוך״, יורה דעה קכח, א) פסק כדברי בעל ה״טורים״ אך הוא לא הביא את החילוק בין הישמעאלים ובין שאר הנכרים. הרמ״א הוסיף את דינו של הרשב״א. וכך נפסק שם: ״עובד כוכבים שנתייחד עם היין, אפילו ברשותינו, אפילו שעה מועטת, אסור בהנאה. אבל מי שנודע לנו שאינו עובד עבודת כוכבים, מותר ליחד יין אצלו, ברשותינו, לזמן מועט, כגון כדי שילך כדי מיל או יותר, אפילו בעיר שכולה עובדי כוכבים, ואפילו הודיעו שהוא מפליג. אבל אין מפקידין אצלו יין בביתו, ואפילו בבתינו אסור, אם הוא לזמן מרובה. ואם עבר והפקיד, אסור בשתיה. (עובדי כוכבים שבחוצה לארץ, אף על פי שאינן עובדי עבודת כוכבים, מ״מ אין מייחדים יין אצלם) (ב״י בשם הרשב״א)״.

עוד נציין לדברי בעל ה״טורים״ (יורה דעה, ריש סימן קכד) שהביא מחלוקת ראשונים בנוגע לדין מגע ביין על ידי גר תושב. דהיינו, כפי שהוזכר לעיל הרמב״ם נקט שגר תושב שנגע ביין אסרו בשתיה אך לא בהנאה. כך היא גם דעת הרשב״א. אך, לדעת הרא״ש, יין של גר תושב אינו אסור אפילו בשתיה: ״גר תושב שקבל עליו ז׳ מצות כתב הרשב״א שמגעו אסור בשתייה ומתוך כך פסק שגר שמל ולא טבל אוסר ג״כ בשתייה וא״א הרא״ש ז״ל מתיר בשניהם אפילו בשתייה״. בעל ה״טורים״ (שם) הביא בהמשך לדין זה שהישמעאלים אינם אוסרים את היין בהנאה, אלא רק בשתיה: ״כתב הרשב״א כבר ביארנו שגר תושב שקבל עליו שבע מצות יינו מותר בהנאה לפיכך יש מהגאונים שהתירו יינן של ישמעאלים בהנאה שהדבר ידוע שאינן עובדים עבודה זרה וכן כתב הרמב״ם״.

אולם, יש מקום לדון שכל זה נאמר רק לדעת הרשב״א. לפי דעת הרא״ש שגרי תושב אינם אוסרים את היין גם לשתיה, הרי הישמעאלים לא יאסרו את היין גם לשתיה.

ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״בית יוסף״ שם) הסביר שהרא״ש חילק בין מגע של גר תושב ובין יין של גר תושב. גר תושב שנגע ביין אינו אוסר את היין אפילו בשתיה. אך, היין של הגר תושב בוודאי אסור בשתיה ועל כך מדובר בברייתא במסכת עבודה זרה (סד, ע״ב), שדעת ת״ק יינו כשמנו. דהיינו, שהוא אסור בשתיה.

רעק״א (בחידושיו על ה״שולחן ערוך״, יורה דעה, סימן קכג, על דברי ה״טורי זהב״ שם, ס״ק ג) הסביר שחז״ל אסרו את היין שנכרי נגע בו גזירה משום יין נסך. לכן, במקרה שאינו עובד עבודה זרה, היין אינו אסור. אך, סתם יינם לא נאסר משום יין נסך, אלא משום בנותיהם. דהיינו, איסור חיתון עִם בנותיהם. לכן, איסור זה שייך גם בנוגע לגרי תושב. ומשום כך, יינם יהיה אסור כמו פתם שנאסר באכילה אבל לא בהנאה. המחלוקת בין הראשונים בנוגע לדין נגיעת גר תושב בנויה על המחלוקת בין הראשונים בטעם לחילוק בין ייחוד להפקדה בידי הגר תושב. יש הבנה אחת שבמקרה של ייחוד אין חשש של נגיעה, ובמקרה של הפקדה

יש חשש של נגיעה. אך, יש הבנה אחרת שבמקרה של ייחוד אין חשש של החלפה, אך במקרה של הפקדה יש חשש של החלפה. לעולם אין חשש של נגיעה, כיון שגר תושב שנגע אינו אוסר את היין (עיין בתוס׳, מסכת עבודה זרה סד, ע״ב, ד״ה אין מפקידין וכו׳; וב״בית יוסף״, יורה דעה קכד, ב).

נלענ״ד, שיש מקום להבין מתוך הברייתא כאן במסכת גרים שאפילו סתם יינם של גרי תושב אינו אסור, ומשמע שמותר לגמרי. דהיינו, מותר אפילו בהנאה. בפשטות מדובר כאן על היין של הגר תושב ולא על מגע של גר תושב, ונאמר שהיין טהור. משמע שהוא מותר. אלא, יש לומר שכיון שהברייתא כאן עומדת בניגוד לברייתא וסוגיה במסכת עבודה זרה, לא פוסקים כברייתא במסכת גרים אלא כמבואר בתלמוד בבלי. דהיינו, שלדעת ת״ק, היין של גר תושב אסור בשתיה. ולכן, יש לפסוק שסתם יינם של גרי תושב אסור בשתיה.

נציין שיש גם מחלוקת בין הפוסקים בדינו של אחד שבא להתגייר להיות כגר צדק ומל ולא טבל, מה דינו במקרה שנגע ביין. הרשב״א נקט שדינו כדין גר תושב שאוסר את היין בשתיה אך לא בהנאה. דעת הרא״ש, שדינו כדין גר תושב שאינו אוסר את היין בשתיה [דהיינו, יש כאן מחלוקת בין הרשב״א לרא״ש בדינו של גר תושב וזה משליך על דינו של גר שמל ולא טבל]. הרא״ש סבר שגר שמל ולא טבל עדיף על פני גר תושב. אבל, הר״ן סבר שגר שמל ולא טבל גרע מגר תושב משום שגר תושב מקבל מעכשיו את המצוות, אבל גר שמל ולא טבל מקבל עליו את המצוות רק לאחר הטבילה (עיין בכל הנ״ל ב״טור״ וב״בית יוסף״ יורה דעה קכד, ב).

נוסיף עוד שפסק הרמב״ם (הלכות מאכלות אסורות יג, יא): ״יראה לי שכל מקום שאמרנו בענין זה ביין שלנו שהוא אסור בשתייה ומותר בהנייה מפני צד נגיעה שנגע בו העכו״ם כשהיה העכו״ם עובד עכו״ם, אבל אם היה איסורו בגלל עכו״ם שאינו עובד עכו״ם כגון ישמעאלי שנגע ביין שלנו שלא בכוונה או שטפח על פי החבית הרי זה מותר בשתייה וכן כל כיוצא בזה״.

וצריך עיון בדברי הרמב״ם, הרי הוא כתב לעיל שדווקא גר תושב אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה. אך, כאן הוא נקט שכל אחד שאינו עובד עבודה זרה אינו אוסר את היין בהנאה. קושיא זו הקשה ר׳ יוסף קארו זצ״ל, ב״בית יוסף״ (יורה דעה קכד, ז) והשיב על כך שני יישובים:

א. יש חילוק בין שמדובר על אחד ששייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה, ובין אחד שמצד עצמו אינו עובד עבודה זרה. אם הוא שייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה כמו הישמעאלים וכיוצ״ב, הוא אינו אוסר את היין בהנאה אלא רק בשתיה. אך, אם מדובר על אחד ששייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה הוא אינו יוצא מגדר האומה כל עוד שלא קיבל על עצמו לשמור את כל הז׳ מצוות בני נח [נראה שדברי ר׳ יוסף קארו הללו הם אבן יסוד לדברי האחרונים שהוזכרו לעיל שנקטו שאחד ששייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה ושומרת ז׳ מצוות בני נח נחשב בגדר ״גר תושב״ על אף שלא קיבל את הז׳ מצוות בני נח בפני בית דין ועל אף שבזמן הזה לא מקבלים גרי תושב].

ב. כשהרמב״ם הזכיר שצריך להיות בגדר גר תושב כדי שלא לאסור את היין בהנאה, לא נכתבו הדברים לחדש שגר תושב אינו אוסר את היין בהנאה. אלא, כדי לחדש לנו שאפילו גר תושב אוסר את היין בשתיה. דהיינו, היה מקום לחשוב שאינו אוסר אפילו בשתיה על כך בא הרמב״ם לחדש ולומר שאוסר את היין בשתיה. אך, כדי שלא לאסור את היין בהנאה אין צורך להיות בגדר גר תושב אלא כפי שמתבאר בדבריו לאחר מכן מספיק שלא יעבוד עבודה זרה.

מכאן נעבור לפסיקת ר׳ יוסף קארו זצ״ל, ב״שולחן ערוך״. ראשית הוא (יורה דעה קכד, ב) פסק כדעת הרמב״ם וסיעתו שסברו שגרי תושב אוסרים את היין בשתיה ולא בהנאה, וכתב שכן הדין לגבי גר שמל ולא טבל. אך, הרמ״א הגיה על דבריו וציין לדעת הראשונים שסברו שגר תושב אינו אוסר את היין אפילו לשתיה: ״גר תושב, דהיינו שקבל עליו שבע מצות, וכן גר שמל ולא טבל, מגען אוסר בשתייה. הגה: וכל זמן שלא טבל כראוי, מקרי לא טבל (ר״ן פ׳ השוכר והגהות מרדכי דיבמות). ויש מקילין אפילו במגע גר תושב (טור בשם הרא״ש), אבל יין שלו ודאי אסור (ב״י)״.

הרמ״א לא הזכיר שיש מקילים בנוגע לגר שמל ולא טבל, אך בעל ספר ״שפתי כהן״ (שם, ס״ק ד) הבין שלפי הרמ״א אין חילוק.

בהמשך נפסק ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה קכד, ו-ז) כדברי הרמב״ם, שהוזכרו לעיל, שכל אחד שאינו עובד עבודה זרה אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה: ״כל עובד כוכבים שאינו עובד עבודת כוכבים, יינו אסור בשתיה ומותר בהנאה; ומגען ביין שלנו, שוה ליינם, שאסור בשתייה: יש מי שאומר שכל מקום שאמרו ביין שלנו שהוא מותר בהנאה ואסור בשתייה, מפני צד נגיעה שנגע בו הנכרי כשהיה הנכרי עובד כוכבים; אבל אם היה איסורו בגלל הנוכרי שאינו עובד כוכבים שנגע ביין שלנו שלא בכוונה, או שטפח על פי החבית, הרי זה מותר בשתייה, וכן כל כיוצא בזה״.

אם כן, גם ב״שולחן ערוך״ יש את הסתירה שהוזכרה לעיל ברמב״ם. דהיינו, מראשית דבריו משמע שצריך להיות בגדר של גר תושב כדי שלא לאסור את היין בהנאה. אך, כאן משמע מדבריו שמספיק שלא יהיה עובד עבודה זרה.

בעל ספר ״טורי זהב״ (שם, ס״ק ד) יישב את הסתירה כפי הביאור השני של ר׳ יוסף קארו, וחלק על ביאורו הראשון. גם בעל ספר ״שפתי כהן״ (שם, ס״ק ב; ס״ק יב) נקט בגישה זו. וכך גם דעת בעל ספר ״בית חדש״ ובעל ספר ה״פרישה״ (עיין ב״שפתי כהן״ שם, ס״ק ב).

ויש להעיר שלפי דעת הרא״ש והרמ״א שגר תושב אינו אוסר את היין בשתיה, הרי בוודאי הם יסברו שבמקרה שלא מדובר על גר תושב ורק אינו עובד עבודה זרה אז יאסור את היין בשתיה אך לא יאסור בהנאה. דהיינו, יורד דרגה אחת (עיין ב״טורי זהב״, יורה דעה קכד, ד). עוד יש לדון ולומר שלפי הרמ״א, ישמעאלי שיגע ביין לא יאסרו אפילו בשתיה. שהרי לדעתו, גר תושב אינו אוסר את היין בשתיה. ונראה מדברי הראשונים שישמעאלים מוגדרים כגרי תושב.

נפסק ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה קכט, יא): ״גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין, אם רוב גנבי העיר עובדי כוכבים, אסור. ואם רובן ישראל, מותר. ואם רובן ישמעאלים, אסור בשתיה ומותר בהנאה״.

אלא, כל זה נאמר לדעת בעל ה״שולחן ערוך״ שגרי תושב אוסרים את היין בשתיה. אבל, אולי לדעת הרמ״א לא יהיו אוסרים את היין בשתיה. יש להעיר שלפי המבואר לעיל ה״שולחן ערוך״ לא היה צריך לכתוב ישמעאלי אלא כל אחד שאינו עובד עבודה זרה, שהרי ביארנו לעיל שלדעת ה״שולחן ערוך״ כדי שלא לאסור את היין בשתיה לא צריך להיות בגדר גר תושב אלא צריך להיות אחד שאינו עובד עבודה זרה.

אולם, לא מצאתי בפוסקים שהעירו נקודה זו שלדעת הרמ״א ישמעאלי שנגע ביין לא יאסור אפילו בשתיה, ודווקא מצאתי בספר ״בין ישראל לנכרי״ (שכתבו הרב חיים בנימין גולדברג שליט״א; סימן כב, אות ד) שנפסק שישמעאלי שנגע ביין אוסר את היין בשתיה ולא בהנאה.

ובהקשר זה נעיר קצת בגדרם של הישמעאלים. יש תשובה של הרמב״ם (בשו״ת שלו, סימן תמח, מהדורת בלאו) שדן יותר בהחרבה בדינם של הישמעאלים, וכותב באופן נחרץ שאין דינם כעובדי עבודה זרה:

> שאלה על אלו הישמעאלים שאמרת שאינם עובדי ע״ז ואמ׳ לך רבך שהם עובדי ע״ז והאבנים שמשליכין בתרפותן הן למרקוליס והשיב לך שלא כהוגן עד שנתעצבת אל לבך ונכלמת וקרא עליך ענה כסיל כאולתו. תשובה **אלו הישמעאלים אינם עובדי ע״ז כלל, וכבר נכרתה מפיהם ומלבם והם מיחדים לאל יתע׳ יחוד כראוי יחוד שאין בו דופי ולא מפני שהם משקרים עלינו ומכזבים ואומ׳ שאנו אומרים שיש לאל יתעלה בן נכזב כך אנחנו עליהם ונאמר שהם עובדי ע״ז**. התורה העידה עליהם אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר. והיא העידה עלינו שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית. **ואם יאמר אדם שהבית שהם מקלסין אותו בית ע״ז הוא וע״ז צפונה בתוכו שהיו עובדין אותה אבותיהם מה בכך. אלו המשתחוים כנגדו היום אין לבם אלא לשמים**. וכבר פירשו רז״ל בסנהדרין שאם השתחוה אדם לבית ע״ז [והוא] סבור שהוא בית הכנסת הרי לבו מסור לשמים. **וכן אלו הישמעאלים היום כולם טף ונשים נכרתה ע״ז מפיהם וטעותם וטפשותם בדברים אחרים** היא שאי אפשר לאומרו בכתב מפני פושעי ורשעי ישראל, אבל ביחוד השם יתעלה אין להם טעות כלל **ובאמת**

שהיה לישמעאלים מקודם באותם המקומות שלשה מיני ע״ז פעור ומרקוליס וכמוש, והם עצמם מודים בדברים אלו היום וקוראין להם שמות בלשון ערבי. פעור עבודתו שיפעור עצמו לפניו או שיניח ראשו ויגביה ערותו למולו כמו שאלו הישמעאלים משתחוים היום בתפלתם ומרקוליס עבודתו ברגימת האבנים וכמוש עבודתו בפריעת הראש ושלא ילבש בגד תפור **ודברים אלו כולם מפורשים וידועים אצלנו מקודם שתעמד דת הישמעאלים, אבל הישמעאלים היום אומרים זה שנפרע ראשנו ושלא נלבש בגד תפור בתפירות הוא כדי להכנע לפני האל יתעלה ולזכור היאך יעמוד האדם מקברו, וזה שנשליך האבנים בפני השטן אנו משליכים אותם כדי לערבבו. ואחרים מפקחיהם נותנים טעם ואומרים צלמים היו שם ואנו רוגמים במקום הצלמים כלומ׳ שאין אנו מאמינים בצלמים שהיו שם ודרך בזיון להם אנו רוגמין אותן ואחרים אומרים מנהג הוא כללו של דבר אע״פ שעיקר הדברים יסודם לע״ז אין אדם בעולם משליך אותם האבנים ולא משתחוה לאותו המקום ולא עושה דבר מכל הדברים לשם ע״ז** לא בפיו ולא בלבו אלא לבם מסור לשמים.

וכבר ציינתי לעיל לדברי הרא״ש, הרשב״א וה״טור״ שגם נקטו בגישה זו שהשישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה. אבל, הדברים אינם מוסכמים על ידי כל הראשונים.

נתחיל עם המבואר בספר ה״אשכול״ (הלכות יין נסך, דף קנ, ע״ב, מהדורת אלבק):

״ובתשובה נמי לגאון ז״ל, וששאלתם ישמעאלי שהכניס ידו לתוך ייננו של ישראל לאונסו ומתכוין לאוסרו עליו מהו בשתייה, **כי יש במקומנו שמתירים אותו בשתייה מד(אמר) ר׳ יהודה בן בתירא ור׳ יהודה בן בבא שמתירין אותו**. ואומר אני כשהתירו בהנאה התירו, והן אומרים בשתייה, ועוד אומ׳ ישמעאלי אין עושה יין נסך מפני שאין מנסכין יין שלהן, כי האי גונא שרי או אסור. **כך ראינו ישמעאלי(ם) האידנא עובד ע״ז הוא ואינו מכיר שהוא עובד**, דאמור רבנן חמשה בתי עבודה זרה <קבועים> הם ואחת מהן <נשרא> בערביא. הלכך אע״פ שאינו מנסך עובד ע״ז <הוא>, ולית הלכתא כר׳ יהודה בן בתירא ור׳ יהודה בן בבא, ורב אשי הוה ליה בתרא והלכתא כותיה״.

רואים כאן דעה שסברה שהישמעאלים עובדי עבודה זרה, רק אינו מכיר שהוא עובד.

ר׳ מנחם המאירי זצ״ל (בחידושי ״בית הבחירה״, למסכת עבודה זרה נז, ע״א) הביא מחלוקת זו:

ישמעאלים הללו יש מי שאומר עליהם שאינם עובדי עבודה זרה ודנים אותם כגר תושב ואין מגעם אוסר בהנאה ואף על פי שאמרו איזהו גר תושב כל שקבל עליו שלא לעבוד ע״ז וחכמים אומרים כל שקבל עליו שבע מצות ובקבלה לפני שלשה חברים ואלו אינם מקבלים עליהם כך כבר אמרו כי תניא ההיא להחיותו... **ומ״מ חכמי ספרד חולקין בה שהרי מצינו בפרק ראשון שהוא מונה בכלל עבודות זרות גישרא שבערביא**.

וכן בר״ן (בחידושיו למסכת סנהדרין סא, ע״ב; נציין שכיום רבים הם הסוברים שחידושי הר״ן למסכת סנהדרין אינם שייכים לרבינו נסים גירונדי הידוע, אלא מדובר על חכם ספרדי מאוחר יותר שינק בעיקר מחידושי רבינו דוד תלמיד הרמב״ן. עיין בפתח דבר לספר ״במסילה העולה״ למסכת סנהדרין, חידושי הרב יצחק שילת שליט״א למסכת סנהדרין) כתוב:

ולמדנו מכאן שהקדשים של עכו״ם, וגם המשוגע (מוחמד) של הישמעאלים, אע״פ שאינם טועים אחריהם לעשותם אלהות, מ״מ הואיל ומשתחוים לפניהם השתחואה של אלהות, **דין עבודה זרה יש להם לכל דבר איסור של ע״ז, שלא בהידור בלבד הם משתחוים לפניהם, שאין הידור למתים, אלא כענין עבודה של אלהות היא עבודתם**.

אלא הרב עובדיה יוסף זצ״ל (שו״ת ״יביע אומר״, חלק ז, יורה דעה, סימן יב) טען שאין כאן מחלוקת בין הראשונים. שהרי התבאר לעיל בתשובת הרמב״ם שבאמת הישמעאלים בתחילה היו עובדי עבודה זרה, רק הישמעאלים בזמן הזה אינם עובדים עבודה זרה. לכן, יש לומר שהראשונים שכתבו שהישמעאלים הם עובדי עבודה זרה, דיברו על הישמעאלים בדורות הראשונים, אך לא בדורות האחרונים.

אמנם, יש להקשות על ביאור זה, שאפשר לומר את הדברים הללו לגבי דברי בעל ספר ה״אשכול״, ששם מדובר על תשובת גאון, והוא מוקדם לזמנו של הרמב״ם. אך, לגבי ר׳ מנחם המאירי זצ״ל הור״ן, לכאורה אין מקום לביאור הזה, שהרי הם מאוחרים לדורו של הרמב״ם, ובכל זאת, כתבו את הדברים הללו.

ובאמת בהמשך דברי הרב עובדיה יוסף נראה שיש גם מענה לדברי הר״ן. הוא כתב שכנראה הר״ן לא ידע מתשובת הרמב״ם, ואם היה יודע מתשובתו, בודאי היה חוזר בו, כיון שהרמב״ם היה בקי בגדרם של הישמעאלים יותר מן הר״ן.

נראה שאותם הדברים נאמר גם לגבי דברי ר׳ מנחם המאירי.

הרב עובדיה יוסף המשיך והביא עוד הרבה פוסקים אחרונים שנקטו שיין של הישמעאלים אינו יין נסך, ומותר בהנאה. וכתב שכך המנהג הלכה למעשה.

עוד נציין לדברי הרמ״א בגדר דינם של הישמעאלים. ״בשולחן ערוך״ (יורה דעה קמו, ה) נפסק: ״עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים אף על פי שאינה שלו, ואפילו אינו עובד לאותם עבודת כוכבים. ואפילו בעל כרחו. ובלבד שידע בטיב עבודת כוכבים. אבל קטן שאינו יודע בטיב עבודת כוכבים, וכן שוטה וכן מי שאינו עובד כוכבים, כגון גר תושב, אינם יכולים לבטלה״.

ובהמשך לכך כתב הרמ״א: ״ואומות שלנו וישמעאלים שאינן עובדי עבודת כוכבים, אינם יכולים לבטל״. יש מקום לדייק מדברי הרמ״א שהישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, אבל הם אינם מוגדרים כגרי תושב. הרמ״א לא כתב שהם גרי תושב, אלא רק כתב שהם אינם עובדי עבודה זרה. אבל, אין הכרח גמור לדיוק זה, כיון שאין כאן חשיבות לעניין אם הם גרי תושב. הנקודה החשובה היא שהם אינם עובדי עבודה זרה. אך, נראה מדברי כל הראשונים שהוזכרו לעיל, משמע שהבינו שהישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, אבל לא הגדירו אותם כגרי תושב.

עוד נציין שר׳ מנחם המאירי זצ״ל (חידושי ״בית הבחירה״, מסכת עבודה זרה סד, ע״ב) כתב: ״מהו נקרא גר תושב לענין זה כל שקבל עליו שלא לעבוד ע״ז וחכמי ספרד הסכימו כלם שאף ישמעאלים אינם עובדין ע״ז ומיחדין אותם אצל היין בביתינו אלא שאין מפקידין אצלם אבל שאר עממין אף על פי שאמרו עליהם מנהג אבותיהם בידיהם מ״מ מנסכים הם ואף אלו ר״ל גר תושב ודומיהם יינם מ״מ אסור משום בנותיהם ואף על פי שנודע לנו שלא נגע גוי בהם ומ״מ דוקא בשתיה ויין המופקד אצלם בלא חותמיו אסור בשתיה גם כן״.

משמע שדווקא לעניין זה הישמעאלים – ייחוד אצלם יין – נחשבים כגרי תושב. אבל, אין להם הגדרה גמורה של גרי תושב.

וכן, הר״ן (בחידושי על הרי״ף, מסכת עבודה זרה, כו, ע״ב-מדפי הרי״ף) כתב: ״ולפי דרך זה כתב בשם הגאונים דישמעאלים הללו דלא פלחו עבודת כוכבים מגען מותר בהנאה אבל לא סתם יינן ויש להקל עוד ולומר דכל עובד כוכבים דקים לן ביה דלא פלח לעבודת כוכבים יינו מותר בהנאה כגר תושב וכי תימא והא גבי גר תושב בעינן שקבל עליו שבע מצות ועלה קתני יינו כשמנו דאלמא אי לא קבל עליו אף על גב דקים לן ביה דלא פלח לעבודת כוכבים יינו אסור בהנאה לא תיקשי לך דמשום להחיותו קתני שקבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח דבלאו הכי אין אתה מצוה להחיותו וכדאמרי׳ בפרק השוכר (דף סה א) כי תניא ההוא להחיותו והאי דתני עלה דיינו כשמנו לרבותא נקטיה דאפילו גר תושב גמור יינו אסור בשתיה אבל לעולם כל דקים לן ביה דלא פלח לעבודת כוכבים יינו מותר בהנאה כגר תושב וזהו דעת הרמב״ם ז״ל שכך כתב בפרק י״א מהלכות מאכלות אסורות וכן כל עובד כוכבים שאינו עובד עבודת כוכבים כגון הישמעאלים (ועובדי כוכבים שאינם עובדי כוכבים) יינם אסור בשתיה ומותר בהנאה וכן הורו כל הגאונים אבל העובדים עבודת כוכבים [הם] וסתם יינן אסור בהנאה ע״כ״.

גם מדבריו מבואר שאין להם גדר גמור של גרי תושב.

יש להעיר מתשובת הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ״ל (שו״ת ״ציץ אליעזר״, חלק יד, סימן צא) שפסק להלכה שהישמעאלים הם בגדר עובדי עבודה זרה, ולכן אסור להיכנס למסגד. הדברים מבוססים על חידושי הר״ן למסכת סנהדרין שהוזכרו לעיל: ״הנה אמנם כן נכון הדבר, וחילי דידי מדברי חדושי הר״ן בסנהדרין

דף ס״א ע״ב ד״ה יכול, שכותב וז״ל: ולמדנו מכאן שהקדשים של כותים וגם המשוגע של הישמעאלים אף על פי שאין טועין אחריהם לעשותן אלהות, הואיל ומשתחוים לפניהם השתחואה של אלהות דין ע״א יש להן לכל דבר איסור של ע״א, שלא בהדור לבד הם משתחוים לפניהם שאין הדור למתים אלא כענין עבודה של אלהות היא עבודתן עכ״ל. הרי למדנו מפורש מדברי הר״ן דגם לעבודת הישמעאלים והשתחויתם לנביא השקר שלהם דין ע״א יש לקדשיהם לכל דבר, וא״כ ברור לפי״ז שגם בית המסגד שלהם שבו הם מבצעים עבודתם יש לו ג״כ דין של בית ע״א לכל דבר ואסור ליכנס לשם, וברוך אלקינו שהבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת״.

אולם, הרב עובדיה יוסף זצ״ל (שו״ת ״יביע אומר״, חלק ז, יורה דעה, סימן יב) הביא את דברי הרב וולדנברג זצ״ל והשיג על דבריו לאור תשובת הרמב״ם. ולאור כך הוא פסק להלכה שמותר להיכנס למסגד.

אבל, נציין שקשה מאוד לומר שלרב וולדנברג נשמטו דברי הרמ״א ששם מבואר במפורש שהישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, וכן צויין כך על ידי ראשונים רבים כפי שהובא לעיל. אולי היה מקום להידחק ולהסביר שכוונת הרב וולדנברג שעבודת הישמעאלים לגבי עם ישראל נחשבת כעבודה זרה, כיון שהם אינם מאמינים בתורת משה. אבל, הישמעאלים לעצמם אינם עובדי עבודה זרה. אך, נראה שביאור זה קשה, כיון שהר״ן דיבר לגבי הישמעאלים לעצמם.

אולם, אציין ואומר שעל אף שאני מסכים עם דברי הרב עובדיה יוסף בנוגע לגדרם של הישמעאלים – המוסלמים, בכל זאת, לעניין הכניסה למסגד אני סבור שהאמת עם הרב וולדברג זצ״ל. הכניסה למסגד יכולה להראות כהודאה באמונתם. ולכן, בכל מקרה שלא ניכר שהכניסה אינה משום הודאה באמונתם אלא לצורך מסויים, יש לאסור להיכנס למסגד.

לאחר שדנו בנוגע לגדרם של הישמעאלים נעבור לדון בדינם של הנוצרים. בספר ״בין ישראל לנכרי״ (הנ״ל) אין התייחסות לגדרם של הנוצרים אם הם בגדר עובדי עבודה זרה. אציין שאני הארכתי בנושא זה בספרי ״גר המתגייר״ (כרך א, עמ׳ 647-644), וציינתי למחלוקת ראשונים ואחרונים בגדרם. ורק אציין שמדברי הרמ״א שהזכרתי לעיל בנוגע לדין ביטול עבודה זרה משמע שסבר שהם אינם עובדי עבודה זרה. שנראה שכוונת הרמ״א במה שכתב: ״ואומות שלנו״ היא לנוצרים.

אלא, לכאורה, לדעת הרמ״א, אין נפק״מ בשאלה זו, שהרי הרמ״א סבר שכל הנכרים בזמן הזה אינם אוסרים את היין בשתיה אלא רק בהנאה וזאת משום שלא שכיח שהאומות מנסכות לעבודה זרה. אלא, עדיין, יש בכך נפק״מ לדעת ה״שולחן ערוך״. נוסף על כך, יש מקום לדון שאולי הנוצרים הם בגדר גר תושב כדין ישמעאלים, שהרי הם בעיקר שומרים את ז׳ מצוות בני נח. השאלה לגבם היא, האִם הם שומרים על איסור עבודה זרה כיון שהם מאמינים בשיתוף. ויש שאלה האִם גם לגבי בני נח יש איסור של שיתוף.

אלא, יש כאן מקום לדון הן לגבי הישמעאלים והן לגבי הנוצרים מה מוגדר אומה שומרת ז׳ מצוות בני נח? אפילו ששומרים ז׳ מצוות בני נח, לא בטוח ששומרים את הז׳ מצוות מתוך חיוב – מכוח ציווי א-להי. נוסף על כך, לא כל האומה שומרת את הז׳ מצוות ולא מענישים על כך. אצל הנוצרים לא מענישים את זה שעובר על איסור עריות ובועל אשת איש. כמו כן, במקרה של גניבה לא מענישים על סכומים מועטים, שלפי הדין יש להעניש אפילו על פחות משווה פרוטה. גם לא מענישים על איסור אבר מן החי ועל עוד עברות. לכן, יש מקום לדון אִם נחשב שהם שומרים ז׳ מצוות בני נח. גם אצל הישמעאלים לא מענישים על כל הז׳ מצוות בני נח. וכמובן, שיש מקום לדון שכיון שהמנהיגים הערבים מעודדים את ההרג של היהודים, הם אינם בכלל שומרי ז׳ מצוות בני נח, שאחד מהם הוא איסור הריגה. לכן, לדעתי מאוד קשה לטעון שהישמעאלים והנוצרים הם בגדר גרי תושב, ובוודאי יש להחמיר בנוגע למגע של ישמעאלי שהיין יהיה אסור בשתיה. יש להתיר בהנאה על פי היסוד שאִם אינם עובדים עבודה זרה הם אינם אוסרים את היין בהנאה.

נוסיף עוד שב״בית יוסף״ (יורה דעה, סו״ס קכג) מובאת תשובה של הר״ן שדן בנוגע לדבש של ישמעאלים [מדובר על דבש שנעשה מיין. לא על דבש של דבורים ותמרים, עיין ב״שפתי כהן״, יורה דעה, סו״ס קכג]: ״כתב הר״ן בתשובה (סי׳ ה) על דבש של ישמעאלים יכולני ללמד עליו זכות כיון שהישמעאלים אין יינם אסור אלא בשתיה ולא בהנאה לפי שאינם עובדי עבודה זרה ואין ביינם משום חשש איסור ניסוך נמצא

שאינו נאסר אלא משום חתנות וכיון שאינו אלא משום בנותיהם כל שאוכל אותו כדרך שאין בו משום חתנות אפשר שהוא מותר והדבש אין בו משום חתנות דלא גרע מיין מבושל דלית ביה משום חתנות כדאיתא בפרק אין מעמידין (ל.) וא״ת הרי כשהיה תחלתו יין נאסר והיכי פקע איסוריה משום דבשלה בוא וארא דוגמתה וגדולה ממנה דאמרינן בפרק הנזכר (לא:) רב פפא מפקי ליה אבב חנותא ושתי וכו׳ אלמא מה שנאסר משום חתנות לא בכל ענין נאסר והכל לפי מה שחתנותו קרוב ועל זה סמך הרא״ה (בדק הבית ב״ג ש״ז צד. ובפירושו לע״ז כז.) בגוי שבישל לחולה בשבת שמותר לבריא במוצאי שבת דליכא בהא משום חתנות ואף אני אומר שאפשר לדון להלכה שהדבש מותר שאין עליו תורת יין ומתחלת דריכתו לכך נתכוונו אבל למעשה אני אוסר לפי שראיתי קצת גדולים חולקים על הרא״ה והרב בעל התרומה (סי׳ קנט) מכללם ולפיכך ראוי לנהוג איסור בדבש ופורץ גדר ישכנו נחש עכ״ל״. הר״ן העלה אפשרות להקל בנוגע לדבש של דבורים משום שיינם של הישמעאלים אינו אסור בהנאה אלא רק בשתיה ורק משום בנותיהם. כלומר, משום חתנות. ובמקרה של דבש אין זו דרך חתנות. אלא, הר״ן בסופו של דבר החמיר.

וכך גם נפסק להלכה ב״שולחן ערוך״. הרמ״א לא הגיה על הלכה זו, ואם כן, מתבאר מדבריו שגם הוא פסק את הדבר. וכמובן, שהדברים הולכים לפי המבואר לעיל שגם לדעת הרמ״א סתם יינם של הישמעאלים אסור משום חתנות, ויש להחמיר שגם בדבש יש איסור זה. יכול להיות שהטעם משום שלא נפקע האיסור שהיה בתחילתו.

[9] **מקורות:** מובא בתלמוד ירושלמי במסכת יבמות (פרק ח, הלכה א): ״אמר רבי יוסה שלא תאמר והוא שוה לישראל בשלשה דברים. בלא תעשוק ולא תונה וגולה כישראל. הוא לא לבטל. לפום כן צריך מימר מבטל ע״ז כגוי. מאן תנא בלא יעשוק. רבי יוסה בי רבי יודה דתני גר תושב הרי בלא תעשוק דברי רבי יוסה בי רבי יודה״. מבואר כאן שיש איסור אונאה לגר תושב. וכך מבואר בברייתא אצלנו.

עוד מובא בגמרא במסכת גיטין (מה, ע״א): ״דתניא: ׳לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וגו׳ ׳ - יכול בעובד כוכבים שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים הכתוב מדבר? ת״ל: ׳לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו׳, מאי תקנתו? ׳עמך ישב בקרבך וגו׳ ׳״.

גם בספרי (פרשת כי תצא, פיסקא רנט) מובאת דרשה זו: ״ ׳לא תסגיר עבד אל אדניו׳, מיכן אמרו המוכר עבדו לגוים או לחוצה לארץ יצא בן חורים. אשר ינצל אליך מעם אדוניו, לרבות גר תושב״.

כתוב בספר דברים (כג, טז-יז): ״לֹא תַסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנָּצֵל אֵלֶיךָ מֵעִם אֲדֹנָיו: עִמְּךָ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בַּטּוֹב לוֹ לֹא תוֹנֶנּוּ״.

אם כן, לפי הגמרא פסוקים אלו עוסקים בדין גר תושב ובסיום הפסוקים כתוב ״לא תוננו״. לכן, יש לנו ללמוד שלגבי גר תושב יש איסור אונאה.

אלא, יש להעיר שבגמרא במסכת גיטין (מה, ע״א) מובאת עוד דרשה: ״וקשיא ליה לר׳ יאשיה, האי מעם אדוניו? מעם אביו מיבעי ליה! אלא אמר רבי יאשיה: במוכר עבדו לחוצה לארץ הכתוב מדבר; וקשיא ליה לרבי אחי ברבי יאשיה, האי אשר ינצל אליך? אשר ינצל מעמך מיבעי ליה! אלא אמר רבי אחי בר׳ יאשיה: בעבד שברח מחו״ל לארץ הכתוב מדבר. תניא אידך: לא תסגיר עבד אל אדוניו - רבי אומר: בלוקח עבד ע״מ לשחררו הכתוב מדבר. היכי דמי? אמר רב נחמן בר יצחק: דכתב ליה הכי לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו״.

ולהלכה למעשה, נפסק ברמב״ם (הלכות עבדים ח, א) כדעה שמדובר על עבד שברח מחוץ לארץ לארץ ישראל: ״עבד זה שברח לארץ הרי הוא גר צדק והוסיף לו הכתוב אזהרה אחרת למי שמאנה אותו מפני שהוא שפל רוח יותר מן הגר וצוה עליו הכתוב שנאמר ׳עמך ישב בקרבך באחד שעריך בטוב לו לא תוננו׳ זו אף הונייתו דברים, נמצאת למד שהמאנה את הגר הזה עובר בשלשה לאוין משום ׳ולא תונו איש את עמיתו׳ ומשום ׳וגר לא תונה׳ ומשום ׳לא תוננו׳ וכן עובר משום ׳ולא תלחצנו׳ כמו שביארנו בענין הונייה״.

והרמב״ם לא פסק בשום מקום שיש איסור אונאת גר תושב. וכנראה הדברים מבוססים על הגמרא במסכת גיטין, שהבין כפי הדרשה השניה. וכנראה הרמב״ם הבין שלא פוסקים כהבנה זו של הירושלמי, כיון שבתלמוד בבלי לא מובא דין זה, ומשמע שהבבלי חלק על כך. הרי הבסיס להבנה זו הוא הפסוק ״לא תסגיר

עבד אל אדוניו" ויש דעת תנאים שסברה שלא מדובר בגר תושב. ויש לפסוק כדעה זו, כפי המבואר בסוגיה במסכת גיטין.

ונציין שגם ב"שולחן ערוך" (יורה דעה רסז, פה) נפסק כדעה זו שהפסוק "לא תסגיר עבד אל אדוניו" עוסק בעבד שברח מחוץ לארץ לארץ ישראל.

[10] **מקורות:** ראשית נביא את הפסוקים שעליהם נסובות סוגיות הגמרא.

כתוב בספר ויקרא (יט, יג): "לֹא תַעֲשֹׁק אֶת רֵעֲךָ וְלֹא תִגְזֹל לֹא תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר אִתְּךָ עַד בֹּקֶר". ועוד כתוב בספר דברים (כד, יד-טו): "לֹא תַעֲשֹׁק שָׂכִיר עָנִי וְאֶבְיוֹן מֵאַחֶיךָ אוֹ מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ בִּשְׁעָרֶיךָ: בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא תָבוֹא עָלָיו הַשֶּׁמֶשׁ כִּי עָנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נֹשֵׂא אֶת נַפְשׁוֹ וְלֹא יִקְרָא עָלֶיךָ אֶל יְדֹוָד וְהָיָה בְךָ חֵטְא".

מובא במשנה במסכת בבא מציעא (קיא, ע"א): "אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים - יש בו משום 'ביומו תתן שכרו', ויש בו משום 'לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר'. אימתי - בזמן שתבעו, לא תבעו - אינו עובר עליו. המחהו אצל חנוני או אצל שולחני - אינו עובר עליו. שכיר בזמנו - נשבע ונוטל, עבר זמנו - אינו נשבע ונוטל. אם יש עדים שתבעו (בזמנו) - הרי זה נשבע ונוטל. **גר תושב - יש בו משום 'ביומו תתן שכרו' ואין בו משום 'לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר'** ".

לאחר מכן מובא בגמרא (קיא, ע"א-ע"ב): "מני מתניתין? לא תנא קמא דמאחיך ולא רבי יוסי ברבי יהודה! מאי היא? - מאחיך - פרט לאחרים, גרך - זה גר צדק, בשעריך - זה אוכל נבילות. אין לי אלא שכר אדם, מניין לרבות בהמה וכלים - תלמוד לומר בארצך, כל שבארצך. וכולן עוברים בכל השמות הללו. מכאן אמרו: אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים - **יש בו משום ביומו תתן שכרו ויש בהן משום בל תלין פעלת שכיר. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואין בו משום לא תלין**. בהמה וכלים אין בהן אלא משום בל תעשק בלבד. מניי? אי תנא קמא דמאחיך - קשיא גר תושב, אי רבי יוסי - קשיא בהמה וכלים! - אמר רבא: האי תנא - תנא דבי רבי ישמעאל הוא. דתנא דבי רבי ישמעאל: אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים - יש בו משום ביומו תתן שכרו ומשום לא תלין. גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואין בו משום בל תלין".

בהמשך הגמרא הסבירה את הטעם למחלוקת התנאים: "מאי טעמא דתנא קמא דמאחיך - גמר שכיר שכיר, ורבי יוסי ברבי יהודה לא גמר שכיר שכיר. - נהי דלא גמר שכיר שכיר, בהמה וכלים משום ביומו תתן שכרו נמי ניחייב! - תני רבי חנניא: אמר קרא ולא תבא עליו השמש כי עני הוא - מי שהן באין לידי עניות ועשירות, יצאו בהמה וכלים שאינן באין לידי עניות ועשירות. ותנא קמא, האי כי עני הוא מאי עביד ליה? - ההוא מיבעי להקדים עני לעשיר. - ורבי יוסי ברבי יהודה: ההוא מלא תעשק שכיר עני ואביון נפקא. - ותנא קמא: חד להקדים עני לעשיר, וחד להקדים עני לאביון. וצריכא, דאי אשמעינן אביון - משום דלא כסיף למתבעיה, אבל עשיר דכסיף למתבעיה - אימא לא. ואי אשמעינן עשיר - משום דלא צריך ליה, אבל אביון דצריך ליה - אימא לא, צריכא. ותנא דידן: מה נפשך, אי יליף שכיר שכיר - אפילו גר תושב נמי, אי לא יליף שכיר שכיר - בהמה וכלים מנא ליה? לעולם לא יליף שכיר שכיר, ושאני התם דאמר קרא ולא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר - כל שפעולתו אתך. אי הכי, אפילו גר תושב נמי! - אמר קרא רעך - רעך ולא גר תושב. - אי הכי, אפילו בהמה וכלים נמי! - הא כתיב אתך. - מה ראית לרבות בהמה וכלים ולהוציא גר תושב? - מסתברא, בהמה וכלים הוה ליה לרבות - שכן ישנן בכלל ממון רעך, גר תושב אינו בכלל ממון רעך. - ותנא קמא דמאחיך האי רעך מאי עבדי ליה? - ההוא מיבעי ליה לכדתניא: רעך ולא נכרי? נכרי מאחיך נפקא! - חד למשרא עושקו, וחד למשרא גזלו".

המחלוקת בין התנאים היא בנוגע לדין שכירות של גר תושב. לדעת תנא קמא, המלין פעולת שכיר של גר תושב עובר משום "ביומו תתן שכרו" וגם משום "לא תלין פעולת שכיר". אך, לדעת ר' ישמעאל ור' יוסי בר' יהודה, עובר רק משום "ביומו תתן שכרו" ולא משום "לא תלין פעולת שכיר". גם בעל המשנה סבר כדעה זו.

דעת בעל הברייתא במסכת כדעת תנא קמא, הוא סבר שעובר משום "בל תעשוק" [דהיינו, "ביומו תתן שכרו"] וגם משום "לא תלין פעולת שכיר אתך".

הרמב״ם (הלכות שכירות יא, א) פסק כדעת בעל המשנה שעובר משום ״ביומו תתן שכרו״ ולא משום ״לא תלין פעולת שכיר אתך״: ״מצות עשה ליתן שכר השכיר בזמנו שנאמר ביומו תתן שכרו וגו׳, ואם איחרו לאחר זמנו עובר בל״ת שנאמר ולא תבוא עליו השמש ואין לוקין עליו שהרי הוא חייב לשלם, אחד שכר האדם ואחד שכר הבהמה ואחד שכר הכלים חייב ליתן בזמנו ואם איחר לאחר זמן עובר בל״ת, וגר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואם איחרו אינו עובר בל״ת״.

צריך לציין שבעל ה״טור״ וה״שולחן ערוך״ לא הביאו דין זה. הרב חזקיהו מדיני זצ״ל (שו״ת ״אור לי״, סימן א) הסביר שטעם הדבר, משום שהם סברו כדעת הרמב״ם שגר תושב נוהג רק בזמן שהיובל נוהג. ולכן, בזמן הזה שיובל אינו נוהג, גם דין גר תושב אינו נוהג . ואין דרכם לפסוק הלכות שאינן נוהגות בזמן הזה.

הלכה ג: אין משיאין לו ולא נושאין ממנו נשים[11], ולא מלוין אותו ולא לוין ממנו בריבית[12].[13]

---

[11] **מקורות:** בספרי "גר המתגייר" (כרך א, בחלק של הנספחים, "גיור אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן") הארכתי לדון במספר נושאים שקשורים לנישואין וביאת נכריה. אביא את סיכומי הדברים, והרוצה להרחיב יעיין שם:

איסור "לא תתחתן בם" ו"לא תקח לבנך":

הסוגיה המרכזית בדיון זה נמצאת במסכת יבמות (עו, ע"א).

לפי כל הראשונים יש איסור בביאת נכרית מז' אומות. לדעת הרמב"ם, הרמב"ן, הרז"ה (בעל "המאור"), הריטב"א והרמ"ך, האיסור נובע מהציווי "לא תתחתן בם". לדעת התוס' ובעל ה"טורים", האיסור נובע מהציווי "בתו לא תקח לבנך".

נחלקו ראשונים ואחרונים לגבי זמן האיסור בביאת נכרית. הרמב"ם והרמב"ן כתבו במפורש שהאיסור הוא דווקא בדרך אישות. אך, בעל ה"אבני מילואים" הבין בדעת הריטב"א שהאיסור בביאה, אפילו בדרך זנות. אני דייקתי שכך גם דעת רש"י. גם בעל ה"בית חדש", ה"פרישה", ה"בית שמואל" וה"בית מאיר" ביארו לגבי איסור "לא תקח לבנך", שהאיסור בביאה, אפילו בדרך זנות. אבל, ה"חזון איש" הבין שהאיסור הוא דווקא בדרך אישות. יש להעיר שאלו המחזיקים בדעה שיש איסור גם בדרך של זנות סוברים שהאיסור הוא דווקא בז' אומות. אבל, אם האיסור בכל האומות לא שייך לומר שהאיסור מדאורייתא הוא בדרך זנות.

לדעת הרמב"ן והריטב"א, יש איסור בביאת ז' אומות שהתגיירו רק בדור הראשון. לדעת התוס', האיסור גם לדורות לאחר מכן. בעל ה"בית חדש" ביאר בדעת בעל ה"טורים" שנקט כדעת הרמב"ן והריטב"א.

נחלקו האחרונים אם האיסור בביאת אחת מז' אומות שהתגיירה הוא משעת הקידושין אפילו בלי ביאה. לדעת בעל ה"בית חדש" ובעל ה"בית שמואל", האיסור הוא משעת הקידושין. אך, לדעת ה"חזון איש", האיסור הוא בשעת הביאה.

בדברי הראשונים מצינו שדעת הרמ"ך, בעל ספר "יראים" ובעל ה"סמ"ג", שהאיסור הוא משעת הקידושין. בעל ה"אבני מילואים" הבין בדברי הריטב"א שהאיסור בביאה, ולדעתו אפילו בביאה בלי קידושין.

לדעת הרמב"ם, האיסור בביאת נכריה שייך בכל האומות. אלא, כפי שהתבאר לעיל דווקא בדרך של אישות. נראה שדעת ה"טור", שהאיסור דווקא בז' אומות אמור, הן לגבי איסור "לא תתחתן בם", והן לגבי איסור "לא תקח לבנך". שני האיסורים נאמרים דווקא לגבי ז' אומות.

ב"שולחן ערוך" (אבן העזר טז, א) נפסק כדעת הרמב"ם שהאיסור בכל האומות, בדרך אישות. הרמ"א (שם) הביא את דעת בעל ה"טורים" שאין איסור בביאת נכרית אפילו בדרך אישות. כלומר, האיסור הוא דווקא בז' אומות.

בועל ארמית קנאים פוגעים בו:

מדברי הרמב"ם (בפירוש המשניות, מסכת סנהדרין, פרק ט, משנה ו) מבואר במפורש שאין דין בועל ארמית בביאת נכרית שאינה עובדת עבודה זרה.

במשנה תורה (הלכות איסורי ביאה יב, ה) הוא לא כתב כך בצורה מפורשת. אך, הדבר נלמד ממה שכתב בנוגע לדין ביאת בת גר תושב: "והבא על בת גר תושב אין הקנאין פוגעים בו, אבל מכין אותו מכת מרדות". על דברי הרמב"ם כתב המגיד משנה שם: "לא מצאתי זה מבואר, אבל דבר נראה הוא שאין לנו אלא **בבא על הנכריה עובדת עבודה זרה אבל גר תושב שהוא נכרי שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה** אין בתו בדין זה".

באותו מאמר ציינתי שיש מחלוקת אחרונים בהבנת הרמב"ם, ויש מן האחרונים שהבינו שאפילו אם בעל אחת שאינה עובדת עבודה זרה אין דין קנאים פוגעים בו. היא לא צריכה להיות בגדר של "גר תושב".

אסיים עם דברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יב, ז-ח) בנוגע לאיסור ביאת נכריה: "עון זה אף על פי שאין בו מיתת בית דין, אל יהי קל בעיניך אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שהבן מן הערוה בנו הוא

לכל דבר ובכלל ישראל יחשב, ואף על פי שהוא ממזר. והבן מן הגויה אינו בנו שנאמר 'כי יסיר את בנך מאחרי' מסיר אותו מלהיות אחרי ה': ודבר זה גורם להדבק בגוים שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו".

[12] **מקורות:** מובא במשנה במסכת בבא מציעא (ע, ע"ב): "אין מקבלין צאן ברזל מישראל מפני שהוא רבית, אבל מקבלין צאן ברזל מן הנכרים, ולוין מהן ומלוין אותן ברבית, וכן בגר תושב".

ומבואר בגמרא (שם עא, ע"א): "תניא, רבי אומר: גר צדק האמור לענין מכירה, וגר תושב האמור לענין רבית איני יודע מה הוא. - גר צדק האמור לענין מכירה - דכתיב 'וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך', ולא לך אלא לגר, שנאמר 'לגר', ולא לגר צדק אלא לגר תושב, שנאמר 'לגר תושב'. 'משפחת גר' - זה הנכרי, כשהוא אומר 'או לעקר' - זה הנמכר לעבודת כוכבים עצמה... גר תושב האמור לענין רבית, מאי היא? דכתיב 'וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך'. ורמינהי: לוין מהן ומלוין אותן ברבית, וכן בגר תושב! אמר רב נחמן בר יצחק: מי כתיב אל תקח מאתם? מאתו כתיב – מישראל".

רש"י (שם) הסביר: "אל תקח מאתו כתיב - אאחיך קאי, וכי כתיב גר תושב - לענין וחי עמך כתיב, שאתה מצווה להחיותו".

בעל פירוש "נחלת יעקב" (בפירושו ל"מסכת גרים") רצה להגיה בברייתא ולגרוס כפי המבואר במשנתנו, ש"לוין מהן ומלוין אותן בריבית". אך, הרב חיים קנייבסקי שליט"א (בפירושו ל"מסכת גרים") כתב שקשה להגיה כיון שכך הגירסא בנוסח הישן של "מסכת גרים" וגם בנוסח החדש וגם הנדפס מכתב יד באמריקה. ולכן, כתב שנראה שבעל הברייתא הזו הוא תנא שחלק על המשנה וסבר כפשטות המקרא שיש איסור ללוות ולהלוות בריבית לגר תושב.

יש עוד לציין שיש ברייתא מקבילה ב"מסכת כותים" (פרק א, הלכה ו): "אין משיאין אותם ולא נושאים מהם נשים אבל מלוין ולוין מהם בריבית". בעקבות כך הרב רפאל בן שמעון קירכהיים (בספרו "שבע מסכתות קטנות ירושלמיות", בביאורו ל"מסכת גרים", פרק ג, הערה 10) טען שמסדר ההלכות במסכת כותים ומסכת גרים התבלבל, ויש להגיה. דהיינו, ב"מסכת כותים" יש להגיה "אבל לא מלוין ולא לוין מהם בריבית". וב"מסכת גרים" יש להגיה: "ומלוין אותו ולוין ממנו בריבית".

בעל ה"טורים" (יורה דעה, ריש סימן קנט) כתב: "דבר תורה מותר להלוות לעובד כוכבים ברבית דטעמא דרבית דכתיב 'וחי אחיך עמך' ועובד כוכבים לא היו מצווין להחיותו".

בעל ה"טורי זהב" (שם, ס"ק א) הקשה על דברי בעל ה"טורים" שהרי מבואר בגמרא לעיל שמותר להלוות בריבית גם לגר תושב על אף שיש מצוה להחיותו. כפי שמתבאר מדברי רש"י לעיל, לגבי הגר תושב יש את הציווי להחיותו. אך, האיסור שלא לקחת ממנו ריבית לא נאמר לגבי גר תושב אלא לגבי ישראל. אם כן, רואים שאיסור לקיחת ריבית אינו תלוי בחיוב החייתו. השיב בעל ה"טורי זהב" שבפסוק מוזכר פעמיים "וחי עמך". בפעם הראשונה כתוב "וחי עמך" בפעם השניה כתוב "וחי אחיך עמך". אם כן, בפעם הראשונה שלא מוזכר "אחיך" מדובר על גר תושב, ושם מדובר על ציווי להחייתו. לאחר מכן מדובר על איסור לקיחת ריבית ובסיום נאמר "וחי אחיך עמך" ללמדנו שאין לקחת ריבית משום שיש להחיות את אחיך. דהיינו, דווקא אחיך ולא נכרי וגר תושב.

[13] **פסיקת הלכה:** הרמב"ם (הלכות מלוה ולוה ה, א) ור' יוסף קארו זצ"ל (ב"שולחן ערוך", יורה דעה קנט, א) פסקו להלכה כדעת בעל משנתנו שמותר ללוות ולהלוות בריבית לגר תושב.

אולם, יש מקום לדון לפי שיטת הרמב"ם שיש מצוַת עשה דאורייתא להלוות בריבית לנכרי, האם מצוה זו שייכת גם בנוגע לגר תושב? דהיינו, על אף שמותר להלוות לו אולי אין מצוה להלוות לו. זוהי לשונו של הרמב"ם: "העכו"ם וגר תושב לוין מהן ומלוין אותן ברבית שנאמר לנכרי תשיך לאחיך לאחיך אסור ולשאר העולם מותר, ומצוַת עשה להשיך לעכו"ם שנאמר לנכרי תשיך מפי השמועה למדו שזו מצות עשה וזהו דין תורה". ברמב"ם פרנקל הגירסא במקום "העכו"ם" – "הגוי".

יש מקום לדייק מלשונו שדווקא להלוות לעכו״ם בריבית הוי מצַוַת עשה, אך לא בהלוואה לגר תושב. שהרי בנוגע ל״מצַוַת עשה״ הוא הזכיר דווקא הלוואה לנכרי. ואכן, ראיתי שהרב משה פיינשטיין זצ״ל (בספרו ״דברות משה״, על מסכת בבא מציעא, חלק ב, סימן עב, הערה עב) העיר נקודה זו.

הלכה ד: אין משיבין אותו בספר, ולא בנוה רע, אלא בנוה יפה, באמצע ארץ ישראל, במקום שאומנותו יוצאה, שנאמר "עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו".[14][15]

---

[14] **מקורות:** מובא ב"ספרי" דברים (פרשת כי תצא, פיסקא רנט): " 'לא תסגיר עבד אל אדניו', מיכן אמרו המוכר עבדו לגוים או לחוצה לארץ יצא בן חורים. 'אשר ינצל אליך מעם אדוניו', לרבות גר תושב. 'עמך ישב', ולא בעיר עצמו. 'בקרבך', ולא בספר. 'במקום אשר יבחר', במקום שפרנסתו יוצאה. 'באחד שעריך', בשעריך ולא בירושלם כשהוא אומר ב'אחד שעריך' שלא יהא גולה מעיר לעיר. 'בטוב לו', מנוה הרע לנוה היפה. 'לא תוננו', זו הונית דברים".

בספרי לא מבואר שמושיבים אותו באמצע ארץ ישראל. רק מבואר שאין להושיבו בספר וגם לא בירושלים. הרב מאיר איש שלום זצ"ל (בהערותיו ל"ספרי") ביאר את כוונת הדרשה "באחד שעריך" - בשעריך ולא בירושלים: "שלא תאמר 'באחד שעריך' במיוחד שבשעריך ושלא יהא רשאי לדור אלא בעיר הממשלה והמלוכה תחת פקודת המלך. שאדרבה 'בשעריך' מפיק לה לירושלים שאין ירושלים בכלל שעריך אלא על כרחך 'באחד שעריך' אתי למימר שלא יהא גולה וכו' אלא שיכול לקבוע לו מקום בכל אשר יבחר".

יש גם להביא את הגמרא במסכת יבמות (מח, ע"ב): "דתניא: הלוקח עבד מן העובד כוכבים ולא רצה למול - מגלגל עמו עד שנים עשר חדש, לא מל - חוזר ומוכרו לעובדי כוכבים; ר' שמעון בן אלעזר אומר: אין משהין אותו בארץ ישראל, מפני הפסד טהרות, ובעיר הסמוכה לספר - אין משהין אותו כל עיקר, שמא ישמע דבר וילך ויאמר לחברו עובד כוכבים".

עוד מובא בתוספתא למסכת נגעים (פרק ו, הלכה ב; מהדורת צוקרמאנדל): "אין מודדין הימנה [מירושלים] ולחלל אין מביאין עגלה ערופה ואינה נעשית עיר הנדחת ר' נתן אומר אף אין בה משום בן סורר ומורה שנ' והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו פרט לירושלם לידוע שהוא של ישראל אין מולינין בה את המת ואין מעמידין בתוכה עצמות אדם ואין משכירין בתוכה בתים **ואין נותנין בתוכה מקום לגר תושב** ואין מקימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה שהיו שם מימות הנביאים הראשונים".

ועוד מובא ב"אבות דר' נתן" (נוסחא א, פרק לה): "[עשרה דברים נאמרו בירושלים] אין ירושלים מטמאה בנגעים. ואין נידונית בעיר הנדחת. ואין מוציאין בה זיזין וגזוזטראות וצינורות לר"ה מפני אהל טומאת המת. ואין מלינין בה את המת. ואין מעבירין בתוכה עצמות אדם. ואין עושין בה מקום לגר תושב...".

צריך עיון בדברי ה"ספרי", הרי כתוב שלא מושיבים אותו בעיר עצמו וגם כתוב שלא מושיבים אותו בירושלים. ולא מובן הרי אם לא מושיבים אותו בעיר עצמו, אז אי אפשר להושיבו בירושלים.

אלא, צריך לציין שבנקודה זו יש מחלוקת בגירסאות. הראב"ד (הלכות איסורי ביאה יד, ח) פסק שלא מושיבים את הגר תושב בתוך העיר וזאת משום קדושת הארץ. אך, הגר"א (בביאורו ל"ספרי") גרס: " 'עמך ישב' בעיר עצמו". אם כן, לפי גירסת הגר"א מושיבים את הגר תושב בתוך העיר, ורק בירושלים אין להושיבו בתוך העיר. נוסיף שרבינו הלל (בפירושו ל"ספרי") הסביר שכוונת הדברים שלא יעשו עיר שכל תושביה הם גרי תושב, כיון שחוששים שעושים בהערמה כדי לכבוש את הארץ. וב"ספרי" מהדורת "מאיר איש שלום" הגירסא: "עמך ישב ולא בעיר בעצמו". והרב מאיר איש שלום זצ"ל (בהערותיו שם) ביאר שהכוונה כפי דברי רבינו הלל. הוא עוד הביא שיש שגרסו כגירסת הראב"ד "ולא בעיר עצמו", וכוונת הדברים שיש להושיבם רק חוץ לעיר כדי שלא ימסרו העיר בידי נכרים. ועל ביאור זה השיג וכתב: "אנא ידענא מאי קאמר שכן עשו האומות לנו וקבעו שוקי יהודים ולא הניחו אותנו לדור עמהם וחסדי ה' נזכיר כי ספו תמו אוכלי עמי ונהיה כולנו כאזרחי הארץ והזהירה התורה אותנו שתהיה טובתינו שלמה שלא כמידת הרשעים שאפילו בשעת טובתן אין טובתן שלמה ותימה על הז"ר שהרי הכתוב אומר 'בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו' ".

הרב חיים קנייבסקי שליט״א (בפירושו ל״מסכת גרים״) יישב את שיטת הראב״ד והסביר שהוא ינקוט שהחילוק בין ירושלים לשאר ערים הוא: שבירושלים לא מושבים את הגר תושב אפילו בסוף העיר משום קדושת ירושלים. והוא הביא שבירושלים לא ישבו כי אם המיוחסים, שמבואר במסכת אבות דר׳ נתן (פרק יב) שממזר לא נכנס לירושלים שנאמר ״וישב ממזר באשדוד״. וגם הביא מספר נחמיה (פרק יא) ששם מבואר שבירושלים ישבו רק הכהנים והלויים ובני יהודה ובנימין. אבל, הנתינים ישבו בעופל. גם מבואר בספר יחזקאל (פרק מח) שלעתיד לבוא יהיה לנתינים מקום מיוחד לגור מחוץ לירושלים.

[15] **פסיקת הלכה:** הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה יד, ח) פסק: ״ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו״.

על כך השיג הראב״ד וכתב: ״דעת זה המחבר סתום וחתום ולא פירש מהו אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שיובל נוהג ומה הן מצות גר תושב והוא שאין מושיבין אותו בתוך העיר דדרשינן בספרי עמך ישב ולא בעיר עצמה ומצוה להחיותו דכתיב וחי אחיך עמך וקונה עבד עברי כעכו״ם ואלה הדינים שאינם נוהגים בו אלא בזמן שהיובל נוהג יש מהן שהוא להקל עליו ויש מהן להחמיר עליו שבזמן שאין היובל נוהג יושב אפילו בעיר עצמה שאין קדושת הארץ עליה כשהיתה וקונה ע״ע עד זמן שירצה שאין זמן מיוחד ואלו להקל עליו אבל אין אנו מצווים להחיותו זהו להחמיר עליו וקרוב הדבר להיות מן הטעם כי בזמן היובל היו שומטין והיה יכול להתפרנס שלא בטורח צבור ועכשיו אינו יכול מעתה מקיימין מי שהתנה שלא למול ושלא לטבול כמה שירצה בכל זמן״.

כבר ציינתי לעיל (בסוף הערה 3) שר׳ שלמה מחעלמא זצ״ל (בפירושו ״מרכבת המשנה״ שם) הבין מדברי הרמב״ם שגר תושב מותר להושיבו בעיר עצמה גם בזמן שהיובל נוהג.

הרמב״ם (הלכות בית הבחירה ז, יד) פסק את הדין שאין להושיב גר תושב בירושלים: ״ירושלים מקודשת משאר העיירות המוקפות חומה, שאוכלין קדשים קלים ומעשר שני לפנים מחומתה, ואלו דברים שנאמרו בירושלים: אין מלינין בה את המת, ואין מעבירין בתוכה עצמות אדם ואין משכירין בתוכה בתים, ואין נותנין בתוכה מקום לגר תושב...״.

הרב חיים קנייבסקי שליט״א (בפירושו ל״מסכת גרים״) כתב שכמו שאסור להושיב ממזר בירושלים דרך קביעות, אבל באקראי מותר לו להיכנס, אז כך הדין לגבי גר תושב.

הלכה ה: [16]כל ערוה שישראל מצווין עליה אין הגרים מצווין עליה, הא כיצד היה נשוי אחות אביו מאב, אחות אביו מאם, רבי מאיר אומר יוציא, וחכמים אומרים יקיים. שתי אחיות מאם, רבי מאיר אומר יוציא, וחכמים אומרים יקיים אחת מהן[17].[18]

---

[16] **הקדמה:** כדי להבין הלכה זו, ראשית יש לנו לעיין בנוגע לדיני ייחוס אצל בני נח. השאלה נשאלת אצל בני נח האֵם הבנים מתייחסים אחר האב, או אחר האֵם? כפי שניווכח יש סוגיות סותרות בשאלה זו.
מצד אחד יש מספר סוגיות שמוכח מהן שבני נח מתייחסים אחר אביהם:

א. מובא בגמרא במסכת קידושין (יח, ע"א): "א"ר יוחנן עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה דכתיב 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר'. ודילמא ישראל מומר שאני? אלא מכהא 'כי לבני לוט נתתי את ער ירושה' ".

ב. מובא בגמרא במסכת קידושין (סז, ע"ב): "אמר רבי יוחנן באומות הלך אחר הזכר, נתגיירו - הלך אחר הפגום שבשניהם. מאי באומות הלך אחר הזכר? כדתניא מנין לאחד מן האומות שבא על כנענית והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד [רש"י: דשדינן ליה בתר זכר ומותר לחיותם] תלמוד לומר 'וגם בני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו' ".

ג. מובא בגמרא במסכת יבמות (סב, ע"א): "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. איתיביה ר' יוחנן לר"ל: בעת ההיא שלח בראדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל וגו'! א"ל: בהיותן עובדי כוכבים אית להו חייס, נתגיירו לית להו חייס. אמר רב: הכל מודין בעבד - שאין לו חייס, דכתיב: 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור".

מאידך, יש גמרות אחרות שמהן נלמד שבני נח אינם מתייחסים אחר אביהם:

א. מובא בגמרא במסכת סנהדרין (נח, ע"ב): "אמר רב הונא: נכרי מותר בבתו, ואם תאמר: מפני מה לא נשא אדם את בתו - כדי שישא קין את אחותו, משום עולם חסד יבנה. ואיכא דאמרי, אמר רב הונא: נכרי אסור בבתו. תדע, שלא נשא אדם את בתו. ולא היא, התם היינו טעמא - כדי שישא קין את אחותו, משום דעולם חסד יבנה".

ב. מובא בגמרא במסכת יבמות (מב, ע"א): "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". רש"י (שם) כתב: "ויפטור את יבמתו לשוק - אם יש לו אח מאביו הראשון ולא היו לו בנים ומת ואין שם אח אלא הוא והוא סבור שהוא בן האחרון ונמצאת אשת בנו של ראשון הזקוקה לו נשאת לשוק בלא חליצה וגבי גר וגיורת לחדא מהני הוא דאיכא למיחש כגון לשמא ייבם אשת אחיו מאמו שמא מעוברת היתה וכשתלד סבורה היא שבן ז' הוא ובקדושה נזרע ותחזור ותלד בן אחריו וישא אשה וימות בלא בנים וייבם זה את אשתו דסבור שגם הוא נזרע בקדושה וכיון שזה נזרע שלא בקדושה וסתם עובדת כוכבים זונה היא איכא למימר שמא אינו בנו של זה ונמצא נושא אשת אחיו מאמו".

ג. מובא במסכת יבמות (צז, ע״ב): ״**משנה:** הגיורת שנתגיירו בניה עמה - לא חולצין ולא מייבמין, אפילו הורתו של ראשון שלא בקדושה ולידתו בקדושה, והשני הורתו ולידתו בקדושה. וכן שפחה שנשתחררו בניה עמה. **גמרא:** בני יודן אמתא אשתחרור, שרא להו רב אחא בר יעקב למינסב נשי דהדדי. אמר ליה רבא: והא רב ששת אסר! א״ל: הוא אסר ואנא שרינא. מן האב ולא מן האם - כ״ע לא פליגי דשרי, מן האם ולא מן האב - כ״ע לא פליגי דאסיר, כי פליגי - מן האב ומן האם, מאן דשרי - בתר אבא שדינן, דהא בני פלניא קרו להו. ורב ששת? קרו להו נמי בני פלונית. ואיכא דאמר: פליג רב אחא בר יעקב אפילו באחין מן האם, ומ״ט? גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי״. רש״י (שם) כתב: ״בתר אביו שדינן ליה דהא בני פלניא קרו להו - הלכך לא מסקי אינשי אדעתייהו שהן אחין מן האם ומידע ידעי דהאי דשרינן להו משום דאין אחוה מן האב לגר דסתם עובדת כוכבים זונה היא ומאיש אחר הוא״.

ד. מובא בגמרא במסכת יבמות (צז, ע״ב-צח, ע״א): ״ת״ש: שני אחים תאומים גרים, וכן משוחררים - לא חולצין ולא מייבמין, ואין חייבין משום אשת אח; היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה - לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח; היתה הורתן ולידתן בקדושה - הרי הן כישראלים לכל דבריהן; קתני מיהת: אין חייבין משום אשת אח, חיובא ליכא, הא איסורא איכא! ה״ה דאפילו איסורא נמי ליכא, ואיידי דבעי למיתני סיפא אבל חייבין, תנא נמי רישא אין חייבין. אמר רבא: הא דאמור רבנן אין אב למצרי, לא תימא משום דשטופי בזמה, דלא ידיע, אבל ידיע חיישינן, אלא אפילו דידיע נמי לא חיישינן, דהא שני אחין תאומים, דטפה אחת היה ונחלקה לשתים, וקתני סיפא: לא חולצין ולא מייבמין, ש״מ אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה, דכתיב: ׳בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם׳ ״. מכאן מתבאר שאפילו שידוע שהם של אב אחד, בכל זאת, הולד לא מתייחס אחר אביו, כיון שהתורה הפקירה את זרעו של הנכרי.

ה. מובא במדרש רות רבה (פרשה ב, סימן יג; מהדורת וילנא): ״ ותאמר נעמי לשתי כלותיה לכנה שובנה אשה לבית אמה, לבית אומתה, אבנימוס הגרדי מתה אמו ועלה ר׳ מאיר להראות לו פנים ומצא אותם יושבין אבלים, לאחר זמן מת אביו ועלה ר״מ להראות לו פנים ומצא אותן עסוקין במלאכתן, א״ל כמדומה אני שאמך חביבה עליך יותר מאביך, א״ל ולא כן כתיב אשה לבית אמה ולא לבית אביה, אמר לו יפה אמרת שאין אב לד״. רד״ל (בחידושיו שם) כתב שמשמע מכאן שבן נח אינו מתאבל על אביו, אלא על אמו. המרדכי (מסכת מועד קטן, סימן תתקז) פסק שבן נח שהתגייר עִם אמו, צריך להתאבל על אמו, כיון שקורבת האֵם יש לו ייחוס ובדין דאורייתא יש להחמיר שיבואו להחליף בישראל. לכן אבלות יום אחד שהיא דאורייתא יש להצריך שהגר יתאבל על אמו. הרמ״א (יורה דעה שעד, ה) לא פסק כך, כיון שפסק שאפילו אבלות יום ראשון דרבנן (עיין ש״ך שם, ד).

הרמב״ן (בחידושיו למסכת יבמות צח, ע״א) הבין מדברי הגמרא שבני נח אינם מתייחסים אחר אביהם. לדעתו, אין להם ייחוס לעניין עריות. יש להם ייחוס לעניין ירושה, כיון שכך גילתה התורה. ולדעתו, נראה שצריך לומר שכן הדבר לעניין קנין העבד, שגילתה התורה הדבר. אך, סתם כך הולד אינו מתייחס אחר האב לעניין עריות. בכל מקום שהתורה לא גילתה יש לומר שהולד אינו מתייחס אחר אביו הנכרי.

המבי״ט (בספרו ״קרית ספר״, הלכות יבום וחליצה א, ח) כתב: ״דנכרי משעה שהזריע אפקריה רחמנא לזרעיה דכתיב ׳וזרמת סוסים זרמתם׳ וזרמת היינו זרע הוא יורה כחץ כזרם מים המקלח בכוח״.

אך, צריך עיון מהגמרא במסכת יבמות (סב, ע״א) שמשם מבואר שגוי שנולדו לו בן ובת בעת שהיה נכרי, ואחר כך התגייר, פטור ממצות פריה ורביה, כיון שהילדים שנולדו לו בעת שהיה נכרי מתייחסים אחריו (עיין תוס׳ שם). אם כן, רואים שלא רק לעניין ירושה וקניין עבד הילדים מתייחסים אחר האב.

הרב אלחנן בונם וסרמן הי״ד (בספרו ״קובץ הערות״, מסכת יבמות, סימן נא, ס״ק ג) חילק בין שמדובר על נכרי שבא על ישראלית או נכריה שהתגיירה, ובין שמדובר על נכרי שבא על נכריה שלא התגיירה. במקרה

השני הילדים מתייחסים אחר האב. אך, הוא דחה יישוב זה על פי דברי הרמב״ן שהבאתי. והקשה מן הסוגיה במסכת יבמות לעניין פריה ורביה ונשאר בצריך עיון.
יישוב זה גם כתב ר׳ שמואל רוזובסקי זצ״ל (בחידושיו למסכת יבמות, סימן יב, אות ד) אך דחה אותו בעקבות דברי הרמב״ן.
הרב משולם ראטה זצ״ל (ספר ״זכרון״ לנשמת הגאון הצדיק ראי״ה קוק, למלאות עשר שנים להסתלקותו, עמ׳ רס) נקט שלעניין ייחוס גם באומות הולכים אחר האב. רק לעניין קורבה של שאר בשר, לא הולכים אחר האב.
יש לציין לדברי התוס׳ (מסכת סוטה ג, ע״ב, ד״ה למשרי וכו׳) שנקט שבאומות הלך אחר הזכר לעניין יוחסין. בדעת הרמב״ם צריך עיון. בהלכות עבדים (ט, ג) הוא פסק: ״אחד מן האומות שבא על שפחה כנענית שלנו הרי הבן עבד כנעני, שנאמר ׳אשר הולידו בארצכם׳. אבל העבד שלנו שבא על אחת מן האומות אין הבן עבד, שנאמר ׳אשר הולידו בארצכם׳ ועבד אין לו יחס״. לפי דברי הרמב״ם הולד הולך אחר האֵם.
כבר דנו האחרונים בדברי הרמב״ם. ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״כסף משנה״ שם) הבין שלרמב״ם היתה גירסא אחרת בגמרא במסכת קידושין שהובאה לעיל, במקום ״באומות הלך אחר הזכר״, הוא גרס ״באומות הלך אחר הנקבה״.
אך, ר׳ אברהם די בוטון זצ״ל (בספרו ״לחם משנה״ שם) הקשה על הבנה זו, שהרי הרמב״ם פסק (הלכות איסורי ביאה יב, כא): ״גר עמוני שנשא מצרית הולד עמוני. גר מצרי שנשא עמונית, הולד מצרי. זה הכלל באומות הלך אחר הזכר, נתגיירו הלך אחר הפחות״. הרמב״ם כתב במפורש שב״אומות הלך אחר הזכר״. ר׳ וידל די טולושא זצ״ל (בספרו ״מגיד משנה״ שם) הביא מקור לדברי הרמב״ם האלו את דברי הגמרא במסכת קידושין. לכן, ר׳ אברהם די בוטון ביאר את דברי הרמב״ם באופן הבא. ר׳ יוחנן אמר באומות הלך אחר הזכר. כוונת הדברים לעניין אם אפשר לקיימו. שאם הוא כנעני, אי אפשר לקיימו בארץ ישראל. לאחר מכן הגמרא המשיכה ואמרה: ״מאי באומות הלך אחר הזכר?״. רש״י הסביר שכוונת הדברים מה הנפק״מ בכך שאומרים שבאומות הלך אחר הזכר, ועל כך הגמרא הביאה את הברייתא: ״מנין לאחד מן האומות שבא על כנענית והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד״. דהיינו, הנפק״מ לעניין שמותר לקיימו. אלא, הרמב״ם לא הסביר כך את הגמרא, כיון שהיה קשה לו להסביר ששאלת הגמרא מה הנפק״מ בכך שאומרים באומות הלך אחר הזכר. שהרי יש נפק״מ רבות בשאלה זו. כגון, שבמקרה שיש גר מצרי שבא על גיורת עמונית, אז הולכים אחר הפגום שבשניהם. דהיינו, אם נולד זכר מגדירים אותו עמוני ופסול לבוא בקהל עד דור עשירי. אם נולדה נקבה היא מוגדרת מצרית ואסורה לבוא בקהל עד ג׳ דורות. אך, במקרה שמצרי בא על העמונית עוד קודם שהתגיירו, אז כיון שבאומות הלך אחר הזכר, לא משנה אם נולד בן או נולדה בת, בשני המקרים הולד מתייחס אחר האב ומוגדר מצרי. לכן, הרמב״ם הסביר ששאלת הגמרא היא מה המקור לכך שבאומות הלך אחר הזכר. הגמרא הביאה את הברייתא שבה נאמר שבמקרה שיש אחד מן האומות שבא על שפחה כנענית, הוא מוגדר כעבד כנעני. דהיינו, הוא נמשך אחר האֵם וזאת משום שיש פסוק מיוחד שממנו נלמד כך. והרי אם בכל מקרה שבן נח בא על בת נח, הולד הולך אחר האֵם מדוע צריך פסוק מיוחד ללמד שכך הדין במקרה שבא על שפחה כנענית? מדוע תגרע השפחה כנענית? אלא, צריך לומר שהפסוק בא ללמדנו שדווקא לגבי שפחה כנענית, הולד מתייחס אחר האֵם. אך, במקרה רגיל שבן נח בא על בת נח, הולד הולך אחר הזכר. ולפי זה, מתבאר לנו דינו של הרמב״ם. דהיינו, במקרה שאחד מן האומות בא על שפחה כנענית, הולד הולך אחר האֵם ומוגדר עבד כנעני. אך, במקרה שבן נח בא על בת נח רגילה, הולד הולך אחר הזכר כפי שהתבאר בדבריו בהלכות איסורי ביאה.
ר׳ יחיאל מיכל ויינברג זצ״ל (בשו״ת ״שרידי אש״, חלק ב, סימן קד) דן במחלוקת ה״כסף משנה״ וה״לחם משנה״ והקשה על כל שיטה. לדעתו, יש להסביר שהרמב״ם סבר שהדיון בגמרא הוא לעניין אִם הולד מוגדר עבד או אינו מוגדר עבד. כוונת הדברים היא, במקרה שאביו משאר האומות והאם היא כנענית, אז הולד הוא עבד ואפשר לקיימו כיון שאביו משאר האומות. הוא עבד מצד האֵם, אך הסיבה שאפשר לקיימו כיון שבאומות הלך אחר הזכר. אך, במקרה שאביו כנעני ואמו משאר האומות, אינו עבד משום שגם אביו אסור

לקיימו ופקע ממנו דין עבדות. לעניין הגדרתו כעבד הכל תלוי באֵם, אך היכולת לקיימו תלוי באביו. רק אם אביו משאר האומות אפשר לקיימו. בסופו של דבר הוא נשאר בצריך עיון בביאור דעת הרמב״ם.

נלענ״ד, שכדי לבאר את הסתירות בין הסוגיות השונות יש לחלק בין ייחוס ובין קורבה. אצל נכרים יש ייחוס, הולד מתייחס אחר אביו. אצל עבד אין אפילו ייחוס, כיון שהם רכוש. אין להם אישיות, לנכרים יש אישיות. אך, כיון שהם כמו חמורים – ״בשר חמורים בשרם״, לכן אין קירבה. כמו שאצל חיות אין קירבה, כך אצלם אין קירבה. הקירבה נוצרת על ידי כך שהביאה לא נעשתה ממילא. ביאת נכרי נחשבת כביאה שהיא ממילא, זהו פירוש הפסוק ״וזרמת סוסים זרמתם״. אולי יש להסביר שהסיבה שנמשלים לסוס ולחמור, שהסוס מסמל את זה שזונה עם כל אחד [רש״י (יחזקאל כג, כ) ביאר שמדמים את המצריים לסוס, כיון שהסוסים הזכרים מרבים תשמיש יותר משאר הבהמות]. החמור מסמל את המשא, כוח עבודה. בכך יש סמל שהנכרים אינם מתחברים זה עם זו, אלא הכל לעניין תועלת. אולי הפסוק ״בשר חמורים בשרם״, מרמז למעשה שכם בן **חמור**. למדים ממעשה שכם בן חמור שכל מעשה הביאה, הוא מעשה של זנות ותאוה. המעשה בא מתוך תאוה מתפרצת חסר גבולות.

יש להוסיף לכך שבמסכת סנהדרין (פג, ע״ב) נאמר שהבן לא חייב בהכאת אביו ואמו עד שיעשה בהם חבורה, וזה נלמד מהיקש בין הכאת אדם להכאת בהמה: ״ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת״ (ויקרא כד, כא). מכה אדם הכוונה להכאת אביו.

ר׳ אבא חייא הירש זצ״ל (כתבי רבי אח״ה, חלק ב, פרשת קדושים, עמ׳ קלד-קלה, בהוצאת זכרון – מפעל להנצחת יהדות הונגריה, תשנ״ו, בני-ברק) כתב שהדבר תמוה שהתורה מצאה ללמוד דין מכה אביו מהכאת בהמה, שמקישים את האב לבהמה. נראה שביאור הדבר הוא כך, בוודאי זרע קודש שנולד מאב שהולידו בקדושת הזיווג, בכוונה הראויה, לא יבוא להכות את אביו. שהאב הכשר לא יכשל בבן זרע רשע. אך, בן הנולד מזיווג זנות, הכוונה בזיווג שאין בו כוונת מצוה (עיין בספר בעלי הנפש לראב״ד, שער הקדושה) יוליד בן רשע. ביאה זו היא כביאת בהמה ולכן בדין הכאת אב, מקישים את האב לבהמה. כיון שהאב עשה מעשה בהמה נולד לו בן שהכהו.

ונראה ללמוד מכך את יסוד ביטול הקירבה בין האב הנכרי לבנו. ביאתם אינה ביאת מצוה, אלא ביאת זנות, ולכן היא נחשבת כביאת בהמה, ומשום כך אין קירבה ביניהם.

חשבתי, שאפשר להבין את הפסוק קצת אחרת ממה שהוסבר לעיל. לדעתי, ״בשר חמורים בשרם״ מתייחס אל הנקבה. ״וזרמת סוסים זרמתם״, מתייחס לזכר. כלומר, הפסוק מסביר מדוע נכרי שבא על ישראלית, הולד מתייחס אחר הישראלית ולא אחר הנכרי. וגם מסביר מדוע ישראלי שבא על נכרית, הולד מתייחס אחר הנכרית ולא אחר הישראלי. הטעם לכך, הוא ש״בשר חמורים בשרם״. זה כמו יחסים עִם בהמה שפלה. הדימוי לחמור בא מתוך ההכרה שחמור מסמל את נושא המשא. האשה הנכרית דומה לחמור בעניין לידת הילדים, משום שנושאת את משא לידת הילדים בלי שום מטרה. אצל אומות העולם לידת הילדים אינה באה כמטרה של תיקון העולם, אלא רק כרצון פנימי ואולי רצון של ״לא תהו בראה לשבת יצרה״, יישוב העולם. אצל עַם ישראל יש מטרה בלידת הילדים, האֵם אינה רק מולידה, היא מחנכת ומטרתה שיגדלו בדרכי ה׳.

ידועים דברי הגרי״ד סולובייציי״ק זצ״ל (איש האמונה הבודד) בביאורו לשני תיאורי בריאת האדם. שבתיאור הראשון כל היחסים בין האיש לאשה, הם רק תועלתיים ומתוך רצון להקים קהילה לפתח את העולם ולגרום לתועלת. אך, בתיאור השני יש מטרה להקמת קהילת ברית. בתיאור השני כתוב שבריאת האשה נעשית משום, ״לא טוב היות האדם לבדו״, האדם כאדם אינו שלם כשהוא לבד, לשם פיתוחו הוא צריך לאשה וכמו שמובא בסוף פרק ב׳: ״על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד״. רק כשיש את הצירוף המושלם, הילדים מתייחסים לאב ולאֵם. זהו גם פשר שינוי השם של הקב״ה, בפרק ראשון נקרא ״א-להים״ בפרק השני מוזכר שם ״יקוק״. שם ״א-להים״ מסמל את הטבע, השגחת ה׳ הנסתרת. בקהילה הראשונה אין צירוף של הקב״ה אל הקהילה, הוא מחוץ לקהילה. אך, בקהילת הברית יש צירוף

של הקב״ה, הקהילה מבוססת על הצירוף של הקב״ה, הרי זוהי קהילת הברית. לכן, מוזכר שם המיוחד של הקב״ה, השם שגם מסמל את השגחת ה׳ הגלויה.

נראה להביא ראיה לכך שהחלק הראשון ״בשר חמורים בשרם״ מתייחס לאשה. הרי בגמרא במסכת ברכות (נח, ע״א) מסופר שר׳ שילא הלקה אחד שבעל מצרית. מסופר שהבועל הלך והלשין על ר׳ שילא למלך, שבני ישראל דנים דינים. באותה תקופה היה איסור שהיהודים ידונו. המלך קרא לרב שילא לברר את הנעשה, ורב שילא אמר לו שהוא הלקה אותו, כיון שבא על חמור. גם לאומות העולם נאסר ביאת בהמה. ואליהו הנביא בא ונדמה כאיש והעיד שכך היה המעשה. בגלל עדותו של אליהו הנביא, המלך ויתר לר׳ שילא. לאחר מכן הבועל בא לרב שילא ואמר לו שהקב״ה עושה נס לשקרנים. רב שילא השיב לו שהנכריות נקראות חמור שכתוב ״בשר חמורים בשרם״.

[17] **מקורות:** יש מספר סוגיות שנוגעות להלכה זו.

א. מסכת סנהדרין (נז, ע״ב-נח, ע״ב): ״תניא כוותיה דרבי יוחנן: כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה - בן נח מוזהר עליה, אין בית דין של ישראל ממיתין עליה - אין בן נח מוזהר עליה, **דברי רבי מאיר**. **וחכמים אומרים**: הרבה עריות יש שאין בית דין של ישראל ממיתין עליהן, ובן נח מוזהר עליהן בא על עריות ישראל - נידון בדיני ישראל, בא על עריות בן נח - נידון בדיני בן נח... וסבר **רבי מאיר**: כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה בן נח מוזהר עליה; שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה - יש לו שאר האֵם ואין לו שאר האב, הא כיצד: נשא אחותו מן האֵם - יוציא, מן האב - יקיים. אחות האב מן האֵם - יוציא, מן האב - יקיים. אחות האֵם מן האֵם - יוציא, אחות האֵם מן האב, **רבי מאיר אומר**: יוציא, **וחכמים אומרים**: יקיים. שהיה רבי מאיר אומר: כל ערוה שהיא משום שאר אֵם - יוציא, משום שאר האב - יקיים. ומותר באשת אחיו, ובאשת אחי אביו, ושאר כל עריות מותרות לו - לאתויי אשת אביו. נשא אשה ובתה - כונס אחת ומוציא אחת, ולכתחילה לא יכנוס. מתה אשתו - מותר בחמותו. ואיכא דאמרי: אסור בחמותו. אמר רב יהודה: לא קשיא; הא - **רבי מאיר אליבא דרבי אליעזר**, והא - **רבי מאיר אליבא דרבי עקיבא**. דתניא: על כן יעזב - איש את אביו ואת אמו, **רבי אליעזר אומר**: אביו - אחות אביו, אמו - אחות אמו. **רבי עקיבא אומר**: אביו - אשת אביו, אמו - אמו ממש. ודבק - ולא בזכר, באשתו - ולא באשת חבירו, והיו לבשר אחד - מי שנעשים בשר אחד, יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד. אמר מר: רבי אליעזר אומר: אביו - אחות אביו. - אימא: אביו ממש! - היינו ודבק - ולא בזכר. - אימא אשת אביו! - היינו באשתו ולא באשת חבירו. - אימא לאחר מיתה! - דומיא דאמו, מה אמו - דלאו אישות, אף אביו - דלאו אישות. אמו - אחות אמו. - ואימא אמו ממש! - היינו באשתו ולא באשת חבירו. - ואימא לאחר מיתה! - דומיא דאביו, מה אביו - דלאו ממש, אף אמו - דלאו ממש. רבי עקיבא אומר: אביו - אשת אביו, - ואימא: אביו ממש! - היינו ודבק - ולא בזכר. - אי הכי, אשת אביו נמי היינו באשתו ולא באשת חברו! - לאחר מיתה. אמו אמו ממש - היינו באשתו ולא באשת חברו! - אמו מאנוסתו. במאי קא מיפלגי? - רבי אליעזר סבר: אביו דומיא דאמו, ואמו דומיא דאביו - לא משכחת לה אלא באחווה. - ורבי עקיבא: מוטב לאוקמיה באשת אביו דאיקרי ערות אביו, לאפוקי אחות אביו דשאר אביו - איקרי, ערות אביו - לא איקרי. תא שמע: ׳ויקח עמרם את יוכבד דדתו׳, מאי לאו - דודתו מן האֵם? - לא, דודתו מן האב. תא שמע: וגם אמנה אחתי בת אבי היא אך לא בת אמי - מכלל דבת האֵם אסורה! - ותסברא, אחותו הואי? בת אחיו הואי! וכיון דהכי הוא - לא שנא מן האב, ולא שנא מן האֵם - שריא. אלא התם הכי קאמר ליה: קורבא דאחות אית לי בהדה, מאבא ולא מאמא. תא שמע: מפני מה לא נשא אדם את בתו - כדי שישא קין את אחותו, שנאמר כי אמרתי עולם חסד יבנה. הא לאו הכי - אסירא! - כיון דאשתרי - אשתרי. **אמר רב הונא**: נכרי מותר בבתו, ואם תאמר: מפני מה לא נשא אדם את בתו - כדי שישא קין את אחותו, משום עולם חסד יבנה. ואיכא דאמרי, אמר רב הונא: נכרי אסור בבתו. תדע, שלא נשא אדם את בתו. ולא היא, התם היינו טעמא - כדי שישא קין את אחותו, משום דעולם חסד יבנה״.

בסוגיה זו מתבארות לנו מספר שיטות בנוגע לאיסור עריות אצל בני נח. מוסכם על כל הדעות:

א. יש איסור עריות זכר עִם זכר.

ב. אשת חברו.
ג. אביו.
ד. אמו.

מחלוקת:

א. אחות אביו מן האֵם: ר' אלעזר סבר שאסור. ר' עקיבא סבר שמותר.
ב. אחות אמו מן האֵם: ר' אלעזר סבר שאסור. ר' עקיבא סבר שמותר.
ג. אשת אביו לאחר מות האב: ר' אלעזר סבר שמותר. ר' עקיבא סבר שאסור.

יש כאן שתי לישנאות של ר' מאיר:

א. בני נח אסורים רק בעריות שהן חייבי מיתות אצל היהודים.
ב. בני נח אסורים באחות ומותרים באשת האב. אסור בשאר האֵם ומותר בשאר האב.

רש"י (מסכת סנהדרין נח, ע"א) הסביר: "הא דקתני אחותו אסורה לו ואשת אביו מותרת לו ר' מאיר היא משום ר' אליעזר, והאי דקתני חייבי מיתות נאסרו להם ולא חייבי כריתות - ר' מאיר היא אליבא דר' עקיבא".

יש כאן גם מחלוקת לעניין ההיתר לגרים לישא עריות שהיו אסורות להם קודם גיורם. ראשית נציין את המוסכם על כל הדעות בברייתא – אסור בשאר האֵם ומותר בשאר האב:

א. אחותו מן האֵם יוציא.
ב. אחותו מן האב יקיים. דהיינו, לכתחילה אין לכנסה [בעזרת ה' בהמשך נדון בנקודה זו].
ג. אחות האב מן האֵם יוציא. רש"י (מסכת יבמות צח, ע"א, ד"ה אחות האב וכו') הסביר שטעם הדבר שיוציא הוא גזירה משום אחותו מן האֵם. אך, התוס' (שם, ד"ה אחות האב וכו') חלק על דבריו וכתב שהברייתא הזו הולכת אליבא דר' אליעזר, שסבר שאחות אביו מן האֵם אסורה לנכרי. לכן, יש לאסור כאן שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה.
ד. אחות האב מן האב יקיים. דהיינו, לכתחילה אין לכנסה [בעזרת ה' בהמשך נדון בנקודה זו].
ה. אחות האֵם מן האֵם יוציא.
ו. מותר באשת אביו.
ז. מותר באשת אחיו.
ח. מותר באשת אחי אביו.
ט. נשא אשה ובתה. מותר לו לכנוס אחת וצריך להוציא את האחרת. דהיינו, אסור שיהיה אסור באשה ובתה.

נחלקו:

א. אחות האֵם מצד האב: ר' מאיר סבר שיוציא. חכמים סברו שיקיים. מבואר ברש"י (שם) שר' מאיר אוסר גזירה משום אחותו מצד האֵם. וחכמים לא גוזרים.
ב. נשא גיורת ולאחר מכן מתה אשתו, נשיאת אֵם אשתו. יש דעה שסברה שמותר ויש דעה שסברה שאסור בחמותו.

ב. גמרא במסכת יבמות (כב, ע"א): "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 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".

מסוגיה זו למדים שאיסור עריות אצל גרים הוא רק מדרבנן. דהיינו, מצד דין דאורייתא הגר היה צריך להיות מותר בכל העריות שהיה אסור בהן קודם גיורו. דהיינו, מותר לגר לישא את אחותו וגם את אמו. אלא, מדרבנן נאסר הדבר כדי "שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה". אך, בנוגע לאיסור שניות, אין איסור כלפי הגרים.

ג. מסכת יבמות (צז, ע"ב-צח, ע"ב): "**משנה:** הגיורת שנתגיירו בניה עמה - לא חולצין ולא מייבמין, אפילו הורתו של ראשון שלא בקדושה ולידתו בקדושה, והשני הורתו ולידתו בקדושה. וכן שפחה שנשתחררו בניה עמה.

גמרא: בני יודן אמתא אשתחרור, שרא להו רב אחא בר יעקב למינסב נשי דהדדי. אמר ליה רבא: והא רב ששת אסר! א"ל: הוא אסר ואנא שרינא. מן האב ולא מן האם - כ"ע לא פליגי דשרי, מן האם ולא מן האב - כ"ע לא פליגי דאסיר, כי פליגי - מן האב ומן האם, מאן דשרי - בתר אבא שדינן, דהא בני פלניא קרו להו. ורב ששת? קרו להו נמי בני פלונית. ואיכא דאמר: פליג רב אחא בר יעקב אפילו באחין מן האם, ומ"ט? גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. תנן: הגיורת שנתגיירו בניה עמה - לא חולצין ולא מייבמין; מ"ט? לאו משום דאסירי! לא, דאינה בתורת חליצה וייבום, ושריא לעלמא, ואינהו נמי שרו. והא קתני אפילו! אי אמרת בשלמא אסירי, היינו דקתני אפילו, דאע"ג דראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, והשני הורתו ולידתו בקדושה וכשתי אמהות דמו, אפילו הכי אסירי; אלא אי אמרת שרו, מאי אפילו? דאע"ג דתרוייהו לידתן בקדושה, ואתי לאיחלופי בישראל, אפ"ה שרי. איכא דאמרי: הכי נמי מסתברא דשרו, דקתני אפילו; אי אמרת בשלמא שרו, היינו דקתני אפילו, דאע"ג דתרוייהו לידתן בקדושה דאתי לאיחלופי בישראל, אפ"ה שרו; אלא אי אמרת אסירי, מאי אפי'? דאע"ג דראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, והשני הורתו ולידתו בקדושה, דכשתי אמהות דמי, אפילו הכי אסירי. ת"ש: שני אחים תאומים גרים, וכן משוחררים - לא חולצין ולא מייבמין, ואין חייבין משום אשת אח; היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה - לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח; היתה הורתן ולידתן בקדושה - הרי הן כישראלים לכל דבריהן; קתני מיהת: אין חייבין משום אשת אח, חיובא ליכא, הא איסורא איכא! ה"ה דאפילו איסורא נמי ליכא, ואיידי דבעי למיתני סיפא אבל חייבין, תנא נמי רישא אין חייבין. אמר רבא: הא דאמור רבנן אין אב למצרי, לא תימא משום דשטופי בזמה, דלא ידיע, אבל ידיע חיישינן, אלא אפילו דידיע נמי לא חיישינן, דהא שני אחין תאומים, דטפה אחת היה ונחלקה לשתים, וקתני סיפא: לא חולצין ולא מייבמין, ש"מ אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה, דכתיב: בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם. ת"ש, דאמר רבי יוסי: מעשה בניפטיים הגר שנשא אשת אחיו מאמו, ובא מעשה לפני חכמים, ואמרו: אין אישות לגר; ואלא גר דקדיש, ה"נ לא תפסי בה קדושין! אלא אימא: אין איסור אשת אח לגר; מאי לאו דנסבא אח כשהוא גר! לא, דנסבא כשהוא עובד כוכבים. כשהוא עובד כוכבים, מאי למימרא? מהו דתימא, ליגזור כשהוא עובד כוכבים אטו כשהוא גר, קמ"ל. ת"ש, דאמר בן יאסיין: כשהלכתי לכרכי הים, מצאתי גר אחד שנשא אשת אחיו מאמו, אמרתי לו: בני, מן הרשך? אמר לי: הרי אשה ושבעה בניה, על ספסל זה ישב ר' עקיבא ואמר שני דברים: גר נושא אשת אחיו מאמו, ואמר: ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר - שנית דברה עמו שכינה, שלישית לא דברה עמו שכינה; קתני מיהת: גר נושא אשת אחיו מאמו, מאי לאו דנסבא אחיו כשהוא גר! לא, דנסבא כשהוא עובד כוכבים. מאי למימרא? מהו דתימא, נגזור כשהוא עובד כוכבים אטו כשהוא גר, קמ"ל... ת"ש: גר שהיה לידתו בקדושה והורתו שלא בקדושה - יש לו שאר האם ואין לו שאר האב; כיצד? נשא אחותו מן האם - יוציא, מן האב - יקיים, אחות האב מן האם - יוציא, מן האב - יקיים, אחות האם מן האם - יוציא, מן האב - רבי מאיר אומר: יוציא, וחכמים אומרים: יקיים, שהיה רבי מאיר אומר: כל ערוה שהיא משום שאר האם - יוציא, משום האב - יקיים; ומותר באשת אחיו מאמו ובאשת אחי אביו, ושאר כל העריות מותרות לו - לאיתויי אשת האב; נשא אשה ובתה - כונס אחת ומוציא אחת, לכתחלה לא יכנוס; מתה אשתו - מותר בחמותו, ואיכא דתני: אסור בחמותו; קתני מיהת: מותר באשת אחיו, מאי לאו דנסבה אחיו כשהוא גר! לא, דנסבה כשהוא עובד כוכבים. מאי למימרא? מהו דתימא, ליגזור כשהוא עובד כוכבים אטו כשהוא גר, קמ"ל. אמר מר: נשא אשה ובתה - כונס אחת ומוציא אחת, לכתחלה לא יכנוס. השתא אפוקי מפיק, לכתחלה מיבעיא? התם קאי, והכי קאמר: הך דאמור רבנן יקיים, לכתחלה לא יכנוס. מתה אשתו - מותר בחמותו, ואיכא דתני: אסור בחמותו. חדא כר' ישמעאל, וחדא כר' עקיבא; מאן דאסר - כר' ישמעאל, דאמר: חמותו לאחר מיתה באיסורא קיימא, וגבי גר גזרו ביה רבנן; ומאן דשרי - כרבי עקיבא, דאמר: חמותו לאחר מיתה קלש ליה איסורא, וגבי גר לא גזרו ביה רבנן".

בתחילת הסוגיה מובאת מחלוקת בין האמוראים בנוגע להיתר לגר לישא את אשת אחיו. מדובר על כך ששני אחים שהם נכרים התגיירו. לאחר מכן אחד מן האחים נשא אשה יהודיה, ולאחר מכן נפטר. והשאלה האם לאחיו הגר מותר לישא את האשה הזו? אין השאלה באה בהקשר לייבום, אפילו שיש לאחיו ילדים. דהיינו, האם יש כאן איסור מצד אשת אחיו? רב אחא בר יעקב התיר לישא. אבל, רב ששת אסר. הגמרא בלישנא הראשונה הסבירה שבמקרה שמדובר על אחים מן האב ולא מן האֵם, אז אין מחלוקת שמותר. במקרה שמדובר שהם אחים מן האֵם ולא מן האב, אז אין מחלוקת שיש איסור. המחלוקת היא דווקא במקרה שהם אחים מן האֵם וגם מן האב. רב אחא בר יעקב התיר כיון שסבר שהם נקראים על שם האב. אבל, רב ששת סבר שהם נקראים גם על שם האֵם.

ורש״י (שם) הסביר את סברת הדברים: ״בתר אביו שדינן ליה דהא בני פלניא קרו להו - הלכך לא מסקי אינשי אדעתייהו שהן אחין מן האם ומידע ידעי דהאי דשרינן להו משום דאין אחוה מן האב לגר דסתם עובדת כוכבים זונה היא ומאיש אחר הוא. קרו להו נמי בני פלניתא - ואמרי אינשי הני ודאי אחי נינהו וקא שרינן להו באשת אחיו ואתי למישרי נמי בישראל כה״ג״.

בלישנא השניה רב אחא בר יעקב חלק אפילו במקרה שהם אחים רק מן האֵם. וההיתר הוא משום שסבר שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואין לו ייחוס כלפי האח. דהיינו, הוא אינו חושש להחלפה.

מסוגיה זו למדים שאסור לגר לישא קרובות משפחתו משום גזירה שיבואו להחליף בישראל. לכן, במקרה שאין חשש החלפה, אין איסור. ולכאורה, סוגיה זו סותרת את הסוגיה במסכת יבמות (כב, ע״א) ששם התבאר שגר אסור בקרובות שלו מדין שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה.

התוס׳ (מסכת יבמות כב, ע״א, ד״ה ערוה וכו׳) יישב שיש שני טעמים לאסור: א. משום החלפה. ב. משום שמא יאמרו. דהיינו, במקרה שמדובר על קרובות מצד האב שהיו אסורות עליו כשהיה נכרי, אז הן אסורות לו לאחר הגיור מצד הטעם של שמא יאמרו ולא משום החלפה. דהיינו, אשת אביו – לר׳ עקיבא. ואחות אביו – לר׳ אליעזר. וצריך את הטעם של החלפה לעריות שמצד האֵם שלא היו אסורות עליו בעת שהיה נכרי. כך גם נקט הרא״ש (שם, פרק ב, סימן ב).

ד. תלמוד ירושלמי, מסכת יבמות, פרק יא, הלכה ב: ״משנה: גיורת שנתגיירו בניה עמה לא חולצין ולא מייבמין אפי׳ הורתו של ראשון שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה וכן שפחה שנשתחררו בניה עמה:

גמרא:... רבי יסא אזל לחמץ אתון ושאלון ליה אילין דבר עשתין גירין מהו שייבמו. אמר לון כן אמר רבי יוחנן אסור. הוון בעיין מימר באשה שיש לה בנים. אבל באשה שאין לה בנים. מה נפשך אשת אחיו ייבם. ואם אינה אשת אחיו יהא כנושא אשה מן השוק. אתא ר׳ יעקב בר אחא בשם רבי יצחק בן נחמן אפילו כן אסור. שלא יהו אומרין מצות ייבום ראינו בגירים. במה דברים אמורים בזמן שהכירה משנתגייר אבל אם לא הכירה משנתגייר כל עמא מודיי שהוא כנושא אשה מן השוק. **גר שנתגייר והיה נשוי אשה ובתה או אשה ואחותה כונס אחת ומוציא אחת. במה דברים אמורים שלא הכיר אחת מהן משנתגייר אבל הכיר אחת מהן משנתגייר אותה שהכיר אשתו. ואם הכיר את שתיהן כיון שהכיר הכיר. גר אחותו בין מאב בין מאם יוציא דברי ר׳ מאיר. ר׳ יודה אומר אחותו מאם יוציא מאב יקיים. אחות אמו יוציא אחות אביו יקיים. דברי ר״מ. ר׳ יודה אומר אחות אמו מאמה יוציא אחות אמו מאביה יקיים. שאר כל העריות כנס אין מוציאין מידו לא אמר אלא כנס הא בתחילה אסור. גוי אחותו בין מאב בין מאם יוציא דברי רבי מאיר רבי יודה אומר אחותו מאם יוציא. אחותו מאב יקיים. אחות אמו יוציא אחות אביו יקיים דברי ר׳ מאיר. ר׳ יודה אומר אחות אמו מאמה יוציא אחות אמו מאביה יקיים**. אמר ר׳ חנין פשט הוא לן על דברי רבי מאיר [בראשית ב, כד] ׳על כן יעזב איש את אביו ואת אמו׳. בסמוך לו מאביו בסמוך לו מאמו. ר׳ ביבי מעתה אחות אביו אסורה שהיא סמוכה לאביו. אחות אמו תהא אסורה מפני שהיא סמוכה לאמו. התיב ר״ש בריה דרבי אייבו. והכתיב [שמות ו, כ] ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה. מעתה אפילו כבני נח לא היו ישראל נוהגין. אמר ר׳ הילא בסמוך לו מאביו בסמוך לו מאמו. מתיבין לר׳ מאיר והכתיב [בראשית כ יב] ׳וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי׳. אמר להן ר׳ מאיר משם ראייה לא ותהי לי לאשה. מאי כדון אמר רבי

יוסה כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה בני נח מוזהרין עליה וכל ערוה שאין ב״ד ממיתין עליה אין בני נח מוזהרין עליה. התיבון הרי אחותו הרי בית דין של ישראל ממיתין עליה ואין בני נח מוזהרין עליה. רבי הילא בשם רבי שמעון בן לקיש [דברים יח, יב] ׳ובגלל התועבות האלה יי״י אלהיך מוריש אותם מפניך׳. מלמד שאין הקדוש ברוך הוא עונש אלא אם כן הזהיר״.

יש כאן מספר שינויים מתלמוד הבבלי:

1. לפי התלמוד הבבלי אפילו לדעת ר׳ מאיר, אחותו מן האב יקיים. לפי התלמוד הירושלמי אפילו אחותו מן האב יוציא.
2. לפי התלמוד הבבלי, לדעת ר׳ מאיר, אחות אביו מן האֵם - יוציא. לפי התלמוד הירושלמי יקיים. הוא רק כתב שאחות אביו יקיים ולא חילק בין שמדובר על אחות אביו מן האם ובין שהוי אחות אביו מן האב. ואם כן, משמע שבשני המקרים יקיים.
3. בתלמוד הבבלי יש התייחסות רק למקרה שהיה נשוי לאשה ובתה. אין התייחסות למקרה שהיה נשוי לשתי אחיות. התלמוד הירושלמי משווה את שני הדינים. דהיינו, אם היה נשוי לשתי אחיות, אז אחת יכנוס והשניה יוציא.

ה. בראשית רבה, פרשה יח, סימן ה: ״ ׳על כן יעזב איש׳, תניא **גר שנתגייר והיה נשוי לאחותו בין מן האב בין מן האם יוציא, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים מן האם יוציא מן האב יקיים** שאין אב לעובד כוכבים, אתיבון ליה והא כתיב ׳וגם אמנה אחותי בת אבי היא וגו׳ ׳. אמר להן בשיטתן השיבן, אתיב להון רבי מאיר ׳על כן יעזב איש את אביו ואת אמו׳. אמר רבי יוחנן ופשטו ליה ׳על כן יעזב איש את אביו ואת אמו׳ הסמוך לאביו הסמוך לאמו. אתיב רבי אבהו והכתיב ׳ויקח עמרם את יוכבד דודתו׳, אמר רבי שמעון בריה דר׳ אבהו מעתה אפי׳ כבני נח לא היו ישראל נוהגים קודם מתן תורה, אתמהא. א״ר לוי ופשטו ליה ׳על כן יעזב איש וגו׳ ׳, הסמוך לו מאביו הסמוך לו מאמו״.

גם במדרש רבה, כמו בתלמוד ירושלמי, מבואר שלדעת ר׳ מאיר אפילו אחותו מן האב – יוציא.

לאחר כל הסוגיות הללו נפנה לעיון בברייתא כאן במסכת גרים. הגירסה אצלנו אינה מובנת ולא נראית כשום שיטה שהובאה בגמרא. אין דעה כזו שסוברת ״כל ערוה שישראל מצווין עליה מיתה אין הגרים מצווין עליה״.

הרב חיים קנייבסקי שליט״א (בביאורו למסכת גרים) גרס: ״כל ערוה שישראל מצווין עליה מיתת בית דין הגרים מצווין עליה״. וכך גם מובא בספר ״שבע מסכתות קטנות ירושלמיות״ (לרב רפאל בן שמעון קירכהיים). דהיינו, כדעת ר׳ מאיר אליבא דר׳ עקיבא. אלא, לפי זה, יש קצת קושי עם המשך הברייתא. שהרי בהמשך הברייתא נאמר שלדעת ר׳ מאיר: אם היה נשוי אחות אביו בין מצד האב ובין מצד האֵם יוציא, וזה רק נכון לדעת ר׳ אליעזר שסבר שנכרי אסור באחות אביו. אך, לדעת ר׳ עקיבא אינו אסור באחות אביו, ולכן אין לאסור לגר. עוד נעיר שהסיפא אינו כדעת ר׳ מאיר אליבא דר׳ אליעזר לפי הברייתא בתלמוד הבבלי. שהרי לפי התלמוד הבבלי אם נשוי לאחות אביו מן האב, אז יקיים. רק אם מדובר על אחות אביו מן האֵם, יוציא. הוא גם אינו כמו התלמוד הירושלמי. לכן, נראה לי, שיש להגיה ולכתוב: ״כיצד היה נשוי אחותו מאביו אחותו מאמו ר׳ מאיר אומר יוציא״, והברייתא כאן כמו הברייתא בתלמוד הירושלמי ובבראשית רבה.

לגבי הסיום של הברייתא כאן שנאמר שבמקרה שנשוי לשתי אחיות מאֵם, לדעת ר׳ מאיר, יוציא ולדעת חכמים יקיים אחת מהן. בתלמוד הירושלמי מצינו שבמקרה שנשוי לשתי אחיות, כונס אחת ומוציא אחת. דהיינו, כדעת חכמים בברייתא כאן. ונציין שגם התוס׳ (מסכת יבמות צח, ע״ב, ד״ה אשה ובתה) נקט שכדין אשה ובתה כך דין אשה ואחותה מן האֵם. דהיינו, שכונס אחת ומוציא אחת. והתוס׳ שם הסתפק מה הדין במקרה של נישואי שתי אחיות מן האב, אולי לכתחילה לא יכנוס או שמא כיון שאין האיסור בא אלא על ידי קידושין, אז אף לכתחילה יכנוס.

[18] **פסיקת הלכה:** יש כאן מספר מחלוקות בין הראשונים: **אשת אביו -** נציין לברייתא שהובאה במסכת סנהדרין ובמסכת יבמות ששם התבאר שמותר לגר לישא אשת אביו. אולם, יש קושי בדין זה, שהרי דעת ר׳

עקיבא שנכרי אסור באשת אביו. אם כן, צריך להיות שלאחר שיתגייר יהיה אסור באשת אביו כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה.

התוס׳ (מסכת יבמות צח, ע״ב, ד״ה אשת אביו) והרא״ש (מסכת יבמות, פרק יב, סימן ב) הבינו שברייתא זו היא אליבא דר׳ אליעזר שסבר שנכרי מותר באשת אביו. ולהלכה למעשה, הם הביאו שבעל הלכות גדולות פסק כר׳ עקיבא כיון שר׳ אליעזר הוא שמותי. אבל, יש פוסקים כר׳ אליעזר כיון שחכמים שחלקו על ר׳ מאיר סברו כמותו. הרא״ש לא הכריע במחלוקת. התוס׳ כתב שיש ליזהר כר׳ אליעזר.

בעל ה״טורים״ (יורה דעה, ריש סימן רסט) הביא מחלוקת זו וכתב שטוב להחמיר כדעת ר׳ אליעזר וגם כדעת ר׳ עקיבא.

אבל, הרמב״ם (הלכות מלכים ט, ה) נקט גישה אחרת. ראשית הוא פסק לעניין העריות שאסורות לבני נח: ״שש עריות אסורות על בני נח: האֵם, ואשת האב, ואשת איש, ואחותו מאמו, וזכור, ובהמה, שנאמר על כן יעזוב איש את אביו זו אשת אביו, ואת אמו כמשמעה, ודבק באשתו ולא באשת חבירו, באשתו ולא בזכור, והיו לבשר אחד להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד, ונאמר אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה״.

לדעת הרמב״ם, העריות שאסורות הן:

א. אמו.
ב. אשת אביו.
ג. אשת איש.
ד. אחותו מצד האֵם.
ה. זכר.
ו. בהמה.

דברי הרמב״ם תמוהים כיון שאינם לפי שום שיטה. מצד אחד הוא פסק שאשת אביו אסורה, ופסיקה זו כדעת ר׳ עקיבא. מאידך, הוא פסק שאחותו מצד האֵם אסורה ופסיקה זו כדעת ר׳ אליעזר.

הרדב״ז (שם) השיב על קושיא זו וכתב: ״ואחותו מן האֵם ילפינן לה מדכתיב וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי מכלל דבת האֵם אסורה ואף על גב דדחינן לה מכל מקום הכי הלכתא דתניא גר שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה יש לו שאר האֵם ואין לו שאר האב כיצד נשא אחותו מן האֵם יוציא מן האב יקיים וטעמא שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה״.

ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״כסף משנה״ שם) הקשה קושיא נוספת על הרמב״ם שלא מובן מדוע הוא לא פסק כדעת ר׳ מאיר אליבא דר׳ עקיבא? דהיינו, ר׳ מאיר אליבא דר׳ עקיבא סבר שלאו דווקא העריות שהוזכרו הן אסורות לבני נח. אלא, כל העריות שהן חייבי מיתות ליהודים הן אסורות לבני נח. הרמב״ם הזכיר רק את העריות שהוזכרו בברייתא בדברי ר׳ עקיבא.

ר׳ אברהם די בוטון זצ״ל (ב״לחם משנה״ שם) השיב על קושיא זו, והסביר שמדברי רב הונא נלמד שהוא הבין שר׳ עקיבא לא סבר כר׳ מאיר בנקודה זו. דהיינו, ר׳ מאיר נקט כדעת ר׳ עקיבא בפרשנות הפסוק ״ודבק באשתו וכו׳ ״ ולמד גם לשאר עריות שהן כעריות אלו. אך, רב הונא סבר שר׳ עקיבא נקט דווקא עריות אלו ולא עריות אחרות, שהרי רב הונא סבר שבן נח מותר בבתו. והרי הבת אסורה ליהודי והיא חייבי מיתות בית דין.

עכשיו נביא את דברי הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה יד, יג) לעניין איסור עריות לגרים: ״כיצד דין הגרים בעריות של שאר בשר, אם היה נשוי כשהוא עכו״ם לאמו או לאחותו ונתגיירו מפרישין אותן כמו שביארנו, ואם היה נשוי לשאר עריות ונתגייר הוא ואשתו אין מפרישין אותן, גר אסור בשאר האֵם אחר שנתגייר מד״ס, ומותר בשאר האב אף על פי שיודע בודאי שזה שארו מאביו, כגון תאומים שדבר ברור שאביו של זה הוא אביו של זה אף על פי כן לא גזרו על שאר אביו, לפיכך נושא הגר אשת אחיו מאביו ואשת אחי אביו ואשת אביו ואשת בנו אף על פי שנשאת לאחיו או לאביו או לאחי אביו או לבנו אחר שנתגיירו, וכן אחות אמו מאביה ואחותו מאביו, ובתו שנתגיירה מותרת לו, **אבל אינו נושא לא אחותו מאמו ולא אחות אמו**

מאמה ולא אשת אחיו מאמו שנשאה אחיו מאמו אחר שנתגייר, אבל אם נשאה אחיו כשהוא עכו"ם ה"ז מותרת לו".

הרמב"ם פסק שהגר יכול לישא את אשת אביו. דהיינו, על אף שפסק כר' עקיבא שנכרי אסור באשת אביו, בכל זאת, הגר מותר לו באשת אביו. לגר אסור לישא משאר האֵם ולא משאר האב.

ר' יוסף קארו זצ"ל (ב"בית יוסף", יורה דעה, ריש סימן רסט) הסביר שהרמב"ם הבין שהברייתא שנקטה שגר מותר בנשיאת אשת אביו היא אליבא דכו"ע. גם אליבא דר' עקיבא שסבר שנכרי אסור באשת אביו. ולפי זה, יש להסביר כשהגמרא במסכת יבמות (כב, ע"א) אמרה שהגר אסור בכל העריות שהיה אסור בעת שהיה נכרי משום שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה וכו', הרי הדברים אמורים דווקא לגבי קרובות משאר האֵם, אך לא משאר האב. דהיינו, צריך גם את הטעם של החלפה וגם את הטעם של שמא יאמרו באנו מקדושה.

להלכה למעשה, ר' יוסף קארו זצ"ל (ב"שולחן ערוך", יורה דעה רסט, ג) פסק כדעת הרמב"ם שמותר לגר לישא את אשת אביו. אבל, הרמ"א הגיה וכתב שיש אוסרים באשת אביו.

אחות אביו – כפי שהתבאר לעיל הרמב"ם פסק כדעת ר' עקיבא. ולא הזכיר שיש איסור לישא את אחות אביו. גם ר' יוסף קראו זצ"ל (ב"שולחן ערוך", יורה דעה רסט, ג) לא הזכיר איסור נשיאת אחות אביו. הוא הלך בדרכו של הרמב"ם.

אך, בעל ספר "שפתי כהן" (שם, ס"ק ד) כתב שמדברי התוס' והרא"ש נראה שיש להחמיר גם בנוגע לאחות אביו. דהיינו, יש להחמיר כדעת ר' אליעזר וגם כדעת ר' עקיבא. והוא ציין שכך גם פסק ר' יואל סירקיס זצ"ל (ב"בית חדש").

אחותו – הרמב"ם פסק שדווקא אחותו מן האֵם אסורה, אבל לא אחותו מהאב. וכך נפסק ב"שולחן ערוך" (יורה דעה רסט, ג). מבואר מדבריהם שאפילו לכתחילה מותר לו לישא את אחותו מהאב. אבל, בעל ה"טורים" (שם) פסק שלכתחילה לא יכנוס. רק אם כנסה לא יוציא. הדברים הללו מבוססים על הסוגיה במסכת יבמות (צח, ע"ב) ששם נאמר שבמקרים שנאמר "יקיים", אז לכתחילה לא יכנוס.

ר' וידל די טולושא זצ"ל ("במגיד משנה", על הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה יד, יג) הסביר שהרמב"ם הבין שדין זה נאמר דווקא לפי הדעה שסברה שאחות אביו מהאֵם יוציא. וכיון שמצינו להם אחוה בשאר האב, לכן צריך להחמיר במקרה שהוי אחות אמו מהאב וגם במקרה שהוי אחותו מהאב, שלכתחילה לא יכנוס. אבל, כיון שאנחנו פוסקים כדעת ר' עקיבא שאין איסור בנשיאת אחות אביו מהאֵם. לכן, אין מציאות לאיסור בשאר אביו.

אחות אמו – הרמב"ם פסק שאחות אמו אסורה לו, אך דווקא כשהיא אחות אמו מן האֵם. וכך גם נפסק ב"שולחן ערוך" (יורה דעה רסט, ג).

אשת אחיו – כפי שהתבאר לעיל יש מחלוקת אמוראים בנוגע לנישואי אשת אחיו, מחלוקת בין רב ששת לרב אחא בר יעקב. הר"ף (מסכת יבמות לב, ע"א) והרא"ש (מסכת יבמות, פרק יא, סימן ב) כתבו שכיון שהגמרא לא הכריעה במחלוקת בין רב אחא בר יעקב לרב ששת, לכן יש ללכת לחומרא ולפסוק כדעת רב ששת. ולכן, אפילו שהם אחים מהאֵם ומהאב, אסור לו לשאת את אשת אחיו.

ר' יוסף קארו זצ"ל (ב"בית יוסף", יורה דעה, ריש סימן רסט) כתב שמדברי הרמב"ם משמע שפסק שבמקרה שמדובר על אחים מהאב ומהאֵם, אז מותר בנישואי אשת אחיו. רק כשמדובר על אחים מהאֵם ולא מהאב, אז אסור באשת אחיו.

ר' וידל די טולושא זצ"ל (ב"מגיד משנה" על הרמב"ם) הסביר שיתכן שהרמב"ם פסק כדעת רב אחא בר יעקב, אבל דווקא כלישנא קמא ולא כלישנא בתרא, שלא רצה להקל לגמרי. או אפשר שמפרש בלישנא בתרא, שרב אחא בר יעקב חלק אפילו במקרה שמדובר על אחים מהאֵם ולא מהאב. אבל, רב ששת מודה לו במקרה שמדובר על אחים מהאֵם ומהאב, שמותר לישא את אשת אחיו. ואז יש להסביר שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא וכדעת רב ששת.

ויש לציין שה״נמוקי יוסף״ (מסכת יבמות לב, ע״ב) הביא שהריטב״א ורבו של הריטב״א הסכימו לדעת הפוסקים שפסקו כדעת רב אחא בר יעקב לקולא, כלישנא בתרא. וזאת משום שמדובר כאן על איסור דרבנן. וגם בעל ״הגהות מיימוניות״ (הלכות איסורי ביאה יד, אות ב) הביא שהראב״ן פסק כך.

להלכה למעשה, ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״שולחן ערוך״, יורה דעה רסט, ג) פסק כדעת הרמב״ם.

חמותו – הרא״ש (מסכת יבמות, פרק יא, סימן ב) הביא שר׳ חננאל פסק כדעת ר׳ ישמעאל בנוגע לדין חמותו. דהיינו, שגם לאחר מות אשתו, אם בא על חמותו חייב שריפה. ולכן, במקרה של גר, יש להחמיר שאסור לגר לישא את חמותו לאחר מות אשתו. ועוד הביא הרא״ש שיש שפוסקים כדעת ר׳ עקיבא. הרא״ש לא הכריע במחלוקת.

אבל, הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה ב, ח) פסק כדעת ר׳ עקיבא שאם בא על חמותו לאחר מות אשתו אינו חייב שריפה, אלא רק כרת. ולכן, בדין גר הוא פסק שמותר לגר לשאת את חמותו לאחר מות אשתו (הלכות איסורי ביאה יד, טו). ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה רסט, ו) נפסק כדעת הרמב״ם שמותר לגר לשאת את חמותו לאחר מות אשתו.

בעל ספר ״שפתי כהן״ (שם, ס״ק י) הביא את הדעה החולקת, והבין שגם בעל ה״טורים״ החמיר בדבר.

שתי אחיות – ציינתי לעיל לדברי התלמוד הירושלמי וגם דברי התוס׳ שהשוו בין נישואי אשה ובתה לנישואי שתי אחיות. גם הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה יד, טו) פסק כך, וכך גם נפסק ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה רסט, ה). אלא, יש להוסיף שמבואר שדווקא אסור לשאת שתי אחיות מהאֵם. אך, אם מדובר על שתי אחיות מהאב, אז אפילו לכתחילה מותר לכנוס. כך נפסק ב״טור״ (יורה דעה רסט, ז) וב״שולחן ערוך״ (שם).

הלכה ו: ישראל שבא על בת נכרי, ידון בדיני נכרי[19], ונכרי שבא על בת ישראל, ידון בדיני ישראל[20].[21]

---

[19] **מקורות:** התוס׳ (מסכת קידושין כא, ע״ב, ד״ה אשת וכו׳) סבר שאף על פי שאין אישות לנכרים, בכל זאת, אסור לישראל לבוא על נכרית שנשואה, משום שכתוב ״ודבק באשתו״ ולא באשת חברו. ולכן, יש איסור עשה לבוא על אשת איש נכרית. במקום נוסף (מסכת סנהדרין נב, ע״ב, ד״ה פרט לאשת וכו׳), כתב התוס׳ שעל אף שאין חיוב מיתה בביאת אשת איש נכרית, מוכרחים לומר שיש איסור, דאל״כ לא מובן מדוע התורה הוצרכה להתיר ביאת יפת תואר שהיא אשת איש? ב״בית שמואל״ (אבן העזר טז, ב), יש ציון לשיטת התוס׳ ונראה שכך הוא פסק.

אבל, החיד״א (ב״ברכי יוסף״, מובא ב״פתחי תשובה״ שם שם, א), למד מדברי הרמב״ם (הלכות מלכים ח, ג - בדין אשת יפת תואר: ״בין בתולה, בין בעולה, בין אשת איש״) שאין אישות לעכו״ם. וגם הביא מספר חידושי קידושין לחד מקמאי שאין שום אישות לבני נח. עוד הביא שכך כתב הריב״ש (סימן ו) בשם הרמב״ן. אלו דברי הריב״ש:

> וא״כ בנדון זה שבאר שתהי׳ אשתו כחקות עובדי ככבים, הרי הוא כאלו אמר לה הרי את אשתי בביאה, כדין ב״נ =בן נח=. לא היא, דבן נח אין לו אישות באשתו אלא לחייב את מינו, ר״ל ב״נ אחר שבא עלי׳, אבל ישראל אינו חייב באשת ב״נ, דבפירוש מעטיה קרא: אשת רעהו, פרט לאשת אחרים /סנהדרין, נב:/. ואפי׳ איסורא מדאורייתא ליכא משום א״א =אשת איש=, אלא מגזירת בית דינו של חשמונאי, שגזר שחייב עליה משום נשג״א =נדה, שפחה, גויה, אשת - איש=, גזרה משום א״א =אשת - איש= של ישראל. ולמ״ד משום נשג״ז =נדה, שפחה, גויה, זונה=, ס״ל =סבירא ליה= דאישות לית להו כלל, ולא גזרו משום א״א =אשת - איש=. כמ״ש זה הרמב״ן ז״ל בחידושיו (פ״ק דקדושין).

לאור כל זה לא מובנת הגירסה בהלכה שמובאת כאן במסכת גרים: ״ישראל שבא על בת נכרי ידון בדיני נכרי״. לכן, בעל פירוש ״נחלת יעקב״ (על ״מסכת גרים״) כתב שיש לתקן את הנוסח ולהגיה: ״גוי שבא על בת גוי״. הרב חיים קנייבסקי שליט״א (בביאורו ל״מסכת גרים״) כתב שאולי יש מקום לקיים את הגירסה כפי שכתובה אצלנו ויש להסביר שמדובר על נערה מאורסה. הרי התוס׳ סבר שישראל שבא על אשת נכרי עובר בעשה, ומשמע מהרמב״ם (הלכות איסורי ביאה א, ח) שהעובר על חייבי עשה ראוי להלקותו מכת מרדות כדי להרחיקו מן העברה. וכאן בעל הברייתא בא לחדש לנו שאם ישראל בא על נערה מאורסה של נכרים אין כאן מכת מרדות, כיון שבדיניהם אין נערה המאורסה.

יש לציין שעל אף שהוא פטור, בכל זאת, היא נהרגת כפי שמבואר ברמב״ם (הלכות איסורי ביאה יב, י): ״אבל ישראל הבא על הכותית בין קטנה בת שלש שנים ויום אחד בין גדולה בין פנויה בין אשת איש ואפילו היה קטן בן ט׳ שנים ויום אחד כיון שבא על הכותית בזדון הרי זה נהרגת מפני שבא לישראל תקלה על ידיה כבהמה ודבר זה מפורש בתורה שנאמר ׳הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו׳ ״.

אולם, יש להעיר שצריך עיון בביאור דברי הרמב״ם האלה. ראשית לא מובן המקור לדבריו. שנית לא מובנת התקלה, שהרי אין כאן שום חיוב מיתה. שנראה מדברי הרמב״ם שמדובר בצנעה, ובצנעה אין דין קנאים פוגעים בו.

אלא, נראה ליישב את הדברים על פי מה שכתבתי בספרי ״גר המתגייר״ (כרך א, בחלק של הנספחים, ״גיור אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן״). באותו מאמר ציינתי למחלוקת ראשונים ואחרונים אם יש חיוב כרת מדברי קבלה (מהנביא מלאכי) כשבא על נכריה בצנעה. ומבואר בדברי הרמב״ם בשני מקומות שיש חיוב כרת מדברי קבלה (עיין ספר המצוות, לא תעשה נב; פירוש המשניות, מסכת סנהדרין פא, ע״ב). לפי זה, תובן התקלה שבאה ליד הישראלי.

ונביא את דברי הרדב״ז (שו״ת הרדב״ז, ללשונות הרמב״ם, הלכות איסורי ביאה יב, י) שדן בביאור דברי הרמב״ם: ״כיון שבא על הנכרית בזדון הרי זו נהרגת מפני שבא לישראל תקלה על ידיה כבהמה וקשיא לך בשלמא בהמה איכא תקלה שהרי נהרג עליה אבל הבא על הנכרית ליכא תקלה שהרי אינו נהרג ועד כאן לא אמרינן תקלה בלא קלון אלא בבהמה אבל בנכרית לא אשכחן. תשובה בעל מגיד משנה העלה דבר זה בצ״ע ומה שנראה לי בדעת רבינו דתקלה דאמרינן לאו דוקא מיתה אלא הוא הדין חייבי מלקות דמלקות פלגי דמיתה הוא ואפילו הנך דחייבי מכת מרדות תקלה היא ואיכא נמי קלון שאומרים זו היא הנכרית שנכשל בה פלוני. וק״ו דמה בנות מדין שלא נבעלו אלא מפני שהיו ראויות לביאה אמרה תורה וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו וכ״ש זו שנבעלה ואיכא תקלה וקלון״.

[20] **מקורות:** מובא בגמרא במסכת סנהדרין (נז, ע״ב): ״תנו רבנן: איש מה תלמוד לומר איש איש - לרבות את הכותים [הגוים] שמוזהרין על העריות כישראל. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא, לאמר - זה גילוי עריות! - התם בעריות דידהו, והכא בעריות דידן. דקתני סיפא: בא על עריות ישראל - נידון בדיני ישראל. למאי הלכתא? - אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לא נצרכה, אלא לעדה ועדים והתראה. - מגרע גרע? - אלא אמר רבי יוחנן: לא נצרכה אלא לנערה המאורסה, דלדידהו לית להו, דדיינינן להו בדינא דידן. - אבל אשת איש - בדינא דידהו דיינינן להו? - והתניא: בא על נערה המאורסה - נידון בסקילה, על אשת איש - נידון בחנק. ואי בדינא דידהו - סייף הוא! - אמר רב נחמן בר יצחק: מאי אשת איש דקתני - כגון שנכנסה לחופה ולא נבעלה, דלדידהו לית להו, דיינינן להו בדינא דידן. דתני רבי חנינא: בעולת בעל - יש להן, נכנסה לחופה ולא נבעלה - אין להן״.

[21] **פסיקת הלכה:** הרמב״ם (הלכות מלכים ט, ז) פסק: ״אין בן נח חייב על אשת חבירו עד שיבא עליה כדרכה אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עליה, שנאמר והיא בעולת בעל, במה דברים אמורים בבן נח שבא על בת נח, אבל עכו״ם הבא על הישראלית בין כדרכה בין שלא כדרכה חייב, ואם היתה נערה מאורסה נסקל עליה כדיני ישראל, בא עליה אחר שנכנסה לחופה ולא נבעלה הרי זה בחנק כדיני ישראל, אבל אם בא על אשת ישראל אחר שנבעלה הרי זה כמי שבא על אשת עכו״ם חבירו ויהרג בסייף״.

הלכה ז: גר שמת והניח בן או בת שנתגיירו עמו[22], נכסיו כצבי ועבדיו בני חורין, אם היו העבדים פיקחין קונין במשיכה, מפני שאמרו נכסין שאין להן אחריות נקנין במשיכה, ושיש להן אחריות נקנין בחזקה[23].[24]

---

[22] **מקורות:** מובא בגמרא במסכת קידושין (יז, ע״ב): ״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 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, דתנן: לוה מעות מן הגר שנתגיירו בניו עמו - לא יחזיר לבניו, ואם החזיר - אין רוח חכמים נוחה הימנו״.
ונפסק להלכה ברמב״ם (הלכות נחלות ו, ט-י): ״העכו״ם יורש את אביו דבר תורה, אבל שאר ירושותיהן מניחין אותו לפי מנהגם: והגר אינו יורש את אביו העכו״ם אלא מדבריהם תקנו לו שיירש כשהיה שמא יחזור למרדו, ויראה לי שתנאי מועיל בירושה זו הואיל ואין העכו״ם מחוייב לעמוד בתקנת חכמים, ואין העכו״ם יורש את אביו הגר ולא גר יורש את גר לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים״. כך גם נפסק ב״שולחן ערוך״, חושן משפט רפג, א.
וצריך עיון, מדוע בעל הברייתא הזכיר שהבן והבת נתגיירו? הרי אפילו אם הם לא נתגיירו, הם לא יורשים, כיון שהאב התגייר והוא כקטן שנולד דמי. נראה שבעל הברייתא רצה לחדש חידוש שעל אף שבנו ובתו התגיירו עמו, בכל זאת, הם אינם יורשים. דהיינו, אפילו שהילדים הם גרים, בכל זאת, לא נותנים להם מן הירושה.

[23] **מקורות:** מובא במסכת קידושין (כב, ע״ב-כג, ע״א): ״ר׳ יהודה הנדואה גר שאין לו יורשין הוה, חלש, על מר זוטרא לשיולי ביה, חזייה דתקיף ליה עלמא טובא, אמר ליה לעבדיה: שלוף לי מסנאי ואמטינהו לביתא. איכא דאמרי: גדול הוה, זה פירש למיתה וזה פירש לחיים; ואיכא דאמרי: קטן הוה, ודלא כאבא שאול; דתניא: גר שמת ובזבזו ישראל נכסיו, והיו בהן עבדים, בין גדולים בין קטנים - קנו עצמן בני חורין; אבא שאול אומר: גדולים - קנו עצמן בני חורין, קטנים - כל המחזיק בהן זכה בהן״.
יש מחלוקת ראשונים בגירסת הגמרא ובביאור הגמרא:
לפי רש״י: בלישנא ראשונה מדובר שהיה עבד גדול, ולכן היה צריך מר זוטרא למהר לזכות בו קודם שימות האדון הגר. ללישנא שניה מדובר שהיה עבד קטן, ושלא כדעת אבא שאול. שהרי לדעת אבא שאול, עבד קטן אינו זוכה בעצמו.
ר״ת (מובא בתוס׳, מסכת קידושין כג, ע״א, ד״ה ואיכא דאמרי וכו׳) הקשה מספר קושיות על גירסה זו:

א. אפשר לומר שסבר כאבא שאול ובכל זאת נהג כפי שנהג כיון שחשש שמא יקדמנו אחר ויזכה בעבד. ואם כן, מדוע הגמרא היתה צריכה לומר בלישנא השניה שהדברים אינם כאבא שאול.
ב. מדוע הגמרא אמרה דלא כאבא שאול, ולא אמרה שעשה כרבנן?
ג. מבואר בגמרא במסכת גיטין (לט, ע״א) שר׳ יהושע בן לוי פסק כדעת אבא שאול. ועל אף שר׳ יוחנן חלק וסבר כדעת רבנן, בכל זאת, פוסקים כדעת ר׳ יהושע בן לוי כנגד ר׳ יוחנן. אם כן, איך מר זוטרא עשה שלא כהלכה.

לכן, ר״ת גרס ״וכאבא שאול״. כלומר, אפילו לדעת אבא שאול שאמר כל המחזיק בו זכה בו, בכל זאת, הוצרך לעשות כן כדי שלא יקדמנו אחר.
עוד הסביר ר״ת שהגמרא בלישנא השניה נקטה שחייב להיות שמדובר שהעבד היה קטן, כיון שאם היה גדול לא היה מועיל ״זה פירש למיתה וזה פירש לחיים״, כיון שהעבד קודם לזכות בעצמו משום שיש לו יד. אבל,

קטן שאין לו יד, אז כל הקודם זוכה בו. ומדובר שהוא אמר לעבד להסיר את מנעליו לאחר מיתת ר' יהודה הנדואה, ולכן דין זה כדעת אבא שאול. שהרי לדעת רבנן, גם עבד קטן זוכה בעצמו, ולא מועיל "זה פירש למיתה וזה פירש לחיים" אפילו בעבד קטן.

ר"י (מובא שם) נקט כגירסת ר"ת שהוי כאבא שאול וכוונת הדברים ללישנא הראשונה. כלומר, אפילו לפי הלישנא הראשונה שמדובר בעבד גדול, מר זוטרא פעל לפי דעת אבא שאול. כלומר, לדעת רבנן, לא היתה מועילה החזקה שתפס מקודם.

לאור כל זה נדון בדברי הברייתא כאן ב"מסכת גרים". הברייתא כאן לא חילקה בין שהעבדים גדולים או קטנים. משמע שגם שהם קטנים הם יוצאים להיות בני חורין.

בעל פירוש "נחלת יעקב" (בפירושו ל"מסכת גרים") גרס: "גר שמת והניח בן ובת שנתגיירו עמו נכסיו ועבדיו בני חורין אם היו העבדים פקחין **נקנין** במשיכה מפני שאמרו נכסים שאין להם אחריות נקנין בחזקה". והקשה שתי קושיות:

א. לא מובן הקשר בין קניין העבד במשיכה ובין כך שהוא פיקח.

ב. הרי בסיפא נאמר שנכסים שאין להם אחריות נקנים בחזקה ואין כך הדין אלא נקנים במשיכה.

לכן, הוא סבר שיש לגרוס: "ועבדיו בני חורין ואם היו עבדים קטנים במשיכה מפני שאמרו נכסים שאין להם אחריות נקנין במשיכה". וכוונת הברייתא כדעת אבא שאול, שעבדים קטנים לא יוצאים לחירות ואפשר לקנותם במשיכה (עיין מסכת קידושין כב, ע"ב).דווקא עבד קטן נקנה במשיכה כבהמה, אך לא עבד גדול.

הרב רפאל בן שמעון קירכהיים זצ"ל (בספרו "שבע מסכתות קטנות ירושלמיות", בביאורו ל"מסכת גרים", פרק ג, הערה 5) הביא שיש שגרסו "פקחין" והסבירו שהכוונה לגדולים היודעים לזכות ולהחזיק בעצמם. דהיינו, כדעת אבא שאול. הוא לעצמו סבר שיש לגרוס כפי הגירסא בפירוש "נחלת יעקב".

[24] **פסיקת הלכה:** הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה ב, יז) פסק כדעת אבא שאול: "גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו והיו בהן עבדים גדולים, קנו עצמן בני חורין, אבל העבדים הקטנים הרי הן כבהמה וכל המחזיק בהן זכה בהם, וכבר ביארנו דרכי החזקה שיקנו בהם את העבדים". וכך נפסק להלכה ב"שולחן ערוך", יורה דעה רסז, סה.

ב"הגהות מיימוניות" (שם) כתוב: "אבא שאול דהכי פסק ר"י ב"ל בפ' השולח וכן מר זוטרא עשה מעשה פ"ק דקדושין לפי גירסת ר"ח ואף על פי שרבי יוחנן חלק אריב"ל בפ' השולח דברי ריב"ל עיקר כדאיתא בסדר תנאים ואמוראים ס"ה".

ונציין גם לביאורו של ר' מסעוד חי רקח זצ"ל (בספרו "מעשה רקח" שם) שביאר את המחלוקת בין התנאים: "גר שמת וכו' והיו בהן עבדים גדולים וכו'. בגיטין דף ט"ל [ע"א], גר שמת ובזבזו ישראל נכסיו והיו בהם עבדים בין גדולים בין קטנים קנו עצמן בני חורין, אבא שאול אומר גדולים קנו עצמן בני חורין קטנים כל המחזיק בהן זכה בהן, ופסק רבינו כאבא שאול מדקאמר רב אשי בקדושין דף כ"ב [ע"ב] עבד קטן כבהמה דמי, אמנם דעת תנא קמא נראה מדאמרינן בסוכה דף מ"ו [ע"ב], לא ליקני איניש לולבא לינוקא ביומא קמא דחג, דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני, אמנם אבא שאול ס"ל דשאני התם דאיכא דעת אחרת דמקני ליה, וכמו שכתבו התוספות שם".

ונראה שהמחלוקת בין התנאים היא אם יש יד לקטן לזכות בעצמו. הראשונים נקטו להלכה שמדאורייתא אין לקטן יד לזכות בעצמו, רק כשיש דעת אחרת מקנה אז יכול לזכות אם הגיע לגיל "צרור וזורקו אגוז ונוטלו". אך, בעל ספר "שפתי כהן" (חושן משפט רמג, ו) הבין בצורה אחרת. הוא כתב שהחילוק של הראשונים דחוק ביותר, כיון שאינו מוזכר בש"ס ואין סיבה לחילוק זה. שאם הקטן יכול לזכות במתנה, מדוע שלא יזכה במציאה? לכן, הוא חידש שבאמת קטן שהגיע לגיל של "צרור וזורקו, אגוז ונוטלו", יכול לזכות במציאה מדאורייתא. המשנה שאומרת שאפילו לפי ר' יוסי מציאת קטן יש בו רק גזל מדבריהם (עיין מסכת גיטין סא, ע"א), דיברה על ילד שהוא קטן מהגיל של "צרור וזורקו, אגוז ונוטלו".

הלכה ח: [25]רבי אליעזר אומר לא בחזקה בלבד, אלא אפילו היה מטייל בתוך שדהו, ובא אחר, ואמר שדה שלי, שדה שלו, וחכמים אומרים לא קנה עד שיחזיק. זה בא מן הדרום

יש מקום להבין על פי מחלוקת זו את המחלוקת של התנאים. דהיינו, בוודאי צריך להסביר שלדעת רבנן קטן יש לו יד לזכות. אלא, יש קושי שאם כן רבנן היו צריכים לחלק בין שמדובר בקטן שהגיע לגיל ״צרור וזורקו, אגוז ונוטלו״ ובין שלא הגיע לגיל זה. מדברי רבנן משמע שכל עבד קונה את עצמו.

עיין בכל הדיון הזה בתוס׳, מסכת גיטין סד, ע״ב, ד״ה שאני וכו׳; תוס׳, מסכת קידושין יט, ע״א, ד״ה ואומר וכו׳; תוס׳, מסכת סנהדרין סח, ע״ב, ד״ה קטן וכו׳; רשב״א, בחידושיו למסכת גיטין סד, ע״ב, ד״ה צרור וזורקו וכו׳; ר״ן, מסכת גיטין ל, ע״ב-לא, ע״א-מדפי הרי״ף; קצות החושן, חושן משפט רמג, ה.

יש להוסיף כאן שיש מחלוקת בין הראשונים, בדינו של עבד קטן שאף אחד זכה בו בעת קטנותו. ב״טור״ (יורה דעה רסז, סה) מובא: ״המפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור ואם מת קודם ששחררו היורש כותב לו גט שחרור וגר שמת ואין לו יורשין דקי״ל הקודם בנכסיו זכה והיו בהן עבדים גדולים זכו בעצמן והרי הם בני חורין קטנים אין בהם יד לזכות בעצמן וכל הקודם בהן זכה וכתב הרמ״ה ואם לא זכה בהן שום אדם עד שיגדלו אין להם תקנה שבמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו שהרי כל הקודם בהם זכה וכיון דמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו כי גדלו נמי בתר הכי אף על גב דפקע ממונא איסורייהו לא פקע דבמאי פקע השתא הא ליכא מיתת האדון דלפקע איסורייהו מינייהו״.

ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״בית יוסף״ שם) השיג על דברי הרמ״ה: ״נראה לפי עניות דעתי דאפשר לומר דהא דכל הקודם בהם זכה היינו מפני שאין לו יד לזכות בעצמו וכל שלא זכה בו אדם עד שגדל בשעה שגדל דיש לו יד זוכה בעצמו ומקני אף לאפקועי איסורא מיניה שמאחר שזוכה בעצמו מחמת מיתת רבו הוא חזינן כאילו באותה שעה מת רבו״.

יש כאן מחלוקת אם הפקעת האיסור נמשכת או חלה דווקא בשעת מיתת האדון. לדעת הרמ״ה, הפקעת האיסור צריכה להיות דווקא בשעת מיתת האדון. וכיון שהיה קטן בשעת מיתת האדון ולא יכול היה לזכות בעצמו, אין הפקעת איסור לאחר מכן. אבל, ר׳ יוסף קארו סבר שהפקעת האיסור יכולה להיות גם לאחר מיתת האדון. לכן יכול לזכות בעצמו בעת שיגיע לגיל גדלות ותהיה לו יד כדי לזכות בעצמו ובכך יופקע איסורו.

מחלוקת זו מבוארת בדברי בעל ה״טורי זהב״ (יורה דעה רסז, לה): ״אין להם תקנה. שבמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו שהרי כל הקודם זוכה בהם וכיון שבשעת מיתת הגר לא פקע [לא פקע] כשיגדלו דצריך פקיעת האיסור דוקא בשעת מיתת הגר שהיא הגורמת לזה ובזה נסתלקה קושית הבית יוסף על הרמ״ה״.

להלכה למעשה, ר׳ יוסף קארו זצ״ל, ב״שולחן ערוך״, לא הביא דין זה ובוודאי הדברים הולכים לשיטתו שחלק על הרמ״ה. הרמ״א (יורה דעה רסז, סה) הגיה על דבריו ופסק את דברי הרמ״ה. ואפילו לא הביא את הדברים בשם יש אומרים, אלא כדעה שמוסכמת על דעת כולם.

[25] **מקורות:** מובא בגמרא במסכת בבא בתרא (ק, ע״א): ״דתניא: הלך בה לארכה ולרחבה - קנה מקום הילוכו, דברי ר׳ אליעזר; וחכמים אומרים: אין הילוך מועיל כלום עד שיחזיק. אמר ר׳ אלעזר, מ״ט דר׳ אליעזר? דכתיב: ׳קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה׳. ורבנן? התם משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי, כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו. א״ר יוסי ברי׳ חנינא: מודים חכמים לר״א בשביל של כרמים, הואיל ונעשה להילוך נקנה בהילוך״.

צריך עיון, מה הכוונה שיהיה נוח לכבוש לפני בניו? מה הקשר בין הליכת אברהם אבינו לארכה ורחבה של ארץ ישראל ובין כיבוש הארץ על ידי בני ישראל?

יישוב הדבר מתבאר על ידי היסוד הגדול שמובא פעמים רבות בדברי הרמב״ן בפירושו לתורה: ״מעשה אבות סימן לבנים״. הרמב״ן (בראשית יב, ו) כתב:

> ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם - אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו (תנחומא ט) כל

מה שאירע לאבות סימן לבנים, ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו: ודע כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים. ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות כמאמר ירמיהו שצוה לברוך והיה ככלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו' (ירמיה נא סג סד). וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת (מ"ב יג טז - יז), ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם. ונאמר שם (פסוק יט) ויקצוף עליו איש האלהים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה את ארם: ולפיכך החזיק הקדוש ברוך הוא את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו, והבן זה. ואני מתחיל לפרש הענינים בפרט בפסוקים בעזרת השם: ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם - היא עיר שכם, כן זה שם המקום ההוא. ושכם בן חמור על שם עירו נקרא. וכתב רש"י נכנס לתוכה עד מקום שכם להתפלל על בני יעקב כשיבואו מן השדה עצבים. ונכון הוא. ואני מוסיף כי החזיק אברהם במקום ההוא תחלה, וקודם שנתן לו את הארץ, נרמז לו מזה כי בניו יכבשו המקום ההוא תחלה קודם היותם זוכים בו, וקודם היות עון יושב הארץ שלם להגלותם משם. ולכן אמר והכנעני אז בארץ - וכאשר נתן לו הקדוש ברוך הוא הארץ במאמר, אז נסע משם ונטע אהל בין בית אל ובין העי, כי הוא המקום אשר כבש יהושע בתחלה.

הגר"ד סולובייציק זצ"ל (בספר "עמודו של עולם", עמ' 22) הקשה על דברי הרמב"ן: "מה הוא, אם כן, התפקיד ההיסטורי שיועד במהלך הדורות לבני ישראל? האם לא היו עוד חופשיים לעצב את ייעודם שלהם, להחליט על מהלך תולדותיהם? האם נותר להם רק לנוע כבובות על חוט, מבלי יכולת לשלוט על מעשיהם, כשהם מובלים שלא ברצונם אל גורל היסטורי מר, חורבן וגלות?".

על שאלה זו, הוא השיב (שם, עמ' 23-22): "אכן, ניסיונם ההיסטורי של האבות בישר מראש את אירועי חייהם של צאצאיהם, טראגיים ומלאי פדות גם יחד. מה שאירע לאבותינו חייב היה להתרחש בחייה של האומה. האבות אכן דיברו בלשון של אזהרות וסמלים הצופים את העתיד, והאירועים המסופרים בתנ"ך אכן משמשים כסמלים או כסימנים לאירועים שיבואו. והנה, כל סימן או סמל נתון לפרשנות, שהרי הסמנטיקה של שפת הסמלים והסימנים היא מרובת פנים, ואת הסמלים אפשר לפרש בדרכים רבות. מצוי, כמובן, מסר בכל סצנה ובכל מאורע בתנ"ך, ומסר זה מתייחס לאירועים וסצנות עתידיים, אך חופש הפעולה של עַם הספר לא נפגע, שהרי המסר, כמו הסמל, נתון לפרשנות – שהיא לכשעצמה רבת פנים ומגוונת ביותר... כל אירוע נגזר מראש על ידי המעשים הסמליים של האבות, אך השאלה כיצד לפרש את האירוע נתונה בכל דור ודור לשיקוליו של היחיד או של העַם ככלל. היהודי חופשי לבחור לו את שירצה מתוך שלל פרשנויות חלופיות של האירוע".

ר' חיים קנייבסקי שליט"א (בביאורו ל"מסכת גרים") העיר שמהגמרא במסכת בבא בתרא משמע שלדעת ר' אליעזר צריך הליכה ללכת לאורכו ולרוחבו של השדה כדי לקנותו, ולא מועילה הליכה רק לארכו או רק לרחבו. אך, מהברייתא ב"מסכת גרים" משמע שאין צורך בהליכה לאורכו וגם לרוחבו. מספיקה הליכה לאורכו או לרוחבו. כך גם מבואר בתוספתא מסכת בבא בתרא (פרק ב, הלכה יא; מהדורת ליברמן): "המחזיק בנכסי הגר נעל וגדר ופרץ כל שהוא הרי זו חזקה נעל אחד וגדר אחד אינה חזקה נעלו שנים וגדרו שנים הרי זו חזקה היו לו עשר שדות כיון שהחזיק באחת החזיק בכולן עשרה עבדים אף על פי שהחזיק באחד לא החזיק בכולן כלים ועבדים זכה בכלים לא זכה בעבדים בעבדים לא זכה בכלים כלים וקרקעות זכה בכלים לא זכה בקרקעות בקרקעות לא זכה בכלים עבדים וקרקעות זכה בעבדים זכה בקרקעות זכה בקרקעות לא זכה בעבדים **הלך בה בין לארכה בין לרחבה [הרי זה קנה מקום הילוכו דברי ר' אליע' וחכמ' אומ' אין הילוך קונה הילכו בה שנים בין לאורכה בין לרוחבה] זה קנה מקום הילוכו וזה קנה מקום הילוכו דברי ר' אליעזר וחכמים או' שניהם לא קנו עד שעה שיחזיקו**".

וזה בא מן הצפון, זה זכה למקום הילוכו, וזה זכה למקום הילוכו, דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים זה וזה לא קנו עד שיחזיקו[26].

כך גם מבואר במדרש רות רבה (פרשה ז, סימן יא; מהדורת וילנא): "ודלא כר' אליעזר שהיה ר' אליעזר אומר הילוך קנה, דתני אם הלך בשדה בין לארכה בין לרחבה קנה עד מקום שהלך כדברי ר' אליעזר וחכמים אומרים לא קנה עד שיחזיק".

הרב קנייבסקי יישב שאין כאן סתירה כיון שיש להסביר שאם הלך לארכו ולרחבו קנה את כל השדה, אך אם הלך רק לארכו או רק לרחבו לא קנה אלא למקום שהלך. ועוד כתב שנראה שאם הלך לארכו ולרחבו זכה בכל השדה דווקא כשהשדה מצויינת במצריה (עיין מסכת בבא בתרא נד, ע"א) או הוא זוכה בכל השדה שנקראת על שמו של הגר (עיין מסכת בבא בתרא נו, ע"א).

[26] **פסיקת הלכה:** ב"משנה תורה" לרמב"ם (הלכות מכירה א, יג) וב"שולחן ערוך" (חושן משפט קצב, ז) נפסק להלכה כדעת חכמים וגם נפסק כדעת ר' יוסי בר' חנינא - בשביל של כרמים מועילה הליכה

ר' דוד הלוי (בספרו "טורי זהב", חושן משפט קצב, ז) הסביר שהליכה מועילה כדי לקנות שביל של כרמים, כיון שכל הנאת השביל היא ההילוך. ועל פי זה כתב שמקומות ישיבה בבית כנסת נקנים על ידי ישיבה במקום, כיון שזהו כל תשמיש המקום.

רעק"א (בחידושיו לשו"ע, חושן משפט קצב, ט) כתב שמבואר בתשובת "משאת בנימין" שדווקא לקניית בית ושדה, לא מועילה ישיבה במקום וצריך הצעת מצעות כדי לקנות את המקום. וזאת משום שבבית ובשדה דרכו של האדם להציע מצעות. דהיינו, דרך ההנאה היא לא על ידי ישיבה לחוד, אלא על ידי הצעת מצעות. אך, בנוגע למקומות ישיבה בבית הכנסת דרך ההנאה היא על ידי ישיבה ולא הצעת מצעות, ולכן נקנים על ידי ישיבה. דהיינו, כדין הילוך בתוך שביל של כרמים, שדרך ההנאה היא על ידי הילוך.

גם ר' יעקב מליסא זצ"ל (בספרו "נתיבות המשפט", חושן משפט קצב, א) הביא דינו של בעל ספר "טורי זהב". והוא (שם, ס"ק ו) ביאר את החילוק בין הילוך בתוך שביל של כרמים שקונה על ידי ההילוך ובין שטיחת פירות על צחיח הסלע שאינו קונה על ידי שטיחת הפירות (דין זה נתון במחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד. לדעת הרמב"ם, קונה בשטיחת פירות. אך, לדעת הראב"ד, אינו קונה. ב"שולחן ערוך" נפסק כדעת הרמב"ם. הרמ"א פסק כדעת הראב"ד. עיין בכל זה ב"טור" וב"בית יוסף", חושן משפט קצב, ח-יא. וב"שולחן ערוך" שם). בהילוך בתוך שביל של כרמים, גופו נהנה. בשטיחת פירות, אין גופו נהנה. בהילוך בתוך שביל של כרמים, הוא לא קונה את גוף הקרקע לזרוע ולחפור שם, אלא הקרקע רק משועבדת לו להילוך. בצחיח סלע, הוא רוצה לקנות את גוף הקרקע, ולכן לא מועיל שימוש בו. על פי יסוד זה כתב שגם בנוגע לקניית מקומות ישיבה בבית הכנסת על ידי ישיבה במקום. הישיבה אינה מקנה את גוף המקום, שגוף הקרקע ובית הכנסת שייכים לציבור, ויש לו רק שיעבוד ישיבה על המקום, ולכן קונה בישיבה.

הלכה ט: [27]היו עליו כתובת אשה ובעל חוב, ואמרה האשה אלו שלי ואלו כתובתי זכתה, אלו כתובתי ואלו שלי, אין לה אלא כתובתה[28], וכן בעל חוב שאמר אלו שלי ואלו חובי זכה, אלו חובי ואלו שלי, אין לו אלא חובו.[29]

---

[27] **מקורות:** מובא בתוספתא למסכת כתובות (פרק י, הלכה ד; מהדורת ליברמן): "גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו ויצתה עליו כתובת אשה ובעל חוב גובין מן האחרון שבהן אין להן גובין משלפניו אין להן גובין משלפני פניו".

מתבאר מתוך התוספתא שעל אף שנכסי הגר הם הפקר, בכל זאת, אם היה לגר שיעבוד של כתובה ובעל חוב, הרי הנכסים משועבדים להם, ורק הנותר הוא הפקר.

השאלה היא, אם מדובר דווקא בתפיסת קרקעות או גם בתפיסת מטלטלין? דין זה תלוי בסוגיה נוספת, והיא הסוגיה במסכת בבא קמא (מט, ע"ב) בנוגע לדין משכונו של גר: "אמר רבה: משכונו של ישראל ביד גר ומת הגר, ובא ישראל אחר והחזיק בו - מוציאין אותו מידו; מ"ט? כיון דמית ליה גר, פקע ליה שעבודיה. משכונו של גר ביד ישראל ומת הגר, ובא ישראל אחר והחזיק בו - זה קנה כנגד מעותיו, וזה קנה את השאר. ואמאי? תקני ליה חצירו, דהאמר רבי יוסי בר חנינא: חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו! אמרי: הכא במאי עסקינן - דליתיה, כל היכא דאיתא לדידיה, דאי בעי מקני [מצי] קני - קניא ליה [נמי] חצירו, כל היכא דליתיה לדידיה, דאי בעי הוא למיקני לא מצי קני - חצירו נמי לא קניא. והלכתא - דליתיה בחצירו דלא קנה".

ר' וידל די טולושא (בפירוש "מגיד משנה", הלכות זכיה ומתנה ב, טז) כתב שלאו דווקא שיש לו משכון, אלא אפילו אם יש לו רק מלוה על הגר, הרי הוא קודם לזה שזכה מנכסי הגר לאחר מיתת הגר: "וכתב בעל העיטור ז"ל ואם ישראל יש לו מלוה בשטר או בעדים על הגר ומת בתוך זמנו הרי הוא כמשכון של גר ביד ישראל ואם בא ישראל אחר והחזיק בנכסיו של גר אינו יכול להחזיק כשיעור החוב עכ"ל. ומ"ש ומת בתוך זמנו. אעדים קאי דאי בשטר אפילו לאחר זמנו וכ"כ הרשב"א ז"ל כדבריו דאמר דאע"ג דכשמת הגר נעשו כל נכסיו הפקר אין שעבודו של זה נפקע דלא עדיף הפקר מהקדש ובהקדש דמים קי"ל בערכין דמוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים הללו וכנ"ל אפי' אין לו אלא מטלטלין והא דקאמר משכונו של גר ביד ישראל משום דקא בעי למימר ובא ישראל אחר והחזיק בו קנה השאר וכו' עכ"ל".

יש עוד להעיר שבעל ספר "אבני מילואים" (אבן העזר קב, א) הביא מחלוקת בין הראשונים במקרה שאחד תפס בנכסי הגר עוד קודם מיתת הגר. דהיינו, הנכסים היו ברשותו. בתשובות המיוחסות לרמב"ן מבואר שהבעל חוב גובה מנכסי הגר דווקא אם בזבזו ישראל נכסיו לאחר מותו, כיון שכבר נשתעבדו לבעל חוב. אך, אם היה מונח אצל יהודי אחר, אז הוא זוכה מיד במיתת הגר ולא נשתעבדו לבעל חוב. אך, הרשב"א נקט שאפילו אם היו ברשות אחר קודם מיתת הגר, בכל זאת, זוכה הבעל חוב כיון ששיעבודו קודם.

[28] **מקורות:** פירוש הדבר שהיא החזיקה בחלק מן הנכסים. אם אמרה שבנכסים שהיא החזיקה היא זוכה בהן מצד תפיסה מן ההפקר, והנכסים שנשארו היא רוצה לגבות מכוח כתובתה, אז היא זוכה בנכסים שמחזיקה וגם הנכסים שנשארו היא גובה מהן לכתובתה. אך, אם היא אמרה שבנכסים שהיא מחזיקה היא רוצה לזכות מכוח הכתובה, והשאר היא גם רוצה שיהיו שלה. אז היא רק זוכה במה שתפסה, והשאר הפקר. וכך הדבר גם לגבי בעל חוב.

[29] **הרחבות:** מובא בתוספתא למסכת כתובות (פרק ט, הלכה ג; מהדורת ליברמן): "מי שמת והניח נכסים ומטלטלין ויצתה עליו כתובת אשה ובעל חוב כל הקודם בהן זכה והוא נקבר מן הצדקה".

ועוד מובא במשנה במסכת כתובות (פד, ע"א): "מי שמת, והניח אשה ובעל חוב ויורשין, והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים, רבי טרפון אומר: ינתנו לכושל שבהן, רבי עקיבא אומר: אין מרחמין בדין, אלא ינתנו ליורשין, שכולן צריכין שבועה ואין היורשין צריכין שבועה. הניח פירות תלושין מן הקרקע - כל הקודם בהן זכה בהן. זכתה אשה יותר מכתובתה, ובעל חוב יותר על חובו, המותר - רבי טרפון אומר: ינתנו לכושל

שבהן, רבי עקיבא אומר: אין מרחמין בדין, אלא ינתנו ליורשין, שכולם צריכין שבועה ואין היורשין צריכין שבועה״.

התוספתא הובאה להלכה על ידי ראשונים רבים, מובאת במרדכי (מסכת כתובות, רמז קנז): ״וששאלת על ראובן שמת ולא הניח כדי כתובת אשתו ואינה חפצה שיקבר מן הנכסים שהניח לה ונסתפקת אם אלמנתו קוברו או קופה של צדקה כו׳ אלמנה ענייה במה נתחייבה לקבור את בעלה והיכן מצינו שהאשה חייבת בקבורת בעלה והא אפילו הניח לה כל כתובתה אינה חייבת בקבורתו שהיא בעלת חוב בשטר היא וכתובתה נוטלת ממנו וכ״ש הכא שלא הניח לה [*אלא] שליש כתובה וכדי הוא [רמז קנח] שיקבר מקופה של צדקה ואין עליה שוה פרוטה ודייה שאבדה שני שליש כתובה וכן הלכה ועוד ראיה מתוספתא דכתובות מי שמת והניח נכסים ומטלטלים ויש עליו בעל חוב וכתובת אשה כל הקודם זכה והוא נקבר מן הצדקה ועוד אמרי׳ מי שמת ולו נכסים והניח כתובת אשה ובעל חוב גובה האשה כתובתה וגם בע״ח [*חובו] ואין משיירין לו אפילו כדי קבורתו וראיה מה״ג מי שמת ולא הניח שיעור כתובת אלמנתו אלא שליש אין לו תכריכין ולא הוצאת קבורתו ושלום מבר״ב״.

וכן, הובאה ב״הגהות אשר״י״ (מסכת כתובות, פרק ט, סימן כז, הגה״ה א), ב״תשב״ץ קטן״ (סימן תפט), ב״שות מהר״ם מרוטנברג״ (דפוס קרימונה, חלק ג, סימן קפד), ב״הגהות מיימוניות״ (הלכות אישות, פרק יז, הלכה ה, אות ד), וב״שו״ת הרשב״א״ (חלק א, סימן אלף קג; חלק ה, סימן עז; חלק ז, סימן תיב; בתשובות המיוחסות לרמב״ן, סימן סד).

ונפסק להלכה ב״שולחן ערוך״ (חושן משפט קיח, יח): ״אלמנה שגבתה כל הנכסים בכתובתה, אינה חייבת בקבורת בעלה״.

הרמ״א הגיה והוסיף: ״ואפילו אין כאן רק כדי קבורה, היא גובאת כתובתה והוא נקבר מקופה של צדקה (תשובת הרא״ש כלל מ״ו /ט״ו/ והגהות מיימוני פי״ז ותשובת הרמב״ן סי׳ ס״ד ורשב״א סי׳ אלף ק״ג). אבל אם תפסו היתומים מטלטלי, וקברו אותו, אין צריכים לשלם (ריב״ש סי׳ ק״ד)״.

נוסיף שיש תשובה של הרא״ש (מובא ב״טור״, חושן משפט, ריש סימן ערה): ״שאלה לא״א הרא״ש ז״ל גר שמת ואין לו יורשין ובזבזו ישראל נכסיו אם חייבין הן בקבורתו. תשובה יראה דמיד כשמת הגר הופקרו נכסיו ושעבוד קבורתו לא מצינו שתהא מוטלת על שעבוד נכסיו דמחיים לא חל שעבוד זה שאם בא בעל חוב ונוטל נכסי המת בחובו אין מחייבין אותו לקברו״.

ונפסק ב״שולחן ערוך״ (שם, סעיף ב): ״גר שמת ובזבזו ישראל כל נכסיו, אין הזוכים בנכסיו חייבים בקבורתו יותר משאר כל ישראל״.

ר׳ יואל סירקיס זצ״ל (ב״בית חדש״ שם על דברי הטור) האריך מאוד בדין זה. והעלה מספר טענות שבוודאי יש לקבור את הגר תחילה מנכסיו ורק לאחר מכן אפשר לזכות מן הנשאר:

א. במקרה רגיל שאדם נפטר, אז בוודאי הבעל חוב וכתובת אשה קודמים לקבורתו. וזאת משום שעל אף ששעיבוד קבורתו חל על נכסיו מחיים, בכל זאת, גם שיעבוד בעל החוב וכתובת האשה חלים מן החיים. ולכן, אין שום נכסים שיחול שעבוד קבורתו עליהם, כיון שהכל הוא של הבעל החוב ושל האשה. אבל, במקרה של גר, שיעבוד קבורתו חל על נכסיו מחיים, ואין לשום אדם רשות לזכות בנכסים אלו מן ההפקר.

ב. אפילו בנוגע לבעל חוב וכתובת אשה מבואר בסמ״ק (סימן קפו) דמהר״ר חיים כתב שעל אף שכתבו הגאונים ששומעים לאלמנה שלא לקבור את בעלה מנכסיו כשאין בהם כדי כתובה מכל מקום דעת האחרונים מכרעת שיקבר מנכסיו שהם משועבדים לקברו ומפקיעים ירושה דאורייתא כדאמרינן בכתובות פרק נערה (כתובות מח א) האומר אל תקברוני מנכסי אין שומעין לו. ואף על גב שאין נראים דבריו בזה שהרי בתוספתא דכתובות (הנ״ל) מפורש דהאשה גובה כתובתה ובעל חוב גובה חובו והוא נקבר מן הצדקה וכן פסקו ראשונים רבים, מכל מקום מתוך מה שכתב דשעבוד נכסים לקבורה מפקיע ירושה דאורייתא שמעינן לגבי גר גם כן דשעבוד נכסים

הלכה י: היו לו עבדים רועים בצאן, ובא אחד ואמר העבדים הללו והצאן שלפניהם שלי, הרי אלו שלו. ואם העבדים פקחין אומרין לו, אנו בני חורין והצאן שלפנינו שלנו, והרי אלו בני חורין והצאן שלהם[30].

לקבורה מפקיע הפקר נכסי הגר שלא יהיה זוכה שום אדם בנכסיו עד שיקברוהו תחלה שאינו דומה כלל למלוה ולכתובת אשה.

ג. הלא כל המטלטלים שנמצאים בבית שמת שם נחשבים כאילו הם בתוך ארבע אמותיו של מת וכיון דתיקון רבנן (ב״מ י א) דארבע אמותיו קונות לו לאדם בכל מקום כי היכי דלא ליתו לאינצויי כל שכן שהמת קונה לו נכסיו תוך ארבע אמותיו לקבורה ובין לטעמא דקבורה משום בזיון ובין לטעמא משום כפרה קבורה בארון ותכריכין ובקבר, דאורייתא היא, כדאיתא בפרק נגמר הדין (סנהדרין מו ב). לכן, כל מה שהוא בבית שמת שם נחשב שנמצא בד׳ אמות שזוכה בהם המת לקבורתו שהיא דאורייתא.

ד. הרי מת תופס ד׳ אמות לקריאת שמע (ברכות יח א) כל שכן שזוכה במה שתוך ד׳ אמות לקבורה.

ה. כאן יש חשש למריבה ביתר שאת שאלו באין ומבזבזין נכסיו ואחרים יתחייבו לקברו והתורה אמרה (משלי ג יז) ״דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום״.

לכן, מסקנתו: ״שורש הדין שיקברוהו תחלה ואחר כך יבזבזו איש לו ואם קדמו ובזבזו יקברוהו המבזבזים וכל אחד מהם יתן כפי החשבון שבזבז איש לו״.

אבל, בעל ספר ״שפתי כהן״ (חושן משפט ערה, א) בקיצור דברים כתב: ״יותר משאר כל ישראל. ובב״ח לא פסק כן ואין דבריו מוכרחים״.

הרב יעקב ישעיה בלויא זצ״ל (בספרו ״פתחי חושן״, הלכות קנינים, פרק כג, אות כ) פסק להלכה: ״גר שמת ולא הניח בן או בת שהורתם ולידתם בקדושה, כל נכסיו הפקר וכל הקודם בהם זכה, ואין הזוכים בנכסיו חיבים בהוצאות קבורתו יותר משאר ישראל״. דהיינו, פסק כפשטות דברי ה״שולחן ערוך״ וכפי שנפסק על ידי בעל ספר ״שפתי כהן״.

[30] **מקורות:** דין זה כבר התבאר לעיל בביאור להלכה ז. אלא, יש לשאול לא מובן מה עניין אם העבדים פקחין? הרי אם מדובר על עבד גדול, אז הוא זוכה בעצמו. לא מדובר כאן שהוא עשה פעולת עבדות קודם מיתת הגר, שאז יהיה דין זה פירש למיתה וזה פירש לחיים.

הרב חיים קנייבסקי שליט״א (בפירושו ל״מסכת גרים״) הקשה קושיא זו. וכתב שדוחק להסביר שמדובר שהעבדים לא ידעו שמת האדון, משתי סיבות:

א. יש מחלוקת בין הראשונים אם העבדים זוכים בעצמם מיידית על אף שלא ידעו שמת האדון, או שחייבים לדעת שמת האדון.

ב. אם לא ידעו שמת האדון, אז המשך הברייתא לא מובן ״שאם העבדים פקחין וכו׳ ״. שאם כבר ידעו, אז לא צריכים לומר, ממילא הם יצאו לחירות.

לכן, הוא הסביר שמדובר כמעשה של ר׳ יהודה הנדואה שהוזכר לעיל. וכוונת הדברים שאם יהודי אחר [שאינו האדון] רואה אותם כשהאדון מת ומיד שם עליהם עבודתו זכה בהם ויזכה גם כן בצאן על ידי קנין. אבל, אם העבדים פקחים לא יעשו עבודתו אלא יזכו בעצמם ויזכו גם בצאן.

נציין שהרב רפאל בן שמעון קירכהיים זצ״ל (בספרו ״שבע מסכתות קטנות ירושלמיות״, מסכת גרים, סוף פרק ג) הסביר כשבעל הברייתא כתב שהעבדים פקחין כוונתו שהם גדולים. דהיינו, כדעת אבא שאול שאִם הם גדולים יש להם יד לזכות בעצמם. אִם הם קטנים, אין להם יד לזכות בעצמם. כך גם ביאר בעל פירוש ״נחלת יעקב״ (בפירושו ל״מסכת גרים״, סוף פרק ג).

פרק ד

הלכה א: ׳וגר לא תונה ולא תלחצנו׳ (שמות כב, כ), לא תוננו בדברים ולא תלחצנו בממון, אל תאמר לו, אמש היית עובד את הבל ואת הנבו, ועד עכשיו חזיר בין שיניך, ואתה עומד ומדבר עמי. אל תאמר לו כן, שהוא יכול לומר לך ׳כי גרים הייתם בארץ מצרים׳ (שמות כב, כ; שמות כג, ט). מכאן היה רבי נתן אומר מום שבך אל תאמר לחבירך[1].[2] רבי אליעזר

---

[1] **מקורות:** דין זה מובא במסכת בבא מציעא. ראשית מובא במשנה (נח, ע״ב): ״כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים. לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח. אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם הוא בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך, שנאמר ׳וגר לא תונה ולא תלחצנו׳ ״. מבואר בגמרא (שם נח, ע״ב): ״תנו רבנן: ׳לא תונו איש את עמיתו׳ - באונאת דברים הכתוב מדבר. אתה אומר באונאת דברים, או אינו אלא באונאת ממון? כשהוא אומר ׳וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך׳ - הרי אונאת ממון אמור, הא מה אני מקיים ׳לא תונו איש את עמיתו׳ - באונאת דברים. הא כיצד? אם היה בעל תשובה אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם היה בן גרים אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך, אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה״.

עוד מובא בגמרא שם (נט, ע״ב): ״תנו רבנן: המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין, והלוחצו עובר בשנים. מאי שנא מאנה - דכתיבי שלשה לאוין: ׳וגר לא תונה׳, ׳וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אתו׳, ׳ולא תונו איש את עמיתו׳ - וגר בכלל עמיתו הוא. לוחצו נמי, שלשה כתיבי: ׳ולא תלחצנו׳, ׳וגר לא תלחץ׳, ׳ולא תהיה לו כנשה׳ - וגר בכלל הוא! - אלא: אחד זה ואחד זה בשלשה״.

עוד מבואר בגמרא שם (נט, ע״ב): ״מאי דכתיב ׳וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים׳? (תנינא) [מסורת הש״ס: תניא] רבי נתן אומר: מום שבך אל תאמר לחברך, והיינו דאמרי אינשי: דזקיף ליה זקיפא בדיותקיה לא נימא ליה לחבריה זקיף ביניתא״.

מובא במכילתא דרבי ישמעאל (פרשת משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה יח): ״ ׳וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים׳. ׳לא תוננו׳, בדברים, ׳ולא תלחצנו׳, בממון, שלא תאמר לו אמש היית עובד לבל קורס נבו, והרי חזירים בין שיניך, ואתה מדבר מילין כנגדי; ומנין שאם הוניתו שהוא יכול להונך, תלמוד לומר ׳כי גרים הייתם׳, מכאן היה רבי נתן אומר מום שבך אל תאמר לחבירך״.

[2] **ביאור ההלכה:** דינים אלו נפסקו להלכה ברמב״ם (הלכות מכירה יד, יב-יג; שם, טו-יז): ״כשם שהונייה במקח וממכר כך יש הונייה בדברים שנאמר ולא תונו איש את עמיתו ויראת מא-להיך אני ה׳, זה הוניית דברים: כיצד היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, ואם היה בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך, היה גר ובא ללמוד תורה לא יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות יבא וילמוד תורה שניתנה מפי הגבורה, היו חלאים ויסורים באין עליו או שהיה מקבר את בניו, לא יאמר לו כדרך שאמרו חבריו לאיוב הלא יראתך כסלתך זכור נא מי הוא נקי אבד:.. : כל המאנה את הגר בין בממון בין בדברים עובר בשלשה לאוין, שנאמר ׳וגר לא תונה׳ זה הוניית דברים, ׳ולא תלחצנו׳ זה הוניית ממון, הא למדת שכל המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין משום ׳לא תונו איש את עמיתו׳, ומשום ׳אל תונו איש את אחיו׳, ומשום ׳וגר לא תונה׳: וכן אם לחצו והונהו בממון עובר בשלשה לאוין, משום ׳אל תונו איש את אחיו׳, ומשום ׳ולא תונו איש את עמיתו׳, ומשום ׳ולא תלחצנו׳: ומפני מה עובר בגר על לאו של הוניית דברים אף בהוניית ממון, ועל לאו של הוניית ממון אף בהונאת דברים, מפני שהוציא הכתוב את שניהם בלשון הונייה סתם, וכפל לאוין בגר בשני הדברים בפירוש, ׳לא תונו ולא תלחץ׳ ״.

לפני שנדון בדברי הרמב"ם נציג את הפסוקים:

א. שמות כב, כ: "**וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ** כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם".

ב. ויקרא יט, לג: "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם **לֹא תוֹנוּ אותו**".

ג. ויקרא כה, יד: "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ **אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אחיו**".

ד. ויקרא כה, יז: "**וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ** ויראת מא-להיך כי אני ה' א-להיכם".

הגמרא לא ציינה את הפסוק השלישי "וכי תמכרו ממכר וכו' ", רק הרמב"ם הזכירו. הגמרא לא הזכירה פסוק זה כיון שהוא מדבר על אונאת ממון. הרמב"ם סבר כשעוברים על אונאת ממון עוברים על אונאת דברים. איסור אונאת ממון ואיסור אונאת דברים קשורים זה בזה. הלאו ששייך לאונאת דברים שייך גם לאונאת ממון וכן להיפך.

איסור לחיצת הגר:

א. הזכרתי לעיל את הפסוק בשמות כב, כ: "וגר לא תונה **ולא תלחצנו**".

ב. שמות כב, כד: "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה לֹא תְשִׂימוּן עָלָיו נשך".

ג. שמות כג, ט: "**וְגֵר לֹא תִלְחָץ** וְאַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת נֶפֶשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצרים".

איסור אונאת ממון (לפי הבנת הרמב"ם):

א. שמות כב, כ: "**וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ** כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם".

ב. ויקרא כה, יד: "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ **אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אחיו**".

ג. ויקרא כה, יז: "**וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ** ויראת מא-להיך כי אני ה' א-להיכם".

שיטת הרמב"ם זוקקת עיון מבחינת מספר עניינים:

א. הדברים אינם מקבילים לסוגיית הגמרא.

ב. לא מובן מדוע העובר על איסור אונאת ממון עובר גם על הלאו של איסור אונאת דברים? לכאורה, מדובר על שני איסורים נפרדים.

ג. מדוע שלא יעבור גם על הלאו "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם **לֹא תוֹנוּ אותו**"?

הרמב"ם הסביר כשהגמרא אמרה שהלוחץ את הגר עובר בג' לאוים מדובר על אונאת ממון. אך, רש"י (מסכת בבא מציעא נט, ע"ב) הסביר באופן אחר: "הלוחצו - דוחקו. לא תהיה לו כנושה - לחץ הוא, שדוחקו לתבוע חובו". לפי רש"י אינו מדובר על אונאת ממון, אלא על דחיקת הגר לפרוע את חובו. ואם נשים לב הרמב"ם אינו מזכיר את הלאו "לא תהיה לו כנשה", שבוודאי מדובר לגבי לאו על דחיקת פרעון החוב. נראה שלרמב"ם היתה גירסא אחרת בגמרא. שהרי כפי הגירסא אצלנו בגמרא שמוזכר הלאו "לא תהיה לו כנשה", אי אפשר לומר שמדובר על אונאת ממון.

ר' וידל די טולושא זצ"ל (בספרו "מגיד משנה" הלכות מכירה יד, טו) התייחס לשאלות שהעליתי לעיל:

א. והרב כתב אונאת ממון במקום הלוחצו לפי שבא במכילתא בזה הלשון לא תלחצנו בממון וכן כתב בספר המצות מצוה רמ"ח.

ב. ולא ידעתי למה נדחק הרב לומר מה שכתב שעל הגר עוברין בהונאת דברים על לאו של אוניית ממון וכן בהפך שהרי יש כאן שני לאוין מיוחדין באונאת ממון שהיא לחיצה לדעתו ז"ל וב' לאוין באונאת דברים שזהו לא תונה ולא תונו אותו שהם באונאת דברים ולשון מכילתא וגר לא תונה בדברים ושני לאוין האמורים בישראל אחד באונאת ממון ואחד באונאת דברים שהגר נכלל עמהן הרי כאן ששה לאוין.

ג. ורש"י ז"ל כתב... אינו מפרש לחיצה אונאת ממון אלא דחיקת ממון כעין "לא תהיה לו כנושה" והוא הנכון בפשט הלשון.

ולסיום הוא כתב: "ובאמת דברי המחבר תמוהים בעיני וצ"ע".

ר' אברהם די בוטון זצ"ל (בספרו "לחם משנה" הלכות מכירה יד, טו) העלה עוד קושיא על דברי הרמב"ם. שהרי לפי דבריו היה צריך להיות שגם במקרה שמאנה את חברו ישראל באונאת ממון יעבור על שני לאוים, וכן באונאת דברים יעבור על שני לאוים. דהיינו, הלאו שמתייחס לאיסור אונאת דברים יחול לזה שעובר על

איסור אונאת ממון וכן להיפך, כפי שהוא כתב לעניין המאנה את הגר. הרי הרמב״ם (הלכות מכירה יב, א; יד, יב) כשדן בנוגע לאונאת ממון ואונאת דברים של ישראל חברו לא הזכיר שעובר על שני הלאוים. מדבריו מתבאר שעובר רק לאו אחד.

ואולי יש מקום לבסס את דברי הרמב״ם על דברי מכילתא דרשב״י (שמות כב, כ): ״וגר לא תונה. שתי אונאות בדבר, אחת אונאת ממון ואחת אונאת דברים. ולא תלחצנו שתי לחיצות בדבר, אחת לחיצת ממון ואחת לחיצת דברים״.

ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״שולחן ערוך״, חושן משפט רכח, א-ד) לא התייחס למספר הלאוים. אך, נראה שאפשר ללמוד מדבריו שגם הוא הסביר את הסוגיה לעניין איסור אונאת דברים ואיסור אונאת ממון של הגר. לא התעסק בעניין של דחיקתו לפרוע את החוב: ״כשם שאונאה במקח וממכר, כך אונאה בדברים. וגדולה אונאת דברים מאונאת ממון, שזה ניתן להשבון וזה לא ניתן להשבון, זה בגופו וזה בממונו; והצועק על אונאת דברים נענה מיד: צריך ליזהר ביותר באונאת הגר, בין בגופו בין בממונו, לפי שהוזהר עליו בכמה מקומות: צריך ליזהר ביותר באונאת אשתו, לפי שדמעתה מצוייה: כיצד הוא אונאת דברים, לא יאמר: בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה, והוא אינו רוצה לקנותו. היו חמרים מבקשים לקנות תבואה, לא יאמר להם: לכו אצל פלוני, והוא יודע שאין לו למכור. אם היה חבירו בעל תשובה, לא יאמר לו: זכור מעשיך הראשונים. **אם היה בן גרים, לא יאמר לו: זכור מעשי אבותיך**״.

נוסיף עוד מספר הלכות בענייני אונאת הגר:

1. ר׳ יוסף באב״ד זצ״ל (בפירושו ״מנחת חינוך״, מצוה סג, אות ב) ציין לדברי בעל ספר ה״חינוך״ (מצוה שלח) שכתב בנוגע לאיסור אונאת דברים שבמקרה שאחד התחיל להתקוטט עמו, מותר לאחר להחזיר לו, כיון שאי אפשר לאדם להיות כאבן דומם. ר׳ יוסף באב״ד כתב שמסתבר שכך הדין גם באיסור אונאת גר. כלומר אם הגר התחיל עמו יכול להחזיר לו. אבל, הוא כתב שצריך עיון להקל במה שלא נתפרש.

בעל ספר ״חסדי דוד״ (על התוספתא, מסכת בבא מציעא, פרק ג, הלכה יד) נקט כדעת ר׳ יוסף באב״ד. אבל, בעל ספר ״מנחה חדשה״ (על ה״מנחת חינוך״, אות ב) כתב שבנוגע לאיסור אונאת גר, אסור להחזיר לגר אפילו שהתחיל עמו. כיון שאונאת גר יותר חמורה שהרי עובר עליה בג׳ לאוים.

גם הגר״י רפפורט (בספרו ״נר למאה״, חידושי הלכה, שמות כ, ב, אות ו) כתב שיש לאסור אונאת גר גם כשהתחיל עמו. וזאת משום שיסוד האיסור להונות הגר הוא חיוב לשמים, להיזהר בכבוד הגר שבא לחסות תחת כנפי השכינה. ההיתר להחזיר הוא רק במצוות שבין אדם לחברו.

2. ר׳ יוסף באב״ד (בפירושו ״מנחת חינוך״ שם) ציין שמבואר בגמרא במסכת בבא מציעא (נט, ע״א) שאיסור אונאת ישראל חל רק כלפי זה שעליו נאמר ״עִמָּם שאתך בתורה״, כיון שנלמד מן הפסוק ״לא תונו איש את עמיתו״. לכן, חייב להיות עמיתך בתורה ובמצוות. ונפסק ברמ״א (חושן משפט רכח, א) שאינו מצוּוֶה באונאת דברים אלא ליראי השם. ר׳ יוסף באב״ד חידש שחילוק הנ״ל נאמר רק לגבי אונאת ישראל. אבל, באונאת גר יש איסור אפילו שאינו עִמך בתורה ובמצוות, כיון שבנוגע לאיסור אונאת גר לא כתוב ״עמיתו״.

ויש לציין שאבן עזרא (שמות כב, כ) כתב שאיסור אונאת דברים לגר, הוא איסור גם כלפי גר תושב.

וכתב הגר״י פערלא (בביאורו לספר המצוות לרס״ג, לא תעשה פב) שכך מבואר בירושלמי מסכת יבמות (פרק ח, הלכה א).

לפי זה, מובן שיש איסור אונאת דברים לגר אפילו שאינו עמיתך בתורה ובמצוות.

בפירוש ״בשולי המנחה״ (שם על המנחת חינוך) צויין שיש מספר מפרשים שחלקו על ר׳ יוסף באב״ד וכתבו שאי אפשר לומר שהתורה החמירה באונאת גר יותר מאונאת ישראל שהרי במספר מקומות מצאנו שדינו של הגר קל מדינו של ישראל. ואין להביא ראיה ממה שלא כתוב בנוגע לאונאת גר ״עמיתך״, שהרי בגמרא במסכת סנהדרין (פה, ע״א) נלמד שאינו מוזהר להכות את אביו אם הוא רשע, ונלמד מנשיא שכתוב בו ״ונשיא בעמך״ – בעושה מעשה עמך. אם כן, כך גם יש ללמוד לאיסור אונאת גר, שאין איסור בגר רשע.

אבל, הם כתבו שיש להסביר שר׳ יוסף באב״ד חילק בין האיסורים. כיון שהאיסור להכות את אביו ואת הנשיא הוא מחמת כבודם, ויש לומר שאין חיוב לכבדם כשהם רשעים. אבל, האיסור באונאת גר הוא מחמת שהגר מתבזה יותר מיהודי אחר. או שהטעם כדי שלא יחזור לסורו, ולכן יש לומר שהאיסור גם כשהגר רשע. הגר״י רפפורט, לפי שיטתו שהוזכרה לעיל, סבר שהאיסור גם כשהגר רשע. כיון שיש לכבד את מי שבא לחסות תחת כנפי השכינה ומעלה זו אינה בטלה אף כשנעשה רשע.

צריך עיון בסברת הדבר. שהיה נראה לומר שהוא מאבד מעלה זו כשחזר לסורו והוא רשע. דווקא כששומר תורה ומצוות יש לו את המעלה שבא לחסות תחת כנפי השכינה.

3. ר׳ יוסף באב״ד זצ״ל (בפירושו ״מנחת חינוך״, מצוה סג, אות ד) סבר שאין איסור אונאת דברים כלפי עבד כנעני, כיון שלא נקרא גר. על אף שעבד כנעני נתקדש ונכנס לדת אינו חייב בכל המצוות כמו גר ואינו נקרא גר.

בעל ספר ״מנחת סולת״ (על המנחת חינוך שם) תמה על דברי ר׳ יוסף באב״ד כיון שמדוע יהיה חילוק בין עבד כנעני לגיורת, הרי שניהם חייבים באותן מצוות. דהיינו, עבד כנעני חייב במצוות כמו אשה.

בספר ״שולי מנחה״ (שם) יש תשובה על קושיא זו, שעל אף שעבד כנעני חייב במצוות כאשה, בכל זאת, מצינו בגמרא (סנהדרין נח, ע״ב) שאין גדרו כישראל גמור כיון שלא בא לכלל ישראל. ומצינו בראשונים נפק״מ להלכה זו: א. נידון כנכרי לעניין שלא קונה עבדים בקנין הגוף. ב. אין לו טהרה במקוה. ג. לא מקבל טומאה אם נגע במת (עיין תוס׳, מסכת נזיר סא, ע״ב, ד״ה הכי). ד. אם מת בשרו מותר בהנאה (עיין תוס׳, מסכת בבא קמא י, ע״א, ד״ה שהשור). ה. אינו כשר ליטול את הידים לישראל משום שהוא בכלל עכו״ם שלא קרויים אדם (ספר ה״מנהיג״, הלכות סעודה, סימן א).

אציין שהארכתי במקצת בגדרו של העבד הכנעני, בספרי ״גר המתגייר״, כרך א, עמ׳ 144, בהערה שם. העליתי מחלוקת בין התוס׳ לרמב״ם בגדרו של העבד הכנעני. לדעת הרמב״ם, חסרה לו בקדושת ישראל ומשום כך עבד כנעני צריך בעת השחרור לטבול שוב וטבילה זו היא מדאורייתא. בניגוד לדעת התוס׳, שטבילה זו היא רק מדרבנן. לדעת התוס׳, עבד כנעני כדין ישראל, אין לו חסרון בקדושת ישראל.

במחלוקת זו תלויה חקירה בדין פטור עבד מצוות עשה שהזמן גרמא. דהיינו, בנוגע לגזר הגזירה שווה שממנה נלמד שעבד כנעני חייב במצוות כאשה (עיין מסכת חגיגה ד, ע״א). יש לחקור האם מדובר על גזירה שווה שגרמה לחיוב, או שגרמה לפטור? כלומר, אפשר לומר שעבד כנעני נחשב כמו איש יהודי, ולכן הוא צריך להיות חייב בכל המצוות. הגזרה שווה ״לה לה״ גרם שיהיה פטור ממצוות עשה שהזמן גרמא, כדין נשים. מאידך, אפשר לומר שעבד היה צריך להיות פטור מכל המצוות, וזאת משום שאין עליו קדושת ישראל גמורה. ההיקש גרם שיהיה חייב במצוות - לפחות במצוות עשה שהזמן גרמא.

נפק״מ בשאלה זו במצוות שנשים פטורות מהן כיון שאינן שייכות בהן, האם עבד חייב במצוות אלו? דהיינו, ברית מילה, איסור הקפת הראש, מצות פריה ורביה.

בעל ה״משנה למלך״ (הלכות מלכים י, ז) כתב שהכלל שעבד חייב במצוות כאשה נאמר רק בנוגע למצוות עשה שהזמן גרמא. שבמצוות אלו עבדים פטורים כמו נשים. אבל, בכל המצוות והאיסורים שהנשים פטורות מסיבות אחרות, שלגביהן מכוח היותן נשים לא שייכות מצוות אלו. הרי עבדים חייבים במצוות אלו. ולכן במצות פריה ורביה שנשים פטורות לא מכוח שהוי מצות עשה שהזמן גרמא אלא משום שאינן בנות כיבוש (עיין מסכת יבמות סה, ע״ב), הרי העבדים חייבים, שרק הנשים התמעטו.

אבל בעל ה״טורי אבן״ (מסכת חגיגה ד, ע״א) דחה סברא זו, וכתב שבלי הגזירה שווה עבד היה לגמרי פטור מן המצוות. מכוח הגזירה שווה ״לה״ ״לה״, העבד התחייב במצוות כמו אשה. ולכן, אין חילוק בין המצוות. העבד חייב רק במצוות שנשים חייבות בהן.

מתברר לנו שיש כאן מחלוקת בין בעל ה״משנה למלך״ לבעל ה״טובי אבן״ בגדר עבד כנעני. אם נאמר שעבד כנעני חייב בכל המצוות והגזירה שווה ״לה״ ״לה״ באה לפוטרו מן המצוות, בוודאי יש לומר שלעבד כנעני יש קדושת ישראל כמו כל יהודי. אך, אם נאמר שהגזירה שווה ״לה לה״ באה לחייבו ובלי הגזירה שווה היה פטור מכל המצוות, הרי יש מקום לומר שלעבד כנעני אין קדושת ישראל גמורה, יש לו קדושה חלקית.

אם כן, אפשר לתלות בחקירה זו את המחלוקת בין הרמב״ם לתוס׳. הרמב״ם סבר שלעבד אין קדושת ישראל גמורה, והגזירה שווה באה לחייבו בכל המצוות. אך, התוס׳ סבר שלעבד כנעני יש קדושת ישראל גמורה והגזירה שווה באה לפוטרו מן המצוות.

נוסיף את דברי בעל ״הלכות גדולות״ (הלכות מיאון, עמ׳ שמא-שמב): ״להוציא עבדיו לחירות אם יודע בטוב מקח וממכר ואייתי שתי שערות מוציא, דהיינו תוך זמן, נהי דעבד כמקרקעי דמי הא קאמרינן דכי יודע בטוב מקח וממכר ואייתי שתי שערות מקחן מקח וממכרן ממכר אפילו במקרקעי, קודם לכן אע״פ שיודע בטוב מקח וממכר אינו מוציא עבדיו לחירות, ואף על גב דפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, דילמא עבד כקרקע דמי, ואע״ג דאיכא עבד דדמי למתנה, חד טעמא הוא דילמא כמקרקעי דמי, ועוד קודם לכן קטן הוא ולאו בר מצות הוא דליחייבינון לעבדיו במצות״.

נשאלת השאלה, מה כוונת בעל ״הלכות גדולות״ שהקטן הוא לאו בר מצוות לחייב עבדיו במצוות? במה תלוי חיוב המצוות של העבד, בחיוב המצוות של האדון?

נראה לבאר את דבריו על פי דברי שו״ת הגאונים (שערי צדק, חלק ג, שער ו, סימן ט): ״ששאלתם בשביל עבד ישראל שברח ואכל גיעולי גוים ושתה יין נסך או שנשבה ואכל ושתה לרצונו וחזר בו. - כך ראינו: לאו ישראל הוא דאיפשר להלקותו על עבירות שעבר. ועבד כבהמה דמי, כל זמן שהוא תחת יד רבו חייב בו להנהיגו בכל מצות ושביתות שנוהגות בעבדים כשם שחייב בן ישראל במצות בהמתו, כיון שברח אין מחוייב במצות וכל שכן כשנשבה וחזר בו. ועכשיו שחזר בו חזר למצותו כשאר עבדים.״.

מבואר מדבריו שאין חיוב עצמי לעבד כנעני לקיים את המצוות, אלא רק חיוב על האדון להנהיג עבדו במצוות.

הגר״י פערלא (על מצוות הרס״ג, מצוה לא-לב, עמ׳ 362, ד״ה וראיתי לרבינו) תלה דין זה מחלוקת בין ר״י אלברגלוני והרב שר שלום גאון לרמב״ן. הם נחלקו בשאלה מי מברך על טבילת העבד בטבילתו הראשונה? ר״י אלברגלוני והרב שר שלום גאון נקטו שהאדון מברך על הטבילה. הרמב״ן נקט שהעבד מברך על הטבילה. נראה להסביר שהם נחלקו אם העבד כנעני מתחייב במצוות מכוח עצמו, או שהחיוב הוא של האדון. כלומר, הרמב״ן סבר שחיוב המצוות מוטל על העבד כנעני, יש כאן חיוב עצמי, ולכן הוא מברך. אבל, ר״י אלברגלוני סבר שהחיוב מחמת האדון, ולכן האדון מברך על הטבילה (המחלוקת מובאת ברמב״ן, מסכת יבמות מו, ע״א, ד״ה מסריה ניהלייהו וכו׳).

4. ר׳ יוסף באב״ד זצ״ל (בפירושו ״מנחת חינוך״, מצוה סד, אות ג) הביא שבעל ספר ה״חינוך״ (מצוה שלח, אות א) כתב שיש איסור אונאת דברים גם כלפי ישראל בגיל קטנות. לפי זה, יש לומר שכך גם הדין לעניין איסור אונאת גר, הן באונאת דברים והן באונאת ממון, יש איסור גם כשהגר בגיל קטנות.

אולם, הגר״י רפפורט (הנ״ל) כתב שלפי הסברא שלו בביאור יסוד איסור אונאת גר, יש לומר שיסוד הנ״ל לא נמצא במקרה שמדובר על גר בגיל קטנות, כיון שלא נתגייר מרצונו.

5. ר׳ יוסף באב״ד (ב״מנחת חינוך״ שם, אות ד) הסתפק האִם איסור אונאת גר נאמר רק בדור הראשון, או גם בדור שני וכן הלאה כשאין צד ישראל באמצע? דהיינו, במקרה שגר נשא גיורת ונולד ילד. האִם יש איסור אונאת גר כלפי הילד? הוא צידד שיש איסור.

ר׳ יוסף תאומים זצ״ל (בספרו ״פרי מגדים״, אורח חיים קנו, אשל אברהם, ס״ק ב, ד״ה ומ״ש) כתב שיש איסור להונות גם את בן הגר שהורתו ולידתו בקדושה, וזאת משום שאין לו קרובים.

בספר ״בשולי מנחה״ (שם על פירושו ״מנחת חינוך״) מצויין שאחרונים רבים הוכיחו מדברי המשנה במסכת בבא מציעא (נח, ע״ב): ״אם היה בן גרים לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים״, שגם אִם הוא בעצמו אינו גר, אלא צאצא של גרים יש איסור אונאת דברים כלפיו.

אבל, בעל ספר ״תורת חיים״ (שם) הסביר שהאיסור במשנה אינו משום הונאת גר, אלא משום הונאת דברים לישראל.

לפי היסוד של הגר״י רפפורט, פשוט שאין איסור במקרה של בן גרים.

בן יעקב אומר גר לפי שסורו רע, הזהיר עליו הכתוב במקומות הרבה, שנאמר 'וגר לא תלחץ' (שמות כג, ט), 'וגר לא תונה' (שמות כב, כ), 'ואתם ידעתם את הגר, וגו' ' (שמות כג, ט)[3], הוא לפי שסורו רע הזהיר עליו הכתוב במקומות הרבה[4].

הלכה ב: חביבין הגרים שבכל מקום הכתוב מכנה אותן כישראל, שנאמר 'ואתה ישראל עבדי יעקב וגו' ' (ישעיהו מא, ח)[5]. נאמר אהבה בישראל, שנאמר 'אהבתי אתכם אמר ה' ' (מלאכי א, ב)[6], ונאמר אהבה בגרים, שנאמר 'ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה' (דברים י, ח)[7].

בעל ספר "מנחה חדשה" (שם על פירוש "מנחת חינוך") הסתפק שאולי יש איסור הונאת הגר גם בבן גרים, אפילו שיש צד ישראל באמצע. דהיינו, בן של גר שנשא ישראלית, או להיפך.

[3] יש לציין שלא כתוב "ואתם ידעתם את הגר", אלא "ואתם ידעתם את נפש הגר". רבינו בחיי (בפירושו לתורה, שמות כב, כ) עמד על ההבדל בין "ואתם ידעתם את הגר" ובין "ואתם ידעתם את נפש הגר": "וזהו שנתן טעם: (להלן כג, ט) 'ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים', לא אמר 'ואתם ידעתם את הגר' אלא 'את נפש הגר' כלומר ידעתם כי כל גר נפשו שפלה עליו ואין לו למי ישא עיניו כי אם אלי, ועל כן ארחם עליו כמו שרחמתי עליכם שהייתם גרים בארץ מצרים".

[4] **מקורות:** מובא בגמרא במסכת בבא מציעא (נט, ע"ב): "תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: מפני מה הזהירה תורה בשלשים ושש מקומות, ואמרי לה בארבעים ושש מקומות בגר - מפני שסורו רע". אלו דברי ר' אלעזר בן יעקב שמוזכרים ב"מסכת גרים".

[5] הפסוק השלם הוא: "וְאַתָּה יִשְׂרָאֵל עַבְדִּי יַעֲקֹב אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךְ זֶרַע אַבְרָהָם אֹהֲבִי". הלימוד מן הפסוק שמדובר על גרים הוא מסופו שנאמר "זרע אברהם אהבי" שאלו הגרים שמתייחסים אחר אברהם אבינו, כפי המבואר בגמרא במסכת חגיגה (ג, ע"א): "דרש רבא: מאי דכתיב 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב' - כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל, בת נדיב - בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב, שנאמר 'נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם'. אלהי אברהם ולא אלהי יצחק ויעקב? אלא: אלהי אברהם שהיה תחילה לגרים".

[6] הפסוק השלם הוא: "אָהַבְתִּי אֶתְכֶם אָמַר יְדֹוָד וַאֲמַרְתֶּם בַּמָּה אֲהַבְתָּנוּ הֲלוֹא אָח עֵשָׂו לְיַעֲקֹב נְאֻם יְדֹוָד וָאֹהַב אֶת יעקב".

[7] הפסוק השלם הוא: "עֹשֶׂה מִשְׁפַּט יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאֹהֵב גֵּר לָתֶת לוֹ לֶחֶם ושמלה".

יש אהבה מיוחדת בין הקב"ה לגר ואהבה זו נובעת ממספר סיבות:

א. מחוייבות כלפי הגר. היות והגר עזב את משפחתו למען הקב"ה הוא נתון לפגיעה גשמית ונפשית. ולכן, הקב"ה מקבל על עצמו אחריות לדאגתו. עיין במאמרי "תחת כנפי השכינה", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב.

ב. מעלת הגר שעזב את הכל [משפחתו, עמו וכו'] והקריב את הכל למען הקב"ה.

ג. מעלת הגר שגילה את הקב"ה בכוחות עצמו. רוב אנשים שמאמינים הם הגיעו לאמונה ולעבודת ה' מתוך חינוך שגדלו כך. הגר הגיע לאמונה ולעבודת ה' מתוך התבוננות עצמית וכנגד כל התרבות שבה חי עד אותה שעה. ואפשר להבין לאור זה מדוע אברהם נקרא אביהם של הגרים. כמו שאברהם אבינו גילה את הקב"ה בכוחות עצמו, נגד כל הזרם ונגד כל התרבות, כך הגר מגלה את הקב"ה בכוחות עצמו.

יש להעיר שצריך עיון מדוע אהבת הקב"ה באה לידי ביטוי בכך שנותן לגר "לחם ושמלה"? לכאורה, מדובר על דברים פחותים. יש ליישב שאלה זו במספר אופנים:

א. הפסוק בא להדגיש שהקב"ה ידאג לגר לכל דבר, אפילו לדברים הפשוטים והבסיסיים. הקב"ה לא דואג לגר רק בעניינים הגדולים. יש לגר יחס מיוחד ואישי. הדאגה לפרטים מראה את ההתייחסות האישית והדאגה האישית. ככל שהאדם יותר מכובד ומרומם אי אפשר לפנות אליו

נקראו ישראל עבדים, שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים' (ויקרא כה, נה)[8], ונקראו גרים עבדים, שנאמר 'להיות לו לעבדים' (ישעיהו נו, ו)[9]. נאמר רצון בישראל, שנאמר 'והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה' ' (שמות כח, י)[10], ונאמר רצון בגרים, שנאמר 'עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי'[11] (ישעיהו נו, ז). נאמר שמירה בישראל, שנאמר 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך' (תהילים קכא, ה), ונאמר שמירה בגרים, שנאמר 'ה' שומר את גרים'[12]

לעניינים פשוטים. פונים אליו רק לבקשות גדולות. אך, אין כך הדבר לגבי הקב"ה. הוא מתייחס אישית לגר אפילו לעניינים הפשוטים.

ב. חיוב אחריות של הקב"ה כלפי הגר, הוא לכל עניין ועניין.

ג. אלו דוגמאות, והכוונה לדאוג לו בכל ענייני העולם, בכל צרכיו.

רש"ר הירש (בפירושו לתורה) הסביר את הפסוק באופן הבא: "העובדה שה' מחשיב את מעלת האדם מתגלה ביחסו ליתום, לאלמנה ולגר, כי ה' עושה את משפט יתום ואלמנה העזובים והנעלבים והוא פונה באהבה אל הגר, שעזב את העולם האלילי כדי להילוות אליו ואליכם. הגר ויתר על כל הקשרים החברתיים והלאומיים שהיו לו עד כה; הוא נטול עבר ומחוסר זכות אבות, אך התעורר בלבו רחש טהור הראוי למעלת האדם. הוא נמלט אל ה' ומשליך את יהבו עליו, ולבו סמוך ובטוח שה' לא יתנכר לאדם שבו, וכאשר הוא פונה אל ה' בכיסופי אנוש, יקבל ה' אותו בקירבת בריתו. ה' אוהב את הרגש האנושי שבאדם המביא אותו להימלט אל ה', והרי הוא נותן לו 'קיום ומעמד אזרחי', שביטויָיִם לחם ושמלה, וגם 'יעקב כולל ב'לחם' ו'בגד' את כל האושר הארצי שיש לצפות לו מאת ה' (בראשית כח, כ ופי' שם)".

עוד מובא בבראשית רבה (פרשה ע, סימן ה): " 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש', עקילס הגר נכנס אצל ר' אליעזר אמר לו הרי כל שבחו של גר שנאמר 'ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה' (דברים י, יח), אמר לו וכי קלה היא בעיניך דבר שנתחבט עליו אותו זקן שנאמר 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש' (בראשית כח, כ) ובא זה והושיטו לו בקנה, נכנס אצל רבי יהושע (נ"א עקילס הגר בא ושאל את ר"א אמר לו הרי חיבה שחיבב הקדוש ברוך הוא את הגר דכתיב 'ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה' כמה טווסין אית לי כמה פוסייני אית לי אפילו על עבדי לא משגיחין נזף ביה ואזיל לגבי ר' יהושע) אמרו לו תלמידיו רבי דבר שנתחבט עליו אותו זקן את מושיטו לזה בקנה (אזל לגבי רבי יהושע) התחיל מפייסו בדברים, לחם, זו תורה דכתיב (משלי ט) 'לכו לחמו בלחמי' (משלי ט, ה), שמלה, זו טלית, זכה אדם לתורה זכה לטלית, ולא עוד אלא שהן משיאין את בנותיהם לכהונה [כדעה שסברה שגר שנשא בת ישראל, הבת כשרה לכהונה. עיין מסכת קידושין עז, ע"א; וכך נפסק להלכה ב"שולחן ערוך", אבן העזר ז, כא] והיו בניהם כהנים גדולים ומעלים עולות על גבי המזבח, ד"א לחם זה לחם הפנים, ושמלה, אלו בגדי כהונה, הרי במקדש, אבל בגבולים לחם זו חלה, ושמלה זו ראשית הגז, אמרו אלולי אריכות פנים שהאריך ר' יהושע עם עקילס היה חוזר לסורו וקרא עליו 'טוב ארך אפים מגבור' (משלי טז, לב)".

[8] הפסוק השלם הוא: "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה' א-להיכם".

[9] הפסוק השלם הוא: "וּבְנֵי הַנֵּכָר הַנִּלְוִים עַל יְדֹוָד לְשָׁרְתוֹ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם יְדֹוָד לִהְיוֹת לוֹ לַעֲבָדִים כָּל שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ וּמַחֲזִיקִים בִּבְרִיתִי".

[10] הפסוק השלם הוא: "וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי יְדֹוָד".

[11] הפסוק השלם הוא: וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים". הסיבה שפסוק זה קשור לגרים, כיון שהוא המשך לפסוק "ובני הנכר הנלוים וכו' " שהובא לעיל במספר 9.

[12] הפסוק השלם הוא: "יְדֹוָד שֹׁמֵר אֶת גֵּרִים יָתוֹם וְאַלְמָנָה יְעוֹדֵד וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים יְעוֹת".

(תהילים קמו, ט). נאמר שירות בישראל, שנאמר 'ואתם כהני ה' תקראו משרתי אלהינו יאמר לכם' (ישעיהו סא, ו)[13], ונאמר שירות בגרים, שנאמר 'ובני הנכר הנלוים על ה' לשרתו'[14] (ישעיהו נו, ו).[15]

---

[13] הפסוק השלם הוא: "וְאַתֶּם כֹּהֲנֵי יְדָוָד תִּקָּרֵאוּ מְשָׁרְתֵי א-להינו יֵאָמֵר לָכֶם חֵיל גּוֹיִם תֹּאכֵלוּ וּבְכְבוֹדָם תִּתְיַמָּרוּ".

[14] הפסוק השלם הוא: "וּבְנֵי הַנֵּכָר הַנִּלְוִים עַל יְדָוָד לְשָׁרְתוֹ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם יְדָוָד לִהְיוֹת לוֹ לַעֲבָדִים כָּל שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ וּמַחֲזִיקִים בִּבְרִיתִי".

[15] **מקורות:** מובא במכילתא דר' ישמעאל (פרשת משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה יח): "חביבין הגרים שבכל מקום הוא מזהיר עליהם 'וגר לא תלחץ' (שמות כג, ט), 'וגר לא תונה' (שמות כב, כ), 'ואהבתם את הגר' (דברים י, יט), 'ואתם ידעתם את נפש הגר' (שמות כג, ט). - רבי אליעזר אומר, גר לפי שסיאורו רע לפיכך מזהיר עליו הכתוב במקומות הרבה. - רבי שמעון בן יוחאי אומר, הרי הוא אומר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו' (שופטים ה, לא), וכי מי גדול מי שאוהב את המלך או מי שהמלך אוהבו, הוי אומר מי שהמלך אוהבו, שנאמר 'ואוהב גר' (דברים י, יח). - חביבין הגרים שבכל מקום הוא מכנן כישראל; נקראו 'בני ישראל עבדים', שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים' (ויקרא כה, נה), ונקראו גרים עבדים, שנאמר 'לאהבה את שם יי' להיות לו לעבדים' (ישעיהו נו, ו); נקראו ישראל משרתים, שנאמר 'ואתם כהני יי' תקראו משרתי אלהינו יאמר לכם' (ישעיהו סא, ו), ונקראו הגרים משרתים, שנאמר 'ובני הנכר הנלוים על יי' לשרתו' (ישעיהו נו, ו); נקראו בני ישראל אוהבים שנאמר 'ואתה ישראל עבדי יעקב... זרע אברהם אוהבי' (ישעיהו מא, ח), ונקראו הגרים אוהבים שנאמר 'ואוהב גר' (דברים י, יח); נאמר בישראל ברית, שנאמר 'והיתה בריתי בבשרכם' (בראשית יז, יג), ונאמר בגרים ברית, שנאמר 'מחזיקים בבריתי' (ישעיהו נו, ו); נאמר בישראל רצון, שנאמר 'לרצון להם לפני יי' ' (שמות כח, לח), ונאמר בגרים רצון, שנאמר 'עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי' (ישעיהו נו, ז); נאמר בישראל שמירה, שנאמר 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל' (תהילים קכא, ד), ונאמר בגרים שמירה, שנאמר 'יי' שומר את גרים' (תהילים קמו, ט).

יש לציין למספר שינויים בין המכילתא ובין הברייתא כאן ב"מסכת גרים". הרי במכילתא הפסוק שהובא ללמד שהקב"ה אוהב את ישראל הוא הפסוק שהובא ב"מסכת גרים" כדי ללמדנו שהקב"ה מכנה את הגרים ישראל (ישעיהו מא, ח): "'וְאַתָּה יִשְׂרָאֵל עַבְדִּי יַעֲקֹב אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךְ זֶרַע אַבְרָהָם אֹהֲבִי'. גם במכילתא מובא פסוק שונה לעניין שמירה על ישראל, זהו בדיוק הפסוק הקודם לפסוק שמובא ב"מסכת גרים".

בהקשר לכך נציין למדרש במדבר רבה (פרשת נשא, פרשה ח, אות ב): " 'איש או אשה וגו' ' הה"ד 'ה' אוהב צדיקים וגו' '(תהילים קמו, ח) כך אמר הקדוש ברוך הוא אני אוהבי אהב וכה"א 'כי מכבדי אכבד' (שמואל א ב, ל) הם אוהבים אותי ואף אני אוהב אותם ולמה הקדוש ברוך הוא אוהב צדיקים שאינן נחלה אינם משפחה את מוצא הכהנים בית אב הם הלוים בית אב הם שנאמר 'בית אהרן ברכו את ה': בית הלוי ברכו את ה' ' (תהילים קלה, יט-כ), אם מבקש אדם להיות כהן אינו יכול להיות לוי אינו יכול למה שלא היה אביו לא כהן ולא לוי אבל אם מבקש אדם להיות צדיק אפילו גוי יכול הוא שאינו בית אב לכך הוא אומר 'יראי ה' ברכו את ה' ' (תהילים קלה, כ) בית יראי ה' לא נאמר אלא יראי ה' אינו בית אב אלא מעצמם נתנדבו ואהבו להקב"ה לפיכך הקדוש ברוך הוא אוהבם לכך נאמר 'ה' אוהב צדיקים וגו' '. 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 אומות העולם ובא לו אצלנו לכן הרבה עליו שמירה שהזהיר את ישראל שישמרו עצמם מהם שלא יזיקו להם וכה"א 'ואהבתם את הגר' (דברים י, יט) 'וגר לא תונה וגו' '** (שמות כב, כ). 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' (במדבר ה, ו – מדבר על קרבן אשם שנשבע שלא גזל ובאמת הוא גזל) והפרשה הזו בגוזל הגר אמורה דכתי' 'ה' שומר את גרים' (תהילים קמו, ט) שהרבה בשמירתם כדי שלא יחזרו לסורן. חביבין הגרים שבכל מקום הכתוב מקיש אותם בישראל שנאמר 'ואתה ישראל עבדי יעקב וגו' (ישעיהו מא, ח). נאמרה אהבה בישראל שנאמר 'אהבתי אתכם אמר ה' ' (מלאכי א, ב) ונאמרה אהבה בגרים שנאמר 'ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה' (דברים י, יח). נקראו ישראל עבדים שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים' (ויקרא כה, נה) נקראו גרים עבדים שנא' 'מהיות להם עבדים' (ישעיהו נו, ו). נאמר רצון בישראל שנא' 'והיה על מצחו תמיד לרצון וגו' ' (שמות כח, לח) ונאמר רצון בגרים שנאמר 'עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי וגו' ' (ישעיהו נו, ז) נאמר שירות בישראל שנאמר 'ואתם כהני ה' תקראו וגו' ' (ישעיהו סא, ו) ונאמר שירות בגרים שנאמר 'ובני הנכר הנלוים וגו' ' (ישעיהו נו, ו) נאמר שמירה בישראל שנא' 'ה' שומרך וגו' ' (תהילים קכא, ה) נאמר שמירה בגרים שנא' 'ה' שומר את גרים' (תהילים קמו, ט)".

המדרש מקביל אל הברייתא במסכת גרים.

ועוד מובא בדיוק בדרשה לאחר מכן: "ד"א 'ואיש את קדשיו לו יהיו' הה"ד 'אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו' (תהילים קכח, א) אינו אומר אשרי ישראל אשרי כהנים אשרי לוים אלא אשרי כל ירא ה' אלו הגרים שהם יראי ה' שהם באשרי כשם שנא' בישראל 'אשריך ישראל' (דברים לג, כט) לכך נאמר בהם 'אשרי כל ירא ה' '. **ובאיזה גר אמור אשרי בגר שהוא גר צדק לא בכותיים הללו** שכתוב בהם 'את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים' (מלכים ב יז, לג) אלא בגר שהוא יראי מן הקדוש ברוך הוא והולך בדרכיו של הקדוש ברוך הוא הה"ד 'ההולך בדרכיו', 'יגיע כפיך כי תאכל' (תהילים קכח, ב) **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 'ושם ינוחו יגיעי כח' (איוב ג, יז) ואומר 'כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה וגו' ' (קהלת ט, י) ומה שכרו 'אשריך וטוב לך' (תהילים קכח, ב) אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא. 'אשתך כגפן פוריה' (תהילים קכח, ג) אף על פי שאשתו נתגיירת עמו ואינה מבנות ישראל הרי היא כבנות ישראל הה"ד 'כגפן פוריה' אלו ישראל שנא' 'גפן ממצרים תסיע פוריה' (תהילים פ, ט) 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 'בניך כשתילי זיתים' (תהילים קכח, ג) 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 חכמים מהם נבונים ומהם יודעי דבר בעתו ויש להם זרע קיים לעולם סביב לשולחנך שלבניך יעמוד זכותך שמשלחנך יזכו בניך למעלות גדולות. 'הנה כי כן יבורך גבר ירא ה' ' (תהילים קכח, ד) שכן מצינו באברהם ושרה שהיו גרים והיה אברהם ירא ה' הוא נתברך בענין הזה וכן יתברכו כל הגרים שינהגו כמנהגם, 'יברכך ה' מציון' (תהילים קכח, ה) מלמד שהקב"ה מברכם ממקום שהוא מברך את ישראל ומניין שהברכות יוצאות מציון שנאמר 'כטל חרמון' (תהילים קלג, ג) שיורד על הררי ציון וגו' ואומר 'יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים כל ימי חייך' (תהילים קכח, ה) שיזכו לראות בטוב ירושלים לעתיד לבא. 'וראה בנים לבניך שלום על ישראל' (תהילים קכח, ו) 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' ' (במדבר ו, כד-כו) לכך נאמר שלום על ישראל... הרי למדנו שאין הכתוב מדבר

הלכה ג: חביבין הגרים שלא מל אברהם אבינו לא בן עשרים ולא בן שלשים אלא בן תשעים ותשע שנה, שאלו מל אברהם בן עשרים או בן שלשים לא היה גר שנתגייר מן עשרים שנה ומעלה או מן שלשים שנה ומעלה, אלא שהקדוש ברוך הוא היה ממשמש עמו

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׳ (במדבר ה, י) לומר שגר שמתגייר לשם שמים זוכה שיוצאים מבניו בנים שיהיו הקדשים שלהם״.

עוד מובא במדרש שמות רבה (פרשה יט, סימן ד): ״ד״א ׳זאת חקת הפסח׳ ההי״ד (ישעיה נו) ׳ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה׳ לאמר הבדל יבדילני ה׳ מעל עמו׳ (ישעיהו נו, ג), אמר איוב ׳בחוץ לא ילין גר׳ (איוב לא, לב), 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 ׳וגרך אשר בשעריך׳ (דברים לא, יב)... א״ר ברכיה כנגד מי אמר ׳בחוץ לא ילין גר׳ אלא עתידים גרים להיות כהנים משרתים בבהמ״ק שנאמר ׳ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב׳ (ישעיהו יד, א), ואין ונספחו אלא כהונה שנאמר ׳ספחני נא אל אחת הכהונות׳ (שמואל א ב, לו) שעתידין להיות אוכלין מלחם הפנים לפי שבנותיהן נישאות לכהונה. וכן שאל עקילס הגר את רבותינו אמר להם מה שכתוב ׳ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה׳ (דברים י, יח), הרי כל הבטחות שהבטיח את הגר שהוא נותן לו לחם ושמלה, אמר לו יעקב ששמו ישראל כך שאל מלפני הקדוש ברוך הוא ׳ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש׳ (בראשית כח, כ), 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 ׳והלבשת את אהרן את בגדי הקדש׳ (שמות מ, יג), 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 ׳רני ושמחי בת ציון׳ (זכריה ב, יד), וכתיב ׳ונלוו גוים רבים אל ה׳ ׳ (זכריה ב, טו) 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 בני אדם שעשו בערמה ועשו מיראה ובאו להן אצל בני ונשבעו להן מה עשיתי לשאול ולביתו על שביקש להרגם שהרגו הם ז׳ מבניו שנאמר ׳ויקח המלך את שני בני רצפה ואת חמשת בני מיכל׳ (שמואל ב כא, ח), 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 ׳ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה׳ לשרתו׳ (ישעיהו נו, ג), 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׳ (יחזקאל לב, יח), וכן ישעיה אומר ׳לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוק׳ (ישעיהו ה, יד), לעובד כוכבים שמבזה חוק מילה שנאמר ׳ויעמידה ליעקב לחוק לישראל ברית עולם׳ (תהילים קה, י)״.

ומובא במדרש ויקרא רבה (פרשה א, סימן ב): ״רבי אבהו פתח (הושע יד) ׳ישובו יושבי בצלו׳ (הושע יד, ח) אלו הגרים שבאין וחסין בצלו של הקדוש ברוך הוא, ׳יחיו דגן׳ (שם) נעשו עיקר כישראל כמה דתימר ׳דגן בחורים ותירוש ינובב בתולות׳ (זכריה ט, יז), ׳ויפרחו כגפן׳ (שם) כמה דתימר ׳גפן ממצרים תסיע תגרש גוים ותטעה׳ (תהילים פ, ט). ד״א ׳יחיו דגן׳ בתלמוד ׳ויפרחו כגפן׳ באגדה ׳זכרו כיין לבנון׳ (שם) אמר הקדוש ברוך הוא חביב עלי שמותם של גרים כיין נסך שקרב לפני על גבי המזבח״.

ובא עד שהגיע לתשעים ותשע שנה, שלא לנעול דלת בפני הגרים, ולתת ימים לשבים, ולהרבות שכר לעושי רצונו, שנאמר 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר' (ישעיהו מב, כא)[16].

הלכה ד: אברהם אבינו קרא עצמו גר, שנאמר 'גר ותושב אנכי עמכם'. דוד מלך ישראל קרא עצמו גר, שנאמר 'כי גר אנכי עמך', וכן הוא אומר 'כי גרים אנחנו לפניך'[17].

הלכה ה: חביבה ארץ ישראל שהיא מכשרת הגרים. האומר בארץ ישראל גר אני, מקבלין אותו מיד, ובחוצה לארץ אין מקבלין אותו אלא אם כן היו עדיו עמו[18]. **חביבה ארץ ישראל**

---

[16] **מקורות:** מובא במכילתא דרבי ישמעאל (פרשת משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה יח): "חביבין הגרים, שלא מל אברהם אבינו אלא בן תשעים ותשע שנים, שאלו מל בן עשרים או שלשים, לא היה גר יכול להתגייר אלא בפחות מבן שלשים, לפיכך גלגל המקום עמו עד שהגיעו לתשעים ותשע שנים, שלא לנעול דלת בפני הגרים הבאים, וליתן שכר ימים ושנים, לרבות שכר עושי רצונו, לקיים מה שנאמר 'יי' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר' (ישעיהו מב, כא)".

[17] **מקורות:** מכילתא דר' ישמעאל (פרשת משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה יח): "אברהם קרא עצמו גר, שנאמר 'גר ותושב אנכי עמכם' (בראשית כג, ד); דוד קרא עצמו גר, שנאמר 'גר אנכי בארץ' (תהילים קיט, ט), ואומר 'כי גרים אנחנו לפניך ותושבים ככל אבותינו כצל ימינו על הארץ ואין מקוה' (דברי הימים א כט, טו), ואומר 'כי גר אנכי עמך תושב ככל אבותי' (תהילים לט, יג)".

[18] **מקורות:** מובא בגמרא במסכת יבמות (מו, ע"ב-מז, ע"א): "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' (ויקרא יט, לג). 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. פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים! מהו דתימא מסתבר טעמא דרבי יהודה, דקמסייעי ליה קראי, קמ"ל".

בגמרא זו יש דיון בגדר אחד שבא ואומר שהוא גר, אם צריך להביא ראיה על כך שהתגייר. למסקנת הסוגיה, חכמים סברו שצריך להביא ראיה בין כשבא בארץ ישראל ובין כשבא בחו"ל. לדעת ר' יהודה, בארץ ישראל צריך להביא ראיה. בחוץ לארץ אינו צריך להביא ראיה. ובעל הברייתא ב"מסכת גרים" לא סבר כשום תנא. הוא סבר שבארץ ישראל לא צריך להביא ראיה. בחוץ לארץ צריך להביא ראיה.

התוס' (מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה במוחזק לך) הביא שר"ת אמר שהדיון בגמרא, שייך דווקא באחד שיודעים שהיה נכרי, שאם לא היה ידוע לנו שהוא נכרי, הוא נאמן בדבריו שהתגייר, משום שיש לו "הפה שאסר הפה שהתיר", שיכל לטעון שהוא יהודי. התוס' הוכיח שאחד שבא ואמר שהוא יהודי, נאמן בכך. כדברי התוס' נקטו עוד ראשונים [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, כתב "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 ה״נמוק״י״, מסכת יבמות טז, ע״א. הרמב״ם שהובא להלן נקט כדעת התוס׳].

עכשיו נעבור לעיון בדברי הרמב״ם. הרמב״ם, בתחילה בהלכה ז׳ (הלכות איסורי ביאה, פרק יג) 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: ״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, ואף על פי שאין שם עדים שמעידין לפני מי שנתגיירו, ואף על פי כן אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו הואיל והוחזקו עכו״ם״. ואחר כך בהלכה י׳, הוא פסק: ״אבל מי שבא ואמר שהיה עכו״ם ונתגייר בבית דין נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, במה דברים אמורים 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׳? האם מדובר שהגר שבא היה ידוע כנכרי, או שלא היה ידוע, ובכל זאת אינו נאמן? לכאורה, מהלכה ח׳, משמע שמדובר על אחד שלא היה ידוע, שהרי אם היה ידוע שהוא נכרי, אם כן הבנים אינם 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 כשירה, כיון שהוחזקה כגיורת? נראה שכוונת הדברים, שהיה מדובר על אחת שהיתה ידועה כנכריה, ואחר כך נהגה בדרכי ישראל, והיא אמרה שנתגיירה בבית דין פלוני. היה מקום לבאר את הדברים שלאחר שראינוה נוהגת בדרכי ישראל, הוגדרה כגיורת.

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.

לכאורה, נראה שהרמב״ם הלך בדרכו של ר״ת. כלומר, הוא חילק בין שידוע שהיה נכרי, ובין שלא היה ידוע. בהלכה ז׳, מדובר על הדין שמובא בגמרא במסכת יבמות (מו, ע״ב-מז, ע״א), 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 (מסכת יבמות מז, ע״א) דן בנוגע לסוגיה במסכת יבמות (מז, ע״א) 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 (הדברים מובאים בבית יוסף, יורה דעה רסח, יא) 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.

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״ (הלכות איסורי ביאה יג, ז; י), 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׳ חזר ודיבר על המקרה בהלכה ז׳, שהיה ידוע שהוא נכרי. בהלכה י׳, מדבר על שאינו ידוע.

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 הסוגיה במסכת פסחים (ג, ע״ב). באותה סוגיה מסופר על נכרי אחד שהיה בא ואוכל מן הקרבן פסח. הראשונים הוכיחו שכל אחד שבא ואומר שהוא יהודי מאמינים לו, ולכן נתנו לו מהקרבן 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 שלזניגר שליט״א, בשו״ת ״שואלין ודורשין״ (חלק ב, סימן לז), ביאר את דעת הרמב״ם כדעת התוס׳ בסוגיה 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 הוא נאמן לומר שהוא גר.

למדים מדברי התוס׳ שיש חילוק בין המקומות. כלומר, בחו״ל שרוב האנשים נכרים, אחד שאמר שהוא יהודי לא יהיה נאמן. ויש לומר שכך גם למד הרמב״ם.

אבל, נראה לי, שיש קושי בהבנה זו, משום שהרמב״ם כותב: ״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 שלזניגר, 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 שלזניגר לא ברור מדוע מדובר על מעלה ביוחסין? מעיקר הדין לא נאמן.

ואכן, ר׳ יהודה רוזאניס זצ״ל, בספרו ה״משנה למלך״ (הלכות איסורי ביאה יג, י), 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״.

לכן, הוא הפנה לדברי ר׳ וידל במקום אחר (הלכות איסורי ביאה כ, ה), ששם נתן ביאור אחר לדברי הרמב״ם. הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה כ, ה) 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 (כה, ע״ב) 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 (עיין מסכת קידושין עו, ע״א-ע״ב)? ר׳ וידל סבר שהקושיא הזו, גרם לרמב״ם לכתוב את מה שכתב בדין זה שבא ואמר שהוא גר, והחילוק בין ארץ ישראל לחו״ל, ובזמן הזה בארץ ישראל וכו׳. כלומר, במקרה שאחד שאינו ידוע בא למקום וטוען שהוא יהודי, צריך ראיה לעניין היוחסין, מפני מעלת היוחסין, כפי שרואים לעניין הכהן. לכן, אפילו אם טען 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 פירוש ״בית שמואל״, אבן העזר, ריש סימן ב) שאחד שבא למקום ולא ידוע עליו שום דבר, הרי הוא אינו נאמן לטעון

שהוא יהודי וצריך בדיקה ליוחסין. אך, רבים מן האחרונים השיגו על דבריו, ונקטו להלכה שלא צריך להביא ראיה.

עיין ב״פתחי תשובה״, אבן העזר, ריש סימן ב; שם (בריש סימן ג) הובאו דברי בעל ספר ״שער המלך״ שהשיג על דברי בעל ספר ״בית שמואל״, ודחה את ראייתו מדברי ה״שולחן ערוך״; הארכתי בדין הנ״ל במאמרי ״נישואין לקראית״, מובא בספר ״יוחסי ישראל״, עדיין נמצא בכתובים. שם הקדשתי מקום נכבד לדון בדין ״כל המשפחות בחזקת כשרות״, עיין בתחילת המאמר.

הגר״א (יורה דעה רסח, כה) 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״ [אלו דברי הברייתא כאן ב״מסכת גרים״ ולא מצאתי את הדברים בירושלמי]. לכאורה, דברי הירושלמי הם היפך דברי הבבלי, שבבבלי מבואר שלדעת חכמים אין חילוק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, בשניהם צריך להביא ראיה, 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 נאמן רק 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. הארכתי במאמר ארוך בנוגע לדין זה (עיין בספר ״גר המתגייר״, כרך ג, ״ראינוה נוהגת בדרכי ישראל״).

נציין לעוד נקודה שהרב חיים קנייבסקי שליט״א (בביאורו ל״מסכת גרים״ על ברייתא זו) כתב שבחוץ לארץ אינו נאמן להשיאו אשה כל עוד שלא טבל. אך, לא מצריכים אותו לעשות הטפת דם ברית מחשש שמא הוא ערבי מהול. וזאת משום שלעניין חשש זה יש לומר שיש רוב גמור שנימול לשם גיור ואינו ערבי מהול.

אולם, יש לדון בדבריו לאור המציאות בזמן הזה. דהיינו, כיום יש רבים מאומות העולם שנימולים בגיל קטנות, ולכן יש לומר שיש רוב נכרים שמהולים. אולם, נראה שבמקרה שיש הוכחה שהיתה פריעה, אז בוודאי יש לומר שרוב אלו שנימולים ועושים להם פריעה, נימולו לשם גיור.

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 זצ״ל (בספרו ״בית חדש״, יורה דעה רסח, יב) בדעת ראשונים אלו. נוסף על כך, הראב״ד (הלכות איסורי ביאה יג, י) השיג במפורש על דעת הרמב״ם. הוא כתב שלדעת ר׳ יהודה, בארץ ישראל צריך להביא ראיה, אבל לא בחוץ לארץ. ולדעת חכמים, בין בארץ ישראל ובין בחוץ לארץ צריך להביא ראיה.

ועוד ר׳ יוסף קארו (ב״בית יוסף״, יורה דעה רסח, י) ור׳ יואל סירקיס (״בית חדש״, יורה דעה רסח, יב) 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, שלא הכירו אותו ואינו בחזקת ישראל. חילוק זה ר׳ יואל סירקיס נקט להלכה. והדברים הובאו בספר ״שפתי כהן״ (יורה דעה רסח, כא).

שהיא מכפרת על עונות ועל פשעים, שנאמר 'ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון' (ישעיהו לג, כד)[19]. וכן אתה מוצא בארבע כתות העומדות לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר 'זה יאמר לה' אני וזה יקרא בשם יעקב וזה יכתוב ידו לה' ובשם ישראל יכנה' (ישעיהו מד, ה), 'זה יאמר לה' אני', זה שכולו למקום ולא נתערב בו חטא, 'וזה יקרא בשם

אם כן, למדים מדבריו שבמקרה שאחד בא ואינו בחזקת ישראל, הרי יצטרך להביא ראיה כשטוען שהתגייר בבית דין פלוני. ואם הוא בחזקת ישראל, לא צריך להביא ראיה.

אבל, מדברי ר' יוסף קארו, ב"שולחן ערוך" (יורה דעה רסח, י), 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 ובאותן הימים וכו'.

משמע מדבריו שכדעה ראשונית הוא נקט שאין חילוק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, ואפילו שאין לו חזקת ישראל. ובדעת הרמב"ם סבר שאין חילוק בין שהוא בחזקת ישראל ובין שאינו בחזקת ישראל, בכל מקרה צריך להביא ראיה.

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 (מסכת יבמות, פרק ד, סימן לד) כתב שאפשר שדברי הגמרא האלו, נאמרו דווקא לדעת ר' יהודה שמקל ואומר שבחוץ לארץ לא צריך להביא ראיה. אבל, לדעת רבנן, שבין בארץ ישראל ובין בחוץ לארץ צריך להביא ראיה, הרי צריך להביא ראיה ברורה, וצריך עדות ברורה.

הרב נתנאל ווייל זצ"ל, בספרו "קרבן נתנאל" (שם), טרח לבאר את דברי הגמרא לדעת הרא"ש.

בכל אופן, כך דעת הרא"ש, והיא מובאת ב"טור" (יורה דעה רסח, י). בעל ה"טור" הבין שמסקנת הרא"ש שצריך עדות גמורה, ונראה שכך נקט להלכה.

ר' יוסף קארו, ב"בית יוסף" (שם), למד שכן דעת הרי"ף והרמב"ם. כיון שהרי"ף (מסכת יבמות טז, ע"א- מדפי הרי"ף) 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 (הלכות איסורי ביאה יג, ז) סתם וכתב שצריך להביא עדים. כך גם נפסק ב"שולחן ערוך" (יורה דעה רסח, י), הגר לא נאמן עד שיביא עדים.

[19] **מקורות:** מובא במסכת כתובות (קיא, ע"א): "אמר רבי אלעזר: כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון, שנאמר: 'ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון'. א"ל רבא לרב אשי: אנן בסובלי חלאים מתנינן לה. אמר רב ענן: כל הקבור בארץ ישראל - כאילו קבור תחת המזבח, כתיב הכא: 'מזבח אדמה תעשה לי' (שמות כ, כא), וכתיב התם: 'וכפר אדמתו עמו' (דברים לב, מג). עולא הוה רגיל דהוה סליק לארץ ישראל, נח נפשיה בחוץ לארץ, אתו אמרו ליה לרבי אלעזר, אמר: אנת עולא על אדמה טמאה תמות! אמרו לו: ארונו בא, אמר להם: אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה".

עוד מובא במדרש זוטא רות (בובר; פרשה א, סימן ו): "גדולה היא ארץ ישראל שהיא מכפרת על החיים ועל המתים, על החיים שנאמר 'ובל יאמר שכן חליתי' (ישעיה לג, כד), על המתים, שנאמר 'וכפר אדמתו עמו' (דברים לב, מג). שלשה כתיב בהם חיים, ארץ ישראל, והתורה, והצדיקים, ארץ ישראל דכתיב 'אשר נתנו חתיתם בארץ (החיים) [חיים]' (יחזקאל לב, כד), התורה דכתיב 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (משלי ג, יח), צדיקים דכתיב 'פרי צדיק עץ חיים' (משלי יא, ל)".

יעקב', אלו גירי הצדק, 'וזה יכתוב ידו לה' ', אלו בעלי תשובה, 'ובשם ישראל יכנה', אלו יראי שמים[20].

[20] **מקורות:** מובא במכילתא דרבי ישמעאל (פרשת משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה יח): "וכן אתה מוצא בארבע כתות שהן עונות ואומרות לפני מי שאמר והיה העולם, ליי' אני, שנאמר 'זה יאמר ליי' אני וזה יקרא בשם יעקב, וזה יכתוב ידו ליי' ובשם ישראל יכנה' (ישעיהו מד, ה); 'ליי' אני', ואל יתערב בי חטא, 'וזה יקרא בשם יעקב', אלו גרי צדק 'וזה יכתוב ידו ליי' ', אלו בעלי תשובה, 'ובשם ישראל יכנה', אלו יראי שמים". וכן מובא במדרש במדבר רבה (פרשת נשא, פרשה ח, אות ב).

נספחים

גדרם של גרי תושב וחסידי אומות העולם

מבוא

במאמר הבא נרצה להעמיק ולעיין בגדרם של גרי תושב וחסידי אומות העולם. חלק מהדברים הובאו בקיצור בתור הערות בביאור מסכת גרים, שחלקו עוסק בדיני גרי תושב.

הגדרת גר תושב

1. עיון בסוגיות הגמרא ובפסיקת ההלכה:

מובא בברייתא במסכת עבודה זרה (סד, ע"ב):

> מיתיבי: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים, דברי ר"מ; וחכ"א: 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.

ועוד מובא בגמרא שם (סה, ע"א):

> והתניא: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים! כי תניא ההיא – להחיותו.

ברמב"ם (הלכות עבודה זרה י, ו; הלכות מאכלות אסורות יא, ז) וב"שולחן ערוך" (יורה דעה קכד, ב) נפסק להלכה כדעת חכמים בברייתא במסכת עבודה זרה. דהיינו, שגר תושב הוא מי שקיבל עליו שבע מצוות בני נח.

2. עיון בשיטת הרמב"ם – קיום מכוח שמשה רבינו ציוה:

אלא, יש לציין לדברי הרמב"ם (הלכות מלכים, סוף פרק ח):

> כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו

> על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם.

אם כן, מדברי הרמב"ם מתברר שלא מספיק שיקבל עליו שמירת ז' מצוות בני נח. הוא צריך לקבל עליו לשמור את המצוות כיון שהקב"ה ציוה בתורה והודיע על ידי משה רבינו.

בדברי הרמב"ם אלה צריך עיון במספר נקודות:

א. מנין לרמב"ם חידוש זה?

ב. לא מובן מדוע הגר תושב צריך לקיים את הז' מצוות כיון שהקב"ה ציוה, לכאורה יספיק ששומר את הז' מצוות כיון שמבין את עניינן?

ג. מה הדין במקרה שהגר תושב שומר את הז' מצוות מתוך הכרה שהקב"ה ציוה אותו לשמרן, אך לא מכוח משה רבינו אלא מכוח נח וכיוצ"ב? דהיינו, הוא אינו מכיר במשה רבינו.

ר' יוסף קארו זצ"ל (בפירושו ל"כסף משנה" שם) כתב: "ומה שכתב והוא שיקבל וכו' נראה לי שרבינו אומר כך מסברא דנפשיה ונכוחה היא". אם כן, דין זה נלמד מסברא.

אך, ר' חזקיה די סילוה זצ"ל (בפירושו "מים חיים" שם) כתב שהמקור לדברי הרמב"ם הוא על פי המשנה במסכת חולין (סוף פרק ז):

> נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה רבי יהודה אומר אף בטמאה אמר רבי יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו.

הרמב"ם (ב"פירוש המשניות" שם) כתב:

> ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות.

ויש לציין לדברי ר' נחום אש זצ"ל (בעל ספר "ציוני מהר"נ" שם) שכתב שיש מקור נאמן לדברי הרמב"ם מתוך מדרש. אך, ראשית יש להעיר שיש טעות סופר בדברי הרמב"ם ולא צריך להיות כתוב "ולא מחכמיהם", אלא צריך להיות כתוב "אלא מחכמיהם". כך מבואר בשו"ת מהר"ם אלשקר. ואכן, ברמב"ם מהודרת פרנקל מובא "אלא מחכמיהם". והביא ר' נחום אש את המדרש בלשון זו:

> אמר ר"י חסידי אומות העולם שמענו שיש להם חלק לעוה"ב חכמי אומות העולם לא נתפרש לנו. איזה חסיד אומות העולם זה המקבל עליו שבע מצות מפני שהן כתובין בתורה חכם אומות העולם זה העושה אותן מפני שקול דעתו.

ר' יהודה בן יצחק עייאש זצ"ל (בספרו "לחם יהודה", הלכות מלכים ח, יא) הביא מקור אחר לדברי הרמב"ם. הרי מבואר בגמרא במסכת בבא קמא (לח, ע"א):

> שור של ישראל שנגח שור של כנעני - פטור. אמרי: ממה נפשך? אי רעהו דוקא, דכנעני כי נגח דישראל נמי ליפטר! ואי רעהו לאו דוקא, אפילו דישראל כי נגח דכנעני נחייב! א"ר אבהו, אמר קרא: עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח, כיון שלא קיימו, עמד והתיר ממונן לישראל. רבי יוחנן אמר, מהכא: הופיע מהר פארן, מפארן הופיע ממונם לישראל. תניא נמי הכי: שור של ישראל שנגח שור של כנעני - פטור; שור של כנעני שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד - משלם נזק שלם, שנאמר: עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ואומר: הופיע מהר פארן. מאי ואומר? וכי תימא, האי עמד וימודד ארץ מבעי' ליה לכדרב מתנה וכדרב יוסף, ת"ש: הופיע מהר פארן, מפארן הופיע ממונן לישראל. מאי דרב מתנה? דא"ר מתנה: עמד וימודד ארץ ראה וכו' - מה ראה? ראה שבע מצות שנצטוו עליהן בני נח ולא קיימום, עמד והגלה אותם מעל אדמתם. ומאי משמע דהאי ויתר לישנא דאגלויי הוא? כתיב הכא: ויתר גוים, וכתיב התם: לנתר בהן על הארץ, ומתרגם: לקפצא בהון על ארעא. מאי דרב יוסף? דא"ר יוסף: עמד וימודד ארץ ראה וכו' - מה ראה? ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם. איתגורי אתגר? א"כ, מצינו חוטא נשכר! אמר מר בריה דרבנא: לומר, שאפילו מקיימין אותן - אין מקבלין עליהן שכר. ולא? והתניא, ר"מ אומר: מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול? ת"ל: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא אדם, הא למדת, שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול! אמרי: אין מקבלים עליהן שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה, דא"ר חנינא: גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה.

אם כן, מבואר שבני נח מקבלים שכר רק כדין אינו מצווֶה ועושה. ובוודאי מחמת כך לא יזכו לעולם הבא. אלא, צריכים לומר שבני נח יכולים לזכות גם כדין מצווה ועושה, ורק באופן הזה יזכו לעולם הבא. הרמב"ם הבין שכל עוד שמקיימים את המצוות מחמת הכרע הדעת ולא מחמת ציווי, אז הם מקבלים שכר כמצווה ואינו עושה. אך, כשהם מקיימים את המצוות מכוח הציווי שנאמר למשה רבינו, הרי הם מחסידי אומות העולם והם זוכים לעולם הבא. ודייק מלשון הרמב"ם שמוכרחים גם לקיים את המצוות באופן קבוע ולא בגדר אקראי.

עוד נראה לי, להסביר את היסוד לדברי הרמב"ם שצריכים לפעול מכוח ציווי של משה רבינו על פי דברי המלבי"ם הידועים. אברהם אמר לאבימלך (בראשית כ, יא):

> ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת א-להים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי". על כך כתב המלבי"ם (בפירושו לתורה שם): "הודיע לו שגם אם נראה איש או עם שהוא פילוסוף גדול וחקק לו נמוסים ישרים, והרגיל א"ע במדות טובות ע"פ עצת שכלו, והוא עושה משפט וצדקה הכל עפ"י עצת שכלו, בכ"ז לא נוכל לבטוח על האיש ההוא או העם ההוא, שבעת תסיתהו תאותו לעשות רע שתמיד יגבר שכלו על תאותו, כי בהפך עת תבער בו אש תאותו אל אשת חן או הון רעהו באין רואה, אז גם שכלו ילך שולל לרצוח ולנאוף ולעשות כל רע, רק כח אחד נמצא בנפש האדם אשר בו נוכל לבטוח שלא נחטא, והיא מדת היראה השתולה בנפש, עד שממנה יסתעף סעיף אחד שהיא יראת אלהים, עת תמלא הנפש מיראת אלהים המשקיף על נגלהו ונסתריו והצופה אל כל מעשיו, אז גם עת יגבר עליו יצרו יירא ויבוש מהמלך הגדול הרואה את כל מעשיו ויזהר מעשות רע, וכמ"ש יראת ה' מוסר חכמה, יראת ה' ראשית דעת, וכמו שהתבאר אצלי בפרטות בספר משלי, ועז"א, כי אמרתי הגם שראיתי עמך שהם בעלי מדות טובות עושים משפט וצדקה, ולא ראיתי בם שום דופי, רק חסרון אחד שאין יראת א-להים [כי אי אפשר שיהיה בם יראת א-להים, רק אם מאמינים בהשגחה פרטית, שה' רואה ויודע ומשגיח על כל עלילות מצעדי גבר, לא אם יאמרו שהעולם קדמון ומתנהג בדרך הטבע]. והרגוני על דבר אשתי. לא אוכל לבטוח בם, שעת יראו אשה יפה ותבער בם אש התאוה, לא יוכלו לכבוש את יצרם ויהרגו אותי, אחר שלא יראו א-להים השכל לבדו ונמוסים השכליים לא יעמדו בפני זרועות התאוה.

למדים מדברי המלבי"ם את החשיבות לקיים את המצוות מכוח ציווי. כשמקיימים דברים על פי השכל, במקרה של תאוה גדולה, יש חשש שהתאוה תתגבר עליו ולא יעמוד נגד הפיתוי. רק יראת א-להים תשמור אותו בעת התאוה. הידיעה שיש בורא לעולם שמשגיח על מעשיו היא הערבון להישמר מהחטא. לפי הבנה זו, יש מקום לדון שאין צורך לקיים

את הדברים מכוח ציווי משה רבינו, מספק שיקיים מכוח ציווי נח וכיוצ"ב. לפי דברי ר' חזקיה די סילויה נראה שצריך לקיים דווקא מכוח ציווי משה רבינו.

ונראה שגם בעל שו"ת "משנה הלכות" (חלק טז, סימן קלג) הבין שצריך לקיים מכוח משה רבינו, ולכן סבר שכיום אין מאומות העולם שהן בגדר חסידי אומות העולם:

> ועיין רמב"ם פ"ח מה' מלכים שאפילו קיים כל ה"מ שלהם ורק שלא קיים שכך קבל וצוה משה רבינו מפי הקדוש ברוך הוא מסיני הרי אין זה מחסידי אוה"ע ופשוט דבזמנינו אין אף אחד שמקיים כן.

אם נאמר שגם כשמקיים מכוח ציווי ממישהו אחר נחשב חסידי אומות העולם, הרי יש לדון לגבי נוצרי שמקיים ז' מצוות בני נח מכוח ציווי יש"ו. גם יש לדון לגבי הערבים שאולי חלקם מקיימים ז' מצוות מכוח ציווי של מוחמד [עיין להלן שדנתי שיכול להיות שאינם מקיימים ז' מצוות בני נח. גם לגבי נוצרים יש מקום לדון שהם אינם מקיימים ז' מצוות בני נח, כיון שהם עובדים את ה' בשיתוף, וגם הגוים אסורים בשיתוף].

כך גם נקטו הרב מאיר שמחה מדוינסק (ספר "אור שמח", הלכות איסורי ביאה יד, ז), מהרש"ם (בשו"ת שלו, חלק ה, סימן מא), בעל "משאת המלך" (סימן תקמח) והרב יקותיאל יהודה הלברשטאם (שו"ת "דברי יציב", אורח חיים, סימן קט, אות ו).

אולם, נראה לי, שאפשר להבין מדברי בעל שו"ת "אפרקסתא דעניא" (חלק ב, יורה דעה, סימן קט) שאין צורך דווקא בציווי של משה רבינו, צריך שיקיים מכוח ציווי ה':

> ובס' שער הקדים (מר"א חזן ז"ל) באות ג' כ' ע"ז ז"ל וכ' הרב ושב הכהן בסי' ל"ח בכונת הרמב"ם ז"ל וז"ל דכ"ז שלא קבל עליו לעשותן, אף על פי שעושה אותן, הרי הוא בכלל כל אוה"ע שכבר פסק להם דינם שאפי' מקיימים הם כאינו מצווה ועושה ולכן אינם בכלל חסידי אוה"ע. לכן צריך שיקבל אותן, וקבלה זו צריך שיהי' מחמת שצוה הקדוש ברוך הוא לעשותן, ואז יצא מכלל כל אוה"ע וה"ה כמצוה ועושה ע"כ.

כך גם משמע מדברי הרב חנוך הניך טייטלבוים זצ"ל (שו"ת "יד חנוך", סימן סב, אות ג) ובעל ספר "דברי ירמיהו" (חידושים על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה ב, ד). ונראה לי, שהסברא נותנת כדעות אלו, ואולי אפשר להסביר גם בדברי האחרונים האחרים כהבנה זו.

ונביא גם את דברי הרב ראובן מרגליות זצ"ל (בספרו "טל תחיה", עמ' מו-מז, הוצאת בית מוריה) שנראה שנקט בגישה זו:

> ואשר אמרו בבבלי עבודה זרה (ב, סוף ע"ב) "ראה ויתר גוים" שאין מקבלים שכר מצווה ועושה, הכוונה כאמרם בסוכה (נב, ע"א) שיצה"ר מניח אומות העולם ומתגרה בישראל, כי כל השבע מצות הנן מצות שכליות ולכן כל אלו שמקיימים אותם אך לאשר השכל מחייב אותם כך, אין להם כי אם שכר אינו מצווה ועושה כבכל מדה טובה גם מלבד השבע מצות. ראה לדוגמא בקדושין (לא, סוף ע"א) בדמה בן נתינה. אבל מי מהם שמאמין בתורה מן השמים ועושה מצוות שנצטווה בהן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא כשאר לא יגרע חלק הישראלי המקיים המצות שנצטווה עליהן מחלק הכהן כי יש לו מצוות יתירות, וכאשר לא יגרע חלק האשה הישראלית המקיימת המצוות שנצטוות בהם מחלק האיש אם כי מחויב עוד בהרבה מצות שהזמן גורם, כן גם לא יגרע חלק הנכרי המקיים מצותיו אם כי ימעט מספרם.

עוד אציין שיש מקום לדון בלשונו של הרמב"ם, הרי בתחילת דבריו הוא לא הזכיר עניין של גר תושב. הוא דיבר רק על חסיד אומות העולם. בסיום דבריו הזכיר עניין של גר תושב. והרב ישכר תמר זצ"ל (בפורוש על הירושלמי, "עלי תמר" מסכת מגילה, פרק א, הלכה יא) רצה להגיה בדברי הרמב"ם: "הרי זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם". ואם כן, לפי דבריו, לא צריך לקיים מכוח ציווי משה רבינו כדי להיחשב גר תושב. מספיק שיקיים מכוח הכרע הדעת. אולם, לא מצאתי גירסא זו בשום מקום אחר. אך, עדיין, נראה לי, שאפשר לסמוך על כך לעניין שלא צריך שיקיים מכוח ציווי משה רבינו, מספיק שיקיים מכוח ציווי ה'. דהיינו, שיקיים מכוח נביא מסויים שאמר על פי דבר ה' שיש לקיים את ז' המצוות.

יש שיטה מיוחדת לראי"ה קוק זצ"ל בביאור דברי הרמב"ם, וכך כתב ('אגרות ראי"ה', כרך א, אגרת פט):

> וחסידי אומות העולם, שכתב הרמב"ם שאם עשה אותם מהכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם... אלא מחכמיהם, דעתי נוטה, שכונת הרמב"ם היא שמעלת "יש להם חלק לעולם הבא' היא מעלה ירודה מאד, אף על פי שהיא גם כן טובה גדולה, אבל כיון שאפילו רשעים וע"ה שבישראל זוכין לה היא לפי ערך המעלות הרוחניות מעלה ירודה, והרמב"ם סובר שהמושכלות מצליחים את האדם הרבה עוד יותר מהצדק של ההנהגה, על כן סובר שהמדרגה של "יש להם חלק לעולם הבא' היא מעלה של חסידי אומות העולם דוקא, שלא גברו במושכלות, כי אם קבלו האמונה בתמימות רגשי לבב, והתנהגו בדרך ישרה על ידי

> מה שקבלו שהמצות שלהם ניתנו כך על פי ה׳, אבל מי שעל ידי הכרע הדעת זכה להשיג ז׳ מצוות בני נח הוא באמת חכם לב ומלא תבונה, הוא נחשב מחכמיהם, שמעלת החכמה היא גדולה מאד, ואין צריך לומר שיש לו חלק לעוה״ב, כי אם הוא עומד במדרגה קדושה, שצריכה להתפרש במבטא יותר מהלשון של ׳יש לו חלק לעולם הבא׳. וגם אם יהיו דברי הרמב״ם כפשוטם אין בהם זרות אם נאמר, כי מדת ׳עולם הבא׳ שהוא מדבר עליה בספרו, היא אותה המדה המיוחדת שהיתרון האלקי שיש לתורתנו הקדושה היא מקנה למקיימיה, ויש מעלות אחרות שכל דבר יכול להקנות, אבל אין זה נקרא בשם עוה״ב, ובאותו היתרון הוא בא מכחה של תורה, ומסתגל למי שמקבלה בקדושת אמונתה, ואין זה שולל כלל מעלות אחרות מצויירות לכל פילוסופיה כדרכה.

לפי ביאורו הראשון של הראי״ה קוק, דברי הרמב״ם הפוכים מהבנת כל האחרונים שהוזכרו לעיל. לפיו, הרמב״ם סבר שדווקא זה שמקיים את המצוות מתוך הכרע הדעת הוא בעל מעלה יותר עליונה, והמעלה של ״יש לו חלק לעולם הבא״ היא מעלה פחותה. לפי ביאורו השני, הרמב״ם סבר שאכן זה שמקיים מהכרע הדעת הוא בעל מעלה פחותה, אבל גם הוא זוכה לאיזו מעלה לאחר המיתה. לעניות דעתי, הפירוש הראשון קשה ביותר בדעת הרמב״ם, אין זה במשמעות לשונו. הרמב״ם כתב בפירוש שזה שמקיים מהכרע הדעת הוא אינו גר תושב, ואם כן, בוודאי הוא בעל מעלה פחותה. גם מכלל לשונו מתבאר נקודת הדגש שהוא בעל מעלה פחותה. אולם, יחד עם זאת, בוודאי אפשר לצרף את דבריו להבנה שאין צורך בקיום המצוות מכוח ציווי משה רבינו, ומספיק שיקיימם מכוח ציווי ה׳ או נביא בשם ה׳. שאפילו אם נאמר שהרמב״ם לא סבר כך, בכל זאת, יש מקום לסברא זו.

לסיום הדברים אביא מקור מעניין ממשנת רבי אליעזר (פרשה ו, המתחיל בעמוד 109):

> הפרש בין חסידי ישראל לחסידי אומות העולם. חסידי ישראל אינן נקראין חסידים עד שיעשו כל התורה, אבל חסידי אומות העולם, כיון שהן עושין שבע מצוות שנצטוו בני נח עליהן, הן וכל דקדוקיהן, הן נקראים חסידים. בד״א, כשעושין אותן ואומרין, מכח שצוה אתנו אבינו נח מפי הגבורה אנו עושין, ואם עשו כן, הרי הן יירשו העולם הבא כישראל, ואף על פי שאינן משמרין את השבתות והמועדות, שהרי לא נצטוו עליהן. אבל אם עשו שבע מצוות ואמרו, מפי פלוני שמענו, או מדעת עצמן, שכך הדעת מכרעת, או ששיתפו שם ע״ז, אם עשו כל התורה כולה, אין לוקחין שכרן אלא בעולם הזה.

כאן מובא מקור נאמן לדברי הרמב״ם, ומתברר שכדי להיחשב חסיד אומות העולם, צריך לקיים מכוח ציווי מפי הגבורה. אך, מספיק מכוח שציוה נח מפי הגבורה.

החוקר הלל גרשום ענלאו הוציא לאור, בניו יורק בשנת תרצ"ד, את המדרש 'משנת רבי אליעזר' מכת"י. הוא כולל עשרים פרשיות, בתחילתו הברייתא של ל"ב מידות של ר' אליעזר ב"ר יוסי הגלילי עם הסברים, ואח"כ מדרשי אגדה. ולאחר זמן מצאתי שהרב חיים קנייבסקי שליט"א (בספרו "קרית מלך" על הרמב"ם, הלכות מלכים ח, יא) ציין למשנת ר' אליעזר כמקור לדברי הרמב"ם.

3. קבלת גרי תושב בזמן שהיובל אינו נוהג:

יש לציין שיש עוד נקודה שמתבארת מדברי הרמב"ם שפסק (הלכות מלכים ח, י):

> משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים.

עוד מובא ברמב"ם (הלכות עבודה זרה י, ו):

> אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העובדי כוכבים או שיד עכו"ם תקיפה על ישראל אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו, ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה, ואם קבל עליו שבע מצות הרי זה גר תושב, ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד.

אם כן, לפי הרמב"ם יש מספר תנאים כדי להיות גר תושב:

1. לקבל את המצוות משום שהקב"ה ציוה על ידי משה רבינו.
2. לקבל את המצוות בפני שלשה חברים. דהיינו, בפני שלשה יהודים – בפני בית דין.
3. מקבלים גרי תושב רק בזמן שהיובל נוהג.

ר' יוסף קארו זצ"ל (בפירושו "כסף משנה", הלכות מלכים ח, י) ביאר שהמקור לדברי הרמב"ם שצריך לקבל את ז' המצוות בני נח בפני ג' חברים הוא מדברי ר' מאיר בברייתא

במסכת עבודה זרה. ששם נאמר שר' מאיר סבר שגר תושב הוא נכרי שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודה זרה. והרמב"ם הבין שגם חכמים מודים לר' מאיר בנקודה זו, הם חלקו רק בנוגע לענייני הקבלה. דהיינו, מה צריך לקבל[1].

המקור לדינו של הרמב"ם שלא מקבלים גרים תושבים בזמן שהיובל אינו נוהג הוא על פי הגמרא במסכת ערכין (כט, ע"א):

> מיתיבי: אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: עד שנת היובל יעבוד עמך, ואין שדה החרם נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: ויצא ביובל ושב לאחוזתו, אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: לא יצא ביובל; ר"ש בן יוחי אומר: אין שדה חרמין נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג, שנאמר: והיה השדה בצאתו ביובל קודש לה' כשדה החרם; ר"ש בן אלעזר אומר: אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, אמר רב ביבי: מ"ט? אתיא טוב טוב, כתיב הכא: 'כי טוב לו עמך', וכתיב התם: 'בטוב לו לא תוננו'.

רש"י הסביר את דרך הלימוד: "כתיב - בעבד עברי כי טוב לו עמך וכתיב בגר תושב עמך ישב וגו' דלא תסגיר עבד אל אדוניו בגר תושב משתעי דהכי מוקמינן לה במסכת גיטין בפ' השולח גט (דף מה) וכתיב בתריה עמך ישב בקרבך וגו' ". הפסוק שנאמר לגבי עבד עברי (דברים טו, טז): "והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך". ובנוגע לגר תושב כתוב (דברים כג, טז-יז): "לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו: עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו". אם כן, יש כאן גזירה שווה "טוב" "טוב" וממנו נלמד שכדין עבד עברי שאינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג כך הדין לגבי גר תושב.

---

[1] גם הרמב"ן (מסכת מכות ט, ע"א), הריטב"א (שם, ד"ה אלמא וכו') והר"ן (בחידושיו על הרי"ף, מסכת עבודה זרה א, ע"ב-מדפי הרי"ף, ד"ה כל שקיבל וכו') כתבו שמוכרחת הקבלה כדי להיחשב גר תושב. הרמב"ן והריטב"א כתבו שהצורך בקבלה הוא כדי להיחשב בגדר מצווה ועושה. כיון שמבואר בגמרא במסכת בבא קמא (לח, ע"א) ומסכת עבודה זרה (ב, ע"ב-ג, ע"א) שהקב"ה עמד והתירן שיהיו בגדר אינו מצווה ועושה בקיום ז' מצוות בני נח. הר"ן הסביר שכיון שאינם נזהרים באיסור עבודה זרה, לכן יש צורך בקבלה. דהיינו, הוא לצורך חיזוק התחייבותו. ונציין לדברי הרב יוסף ענזיל זצ"ל (בספרו 'גליוני הש"ס', מסכת עבודה זרה סד, ע"ב) שנקט שגם בגר תושב, יש מעין גיור – כניסה תחת כנפי השכינה: "ודע דבגמ' סנהדרין שם מוכח דגירות של גר תושב הוא, שמקבל עליו מצות גר תושב בתורת ישראליות, ונעשה ישראלי למצוות אלו, דאילו היה בן נח עדיין ומקיימם בתורת בני נח אם כן לא יפול על זה לשון הכנסת תחת כנפי השכינה (בגמ' סנהדרין צו, ב), דמשמע התם, ואף מבני בניו של נבוכדנצר ביקש הקב"ה להכניסן תחת כנפי השכינה וכו', משמע דנעמן דהוא מהנחשבין שם בתחילה... היה נחשב נכנס תחת כנפי השכינה במה שהוא גר תושב". יש לציין למאמרו של הרב יהודה גרשוני זצ"ל (כתב עת "תחומין", כרך ב, "המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה") שדן במקורות אלו ובגדר גר תושב.

רש"י (שם) הסביר כשנאמר שגר תושב אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג הנפק"מ בדבר היא לעניין חיוב החייתו. דהיינו, כל זמן שהיובל אינו נוהג, אין חיוב להחיות את הגר תושב, אפילו שקיבל עליו שבע מצוות בני נח.

הראב"ד (הלכות עבודה זרה י, ו) השיג על הרמב"ם וכתב:

> אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד. א"א איני משוה לו בישיבת הארץ.

אך, ר' יוסף קארו (בפירושו "כסף משנה" שם) כתב שאין צורך לומר שיש כאן מחלוקת. ואפשר לומר שגם הרמב"ם יודה במקרה שאם קיבל מעצמו ז' מצוות בני נח, יכול לשבת בארץ ישראל. ולא בא אלא לומר שבזמן שהיובל אינו נוהג, בית דין אינו מקבל אותו.

נראה לי, שמדברי ר' וידל די טולושא זצ"ל (בפירושו ה"מגיד משנה", הלכות איסורי ביאה יד, ח) משמע שהבין שלדעת הרמב"ם בזמן הזה שהיובל אינו נוהג, אי אפשר להושיב בארץ ישראל מאומות העולם. דהיינו, אפילו שקיבלו על עצמם ז' מצוות בני נח.

הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל (הערות של שו"ת "משפט כהן", עמ' שסג-שסד) האריך להוכיח, שיש דרגה ממוצעת בין גר-תושב לבין עכו"ם. כלומר, עכו"ם אינו יכול לדור בארץ. מאידך, אחד ששומר ז' מצוות בני נח בזמן שהיובל אינו נוהג, אינו בגדר גר תושב, אבל הוא יכול לדור בארץ ישראל.

ונציין גם לדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (יד, ז-ט) שגם שם דן בהלכות גר תושב, והגדיר מיהו הגר תושב וגם מתי מקבלים גרי תושב:

> **אי זה הוא גר תושב זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד כו"ם עם שאר המצות שנצטוו בני נח ולא מל ולא טבל ה"ז מקבלין אותו והוא מחסידי אומות העולם, ולמה נקרא שמו תושב לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל** כמו שביארנו בהלכות עכו"ם: ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, **אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו**: העבד הנלקח מן העכו"ם אין אומרין לו מה ראית שבאת, אלא אומרים לו רצונך שתכנס לכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים או לא, אם רצה מודיעין לו עיקרי הדת ומקצת מצות קלות וחמורות ועונשן ושכרן כמו שמודיעין את הגר ומטבילין אותו כגר, ומודיעין אותו כשהוא במים, ואם לא רצה לקבל מגלגלין עליו כל שנים עשר חדש ומוכרו לעכו"ם ואסור לקיימו יותר על כן, ואם התנה עליו מתחלה שלא ימול ולא יטבול אלא יהיה גר תושב מותר לקיימו בעבודתו כשהוא גר תושב ואין מקיימין עבד כזה אלא בזמן היובל.

לפי הרמב"ם עיקר גדרו של "גר תושב" הוא, שמותר לו לשבת בארץ ישראל. דהיינו, מותר לו לדור עמנו. "גר צדק" הוא הבא לגור עמנו מבחינה דתית. שמותר לו להתחבר עמנו ולשאת את בנותינו. ל"גר תושב" אסור לשאת את בנותינו, אך מותר לו לשבת בארצנו הקדושה. וכדי לשבת בה עליו למלא את חובות ז' מצוות בני נח. אי אפשר לשבת בארץ ישראל בלי שמירת ז' מצוות בני נח. אלו מצוות בסיסיות שיש הכרח לקיימן כדי לגור בארץ הקודש, מקום השראת השכינה. ומשמעות לשונו של הרמב"ם היא, שבזמן הזה אי אפשר לקיים ולהושיב בארץ ישראל אחד מאומות העולם אפילו שקיבל עליו ז' מצוות בני נח. ונציין שמדבריו כאן מבואר שגם לעניין ישיבת הארץ הדבר תלוי ביובל. וכיום שלא נוהג היובל לא מקבלים גרי תושב גם לעניין ישיבה בארץ. וכך דייק מדבריו בעל ה"מנחת חינוך" (מצוה צד, אות ב).

גם כאן הראב"ד השיג על הרמב"ם וכתב:

> דעת זה המחבר סתום וחתום ולא פירש מהו אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שיובל נוהג ומה הן מצות גר תושב והוא שאין מושיבין אותו בתוך העיר דדרשינן בספרי עמך ישב ולא בעיר עצמה ומצוה להחיותו דכתיב ׳וחי אחיך עמך׳ וקונה עבד עברי כעכו"ם ואלה הדינים שאינם נוהגים בו אלא בזמן שהיובל נוהג יש מהן שהוא להקל עליו ויש מהן להחמיר עליו שבזמן שאין היובל נוהג יושב אפילו בעיר עצמה שאין קדושת הארץ עליה כשהיתה וקונה עבד עברי עד זמן שירצה שאין זמן מיוחד ואלו להקל עליו אבל אין אנו מצווים להחיותו זהו להחמיר עליו וקרוב הדבר להיות מן הטעם כי בזמן היובל היו שומטין והיה יכול להתפרנס שלא בטורח צבור ועכשיו אינו יכול. מעתה מקיימין מי שהתנה שלא למול ושלא לטבול כמה שירצה בכל זמן.

הראב"ד השיג על הרמב"ם שלא מבואר מדבריו לאילו עניינים הוא כתב שבזמן שהיובל אינו נוהג לא מקבלים גרי תושב. יש דינים שהם לחומרא, ויש דינים שהם לקולא.

ר' מאיר שמחה מדוינסק זצ"ל (הלכות עבודה זרה י, ו) כתב:

> ומלשון הגזירה שוה (ערכין כט, א) של אתיא (דברים כג, יז) בטוב לו לא תוננו וכתיב (שם טו, טז) כי טוב לו עמך מוכח דלאחמורי אתא בזמן שאין היובל נוהג, ולהראב"ד אדרבא אתא להקל, דאף בעיר עצמה יושב.

גם הרב מנחם קרקובסקי זצ"ל (בספרו "עבודת המלך" על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה, סוף פרק י) הלך בדרך זו וכתב:

> אבל המעיין בפרק י"ד מאיסורי ביאה יראה שמקור ההשגה אחרת לגמרי, דהראב"ד אינו מודה להרמב"ם כלל באיסור הישיבה לגר תושב ואפילו בירושלים עצמה שאין מושיבין שם גר תושב בזמן שהיובל נוהג מקרא ד'עמך ישב' ולא בעיר עצמה... אבל בזמן שאין היובל נוהג שרי לישב גם בירושלים... וזהו גם השגתו כאן...

נציין שבעל ה"מנחת חינוך" (סוף מצוה צג; מצוה צד, אות ב) הבין שהראב"ד חלק רק בנוגע לישיבה בארץ. אבל, לעניין להחיותו צריך לקבל בבית דין.

ר' שלמה מחעלמא זצ"ל (בפירושו "מרכבת המשנה" שם) השיג על הראב"ד והסביר שכל הדינים הם לחומרא. הוא הבין מדברי הרמב"ם שגר תושב מותר להושיבו בעיר עצמה גם בזמן שהיובל נוהג. ולכן, אין בכך חילוק בין הזמנים. ולעניין קניין עבד עברי, בזמן שהיובל אינו נוהג, אי אפשר לקנות עבד עברי. דהיינו, בזמן שהיובל נוהג אפשר לקנות עד זמן היובל. אך, בזמן שהיובל אינו נוהג, אז אינו נוהג בכלל דין עבד עברי ואי אפשר לקנותו.

4. איסור "לא ישבו בארצך":

כבר הבאתי לעיל מדברי הרמב"ם, בהלכות עבודה זרה (סוף פרק י), שאסור להושיב עכו"ם בארץ ישראל. הרמב"ם לא חילק בין ז' עממים ובין שאר האומות. ולדבריו יש איסור בכל עובד עבודה זרה. וכך כתב הרמב"ם, בספר המצוות (לא תעשה נא):

> והמצוה הנ"א היא שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו כדי שלא נלמד כפירתם והוא אמרו ית' (משפטי' כג לג) לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי. ואילו רצה הגוי לעמוד בארצנו אינו מותר לנו זה עד שיקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואז יהיה איפשר לו לשכון. וזה יקרא (מתני' ב"מ ע ב מכות ח ב נגעים רפ"ג) גר תושב. רוצים בזה שהוא גר לעניין שיהיה מותר לשכון בארץ לבד. וכן אמרו (ע"ז סד ב) אי זהו גר תושב זה שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה. ואולם עובד עבודה זרה לא ישכון עמנו ולא נמכור לו נחלה ולא נשכיר. ובבאור בא לנו הפירוש (שם כ א) לא תתן להם חנייה בקרקע. וכבר התבארו משפטי מצוה זו במסכת סנהדרין ובעבודה זרה (יט ב - כא ב):

האיסור הוא לעובדי עבודה זרה. אלא, יש מקום לדון בדבריו, כיון שהוא כתב שאפשר להושיב גר תושב, אך הוא הזכיר רק עניין שיקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ודעה זו

עומדת בניגוד לדעתו שפסק להלכה שלא מספיקה קבלת איסור עבודה זרה אלא צריך לקבל עליו לשמור כל ז' המצוות כפי שהתבאר לעיל.

ונציין שהראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה י, ו) חלק עליו וסבר שאיסור זה נאמר דווקא לז' עממים.

ונחלקו בעניין זה גדולי הראשונים. מצד אחד בעל ספר "יראים" (דפוס ישן-פו; דפוס חדש-סימן שטו), בעל ספר "החינוך" (מצוה צד) והרשב"ץ (בספרו "זוהר הרקיע", אות פג, מהדורת "זיו הזוהר) נקטו שהאיסור לכל האומות. מאידך, נקטו רש"י (מסכת גיטין מה, ע"א, ד"ה לא ישבו וכו') והסמ"ג (לאוין, סימן מט) שהאיסור רק לז' עממים.

נעיר שמדברי בעל ספר "החינוך" משמע שאם אינו עובד עבודה זרה אפשר להושיבו. דהיינו, הוא כתב שמספיק שיקבל עליו איסור עבודה זרה לא צריך קבלת ז' מצוות. אולם, נציין שנראה שבעל ספר "החינוך" (מצוה יד) פסק להלכה כדעת ר' מאיר, שגר תושב הוא זה שמקבל עליו איסור עבודה זרה: "שלא להאכיל מבשר הפסח לגר ולתושב, שנאמר [שמות י"ב, מ"ה] תושב ושכיר לא יאכל בו. והתושב הוא אדם מן האומות שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבילות". ונראה שהרב חזקיהו מדיני זצ"ל (שו"ת "אור לי", סימן א) הבין בדעת בעל ספר "החינוך" שפסק כדעת ר' מאיר. במקום אחר ("שיורי הפאה", מערכת גימ"ל, אות ו) הוא הסביר שבעל ספר "החינוך" סבר שדעת חכמים שצריך קבלת ז' מצוות נאמרה דווקא לעניין מצוה להחיות את הגר תושב. שהחיוב הוא רק לזה שקיבל עליו ז' מצוות. אבל, בנוגע לשאר דברים מספיקה קבלת שלא לעבוד עבודה זרה. ולכן, לעניין איסור ישיבה בארץ, אם קיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, מותר להושיבו.

נציין שבעל ספר "החינוך" (מצוה תכו), כשדן באיסור לתת מתנת חינם, כתב שמותר לתת לגר תושב שמקבל עליו שבע מצוות. אם כן, רואים שגם לעניין מתנת חינם צריך קבלת ז' מצוות.

יש עוד מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד והיא, בנוגע לאיסור ישיבת עראי. הרמב"ם כתב (הלכות עבודה זרה י, ו) שמצד איסור "לא ישבו בארצך", יש איסור גם על ישיבת עראי. אבל, הראב"ד (שם) השיג על דבריו וכתב שהאיסור הוא רק בישיבת קבע.

הרב מנחם קרקובסקי זצ"ל (בספרו "עבודת המלך" על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה י, ו, ד"ה אסור לנו וכו') הסביר ששתי השגות של הראב"ד תלויות זו בזו. דהיינו, כיון שהראב"ד סבר שאיסור "לא ישבו בארצך" נאמר דווקא לגבי ז' עממים, אפשר להסביר שהחילוק בין איסור "לא תחנם" ובין איסור "לא ישבו בארצך", שאיסור "לא תחנם" נאמר גם לגבי שאר

אומות. אבל, הרמב"ם שסבר שאיסור "לא ישבו בארצך" נאמר גם לגבי שאר אומות, הוא צריך להסביר שהחילוק בין שני האיסורים שמכוח האיסור הנוסף למדנו שיש גם איסור ישיבת עראי.

5. איסור לא תחנם – "לא תתן להם חניה בקרקע":

מובא במשנה במסכת עבודה זרה (כ, ע"ב-כא, ע"א):

> אין משכירין להם בתים בארץ ישראל ואין צריך לומר שדות, ובסוריא משכירין להם בתים אבל לא שדות, ובחו"ל מוכרין להם בתים ומשכירין שדות, דברי רבי מאיר; רבי יוסי אומר: בארץ ישראל משכירין להם בתים אבל לא שדות, ובסוריא מוכרין בתים ומשכירין שדות, ובחוץ לארץ מוכרין אלו ואלו. אף במקום שאמרו להשכיר, לא לבית דירה אמרו, מפני שהוא מכניס לתוכו עבודת כוכבים, שנאמר: לא תביא תועבה אל ביתך. ובכל מקום לא ישכיר לו את המרחץ, מפני שהוא נקרא על שמו.

מתברר שיש מחלוקת בין התנאים בנוגע להשכרת בית בארץ ישראל לגוי. לדעת ר' מאיר, אסור להשכיר להם בית, אבל לדעת ר' יוסי מותר, אבל אסור להשכיר להם שדות.

הגמרא (שם) הסבירה את טעמו של ר' יוסי:

> מאי אין צריך לומר שדות? אילימא משום דאית בה תרתי, חדא חניית קרקע, וחדא דקא מפקע לה ממעשר, אי הכי, בתים נמי איכא תרתי, חדא חניית קרקע, וחדא דקא מפקע לה ממזוזה! אמר רב משרשיא: מזוזה חובת הדר הוא... רבי יוסי אומר: בארץ ישראל משכירין להם בתים וכו'. מ"ט? שדות דאית בהו תרתי - גזרו בהו רבנן, בתים דלית בהו תרתי - לא גזרו בהו רבנן.

מעיקר הדין אין איסור בהשכרת שדה ובית, איסור "לא תחנם" הוא רק במכירה.

עוד מובא בגמרא במסכת עבודה זרה (כ, ע"א):

> תניא נמי הכי: לא תחנם - לא תתן להם חנייה בקרקע; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם חן; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם מתנת חנם.

ונפסק להלכה ברמב"ם (הלכות עבודה זרה י, ג) כדעת ר' יוסי:

> אין מוכרין להם בתים ושדות בארץ ישראל ובסוריא מוכרין להם בתים אבל לא שדות, ומשכירין להם בתים בארץ ישראל ובלבד שלא יעשו שכונה ואין שכונה פחות משלשה, ואין משכירין להם שדות, ובסוריא משכירין להם שדות, ומפני מה החמירו בשדה מפני שיש בה שתים, מפקיעה מן המעשרות ונותן להם חנייה בקרקע, ומותר למכור להם בתים ושדות בחוצה לארץ מפני שאינה ארצנו.

וכך גם נפסק להלכה ב"שולחן ערוך" (יורה דעה קנא, ח).

לא מוצאים שהרמב"ם מנה כלא תעשה דאורייתא מכירת קרקע לגוי, הוא רק מנה כלא תעשה את האיסור לומר כמה נאה כנעני זה. הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה נ) כתב:

> והמצוה החמישים היא שהזהירנו מחמול על עובדי עבודה זרה ומייפות דבר מכל מה שייוחד להם והוא אמרו יתעלה (ס"פ ואתחנן) לא תחנם ובאה הקבלה לא תתן להם חן עד שהאיש יפה הצורה מעובדי עבודה זרה אינו מותר לנו שנאמר זה יפה תואר או זה פניו יפות כמו שהתבאר בגמרא דילן (ע"ז כ א). ובגמר עבודה זרה ירושלמי (פ"א ה"ט) אמרו לא תתן להם חן בלא תעשה:

במנין המצוות הקצר של הרמב"ם הוא כתב (לא תעשה נ): "שלא לחון על עובדי ע"ז שנ' ולא תחנם".

נציין שגם הסמ"ק (מצוה קלה) השמיט את איסור לא תתן להם חנייה בקרקע:

> שלא לחון עובדי עכו"ם ואלילים דכתיב (דברים) לא תחנם פירוש שלא יאמר כמה נאה עובד עכו"ם זה ובכלל זה שלא ליתן להם מתנות חנם.

גם בעל ספר "החינוך" (מצוה תכו) השמיט איסור נתינת חנייה בקרקע:

> שלא נחמול על עובדי עבודה זרה ולא יישר בעינינו דבר מהם, כלומר שנרחיק ממחשבתנו ולא יעלה על פינו שיהיה במי שהוא עובד עבודה זרה דבר תועלת, ולא יהי מעלה חן בעינינו בשום ענין, עד שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [ע"ז כ' ע"א] שאסור לומר כמה נאה גוי זה או מה נחמד ונעים הוא, ועל זה נאמר [דברים ז', ב'], ולא תחנם, ובא הפירוש על זה לא תתן להם חן, כענין שאמרנו. ויש מרבותינו שלמדו מלא תחנם לא תתן להם מתנות חנם, והכל שורש אחד. ובירושלמי דעבודה זרה [פ"א ה"ט] אמרו, לא תחנם, לא תתן להם חן, בלא תעשה.

אבל, נראה שהסמ"ג (לאוין, סימן מח) הבין שיש כאן איסור דאורייתא. הלאו של "לא תחנם" כולל את ג' האיסורים שדרשו חז"ל:

> שלא ליתן לגוי חנייה בקרקע [ב]ארץ ישראל שנאמר (דברים ז, ב) לא תחנם, ומטעם זה שנינו בפרק קמא דע"ז (כא, א) אין מוכרים להם בתים ושדות בארץ ישראל אבל בחוצה לארץ מותר:
>
> שלשה דברים דרשו רבותינו (ע"ז כ, א) ממקרא זה, לשון חנייה כאשר בארנו. ולשון חן, שאסור לומר כמה נאה גוי זה שלא ימשך אחריו ללמוד ממעשיו (ע"פ רמב"ם ע"ז פ"י הל' ד). (ואם כן מדבר באותם שלא נצטוינו עליהם להורגם), ולשון חנינה, לכך אמר עליהם במסכת עבודה זרה (יג, ב) לא מעלין אותם מן הבור ולא מורידין. ועיקר פשוטו לא תרחם עליהם אלא תהרגם ומדבר בשעה \בשארו\ האומות [דווקא] האמורי והכנעני וגומר:

נראה לי, שיש קושי בהבנה שלא מדובר כאן על איסור דאורייתא לאור הסוגיא בנוגע לאיסור השכרת שדות בארץ ישראל. הרי הטעם לאיסור השכרת שדה בארץ ישראל הוא מטעם גזירה לאיסור מכירת שדה. ואם נאמר שאיסור מכירה אינו איסור דאורייתא, מדוע נגזור גזירה לאיסור דרבנן? אלא, יש לדחות ראיה זו, כיון שאפשר לומר שהאיסור מצד "לא ישבו בארצך", אסור לנו להושיבם בארץ ולכן בוודאי אסור למכור להם. אך, יישוב זה אי אפשר לאמרו בדעת הרמב"ם. הרי הרמב"ם סבר לגבי איסור "לא ישבו בארצך" שהאיסור הוא גם בישיבת עראי (כפי שהתבאר לעיל). ואם כן, כאן כשנאמר שמותר להשכיר להם, מדובר מצד איסור "לא תחנם", מצד איסור "לא ישבו בארצך" אין חילוק בין מכירה להשכרה. וצריך להסביר שבמשנה מדובר כשאין יד ישראל תקיפה עליהם ואי אפשר לקיים את הציווי "לא ישבו בארצך", וכך ביאר ה"חזון איש" (הלכות שביעית, סימן כד, אות א) בדעת הרמב"ם.

יש לעמוד על נקודה נוספת בדברי הרמב"ם שכתב שאיסור "לא תחנם" נאמר לגבי כל אומות העולם, שהרי בדיוק קודם להלכה שבה כתב לגבי איסור מכירת קרקע, הוא כתב:

> **אין כורתין ברית לשבעה עממין** כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעבוד עכו"ם שנאמר לא תכרות להם ברית אלא יחזרו מעבודתם או יהרגו, **ואסור לרחם עליהם** שנאמר ולא תחנם, לפיכך אם ראה מהם אובד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה, **במה דברים אמורים בשבעה עממין** אבל המוסרים והאפיקורסין מישראל היה דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת מפני שהיו מצירים לישראל ומסירין את העם מאחרי ה': **מכאן אתה למד שאסור לרפאות עכו"ם** אפילו בשכר, ואם היה מתייירא מהן או שהיה חושש משום איבה מרפא בשכר אבל בחנם אסור, **וגר תושב** הואיל ואתה מצווה להחיותו מרפאים אותו בחנם.

אם כן, בהלכה ב' הוא דן לגבי עכו"ם, כל עובד עבודה זרה, ובהמשך לכך כתב את ההלכה ג' שאסור למכור להם. ויש לדון בדברי הרמב"ם מצד שלשה עניינים:

א. בתחילת דבריו הוא כתב שאין כורתין ברית לשבעה עממים. דהיינו, הוא הסביר שהפסוק מדבר לגבי שבעת עממים. אלא, יש לציין שיש גירסאות אחרות בדברי הרמב"ם, ובמהדורת פרנקל כתוב "אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה". נוסף על כך, במנין המצוות בתחילת הלכות עבודה זרה, כתב הרמב"ם: "לג. שלא לכרות ברית לעובדי עבודה זרה. לד. שלא לחון עליהן. לה. שלא ישבו בארצנו". מדבריו כאן משמע שהאיסור הוא רק לעובדי עבודה זרה. וכבר ציינתי לעיל, שלגבי איסור ישיבה בארץ כתב שהאיסור לכל עובדי עבודה זרה. אולם, נציין שבספר המצוות

(לא תעשה מח) כתב הרמב"ם: "והמצוה המ"ח היא שהזהירנו מכרות ברית עם הכופרים ולהבטיחם על כפירתם. ר"ל שבעה עממין. והוא אמרו יתעלה (ס"פ משפטי') לא תכרות להם ברית. וכבר ביארנו במצות עשה במצות קפ"ז שמלחמת שבעה עממין וכל מה שבא בהם ראוי למנותו ושהוא לא ילך דרך מצות שאינן נוהגות לדורות".

ב. משמעות הפסוקים (דברים ז, א-ב) שמדובר על ז' עממים: "כי יביאך ה' א-להיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונשל גוים רבים מפניך החיתי והגרגשי והאמורי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסי שבעה גוים רבים ועצומים ממך: ונתנם ה' א-להיך לפניך והכיתם החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית ולא תחנם". מצות "החרם תחרימם" נאמר רק לגבי ז' עממים.

ג. האם איסור מכירת קרקע לגוי הוא לכל גוי, או רק לגוי שעובד עבודה זרה? דהיינו, מה הדין במקרה שמדובר על גוי שאינו עובד עבודה זרה? וכן, מה הדין לגבי מכירת קרקע לגר תושב?

לגבי העניין הראשון, רבים[2] דנו בביאור דברי הרמב"ם, לא ניכנס לדברי אחרונים אלו כיון שהם אינם נוגעים בצורה ישירה לאיסור "לא תחנם" ואיסור "לא ישבו בארצך". אציין רק שמהר"ם שיק (בשו"ת שלו, יורה דעה, סימן שפא) יישב את הסתירה בדברי הרמב"ם. לגבי ז' אומות יש איסור כריתת ברית אפילו שאינם עובדי עבודה זרה. לגבי שאר אומות, האיסור הוא דווקא אם הם עובדי עבודה זרה. יש לציין שבעל ספר "החינוך" (מצוה צג) פתח וכתב בנוגע לאיסור זה: "שלא נכרות ברית, כלומר, שלא נבטיח באהבתנו, אל העם הרע הכופרים שהם שבעה עממים שבתורה וכו' ". ובסיום דבריו הוא כתב:

> ומן האזהרה בהם נשמע אזהרה שלא נכרות ברית לכל עובדי עבודה זרה, אבל יש חילוק בין שבעה עממים לשאר האומות עובדי עבודה זרה, כי שאר האומות אם אין נלחמים עמנו אין מצוה עלינו להרגם אלא שלא ישבו בארצנו עד שיעזבו עבודת עבודה זרה, ואילו השבעה עממים נצטוינו להרגם בכל מקום שנוכל להם אלא אם כן יניחו עבודה זרה.

למדים מדבריו שהבין שעיקר האיסור הוא לשבעה עממים, אבל גם כלול בכך איסור לכל האומות. אולי כך גם יש להסביר בדברי הרמב"ם. בספר המצוות הוא ציין את עיקר האיסור. אבל, במשנה תורה הוא כתב למעשה את האיסור. אבל, החילוק הזה ששבעת

---

[2] עיין "לחם משנה", הלכות מלכים ו, א; "מגילת ספר" על הסמ"ג, לאוין מט; דינא דחיי, לאוין מח; "מעיין החכמה", דף כג-א, רמז 67; פירוש הגר"י פערלא על ספר המצוות לרס"ג, חלק ב, לא תעשה יג; ספר "עבודת המלך", הלכות עבודה זרה י, א; "מנחת חינוך", מצוה צג; פירוש "יד פשוטה", הלכות עבודה זרה י, א.

עממים יש להרגם גם שלא בשעת מלחמה, אינה בדעת הרמב"ם. לפחות לא בנוגע לאיסור "לא תכרות להם ברית"[3].

לגבי העניינים האחרונים, נציין שמהמשנה מוכח שמדובר באיסור שאינו נאמר רק לז' עממים, שהרי הדברים נאמרו בתקופת חז"ל שכבר אבד זכרם של ז' עממים. ונוסף על כך, חז"ל לא חילקו בדבר. וכך משמעות דבריהם לגבי כל האיסורים.

והתוס' מתייחס לקושי שהעליתי, שבפשטות הפסוק מדבר על ז' עממים, וכתב:

> דאמר קרא לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע... וי"ל דודאי בכל הנך קראי איכא טעמא רבה דלא מצינן לאוקמינן אלא בז' אומות ולא תחיה כל נשמה ליכא לאוקמי בשאר אומות דבהדיא כתיב בהו והיו לך למס ועבדוך וכן כי יסיר לרבנן דלא דרשי טעמא דקרא סברא הוא לאוקמי בשבע אומות דמסירי טפי וכן לא תתחתן ליכא לאוקמי אלא בשבע אומות שהרי כל שאר אומות מותרין לבא בקהל בגירותן חוץ מאותם שאסר הכתוב מצרי עמוני ומואבי אבל מתנת חנם ונתינת חן וחנייה אין שום טעם לחלק בין שאר עובדי כוכבים לז' עממים מיהו קשיא דכריתת ברית שכתוב אצל לא תחנם אי בשאר אומות איירי הכתיב (מלכים א ה) גבי שלמה וחירם מלך צור ויכרתו ברית שניהם ועוד דמשמע כל שאר אומות לא הוזהרו על כריתת ברית דהא בגבעונים כתיב (יהושע ט) בקרבי אתה יושב ואיך אכרות לך ברית משמע הא בשאר אומות מותר וי"ל דלא תכרות ברית נמי לא קאי אלא בשבע אומות וטעמא רבה איכא ועניינא דקרא נמי מוכח דכתיב ונשל גוים רבים ועצומים ממך מפניך החרם תחרימם לא תכרות להם ברית ואיכא למימר דכיון דבשעת כיבוש קיימי בלא תחיה שלא בשעת כיבוש קיימי באיסור כריתות ברית אי נמי משום דאדוקי בעבודת כוכבים טפי אבל שאר אומות לא.

לפיו, חז"ל הבחינו בין האיסורים השונים וחילקו לפי הבנתם. דהיינו, בנוגע לאיסור "לא תחנם" לא ראו שיש מקום לחלק בין ז' עממים ובין שאר עובדי עבודה זרה. אולם, יש להעיר כאן נקודה מסויימת, שאפשר ללמוד מדבריו שהאיסור חל רק על עובדי עבודה זרה. ואם כן, יש לדון מה הדין במקרה שמדובר על אחד שאינו גר תושב, אבל אינו בגדר עובד עבודה זרה.

נמשיך בעיון בדברי הרמב"ם, בהלכה ד, הוא:

> ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא, וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא

---

[3] עיין רמב"ם, הלכות מלכים, פרק ו, הלכה א והלכה ד; "מנחת חינוך", מצוה צג, אות א; "בשולי המנחה", על ה"מנחת חינוך" שם, ד"ה ושלא בשעת מלחמה וכו'.

> תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה.

הרמב"ם כרך את ג' האיסורים ביחד. ונראה מדבריו שיש להם אותם גדרים. מכאן משמע שהבין שיש איסור דאורייתא במכירת קרקע. נוסף על כך, מבואר מדבריו שמתנת חינם מותר לתת לגר תושב, משמע שלכל אומות העולם אפילו שאינן מז' אומות יש איסור לתת מתנת חינם, ונראה שהוא הדין לגבי שאר האיסורים. אלא, יש לציין שלעניין איסור סיפור שבח מוזכר עניין של עובד כוכבים. משמע שאם אינו עובד עבודה זרה אין איסור, אפילו שאינו גר תושב.

יש מקום לטעון שהרמב"ם ובעל ספר "החינוך" לא הזכירו בצורה מפורשת בתוך מנין המצוות איסור נתינת חנייה בקרקע, כיון שהם כבר מנו בתוך מנין הלא תעשה את האיסור "לא ישבו בארצך". דהיינו, איסור להושיבם בקרקע. ואם כן, אין חילוק בין האיסורים. כך מתבאר מלשונו של הרמב"ם במנין המצוות, כשדן באיסור "לא ישבו בארצך" (לא תעשה נא), הוא הזכיר את האיסור "לא תתן להם חנייה בקרקע". גם בעל ספר "החינוך" (מצוה צד) כשדן באיסור להושיבם בקרקע מזכיר את החילוק בין השכרה למכירה. ולפי הבנה זו, הרי לדעת ר' יוסף קארו שגם בזמן הזה מותר להושיב בארץ ישראל אחד שקיבל עליו ז' מצוות, הרי יהיה מותר גם למכור לו קרקע ולא יהיה איסור "לא תחנם".

בדברי הרשב"ץ (בספר "זוהר הרקיע", אות פב, מהדורת "זיו הזוהר") יש מקום לדקדק, שהבין שלא מדובר באיסור דאורייתא, אלא רק רבנן סמכו את הדברים לאיסור "לא תחנם": "אזהרה היא שלא להושיב עובדי עבודה זרה בארצינו שנאמר 'לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי' וסמכו לזה 'לא תחנם' לא תתן להם חנייה בקרקע". ור' ירוחם פערלא (בביאורו לספר המצוות לרס"ג, לא תעשה יג-יד) הבין מדברי הרס"ג שלא מנה בתוך מנין המצוות את ג' הדרשות של חז"ל בנוגע לאיסור "לא תחנם". וזאת משום שהרס"ג הבין שאזהרה זו היא שלא לרחם על ז' עממים אלא להרגם, והיא נכללת בלאו הכללי שלא לכרות עימם ברית וחיוב להרגם. ולגבי הדרשות של חז"ל, הן רק אסמכתא בעלמא.

בנוגע להבנת הרמב"ם, יש מחלוקת בין האחרונים בביאור שיטתו: המבי"ט (בספרו "קרית ספר", הלכות עבודה זרה, פרק י, אזהרה מב) הבין שהרמב"ם סבר שכל האיסורים שנדרשו על ידי חז"ל הם מהתורה. בעל ספר "משמרת המצוות"[4] סבר שלדעת הרמב"ם, האיסור מהתורה הוא לחמול על ז' עממים. שאר הדרשות, הם על דרך הדרש בעלמא. ר' ירוחם

[4] הובא בספר "דינא דחיי", לאויין מח.

פעלרא (הנ"ל) למד שהרמב"ם סבר שעיקר הפסוק נאמר לעניין איסור נתינת חן לעכו"ם. איסור מתנת חינם לעכו"ם נלמד מהפסוק "או מכור לנכרי" (עיין מסכת עבודה זרה כ, ע"א; ועיין להלן בסוף המאמר), וזה שנלמד איסור מתנת חינם מהפסוק "לא תחנם", הוי אסמכתא בעלמא. לגבי איסור נתינת חנייה בקרקע, ר' ירוחם פערלא הסתפק אם סבר שעיקר האיסור מ"לא ישבו בארצך", והלימוד מ"לא תחנם" הוי רק אסמכתא בעלמא, או שסבר שהוי לימוד גמור ואסור מהתורה.

6. איסור "לא ישבו בארצך" ואיסור "לא תחנם":

יש לציין שראיתי שהרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל (המאמר מובא בכתב עת "תחומין", כרך ב, "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", עמ' 173, הערה 4) הקשה שלפי הרמב"ם שיש איסור להושיב מאומות העולם בארץ ישראל אפילו שאינן מז' אומות, מדוע יש איסור "לא תחנם" שאסור לתת להן חנייה בקרקע? כלומר, מה התוספת באיסור זה? הוא הסביר שיש לומר שיש כאן תוספת שאסור למכור לגוי קרקע אפילו באופן שימסור לאריס ישראל או לגרים תושבים והוא ישב בחוץ לארץ.

כמובן, שלפי הבנת הרב הרצוג אין איסור למכור קרקע לגר תושב, והדברים יתבארו עוד להלן. כבר ציינתי לעיל לביאורו של הרב מנחם קרקובסקי זצ"ל (בספרו "עבודת המלך" על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה י, ו, ד"ה אסור לנו וכו') לחילוק בין שני האיסורים הללו. ולפי דבריו, אין חילוק בין שני האיסורים בנוגע כנגד מי הם נאמרו. ולכן, לפיו יש לומר שאם מותר להושיב גר תושב מותר גם למכור לו קרקע ואין איסור "לא תחנם".

אבל, בעל ספר "מנחת חינוך" (מצוה רפד, אות ו) נקט שיש איסור "לא תחנם" גם לגר תושב. הוא דקדק בלשונו של הרמב"ם, שרק לעניין איסור "מתנת חינם" הזכיר שמותר לגר תושב, אך לא הזכיר כך בנוגע לאיסור "לא תחנם".

גם הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל (בספרו "ספר השמיטה", חלק ב, פרק י, אות ה) חילק בין איסור "לא ישבו בארצך" לאיסור "לא תחנם". לדעתו, איסור "לא ישבו בארצך" נאמר דווקא לעובדי עבודה זרה, והוא חל על מכירה ושכירות. אבל, איסור "לא תחנם" נאמר לגבי כל האומות וחל רק על מכירה ולא בשכירות. לכן, הוא סבר שאין להתיר למכור לערבי מוסלמי. הבסיס להיתר מכירה הוא מצד שמדובר על מכירה לזמן מוגבל, שבזה אין איסור "לא תחנם".

נציין שה"חזון איש" (הלכות שביעית, סימן כד, אות ג) הבין שאין חילוק בין איסור "לא ישבו בארצך" ובין איסור "לא תחנם". לפי הראב"ד כמו שהיום מותר להושיב גוי שקיבל עליו ז' מצוות בני נח, אפילו שלא מקבלים גרי תושב בזמן הזה, כך גם מותר למכור לו קרקע. אין איסור "לא תחנם" כלפי גר תושב. אך, הוא הבין שלדעת הרמב"ם, גם כיום יש איסור "לא ישבו בארצך" שלא כהבנת ר' יוסף קארו. לדעת ה"חזון איש" כל עוד שאין קבלה אנחנו לא בטוחים בזהירותם ולא בקיאים בהם. נוסף על כך, כתב ה"חזון איש" שגם לדעת הראב"ד נראה שצריך שישמור את ז' המצוות לא מצד היושר אלא מכוח הציווי הא-להי. "דווקא שהוא שלם באמונת ישראל, שישראל נתחייב בתרי"ג מצוות ובני נח בז' מצוות. אבל אם יש לו דעות כוזבות והוא משועבד לדעותיו, אף שאין בהן עבודה זרה ממש, וגם הוא שומר ז' מצוות מצד היושר, שאינו ראוי לקבלו לגר תושב הרי הוא באיסור לא תחנם ובאיסור ישיבה".

ואם כן, לפי דבריו גם לדעת הראב"ד, יש מקום לטעון שיש איסור "לא ישבו בארצך" כלפי הערבים והנוצרים, כיון שהם אינם מאמינים שישראל נתחייב בתרי"ג מצוות וכו'. הם סוברים שהם עם הנבחר.

והנצי"ב, בשו"ת "משיב דבר" (חלק ב, סימן נו), דן בנוגע להיתר המכירה, וכתב:

> הרי להדיא להחיותו שזה ענין דאורייתא הנוגע לגר תושב צריך דוקא גר תושב שקבלהו וזה אינו רק בזמן שהיה היובל נוהג, וכ"כ הרמב"ם (פ"י מה' ע"ג ופי"ד מהל' איסורי ביאה) דגר תושב שמותר להושיבו בא"י אין מקבלין אלא בזמן שהיובל נוהג, **והראב"ד דפליג הוא רק על ישיבת הארץ כמש"כ שם בהשגות א"א איננו משוה לו בישיבת הארץ והתם הטעם דכתיב פן יחטיאו אותך לי וכיון דקיבל עליו מצות מותר לישב אבל לא תחנם ליתן מתנה או למכור קרקע לעו"ג דאסור ורק לגר תושב שרי זה לא מהני מה שקיבל עליו מעצמו כדאמרינן בש"ס דאין מצווין להחיותו והראב"ד גופיה בהשגות (פי"ד מא"ב) כתב אבל אין אנו מצווין להחיותו א"כ מהסתם הוא בכלל דלא תחנם דכיון דאין אנו מצווין להחיותו ה"ה כעו"ג, והמשנה למלך כתב בדרך מצותיך דאפילו לדעת הראב"ד דלאו דלא ישבו בארצך רק בז' עממין אבל אליבא דכ"ע מכירה לכל עו"ג נאסרה מלא תחנם** וכיון דאמרינן בש"ס להדיא דאין אנו מצווין להחיותו באם לא קיבל עליו בפני ג' חברים הוא עו"ג ואסור למכור לו בודאי מדאורייתא וזה אין כל ספק.

לפי דבריו, גם הראב"ד סבר שאיסור "לא תחנם" נאמר לגבי כל האומות ולא רק לז' עממים. ונוסף על כך, לעניין איסור "לא תחנם" חייבת קבלה. ולכן, כיום שאי אפשר לקבל גרי תושב, יש איסור "לא תחנם".

בנוגע לדעת ה"שולחן ערוך", הרי כבר הוזכר לעיל שהוא כתב כלשון הרמב"ם בנוגע לדין מכירת קרקע והשכרת דירה בארץ ישראל, ומבואר מדבריו שסבר שהאיסור נאמר כלפי כל אומות העולם, ולא רק לשבעת עממים. אכן, ה"שולחן ערוך" הזכיר שהאיסור לעובדי עבודה זרה, אך יכול להיות שזו כתיבה של הצנזורה. הרי כבר התבאר לעיל שלעניין איסור מתנת חינם יש איסור גם לאלו שאינם עובדי עבודה זרה. ההיתר הוא רק לגרי תושב, ויש איסור אפילו כלפי הערבים המוסלמים. נוסף על כך, אם ה"שולחן ערוך" סבר שמותר למכור קרקעות לערבים מוסלמים, היה לו להזכיר זאת ב"שולחן ערוך", מכך שהשמיט דבר זה אפשר להסיק שבוודאי לא סבר שיש היתר כזה.

7. אומה שמקיימת ז' מצוות בני נח:

בעל ספר "חמדת ישראל" (קונטרס נר מצוה על דברי הרמב"ם, הלכות מלכים י, א) חידש שדווקא במקרה שמדובר על עכו"ם שרוצה להיות בכלל "תושב" לעניין הזכויות של "גרי תושב" יש צורך שהוא יקבל עליו ז' מצוות בני נח בפני ג' דיינים יהודים. אך, במקרה שמדובר שהאומה נהגה מעולם בשמירת ז' מצוות בני נח, פשיטא שהם גרים תושבים גמורים, ואין צורך בקבלה.

הרב יחיאל העליר זצ"ל, אבד"ק וולקוביסק וסובאלק (בעל "עמודי אור", בספרו "שני פרקים", עמ' 50-51) כתב:

> אך ברורן של דברים מתבאר דעיקר קבלה שהוא מתנאי גר תושב, אינה אלא באיש פרטי מבין אומות עכו"ם שבא לפרוש מהם... וכל זה איננו שייך באומה שלמה המתחסדת לפני קונה יתברך, ומקבלת שבע מצות שקבע המקום לבאי עולם. פשיטא שיש לאומה ההיא מעלת הגר תושב...

אמנם, יש לציין שהרב בצלאל נאור ("מצות ה' ברה", עמ' 205) כתב שיכול להיות שהרב יחיאל העליר זצ"ל כתב את דבריו מאימת המלכות.

נציין שמהר"ץ חיות (קונטרס "תפארת ישראל" שנכתב נגד עלילת דם בדמשק) כתב שדינם של הנוצרים כדין גר תושב. שגם הנוצרים שומרים ז' מצוות ומאמינים בתורת משה שבאה מפי ה' למשה, ומאמינים במציאות ה':

> ושבע מצוות היינו כללות המצוות הטבעיות, אשר גם הנוצרים והישמעאלים דנים עליהם במקומות משפטם, וגם משגיחים בעין פקוחה על התקיימם, כמו גלוי עריות, שפיכת דמים, דינים, ברכת השם, וגדל, ומדקדקים עליהם ביתר שאת לענוש העוברים, וגם לאבר

מן החי יש רמז בדברי שלוחם.. שלא יאכלו מן הנחנקים.

אולם, נראה לי, שיכול להיות שהדברים נכתבו בגלל העלילה, והם אינם משקפים נכונה את דעת מהר"ץ חיות ואת דעת חכמי ישראל.

וכדאי לציין שמהר"ץ חיות במקום אחר ("כל כתבי מהר"ץ חיות – קונטרס אחרון", עמ' תתרלו) כתב שיש מקום לומר שהערבים מוסלמים והנוצרים אינם גרי תושב:

> אכן מצד אחר יש לדון, על אלו המייחדים אף על פי שמקיימים ז' מצוות שלהם מתורת קבלת אבות, מכל מקום כבר הבאתי לעיל בשם הרמב"ם פ"י מהלכות מלכים ה"ו דאין מניחים לבן נח לחדש דת לעצמם, וכאן אף על פי דבדת החדש נכלל גם כן שבע מצוות שלהם, מכל מקום יש להם מצוות חדשות. כגון, אצל הנוצרים אכילת הלחם והיין בפסח שלהם, והישמעאלים באיסור אכילת החזיר ושתיית היין, וכיון דמתורת בן נח אין אלו עליהם לחוב רק מתורה חדשה שלהם, וחידוש דת אסור לבן נח אף אם אינו עוקר תורת בן נח, ומפני זה אין אלו הנוצרים והישמעאלים בכלל גר תושב.

עוד הביא שם (עמ' תתרלג-תתרלד) מהר"ץ חיות את דברי הרב אברהם יענר זצ"ל (אבד"ק קראקא) שכתב דברים מאוד חשובים בנוגע להגדרת הנוצרים והערבים מוסלמים כגרי תושב. הוא נקט בהבנה שאינם בגדר גר תושב:

> לכן יש לחוש פן יאמרו המתחדשים כי האומות בזמנינו כגרי תושבים נחשבים אשר כמה רבנים צדיקים שגו בזה, ושרי ליה מריה שגם מעלת כבודו הפריז על המידה במה שכתב בחיבורו תפארת ישראל... אבל במה דפשיטא ליה למר נראה לי כי בודאי אינו כן, בראשון כי בן נח צריך לקיים שבע מצות, אינהו וכל אביזרייהו, אף דאנן קי"ל דאינו מצווה על אביזרא דעבודה זרה ביהרג ואל יעבור... שאני קידוש השם דכתיב בה בתוך בני ישראל... על כל פנים גר תושב בודאי צריך לקבל בפני שלשה השבע מצות כפי אשר ציותה תורתנו הקדושה, לקיימם אינהו וכל אביזרייהו, שלא לגזול אף פחות משווה פרוטה, כי בן נח נהרג על פחות משווה פרוטה, ושלא לאכול אבר מן המפרכסת ונהרג על זה, ובן נח הרואה את חברו גוזל ואינו מוחה בידו נהרג עליו, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שראו שכם גוזל ולא עשו בו דין, ושלא ללמוד תורה כי הנכרי שלומד תורה זולת השבע מצות דידיה חייב מיתה, ועל הדינים נצטווה בן נח יעיין בתושת רמ"א סימן י"א (צ"ל סימן י') שמצווה על הדינים שפסקה להם תורתנו ולא כפי אשר יפסקו להם בעצמם על פי נמוסיהם ודיניהם... הנה כי כן, הכי שמענו מעולם שקיבל אחד מהם השבע מצוות עם כל אביזרייהו, שנוכל לומר עליו שהוא גר תושב, היעלה על דעת לאמר איש נכרי שאינו מקבל עליו

המצוות שחייב עליהם מיתה, אפילו שאינו נהרג עליהם, גר תושב יתקרי לענין להחיותו? שנית הנה כתב הרמב"ם הלכות מלכים כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא והוא שיקבל ויעשה אותן מפני שציוה בהן הקדוש ברוך הוא והוידענו על ידי משה רבינו שבן נח נצטוו בהן... נראה מזה לכאורה שגר תושב הוא דוקא באם מאמין בתורת משה, ואף אם נימא דכוונת הרמב"ם הוא על ידי שלילה לאפוקי מי שעושה מפני שיקול דעתו, אבל מי שועשה אותן מחמת הקבלה הנמשכת מאבותיהם מאדם ונח גם הוא גר תושב, וכן נראה מדברי מהר"ש יפה... אבל אף אם נימא כן ע"כ מוכרח להיות מאמין על כל פנים בתורה אלקית אם בתורת משה או בתורת בני נח שהיא גם כן אלקית. וידוע מה שכתב בעיקרים פרק י"ג זה לשונו אין כל דת שמחזקת בשלשה עיקרים הללו שזכרנו מציאות השם ושכר ועונש ותורה מן השמים שהם עיקרים כוללים לדת אלקית, שהוא אלקית שהמאין בה יקרא מאמין בתורת אלקית ויהיה לו חלק לעולם הבא, שאין הדבר כן והמודה בהם עדיין אין לו חלק לעולם הבא עד שיודה בהם ובשרשים הנתלים מהם והמסתעפים מהם עכ"ל. והנה אם כי העיקר שלא תשתנה התורה ולא תנוסח הוא עיקר פרטי לתורת משה לבד אחר שמצאנו הדתות אלקות שהיו עד משה משתנות מן האיסור אל ההיתר ומן היתר אל איסור... אבל מכל מקום גם בשאר דתות אלקית מי שיאמר ויאמין שרשות נתונה ביד כל נביא או מתפאר בנבואה לשנות המצות שבו בתורת אלקות טרם שיתברר בירור גמור שהשם רוצה לבטל דברי הנביא הראשון, כמו שנתברר בבירור אמיתי נבואת משה ששינה דברים מתורת בני נח... המאמין כזה, אין נקרא מאמין בתורה אלקית, ואין חילוק בינו ובין העושה משיקול דעתו, וידוע שאומות זמנינו אינם בכלל אמונה זו ומאמינים שרשות ביד כל נביא לשנות ואף אם נחלק בין עיקרי תורת משה לעיקרי תורת בני נח, ונימא כי בן נח בדתו הוא רק כשומע מפי נביא, ואין עיקרם לאזהרות הנביא... אבל באמת לענ"ד הואיל שאיתא בעבודה זרה דף ג' ע"ד וימודד ארץ' - ראה ויתר גוים שעמד והתירן להם השבע מצוות. שאף על פי שמקיימים אותן אינם מקבלים שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה. אם כן הא שכתב הרמב"ם שגר תושב הוא שיקבל העושה הז' מצוות מפני שציוה בהם הקדוש ברוך הוא והודיענו על ידי משה שבי נח נצטווה בהם ע"כ לאו מחמת קבלה הנמשכת מתורת בני נח לבד סגי, כי ראה והתירן רק צריכים לקבלם מחדש בתורת גירות שיכנסו לדת משה כי תורת בן נח ראה והתירן...

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל (שו"ת "ציץ אליעזר", חלק טז, סימן ס,אות ח) כתב דברים דומים לחילוק שהתבאר לעיל, אך בסגנון אחר. כבר ציינתי לעיל שיש קושי בדברי הרמב"ם בספר המצוות, ששם הזכיר שמספיקה קבלה של איסור עבודה זרה. וגם בדבריו

במשנה תורה, משמע שאפשר להושיב אם אינו עובד עבודה זרה. הרב וולדנברג חילק בין אומה ובין יחיד. יחיד צריך לקבל עליו ז׳ מצוות, אבל כלפי אומה מספיקה הקבלה של איסור עבודה זרה:

> ולבסוף לא אמנע לכתוב מה שעולה בדעתי לומר גם אליבא דהרמב״ם, והוא כי יש חילוק בזה בין אם כל האומה מקבלת עליה שלא לעבוד ע״ז, שאזי מספיק קבלה זאת בלבד, לבין אם יחיד מהאומה רוצה לקבל שאזי צריך שיקבל עליו כל הז׳ מצוה, וזאת בהקדם דברי הרמב״ם בפי״א מה׳ מאכלות אסורות ה״ז שפוסק וז״ל: גר תושב שקיבל עליו ז׳ מצות כמו שביארנו יינו אסור בשתייה ומותר בהנייה וכו׳ וכן כל עכו״ם שאינו עובד עכו״ם כגון אלו הישמעאלים יינן אסור בשתיה ומותר בהנאה וכן הורו כל הגאונים וכו׳ עכ״ל. ויעוין בכ״מ שמקשה על הרמב״ם שמאחר שהוא סובר שכל עכו״ם שאינו עובד עכו״ם אינו אוסר בהנאה היאך כתב גר תושב שקיבל עליו ז׳ מצות דמשמע דאם חיסר מלקבל אחת מהשבע אוסר בהנייה ומי גרע גר תושב שקיבל עליו בפירוש שש מצות וע״ז מכללם מעכו״ם דקים לן דלא פלח עכו״ם ולא קיבל עליו שאר מצות.
>
> וכותב הכ״מ לתרץ דברי הרמב״ם ולחלק ולומר דעד כאן לא קאמר רבינו שאינו אוסר בהנייה אלא בעכו״ם שהוא מבני דת דלא פלחי ע״ז, אבל אם הוא מבני דת דפלחי ע״ז אזי אף על פי שזה קיבל עליו שלא לעבוד ע״ז מ״מ לא יצא מכלל אומתו עד שיקבל עליו שבע מצות דאז נעשה גר תושב גמור עיין שם. ואם כן לפי חילוקו זה של הכ״מ יש בכגון דא מקום לחלק כמו״כ גם בנוגע לזכות ישיבה בארץ, ולומר דעד כאן לא מצריך הרמב״ם שיקבל עליו כל הז׳ מצות רק היכא שהוא מבני דת דפלחי ע״ז דאז אף על פי שזה קיבל עליו שלא לעבוד ע״ז לא יצא מכלל אומתו עד שיקבל עליו ז׳ מצות דאז נעשה גר תושב גמור, אבל בעכו״ם שהוא מבני דת דלא פלחי ע״ז אזי גם הרמב״ם יסבור דאין צריכים שיקבלו כל הז׳ מצות, ומספיק מה שאינו עובד ע״ז כדי שיוכל לשבת בארץ. ועל כגון דא הוא שהמדובר מה שכותב בספר המצות. ואין להאריך בכאן יותר.

לפי דבריו, יש לומר שאין איסור להושיב ערבים מוסלמים וגם נוצרים [לפי ההבנה שהם אינם אסורים בשיתוף] בארץ ישראל.

ואפשר למצוא שגם הרב ראובן מרגליות זצ״ל (ספר ״טל תחיה״, עמ׳ מה-מו, הוצאת בית מוריה) נקט גישה זו:

> והכוונה כי כל עוד אשר כל ישראל שכנו בארצם השתדלו כי הנכרים הדרים בארץ ישראל יקבלו השבע מצות יסודי הדעת והחברה האנושית, כי איש אשר על נפשו לא חס להקריב

> גם מבניו לאלילים אינו אדם מדיני בכלל, אבל כאשר קיבל על עצמו שלא לעבוד אליל ושלא לגזול וכמובן ושאר השבע מצות נצטוו ישראל להחיותו ושלא להונות אותו ואין מושיבין אותו בנוה רע אלא בנוה יפה באמצע ארץ ישראל... ולא בגיטו. אך מהשתחילה גלות שבטי ראובן גד וחצי שבט המנשה ובטלו היובלות לא קבלו עוד גרי תושב בבית דין. הכוונה, כל נכרי שרצה לקיים השבע מצות ודאי שכרו אתו, אבל הבית דין הישראלי לא הוזקק להשגיח או להכריח אותם לקבלם (אפשר למען היות מופת לעמים שלא יכריחו את הגולים לקבל הבליהם), ולכן כל אחד מהם היה בספק אם קיבלו. וזה שהדגישו ולא כתבו אין גר תושב בזמן שאין היובל נוהג, כי אם "אין מקבלין גר תושב" כלומר אין נזקקין להחזיקו בחזקת בלתי עובד עבודה זרה. אבל כל זה נאמר אך על יחיד הפורש מאומתו שהם עובדי עבודה זרה, לכן הוא מוכרח לחוות דעתו כי אינו מהם ומהמונם. אבל אם כל אותה האומה נחזקה אצלינו שאינה עובדת עבודה זרה ומקיימת אלו החוקים יסודי האנושיות אין כל יחיד צריך לקבלה פרטית... מוכח כי אם הוא מעם המוחזק באורחות חייו והלך רוחו לגרי תושב אין כל אחד צריך קבלה מיוחדת.

יסוד גדול לשיטה זו אפשר למצוא בדברי ר' יוסף קארו. הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יג, יא) פסק:

> יראה לי שכל מקום שאמרנו בענין זה ביין שלנו שהוא אסור בשתייה ומותר בהנייה מפני צד נגיעה שנגע בו העכו"ם כשהיה העכו"ם עובד עכו"ם, אבל אם היה איסורו בגלל עכו"ם שאינו עובד עכו"ם כגון ישמעאלי שנגע ביין שלנו שלא בכוונה או שטפח על פי החבית הרי זה מותר בשתייה וכן כל כיוצא בזה.

וצריך עיון בדברי הרמב"ם, הרי הרמב"ם כתב לעיל (הלכות מאכלות אסורות יא, ז-ח) שדווקא גר תושב אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה. אך, כאן הוא נקט שכל שהוא לא עובד עבודה זרה אינו אוסר את היין בהנאה. קושיא זו הקשה ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"בית יוסף" (יורה דעה קכד, ז) והשיב על כך שני יישובים:

א. יש חילוק בין שמדובר על אחד ששייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה, ובין אחד שמצד עצמו אינו עובד עבודה זרה. אם הוא שייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה כמו הערבים מוסלמים וכיוצ"ב, הוא אינו אוסר את היין בהנאה אלא רק בשתיה. אך, אם מדובר באחד ששייך לאומה שעובדת עבודה זרה הוא לא יוצא מגדר האומה כל עוד שלא קיבל על עצמו לשמור את כל הז' מצוות בני נח.

ב. כשהרמב"ם הזכיר שצריך להיות בגדר גר תושב כדי שלא לאסור את היין בהנאה, לא נכתבו הדברים לחדש שגר תושב אינו אוסר את היין בהנאה. אלא, כדי לחדש לנו שאפילו גר תושב אוסר את היין בשתיה. היה מקום לחשוב שאינו אוסר אפילו בשתיה על כך בא הרמב"ם לחדש ולומר שאוסר את היין בשתיה. אך, כדי שלא לאסור את היין בהנאה אין צורך להיות בגדר גר תושב אלא כפי שמתבאר בדבריו לאחר מכן מספיק שלא יעבוד עבודה זרה.

התירוץ הראשון מתאים עם דברי האחרונים שהוזכרו לעיל.

מכאן נעבור לפסיקת ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"שולחן ערוך". ראשית הוא (יורה דעה קכד, ב) פסק כדעת הרמב"ם וסיעתו שסברו שגרי תושב אוסרים את היין בשתיה ולא בהנאה, וכתב שכן הדין לגבי גר שמל ולא טבל.

בהמשך נפסק ב"שולחן ערוך" (יורה דעה קכד, ו-ז) כדברי הרמב"ם, שהוזכרו לעיל, שכל אחד שאינו עובד עבודה זרה אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה.

אם כן, גם ב"שולחן ערוך" יש את הסתירה שהוזכרה לעיל ברמב"ם. דהיינו, מראשית דבריו משמע שצריך להיות בגדר של גר תושב כדי שלא לאסור את היין בהנאה. אך, כאן משמע מדבריו שמספיק שלא יהיה עובד עבודה זרה.

בעל ספר "טורי זהב" (שם, ס"ק ד) יישב את הסתירה כפי הביאור השני של ר' יוסף קארו, וחלק על ביאורו הראשון. גם בעל ספר "שפתי כהן" (שם, ס"ק ב; ס"ק יב) נקט בגישה זו. וכך גם דעת בעל ספר "בית חדש" ובעל ספר ה"פרישה" (עיין ב"שפתי כהן" שם, ס"ק ב).

ואם כן, לפי דברי רוב האחרונים לא מקובל החילוק בין יחיד ובין אומה.

ברצוני להעיר שיש מקום לדון הן לגבי הערבים מוסלמים והן לגבי הנוצרים מה ההגדרה של אומה שומרת ז' מצוות בני נח? אפילו אלו ששומרים ז' מצוות בני נח, לא בטוח שעושים זאת מתוך חיוב. נוסף על כך, לא כל האומה שומרת את הז' מצוות ולא מענישים את אלה שלא שומרים. אצל הנוצרים לא מענישים את זה שעובר על איסור עריות ובועל אשת איש. כמו כן, במקרה של גניבה לא מענישים על סכומים מועטים, שלפי הדין יש להעניש אפילו על פחות משווה פרוטה ולא על איסור אבר מן החי ועל עוד עברות. לכן, יש לדון אִם הם בהגדרת אומה ששומרת ז' מצוות בני נח. גם אצל הערבים מוסלמים לא מענישים על כל הז' מצוות בני נח. וכמובן, שיש מקום לדון שכיון שהמנהיגים הערבים מעודדים את ההרג של היהודים, הם אינם בכלל שומרי ז' מצוות בני נח, שאחד מהם הוא

איסור הריגה. לכן, לדעתי מאוד קשה לטעון שהערבים מוסלמים והנוצרים הם בגדר גרי תושב.

8. עיון בדברי ר' מנחם המאירי:

יש לציין לדברי המאירי במספר מקומות[5], שמבואר מדבריו שסבר שאין לדין נוצרים דין עובדי עבודה זרה. הוא כתב במספר מקומות שכל מקום שהוזכרו בתלמוד דינים נגד עכו"ם, כגון השבת אבידה וכו', הם שייכים דווקא לעמים קדמונים. אך, לא לעמים הגדורים בדרכי הדתות ועובדי הא-להות על איזה צד, אף על פי, שאמונתם רחוקה מאמונתינו.

ר' מנחם המאירי (חידושי "בית הבחירה", מסכת בבא קמא לז, ע"ב) כתב בנוגע לדין שור ישראל שנגח שור עכו"ם את הדברים הבאים:

> שור של ישראל שנגח שור של נכרי פטור מדין רעהו ושל נכרי שנגח של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם מתוך שאין חסים על ממון זולתם קונסין אותם שלא ירגילו עצמם להזיק **ולפי מה שנאמר בגמרא דוקא בעממים שאינם גדורים בדרכי דתות ונימוסים כמו שאמר עליהם בגמרא ראה שבע מצות שקבלו עליהם בני נח שלא קיימום עמד והתיר ממונם כל שעה שהדין מחייבם בכך הא כל ששבע מצות בידם דינם אצלנו כדיננו אצלם ואין נושאין פנים בדין לעצמנו ומעתה אין צריך לומר שכן באומות הגדורות בדרכי דתות ונימוסים**:

עוד הגדיל לכתוב בנוגע לדין חילול שבת במקום פיקוח נפש (מסכת יומא פד, ע"ב):

> פיקוח נפש אין הולכין בו אחר הרוב, כיצד חצר שיש בו ישראלים ועובדי כוכבים ומזלות הקדמונים עמהם, שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם אחר שאין להם שום דת כלל, וגם אינם חוששים לחובת חברת האדם.

הרב דוד צבי הילמן שליט"א (בקובץ "צפונות", חלק א, עמ' סה-עב) כתב שדברי ר' מנחם המאירי נכתבו מפני סכנת הרדיפות. כך גם משמע מדברי ה'חת"ם סופר' (בשו"ת שלו, קובץ תשובות, סימן צ). לגבי הדין של פיקוח נפש, יש לציין שהדברים עומדים בניגוד לדברי הרמב"ם.

---

[5] מסכת עבודה זרה ב, ע"א, על דברי המשנה; מסכת בבא קמא קיג, ע"א.

הרמב"ם (הלכות שבת ב, יב) פסק:

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

ב"שולחן ערוך" (אורח חיים של, ב) נפסק רק חלק הראשון של דברי הרמב"ם. אין שם התייחסות לבת גר תושב.

ב"ביאור הלכה" (אורח חיים של, ב, ד"ה כותית) כתוב:

> וגר תושב מילדין אותו מפני שאנו מצווין להחיותו, ודוקא בדברים שאינם חלול, ואפשר דאפילו באיסור דרבנן דחינן, דבכגון זה דמצווין אנו להחיותו לא גזרו.

לדעת הרב ישראל מאיר מראדין זצ"ל, יש מקום להתיר לעשות מלאכות דרבנן כדי ליילד בת גר תושב. אם נאמר שלגבי גר תושב יש איסור לחלל שבת, בוודאי כך יהיה הדין לגבי אומות הגדורות בזמן הזה, שהן אינן עדיפות על פני גר תושב. כמובן, שאפשר לטעון שר' מנחם המאירי חלק על הרמב"ם בנקודה זו, אבל קשה שלא יזכיר את שיטת הרמב"ם. יש עוד לטעון, שמדברי הראשונים, ה"שולחן ערוך" והאחרונים שלא הזכירו דין זה. דהיינו, לא פסקו שמותר כיום לחלל שבת כדי להציל נוצרי או ערבי מוסלמי, יש ללמוד שהם בוודאי לא נקטו כדעת ר' מנחם המאירי.

אלא, ראיתי מי שהפנה לדברי הרמב"ן (בהוספתיו לספר המצוות, עשה טז) שכתב:

> שנצטוינו להחיות גר תושב להציל לו מרעתו שאם היה טובע בנהר או נפל עליו הגל שבכל כחנו נטרח בהצלתו ואם היה חולה נתעסק ברפואתו וכל שכן מאחינו ישראל או גר צדק שאנו מחוייבים לו בכל אלה והוא בהם פקוח נפש שדוחה שבת והוא אמרו ית' (פ' בהר) וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. ומאמרם בתלמוד (פסחי' כא ב, ע"ז כ א, חולין קיד ב) גר אתה מצווה עליו להחיותו גוי אין אתה מצווה עליו להחיותו. והמצוה הזו מנאה בעל ההלכות (אות מט) החיאת האח. והרב כלל אותה עם הצדקה במצות קצ"ה מפסוק פתוח תפתח את ידך (פ' ראה טו). והם שתים מצות באמת:

הרי כאן הוא כתב שיש חיוב הצלת גר תושב, וכתב שפיקוח נפש דוחה שבת. אבל, נראה לי, שיש להסביר שכוונתו לומר שפיקוח נפש דוחה שבת לעניין שדיבר מקודם להצלת אחיו מישראל או גר צדק. פיקוח נפש אינו דוחה שבת כשמדובר בהצלת גוי. יש תשובה של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ב, סימן סג) השיב לרב מסויים שטען שיש מחלוקת בין הראשונים בנוגע לחילול שבת כדי להציל גוי ששומר ז'

מצוות. ויש מן הראשונים שסברו שפיקוח נפש של גוי השומר ז' מצוות, דוחה שבת. אבל, הרב הרצוג דחה את דבריו, ונראה שמסקנתו שאין חילוק בין גר תושב ובין גוי רגיל לעניין חילול שבת במלאכות דאורייתא.

יש לציין שיש מקום לדברי ר' מנחם המאירי בתקופתנו, אך מטעם אחר והוא מטעם "חשש איבה". שיש מהפוסקים שנקטו שכיום משום "חשש איבה" מותרות אפילו מלאכות דאורייתא בשבת כדי להציל גוי[6]. אך, אין כאן המקום להיכנס לדיון זה. אנחנו דנים מצד עיקר הדין. נציין שרבים שואלים מדוע אכן, יש איסור לחלל שבת כדי להציל את הגוי? וכי נפש הגוי אינה חשובה כדי להצילו ולחלל בשבילו שבת? אלא, כמובן, ששאלה זו יכולה להיות מבוססת על אחת משתי הנחות:

1. חשיבות נפש הגוי.
2. זלזול בחשיבות השבת.

דהיינו, יכול להיות ששאלה זו נובעת מכך שלא מספיק חשובה לנו השבת. אם היינו מבינים את ערכה של השבת, היינו מבינים שאין לחלל שבת אפילו כדי להציל גוי. אך, מאידך, כיום רואים גוים רבים שהם אנשים טובים וישרים, ונשאלת השאלה וכי אינם ראויים להצלה? ונראה שיכול להיות שאכן ההלכה צריכה להשתנות וכיום יש מקום לחלל שבת עבור גוים מסויימים. בתקופת הגמרא, המציאות היתה שאומות העולם ברובן היו מקולקלות, לכן לא הותר לחלל שבת אפילו כדי להציל גר תושב. גם יכול להיות שהיחס כלפי שבת היה אחר. השבת הדגישה אצל היהודים את מציאות א-להים והשגחתו על העולם, ולכן החילול היה בו פגם גדול. אך, במציאות ימינו שגם רבים מהיהודים מחללים שבת, ולא מורגשות מציאות ה' והשגחתו ביתר שאת, לכן יש מקום לחלל שבת כדי להציל את הגוי. אלא, כיון שאין ביכולתנו לשנות את ההלכה, שצריך סנהדרין לקבוע את הגדרים ולשנות את ההלכה, הקב"ה גרם שבדרך אחרת נצטרך לחלל שבת עבור הגוי. כלומר, גרם לכך שהשלטון אינו שומר תורה ומצוות וכן יש "חשש איבה" וכיוצ"ב. יש מקום לומר שאולי הלכות שהיו שייכות בעבר אינן שייכות בזמן הזה, אך אי אפשר לשנות את ההלכה, ולכן הקב"ה מונע מאיתנו קיום הלכות אלו. כגון, הריגת ז' עממים – נשים וטף. וכן, הריגת עמלק – נשים וטף. יכול להיות שבמציאות ימינו הלכה זו אינה שייכת, בעבר היה שייך

---

[6] עיין שו"ת יחת"ם סופר", יורה דעה, סו"ס קלא; שו"ת יחת"ם סופר', חלק ה, השמטות, סימן קצד; שו"ת ביח אב"י', אורח חיים, סימן י; שו"ת "דברי חיים", חלק ב, אורח חיים, סימן כה; שו"ת "ציץ אליעזר", חלק ח, סימן טו, קונטרס משיבת נפש, פרק ו; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, "פסקים וכתבים", כרך ב, סימן סג; הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, בספר "שולחן שלמה", כרך א, עמ' קכז, עמ' רמז.

להרוג את האומות הללו בצורה מוחלטת. אך, כיום הן אינן שייכות, ולכן הקב"ה מנע מאיתנו קיום הלכות אלו על ידי כך שערבב אותן ואינן ידועות לנו.

כדוגמא לכך אציין לדברים שאמר הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל:

> וכיוצא בדבר השיב רבנו כששאלו אחד מן התלמידים, היאך זה השתתפה מדינת ישראל באו"ם, הלא התוס' כתבו ביבמות (כג, ע"א) דאיסורא ד'לא תכרות להם ברית ולאלוהיהם' קאי אכל האומות שהן עובדי עבודה זרה, ולא רק על ז' האומות, ובין חברי האו"ם ישנן מדינות שכאלו שבאופן רשמי עובדות עבודה זרה, וכל מדינה שמצטרפת לאו"ם, הרי זה ממש בחינה של כריתת ברית של שלום עם כל שאר חברי האו"ם. ואחר שהרהר בזה לזמן-מה ענהו רבנו ואמר, שברוך ה', לא נשאלנו בזה, ואין הכי נמי מסתמא היה אסור לממשלה-חרדית להשתתף באו"ם מטעם כריתת ברית עם אומה עובדת עבודה זרה[7].

אולם, אל לנו להסיק מכך שעלינו לשנות את ההלכה. הקב"ה יפעל בדרך שלו, אנחנו לא יכולים לשנות את ההלכה בלי סנהדרין. וחס וחלילה שכל רב בישראל יקבע את שינוי ההלכה לפי ראות עיניו. יש לנו כללי פסיקה ועל פיהם נפסוק את ההלכה.

אוסיף ואומר שנראה לי, שיש פוסקים מסויימים שמקילים בכל מיני הלכות בנוגע ליחס לגוים ואין זה נובע רק מתוך הבנה שהגוים הם שונים מבעבר, אלא גם מצד שאין להם יחס מספיק מחייב כלפי ההלכה וגם אינם כואבים מספיק ואינו חשוב להם מספיק שיעבדו את הקב"ה בצורה הנכונה. הם אינם רואים חילוק גדול בין עבודה של יהודים ובין נוצרים. נראה שדבר זה נובע מצד ההסתכלות שהתורה מתבטאה אצלם בעיקר בקיום מצוות בין אדם לחברו ובענייני המוסר. לכן, הם אינם רואים הבדל בין הנוצרי ובין היהודי. אולם, אנחנו רואים בתורה ובמצוותיה יותר מרק ענייני מוסר וצדק, אלא גם ענייני קדושה. הם אינם רואים סגולה מיוחדת ובחירה מיוחדת של הקב"ה דווקא בעם ישראל שבכך יש שינוי מהותי בין היהודי ובין הנוצרי.

9. עיון בשיטת הראי"ה קוק זצ"ל:

הראי"ה קוק זצ"ל (בשו"ת "משפט כהן", סימן נח) דן בדין היתר המכירה, וביסס את ההיתר מצד מכירה לערבים מוסלמים שאינם עובדים עבודה זרה. לדעתו, לפי הראב"ד, אין איסור "לא ישבו בארצך" וגם אין איסור "לא תחנם" כלפי אחד שהוא גר תושב. וגם בזמן הזה

[7] הדברים מובאים בספר "נפש הרב", עמ' צא, אות ו.

על אף שלא מקבלים גרי תושב, אם הוא שומר ז' מצוות בני נח, מותר למכור לו. לדעת הראי"ה קוק, הדין שאין מקבלים גרי תושב בזמן שהיובל אינו נוהג, נאמר דווקא לגבי דברים שנאמרו בתורה בצורה מפורשת שצריך דווקא "גר תושב". אך, בכל הדינים שקשורים מצד איסור עבודה זרה, הרי אם אינו עובד עבודה זרה, יש לומר שלא שייכים איסורים אלו. עוד הוא כתב חילוק בין אומה ובין יחיד. הוא גם הסתמך על דברי בעל ה"כסף משנה" שסבר שלעניין ישיבה בארץ אין חילוק בין הרמב"ם לראב"ד:

ועתה אם באמת גדול הדחק, עד שתלוי בזה ח"ו חורבן הישוב, נראה דיש להתיר במלתא דרבנן למכור, על פי דרך המכירה של חמץ הנהוגה במקום דחק, ולסמוך דישמעאלים שאינם עובדי עבודה זרה אין בהם איסור של חני' בקרקע... והעיקר הוא טעמא דלא תחנם, לא תתן להם חניה בקרקע, ובזה י"ל דישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, ודינם כגרי תושב, ומותר לתן להם חניה בקרקע. ולפו"ר נראה דתלוי בפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד (שם ה"ח), דהרמב"ם כתב דאין גרי תושב נוהג כי אם בזמן שהיובל נוהג, ומשמע שגם לענין ישיבה וחניה בקרקע צריך דוקא שיקבל בפני ג' שלא לעבוד ע"ז, וכל שבע מצות ב"נ, אמנם הראב"ד כתב שאינו מודה לו בישיבת הארץ, משמע דס"ל שגם בזה"ז יש גר תושב לענין ישיבת הארץ, וי"ל דה"נ לענין חניה בקרקע. ומדברי הכסף משנה משמע דגם הרמב"ם מודה לענין ישיבה, ולא קאמר כי אם שאינו גר תושב לכל הדברים. ובאמת י"ל דיש נפ"מ בין לענין הדברים שנאמר בהם בתורה גר, דבעי' דוקא גר תושב גמור, והיינו להחיותו דכתיב גר ותושב וחי עמך, א"כ יש חיוב להחיותו כישראל ממש, אבל מה דאין מפורש דבעי לזה גר, אלא הן הרחקות שמפורש בהו ענין עובדי עבודה זרה, א"כ י"ל פשוט דמהני כל שברור לנו שאינו בכלל זה, ובפרט אומה שלמה המוחזקת בכך על פי דתה. וי"ל שלענין הדין דאין מעלין שפיר לא בעי' פרטי דין ג"ת כ"א כשאין עוע"ז ג"כ מותר להעלותו, אלא דחיוב מצד התורה א"א כ"א בג"ת ממש, דגבי' כתיב וחי עמך, ולפ"ז י"ל דה"נ אין איסור כלל למכור לישמעאלים מצד דין חני' בקרקע כ"א מצד הפקעה דמעשר, ולדידן דקיי"ל אין קנין, י"ל דגם מצד זה מותר. וי"ל דלמ"ד בטלה קדושת הארץ אין איסור זה כ"א מדרבנן, וי"ל דע"כ לא גזרו חז"ל בשכירות משום דאיכא תרתי חני' בקרקע והפקעת מעשרות, רק בעו"כ דיש בו דין חני', אבל כשבטל העיקר לא גזרו משום הפקעת מעשרות. ואף על גב דאנו סומכין אמ"ד יש קנין אולי י"ל דכיון דאם ישראל לוקח אח"כ ממנו חייב, ולא חשיב כיבוש יחיד, אין זו הפקעה. והעיקר שלא מצינו איסור מטעם ההפקעה לבדו, דלא גזרו חז"ל למכור לנכרי בגד של ד' כנפות מפני הפקעת ציצית, כפי הנראה אפי' לשמואל דכלי קופסא חייבים בציצית, אלא לצירוף עם טעמים אחרים. א"כ כיון דבנכרי שאינו עע"ז, ובפרט אומה שלמה המפורסמת בכך, מסתברא דליכא איסור זה,

לכה״פ לדעת הראב״ד בפ״י מה׳ ע״ז, שכתב דלא בעינן לענין ישיבת הארץ דוקא יובל, וה״ה לענין חני׳ בקרקע מן הסתם, ולד׳ הכ״מ גם הרמב״ם יודה בזה.

עכ״פ נראה דאיסור תורה ודאי ליכא באינו עובד עבודה זרה. א״כ יש לסמוך על הרב אברהם בשעת הדחק, ובפרט שאין זה כי אם להפקיע איסור שביעית בעת הדחק, שאינה מכירה גמורה מן התורה....

ויותר י״ל כמו דפי׳ הר״ן בגיטין פ׳ השולח על שחרור עבד לדבר מצוה, דמותר מטעמא דלא תחנם נאסר דוקא כשמכוין לטובתם, וה״נ לא שייך איסור דחניה בקרקע במכירה כזו, שהיא דרך הערמה להפקיע מקדושת שביעית, כדי שיוכלו לעבוד בהיתר, שהיא לטובתינו כדי שיתחזקו ישראל בקרקע.... והדבר מסתבר ג״כ שכיון שיסוד הדבר הוא לטובת הישראל לא אסרה תורה...

יש מקום לדון בזמן הזה, האם יש מקום להתיר מכירה לערבים מוסלמים מצד שזה נעשה לטובתנו? דהיינו, לפי הראי״ה קוק במקרה שהמכירה היא לטובת היהודים אין איסור ״לא תחנם״ – לא תתן להם חנייה בקרקע כמו לגבי איסור נתינת מתנת חינם לגוי, אין איסור כשהדבר נעשה לטובת היהודים. ולפי זה, יש לדון שאם אנחנו מתירים למכור לערבים מוסלמים משום חשש פגיעה ביהודים בחו״ל, אולי זה נחשב בגדר לטובת היהודים ואין בכך איסור ״לא תחנם״[8].

לכאורה נחלקו בשאלת איסור ״לא תחנם״ כלפי ערבים מוסלמים, ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״בית יוסף״) ור׳ יואל סירקיס זצ״ל (ב״בית חדש״).

[8] נציין שעוד אחרונים נקטו בגישה שאין איסור ״לא תחנם״ – לא תתן להם חנייה בקרקע, כשהדבר נעשה לטובת היהודי. כך כתב הגאון מקוטנא (בשו״ת ״ישועת מלכו״, יורה דעה, סימן נה) ואדר״ת (בספר ״אדר היקר״, סימן ט, עמ׳ פז). הדברים מבוססים על דברי הראשונים שנקטו שאין איסור מתנת חינם כשהדברים נעשים לטובת היהודי. ובכך הם יישבו את המעשה של ר׳ אליעזר ששחרר עבדו כדי להשלים למנין (מסכת גיטין לח, ע״ב). והרי נאמר שהמשחרר עבדו עובר בעשה. אלא, הם הבינו שאיסור שחרור העבד הוא מטעם איסור מתנת חינם. ובמקרה שהדבר נעשה לטובת היהודי, אין איסור מתנת חינם. אבל ה״חזון איש״ (הלכות שביעית, סימן כד, אות ד) דחה את ההשוואה בין איסור מתנת חינם ובין איסור נתינת חנייה בקרקע. הוא הסביר שאיסור מתנת חינם אינו שייך כשנעשה לטובת היהודי, כיון שאין זה נחשב חינם. אבל, לעניין נתינת חנייה בקרקע עצם מציאות עובד עבודה זרה על הקרקע בארץ ישראל יש בו איסור, ומה שייך שהדבר לטובת היהודי. גם הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ״ל (״ספר השמיטה״, כרך ב, פרק י, אות א) דחה השוואה זו, כיון שהרי כל אחד שמוכר את הקרקע הוא עושה זאת לטובתו שדרוש לו הכסף, ואם כן מה זה משנה שמתווספת כאן עוד טובה. אלא, נראה לי, שיש מקום להבדיל אם מדובר בטובה ליהודי פרטי, לבין בטובה לכלל עם ישראל. במקרה של היתר מכירה מדובר בהצלת היישוב, ולכן זוהי טובה כללית לעם ישראל. בוודאי מצד הפרט אין מקום להתיר. אך, כשמדובר על טובה לכלל הציבור שהמכירה גורמת להיאחזות עם ישראל בארץ ישראל, יש להתיר. כל איסור ״לא תחנם״ הוא מצד שנותן לאומות העולם היאחזות בארץ ישראל ומחליש את היאחזות היהודים בארץ.

בעל ה"טור" (חושן משפט, סימן רמט) פסק: "אסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודת כוכבים אבל מותר ליתן לגר תושב שהרי מצוה להחיותו".

ר' יוסף קארו ("בית יוסף" שם) כתב:

> ומ"ש רבינו אסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודה זרה. לאו לאפוקי ישמעאלים[9] אלא לאפוקי גר תושב דהיינו שקיבל עליו שבע מצות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו אבל שאר גוים כלם דין אחד להם:

ר' יואל סירקיס ("בית חדש" שם) כתב:

> אסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודה זרה. כתב בית יוסף לאו לאפוקי ישמעאלים אלא לאפוקי גר תושב דהיינו שקבל עליו שבע מצות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו אבל שאר גוים כלם דין אחד להם כ"ל ולפי דבריו קשה למה לו לרבינו לכתוב לעובד עבודה זרה ולתת מכשול שיבינו למעט ישמעאלים.

מדבריו אפשר להבין שהוא חלק על ר' יוסף קארו וסבר שאכן לדעת בעל ה"טור" יש היתר לתת מתנת חינם לערבים מוסלמים.

ואכן, הראי"ה קוק (שו"ת "משפט כהן", סימן סג) סמך על דברי ר' יואל סירקיס:

> ומש"כ כ"ג מר שי', שאינו רוצה לפלפל במה שצרפתי די"ל דישמעאלים נקראים לענין חני' בקרקע כג"ת, משום שהב"י (ח"מ סי' רמ"ט) כתב דדינם כעע"ז, נמשך הדר"ג לשיטתו שניזל דוקא לחומרא בזה, אבל לדעתי, שבכל מקום שנמצא על מי לסמוך בדחק עצום ונורא כזה מצוה לסמוך להקל, ודאי יש לסמוך ע"ד הב"ח, שמשיג אבית יוסף ודייק מלשון הטור דישמעאלים אינם כעובדי עבודה זרה לענין מתנת חינם.

אולם, יש כאן צנזורה. דהיינו, בהוצאת "שירת דבורה" דברי ר' יואל סירקיס מקבילים לדברי ר' יוסף קארו. לפי הגירסא בהוצאת "שירת דבורה", ר' יואל סירקיס סבר שמותר לתת מתנת חינם רק לגר תושב, ואסור לתת לישמעאלי [לערבי מוסלמי], בדיוק כדעת ר' יוסף קארו. נציין שגם בעל ה"שפתי כהן" (יורה דעה קנא, יח) נקט כדעת ר' יוסף קארו. ואם כן, מתבאר מכל הפוסקים הללו שלא כהבנה זו שערבים מוסלמים מוגדרים בגדר גר תושב.

---

[9] הראשונים והאחרונים התייחסו לערבים מוסלמים כבני ישמעאל. אך, במאמר אני בכוונה לא כתבתי ישמעאלים והתייחסתי לערבים מוסלמים וזאת משום שאין הכרח להבנה זו שהערבים המוסלמים הם צאצאי בני ישמעאל, ויש חוקרים שטוענים שהם בכלל משבטים נוודים ואין להם שום קשר עם בני ישמעאל.

אלא, נציין שהראי"ה קוק המשיך בדבריו וכתב שיש מקום לחלק בין נתינת מתנת חינם ובין איסור חנייה בקרקע:

> ולענין חני' בקרקע הוי סברא יותר גדולה דאינם כעע"ז, כיון דמפורש בקרא: לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם, א"כ עיקר הקפידא הוא בעבודה זרה, וכן נראה מדברי סמ"ע בסי' רמ"ט, דגבי מתנת חנם יש יותר להקפיד שיהיה דוקא גר תושב, משום דהתורה אמרה: או מכור לנכרי, א"כ כל שהוא נכרי דוקא במכירה, אבל בחניה בקרקע, דהדיוק מהמקרא הוא להיפוך, י"ל דכו"ע מודים שאינו כי אם כגר תושב. וכן נראה מלשון הראב"ד בה' ע"ז, שהבאתי במכתבי הקודם, דישיבת הארץ קילא היא יותר משאר ענינים לגבי גר תושב, וי"ל דהוא הדין חני' בקרקע דבישיבת הארץ מישך שייכא, כד' הרמב"ם שם כדי עלא תהא ישיבתם קבע.

לכן, אין כאן דחייה גמורה לדברי הראי"ה קוק.

יש להוסיף שבאחת מאגרותיו (כרך א, אגרת פט) כתב:

> העיקר הוא כדעת המאירי (בבא קמא לח, ע"א) שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחבירו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם.

נציין שהראי"ה קוק זצ"ל (בספרו "שבת הארץ", מבוא, אות יב) כתב חידוש נוסף, שיש מקום לומר שאיסור "לא תחנם" – לא תתן להם חנייה בקרקע, נאמר דווקא כשנמכר הקרקע לגוי שאין לו אחיזה בארץ, אין לו קרקע. אך, אם לגוי יש כבר קרקע בארץ, אין איסור למכור לו קרקע נוספת.

אבל, ה"חזון איש" (הלכות שביעית, סימן כד, אות א) לא קיבל חידוש זה. ונציין שלא מצינו במשנה, בגמרא, בראשונים ואחרונים חילוק זה. וכלשון ה"חזון איש": "ואף אם היה מקום להסתפק סתימת המשנה והגמרא והפוסקים מכרעת שאין חילוק".

הרב איתם הנקין הי"ד (במאמרו ב"המעין", "על מכירת קרקע לגוים ומכתב הרבנים", גליון 200) העיר שקשה לסמוך על דברי הראי"ה קוק זצ"ל כשהדברים נכתבו לעניין היתר מכירה, שמדובר בתקופה של שעת הדחק. נוסף על כך, הראי"ה קוק בספרו "שבת הארץ" אינו מזכיר את ההיתר למכור לערבי מוסלמי מכוח שאינו עובד עבודה זרה, ואין איסור "לא תחנם" כלפי ערבים מוסלמים. נוסף על כך, הוא הפנה לתשובה אחרת של הראי"ה קוק. באותה תשובה נשאל בנוגע לאדמה פרטית של יהודי בחברון, שלאחר שנת תרפ"ט ביקש למוכרה מפני שבלאו הכי היא עתידה ליפול בידי הנכרים תושבי העיר: "אם ראוי הדבר

שימכור את נחלת אבותיו שבחברון לערבים מפני שהוא חושש שח"ו תשתקע בידי הגוים...".

על כך השיב:

> שמצד דין תוה"ק אסור לשום בר ישראל למכור אפילו שעל אחד של אדמת הקודש לעם נכרי. ובירושלמי פ"ק דעבודה זרה [הלכה ט] אסר ר' יוחנן אפילו להשכיר לגוים כרמים של יהודים, אפילו אם במצב שבלא ההשכרה יחרבו הכרמים לגמרי. ור' יהושע בן לוי שהתיר באופן זה להשכיר לגויים, לא התיר אלא להשכיר לזמן, אבל לא ח"ו למכור לנכרים.

הרב הנקין ציין שתשובה זו נכתבה בתקופה מאוחרת לתשובות שהוזכרו לעיל. המכתב מתאריך ט"ז חשוון תרצ"ב; העתקו הנמצא בידי ר' אברהם זק"ש, פורסם על ידי הרב נריה גוטל, 'בשבע' גליון 458, כ מרחשון תשע"ב, עמ' 47.

10. עיון בשיטת הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל:

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[10] התייחס לזכויות המיעוטים בזמן הקמת המדינה. ויש בדבריו יסודות גדולים בנושא שלנו. הוא ציין למחלוקת בין הראב"ד והרמב"ם בנוגע לאיסור ישיבת גוים שומרי ז' מצוות בני נח בארץ ישראל בזמן הזה שאינו נוהג יובל ואי אפשר לקבל גרי תושב. הוא הוסיף את דעת ר' יוסף קארו שהסביר שהרמב"ם מודה לראב"ד. וכן דעת הראי"ה קוק שחילק בין יחיד ובין אומה:

> הרי לנו שני עמודי התורה הללו, הראב"ד ורן בעל שולחן ערוך ז"ל, מסכימים לדעת אחת, שנכרי שאינו עובד עבודה זרה אף על פי שלא קיבל בפני בית דין של ישראל אין למנוע ממנו הישיבה בארץ ישראל. חוץ מזה כבר הכריע קודמי ז"ל שאומה שלמה שקיבלה עליה שבע, מצות, גם בזמן הזה יש להן דין גרים תושבים.

הוא אינו מחלק בין איסור "לא תחנם" ובין איסור "לא ישבו בארצך". ולדעתו, שני האיסורים מותרים כלפי הערבים מוסלמים כפי שהתבאר בדברי הראי"ה קוק. הוא הוסיף גם להיקל בנוגע לדינם של הנוצרים, ולסמוך על הדעות שסוברות שהנוצרים אינם נחשבים עובדי עבודה זרה כיון שבני נח אינם אסורים באיסור שיתוף.

---

[10] דבריו מובאים בכתב עת "תחומין", כרך ב, "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", עמ' 169-179.

בהמשך הוא דן בצורך להקל בדינים אלו בגלל חשיבות הקמת המדינה. ואי אפשר להקים מדינה אם תהיה אפלייה כלפי המיעוטים:

> נתנה לנו האפשרות לקבל מהאומות כח להקים בארץ ישראל מדינה יהודית, אך בתנאים שנסבול בני דת אחרת, יהיו אפילו עובדי אלילים... שישבו בארצנו ויקיימו את הפולחן שלהם, ועל כל פנים אם יקבלו את הנתינות של המדינה היהודית לא תושלל מהם הזכות לרכישת קרקעות ונכסי דלא ניידי. מה עלינו לעשות? להגיד לאומות: אין אנחנו יכולים לקבל את התנאי הזה, מפני שתורתנו הקדושה אוסרת על ממשלה יהודית להתיר הישיבה בארצנו לנוצרים ומכל שכן לעובדי אלילים, ונוסף על זאת היא אוסרת עלינו להרשות פולחנם בארצנו ואוסרת עלינו להרשות להם לרכוש קרקעות? דומני שלא ימצא רב בישראל בעל מוח ובעל שכר ישר שיסבור שעלינו להשיב כך, כלומר שזוהי חובתנו מדין תורה״ק. אפילו אם נניח שבקבלנו את המדינה בתנאי הנ״ל תעבור הממשלה היהודית עבירה כשתקיים את התנאי, גם אז הייתי אומר שהעבירה נדחית מפני פיקוח נפש של עם ישראל, בשים לב למצב האומה בעולם. ואם כי אין פיקוח נפש עומד בפני איסור עבודה זרה אפילו אבידרייהו, זהו בנוגע לישראל עצמם, אבל איסור הסבילות של פולחנם ואין צריך לומר האיסור של חנייתם בקרקע וכדומה, אין זה בכלל, ואין זה דוחה פיקוח נפש של כלל ישראל. יתר על כן, הלא יש אופנים שבהם אפשר להתיר אפילו איסור תורה משום איבה, וכלום יש מצב יותר הולם היתר כזה מהמצב הנוכחי... אפשר מאד להגיד שיש כאן משום גרם סכנה לכלל ישראל...

יש לציין שמאמר זה לא פורסם על ידי הרב הרצוג, והדברים התפרסמו רק לאחר מותו. ואם כן, אי אפשר לדעת האם בכוונה הרב הרצוג לא פירסם את הדברים ואולי חזר בו, או שמסיבות שונות לא הספיק להדפיסם. מסתבר יותר שאין כאן חזרה, הדברים נכתבים בצורה תקיפה וברורה. קשה לומר שיחזור מדברים שכתב ״דומני שלא ימצא רב בישראל בעל מוח ובעל שכר ישר וכו׳ ״. בין כך ובין כך, דבריו מסתברים והגיונים.

אלא, השאלה היא, האם מציאות ימינו דומה לזמן הקמת המדינה? והאם יש מקום לחלק בין הזמנים?

יש להוסיף נקודה נוספת שכתב הרב הרצוג, שגם לדעתו יש מקום לאסור מכירת קרקעות לערבים במקרים מסויימים:

> מובן מאליו שזה לא נאמר אלא על מכירה באקראי, אבל אם תהא נשקפת מצד זה סכנה של נישול ישראל מקרקע ארץ ישראל, חייבת המדינה לעשות הגבלות מיוחדות... ואמנם

> טרם הוסד המדינה היהודית על יסודות חזקים, כל יהודי המוכר קרקע לנכרי אפילו לערבי מוסלמי הוא מערער את יסוד התאחזותנו בארץ אבותינו ומשים מכשולים על דרכנו לגאולת הארץ והעם ועובר ובוגד יקרא, אבל אחרי הוסד המדינה כבר יהיה המצב אחר...

אלא, עדיין, נראה שאפילו במקרים כאלו לא נכון להצהיר את הדברים בצורה מפורשת.

הרב איתם הנקין (במאמר שהוזכר לעיל) טען שהדברים לא פורסמו על ידי הרב הרצוג בחייו, ואפילו אם נאמר שאכן כך היתה דעתו להלכה, בכל זאת, רואים מדבריו שהדברים נכתבו רק בשעת הדחק. ולא נכתבו בתור הוראה פשוטה שערבים הם בגדר גרים תושבים. ולכן, גם לדבריו, יש לטעון שבוודאי ברמה הפרטית אסור לאדם למכור את הדירה שלו לערבי. רק מצד הממשלה והמדינה אי אפשר לאסור ולפרסם איסור מכירת קרקעות ובתים לערבים.

בנוגע לטענתו שהדברים לא פורסמו, יש לציין שהרב הרצוג[11] פרסם את הדברים בעיתון הצופה בקיצור דברים. הרב שלמה גורן כתב מספר מאמרים בעיתון הצופה, והרב הרצוג פרסם הערות על המאמרים הללו. ושם הוא ציין לקוטרס שלו שהוזכר לעיל, והסכים עם דברי הרב שלמה גורן שטען שהם זכאים לשבת בארצנו ולרכוש בהם קרקעות.

ובהקשר לכך אציין לשיטתו של הרב שלמה גורן זצ"ל[12], שגם הוא הלך בדרכם של הראי"ה קוק זצ"ל והרב הרצוג זצ"ל, וסבר שמותר לאפשר לישמעאלים ולנוצרים לגור בארץ, וזאת על פי דברי הראב"ד ור' יוסף קארו (ב"כסף משנה"). וגם הוא ציין לשיטת המאירי שהוזכרה לעיל, וכתב: "שגם אם אינם מקפידים כל כך על קיום כל השבע מצות, אלא שאינם עובדים עבורה זרה, דינם לענין זכויותיהם האזרחיות במדינה, כמו גרי תושב ואפשר להעניק להם את כל אותן הזכויות כמו לגר תושב ממש". עוד הוא רצה לטעון שהתנאי של הרמב"ם שצריך לקבל מכוח ציווי משה רבינו, זה נצרך רק כדי להיחשב בתור חסיד אומות העולם. אך, לעניין להיחשב גר תושב, אין צורך בכך אלא מספיק שאינו עובד עבודה זרה ובעקרון שומר את ז' המצוות – "עיקר הקפידה הוא בעבודה זרה".

---

[11] נמצא בספר "תחוקה לישראל על פי התורה", כרך א, עמ' 175.
[12] מובא בספר "תחחוקה לישראל על פי התורה", כרך א, עמ' 154-155.

11. מכתב הרבנים:

בשנת תשע"א מאות רבנים חתמו על מכתב נגד מכירה או השכרת בתים לערבים. בעקבות כך נוצרה סערה הלכתית בין רבנים שונים, האם המכתב היה צודק או שהוא עיוות הלכתי.

כבר ציינתי לעיל את הבסיס ההלכתי לשתי ההבנות, ועכשיו ארצה להביא את הדעות השונות בנוגע למקרה הנידון.

הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל כתב כך:

> קראתי את המסמך שהפצתם ברחבי הארץ ובקראי את הדברים ניתן היה להתרשם מהנחישות הנעוצה הן באהבת הארץ והן באהבת העם היושב עליה לקדם את גישתכם. ברם, חוששני שבמקרה הזה האהבה מקלקלת את השורה, ואם לדבר בלשון המעטה, מתעוררת השאלה האם הצר שווה בנזק המלך. ולא רק השורה, אלא אף התבונה נראית נפגמת.
>
> הרי כמעט כל שלשלת המאורעות שהתרחשו בעקבות הפצת גילוי הדעת הייתה צפויה ופחות או יותר נגלית לעין. הסערה הציבורית, האידיאולוגית והחברתית גם יחד, הקרע שנפער בתוך אזרחי המדינה, בין מחנות ובתוך מחנות, מאמרי מערכת בעיתונים למיניהם, עמדות שונות, לעיתים מתלהמות ומתלהטות; המתקפה מימין ומשמאל על הרבנות הדתית – לאומית, אפילו המתקפות מכיוון אדירי תורה – הכל, כאמור, היה צפוי. ואתה קורא ושואל את עצמך לאן נעלמה חכמת האמורים להיות בין הרואים את הנולד?
>
> צער מיוחד נגרם לציבור נאמני תורה ומצוות החרדים למעמד ואופי המדינה, ולשלוות מנהיגיה הרוחניים העמלים להאהיב את התורה, לדבוק בהלכה והשואפים להשתית את מדינת ישראל על אדני מסורת ומורשת אבות. הצער הזה נובע מפגמים שניבעו במסמך ודווקא מנקודה שאמורה להיות הדגש החזק שבו. המסמך מדבר בשם ההלכה וחותמיו רואים עצמם כשליחיה ומרביציה.
>
> אך דא עקא, האיסור של מכירת בתים לנכרי מוצג כעמדה הבלעדית של ההלכה בשאלה העומדת לדיון לפנינו והקול הבוקע ועולה מתוך גרונם של חותמי המסמך נשמע כקול האחד והיחיד של דבר ה' זו הלכה. כאן הבן שואל האמנם?! אין ספק שהדברים שנאמרו בגילוי הדעת מבוססים על מקורות חז"ל ומסורת ההלכה לדורותיה. אך המסמך בכלליותו עושה רושם שהינו בונה את מסקנותיו על הנחות שתואמות השקפה הלכתית מסוימת, אך לא הבלעדית. הרושם הזה נוצר בחלקו על ידי מה שנאמר במסמך ולא פחות מכך, על ידי מה שהושמט ממנו. אציין כמה דוגמאות:

א. הפסקה הראשונה של גילוי הדעת יוצרת רושם כאילו הרמב״ם חיבר בין נישואי תערובת, מכירת חניה בקרקע לנכרים וחילול השם. ויתרה מזו, שאין מנוס מצירוף הגורמים האלה ושאין דרך לצמצם או לנטרל את החיבור שביניהם. ברם, ניסוח כזה אינו קיים ברמב״ם.

ב. בפסקה המסיימת נאמר כי המוכר דירה לגוי חייב נידוי. הקביעה הזאת שגויה בעליל. הנידוי המופיע בגמרא ובראשונים מתייחס לפגיעה בשכנים יהודיים ונידון על רקע דינא דבר מצרא, ללא קשר עם בעיות ׳לא תחנם׳ או ׳לא ישבו בארצך׳ הנותנות את הטון במסמך.

ג. באשר למה שלא נאמר. כל שיטה וכל דעה שההישענות עליה או ההתייחסות אליה יכלו למתן את העמדה שננקטה בגילוי הדעת פשוט אינה קיימת. אין זכר לשיטת הראב״ד שהאיסור מצומצם לז׳ עממין. נגנזה משום מה דעת בעלי התוספות שאם הגוי מוכן לשלם מחיר גבוה יותר מישראל המתחרה עמו על קניית הנכס, אזי אין איסור למכור לו. במקביל, אין בגילוי הדעת שום התייחסות לשיטת ראשונים על סמך הגמרא בבבא בתרא דף כא ע״א שהאיסור להשכיר מוגבל לבעלי מלאכה שרוצים לקבוע את מקומם בתוך שכונה, כשהקפידא בנידון היא מצד הרחקת שכנים ולא מצד קדושת הארץ והחשש לכל הכרוך בכך.
שיטת הרמב״ן ותלמידיו שאיסור לא תחנם אינו חל כשהעסקה נעוצה באינטרסים של המחונן שאמנם מופיעה ביחס להענקת חן ומתנת חינם אך ייתכן שהיא גם ישימה למתן חנייה בקרקע, עומדת אף היא בסתירה לעמדה שהובעה בגילוי הדעת.

ד. בנוסף, המסמך כולו בנוי כמעט בלעדית על שיטת הרמב״ם, שבהיותה קרובה להיבטים הנידונים בגמרא, הותירה גושפנקא בשלחן ערוך. אמנם, כל בר בי רב יודע שבין שיטת הרמב״ם לבין המהלך של בעלי התוספות קיים, תהיינה הסיבות אשר תהיינה, פער משמעותי. די לעלעל בדפים הראשונים במסכת עבודה זרה לגבי האיסורים הנידונים שם, או במקביל, בסוף הפרק הראשון באותה מסכת, כדי לראות עד כמה בעלי התוספות התאמצו למצוא כל פרצה וכל קולא אפשרית ביחס לאיסורים אלה. לדוגמא, כמה מבעלי התוספות סברו כי איסור השכרת דירה לגוי מצטמצם למקרה שבו הגוי צפוי להכניס עבודה זרה לתוכה. ברור שאיני בא להכניס ראשי בין הרים גדולים ולהתיימר להכריע בין בעלי התוספות לבין הרמב״ם, אני רק מעיר כי הנכונות המתבקשת לכאורה לבחון גישות שיגבילו את האיסורים הקשורים בנידון, כשישנם כלים וחומרים שמאפשרים זאת, נעדרת לחלוטין מן המסמך.

לסיום, ניתן לציין את המובן מאליו. על כף המאזניים מונחות שאלות מפתח המעורות בהיבטים מטא הלכתיים. הנכונות והיכולת להתחשב ולהעניק משקל למרכיבים נרחבים הקשורים בתכנים הלכתיים ובזיקתם למציאות היסטורית וחברתית גם יחד, זוקקות דיון נרחב יותר. אנו, יושבי בית המדרש דבקים באמונתנו ורצוננו להגיד כי ישר ה׳, צורי ולא עוולתה בו .

נראה לי, שיש רבות להשיג על דברי הרב ליכטנשטיין וכבר השיג עליו בטוב טעם ודעת הרב איתם הנקין הי״ד (במאמרו בכתב עת ״המעין״, גליון 200):

רב חשוב אחר שליט״א, בתגובתו ל״מכתב הרבנים״ נגד השכרת דירות לערבים, תמה על כך ש״אין זכר [בדברי אותם רבנים] לשיטת הראב״ד שהאיסור מצומצם לז׳ עממין״. הקורא עשוי להבין ששיטה זו של הראב״ד נוגעת גם (או בעיקר) לגבי ״לא תחנם״, אבל הלא דבריו הללו אינם נוגעים אלא לדין ״לא ישבו בארצך״.

עוד כתב אותו רב כי ״בפסקה המסיימת נאמר כי המוכר דירה לגוי חייב נידוי. הקביעה הזאת שגויה בעליל. הנידוי המופיע בגמרא ובראשונים מתייחס לפגיעה בשכנים יהודיים ונידון על רקע דינא דבר מצרא, ללא קשר עם בעיות ׳לא תחנם׳ או ׳לא ישבו בארצך׳ הנותנות את הטון במסמך״. אולם במכתב הרבנים לא נאמר שהמוכר דירה לגוי (כלומר סתם גוי) חייב נידוי, אלא ש״**אם הנכרי הזה אַלַם ומציק לשכניו**, כבר התבאר בשולחן ערוך שכל מי שמוכר לו חייב נידוי עד שיסלק הנזק אפילו בדמים מרובים (יו״ד של״ג מ״ד)״. וכך אכן מפורש בסעיף הנ״ל בשו״ע אליו ציינו הרבנים הכותבים: ״המוכר קרקע שלו לגוי מנדין אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבא מהגוי לישראל חבירו בעל המצר״. אם כן, כיצד קביעה זו היא ״שגויה בעליל״? והרי הכותבים לא טענו שיסוד הנידוי הוא ׳לא תחנם׳, אלא ציינו במפורש שדין הנידוי אמור במוכר לגוי אלים ומציק לשכניו, וכמבואר עוד בשולחן ערוך: ״המוכר לגוי או שוכר לו משמתין אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבא מהגוי, **עד שינהוג הגוי עם בן המצר שלו בדיני ישראל בכל**״.

עוד כתב ש״נגנזה [=בדברי הרבנים במודעתם] משום מה דעת בעלי התוספות שאם הגוי מוכן לשלם מחיר גבוה יותר מישראל המתחרה עמו על קניית הנכס, אזי אין איסור למכור לו״. אך שיטה זו של בעלי התוספות אין לה שייכות ל״לא תחנם״ או ״לא ישבו בארצך״, ואין היא נוגעת לעניין מכירת קרקע לגוי בארץ ישראל – אלא אף היא עצמה חלק מדינא דבר מצרא. שלאחר הסעיף דלעיל, מוסיף השו״ע לכתוב (ע״פ התוספות): ״במה דברים אמורים? כשיכול למוכרה או לשוכרה לישראל בדמים שנותן הגוי; אבל אינו חייב למוכרה לישראל בפחות״ (דהיינו שבמקרה כזה אין מנדים אותו).

אף בשיטה זו, השו"ע ממשיך וכותב: "ואי חזינן שהגוי מכוין לקנות במצר ישראל כדי להשחית נחלתו, הכל לפי ראות הדיין". הדעת נותנת שאותם רבני הערים בהן יש התמודדות עם הבעיה של אוכלוסייה שאינה יהודית ובעלת פוטנציאל עויין, שרובם ככולם חתמו על המכתב, הם הדיינים שהשו"ע מסמיך אותם לפעול "לפי ראות עיני הדיין", והם קבעו שהשפעתה של אוכלוסיה נכרית ועוינת על שכניהם היהודים עלולה להיות קשה ורעה, ויכולתם להעריך את המציאות בעירם שלהם עדיפה לכאורה מזו של היושבים בריחוק מקום. אף מי שחלוק על הערכת מצב זו במציאות, וסובר שגם במציאות ימינו לא מדובר בסכנה "להשחית נחלתנו", איני יודע כיצד הוא יכול לומר שהמעריכים אחרת ופועלים לאור זאת ככתוב בשו"ע, אינם עושים כהלכה.

עוד טען אותו רב שליט"א ש"אין בגילוי הדעת שום התייחסות לשיטת ראשונים על סמך הגמרא בבבא בתרא דף כא ע"א שהאיסור להשכיר מוגבל לבעלי מלאכה שרוצים לקבוע את מקומם בתוך שכונה, כשהקפידא בנידון היא מצד הרחקת שכנים ולא מצד קדושת הארץ והחשש לכל הכרוך בכך". אמנם במכתב הרבנים באמת לא נאמר **שאסור** להשכיר, שהרי קשה לחלוק על ההלכה הפסוקה ברמ"א ע"פ הטור ושאר ראשונים שבימינו מותר להשכיר בתים, ורק למכור אסור, וכלשונם בראש המכתב: "שאסור מהתורה **למכור** בית או שדה בארץ ישראל לנכרי" (ההדגשה שלי). אלא שכיוון שהמכתב כולו יוצא גם נגד השכרה ולא רק מכירה, אכן עלול להיווצר רושם מוטעה שדין "לא תחנם" שייך גם בהשכרת בית, וממילא ניתן להלין על כך שלא צויין במכתב הרבנים שאיסור זה קיים רק לגבי מכירה. אולם בין כך ובין כך, כיצד אותה גמרא בבבא בתרא נוגעת לעניין? והרי כפי שכתב "הקפידא בנידון היא מצד הרחקת שכנים ולא מצד קדושת הארץ והחשש לכל הכרוך בכך", דהיינו שאין לה נגיעה לגדרי איסור "לא תחנם".

ובעיקר יש להעיר על דברי אותו רב ש"שיטת הרמב"ן ותלמידיו שאיסור לא תחנם אינו חל כשהעסקה נעוצה באינטרסים של המחונן, שאמנם מופיעה ביחס להענקת חן ומתנת חינם אך ייתכן שהיא גם ישימה למתן חנייה בקרקע, עומדת אף היא בסתירה לעמדה שהובעה בגילוי הדעת". שיטה זו נאמרה לגבי מתנת חינם דווקא, כי בעניין מתנת חינם כל קיומו של האיסור מותנה בקיומו של היבט ה"חינם", ולכן ביארו הרמב"ן והרשב"א וסיעתם שכשיש איזה צד לומר שאין זה חינם, כלומר שיוצאת איזו טובה ותועלת לנותן, שוב אין זה בגדר האיסור (וכן גבי נשיאת חן, יש שביארו שגדר האיסור תלוי בכוונת המכוון להשיא חן, שאם לא כן אין על זה לשיטתם שם "נשיאת חן"). אך כיצד זה נוגע לאיסור נתינת חניה בקרקע? הרי פשיטא שאין הוא תלוי כלל ביסוד

ה״חינם״ (וגם לדמות לנשיאת חן אי אפשר, כי חניה בקרקע סוף סוף היא חנייה בקרקע, ואין יסוד לתלות זאת בכוונת עושה המעשה). ועוד, שכל דיון המשנה והגמרא לא נעשה אלא בהקשר של מכירה, כלומר בכסף מלא ובתועלת ברורה ליהודי, ולפי הסברא הנ״ל יפלו כל דברי חז״ל בבירא, אתמהה.

הדבר הקרוב ביותר לזה למיטב ידיעתי, היא דעתו של הכפתור ופרח (פרק י), שחידש שלא זו בלבד שאם ליהודי יש נחלה בקרב הגויים והוא רוצה לעבור משם מותר לו למכור – אלא אף בעיר שרובה ישראל, אם אנסוה זוזי ואין שם יהודי שיקנה אפילו בזול, מותר לו למכור לגוי. ואף שחידוש הוא כאמור, ולא ברור כלל ששאר הראשונים יסכימו לזה, מכל מקום אין זה מנוגד בהכרח לדברי חז״ל, כי הכפתור ופרח מחלק ששם מדובר שיש יהודי שיכול לקנות על כל פנים בזול, וכאן אין. אולם מכל מקום, אפילו לשיטה זו לא שמענו היתר למכור אלא כשאין יהודי קונה **אפילו בזול** – וזהו דבר שכמעט אינו במציאות, ובוודאי בימינו.

אותו רב שליט״א כתב ש״המסמך כולו בנוי כמעט בלעדית על שיטת הרמב״ם, שבהיותה קרובה להיבטים הנידונים בגמרא הותירה גושפנקא בשלחן ערוך. אמנם, כל בר בי רב יודע שבין שיטת הרמב״ם לבין המהלך של בעלי התוספות קיים, תהיינה הסיבות אשר תהיינה, פער משמעותי. די לעלעל בדפים הראשונים במסכת עבודה זרה לגבי האיסורים הנידונים שם, או במקביל, בסוף הפרק הראשון באותה מסכת, כדי לראות עד כמה בעלי התוספות התאמצו למצוא כל פרצה וכל קולא אפשרית ביחס לאיסורים אלה. לדוגמא, כמה מבעלי התוספות סברו כי איסור השכרת דירה לגוי מצטמצם למקרה שבו הגוי צפוי להכניס עבודה זרה לתוכה. ברור שאיני בא להכניס ראשי בין הרים גדולים ולהתיימר להכריע בין בעלי התוספות לבין הרמב״ם״ וכו׳. ע״כ דברי הרב. אולם אפילו לכשנאמר כדברים הללו, מסקנתם מוקשית ביותר: א. אחר שהוכרעה ההלכה בשו״ע כדעה מסויימת דווקא, היאך אפשר להלין על מי שהורו כפי שנפסק בשו״ע? וכי מי שפסק כפי שמפורש בשו״ע אפשר לכתוב עליו ש״הכניס את ראשו בין ההרים״? ואיזו פליאה יש על שלא נטו לספיקות לקולא באיסור שהוא דאורייתא לרוב הפוסקים? ב. מהי הרלוונטיות של חילוק שכזה בענייננו, הרי בדין ״לא תחנם״ מצאנו להיפך, שדווקא התוספות [הזכרתי את דבריהם לעיל, שהם נקטו שאיסור ״לא ישבו בארצך״ נאמר לגבי כל העמים ולא רק לגבי ז׳ עממים] הם הסוברים לחומרא, שהעלו שהדין חל על כל הגויים, בעוד שבדעת הרמב״ם יש מי שנשאו ונתנו בזה לכאן ולכאן. סוף כל סוף לא מצאנו בדברי התוספות יסוד להקל באיסור מכירת קרקע לגוי.

אולם, עלי להעיר במקצת על דברי הרב הנקין:

הוא טען שיש לחלק בין איסור מתנת חינם ובין איסור נתינת חנייה בקרקע לעניין שאם הדבר נעשה לטובת היהודי. אבל, הדברים אינם מוכרעים לגמרי, והראי"ה קוק זצ"ל בעצמו הביא סברא זו בכדי להתיר את המכירה לערבי מוסלמי לעניין היתר מכירה, כפי שהתבאר לעיל. אלא, עדיין, נראה לי, שאפשר לדחות את הראיה מדברי הראי"ה קוק כיון שדבריו נאמרים במקרה שהמכירה אינה מכירה גמורה ומדובר על טובה לכלל ישראל. ובוודאי הוא לא סבר להתיר למכור לגוי שמוכן לשלם יותר מיהודי אחר.

אוסיף ואומר שיש סברא בדברי הרב ליכטשנטיין מצד פרסום הדברים. דהיינו, יכול להיות שמבחינה הלכתית הרבנים שכתבו את המכתב צודקים, ולכן השגותיו ההלכתיות של הרב ליכטנשטיין אינן צודקות. אך, למעשה יש סברא בדבריו. שאין זה מן הנכון לפרסם הדברים. הפרסום פוגע הן כלפי חוץ והן כלפי פנים. כלומר, יכולה להיגרם כאן פגיעה מצד אומות העולם, שיראו שאנחנו מפלים לרעה מיעוטים וכן הם יעשו ליהודים שאזרחיים במדינותיהם. וגם יכלו לבוא לידי עשיית חרם כלכלי על מדינת ישראל. גם יש כאן פגיעה כלפי פנים, כיון שיש יהודים רבים שאינם שומרים תורה ומצוות ואינם רואים בעין טובה התייחסות זו, והיא אינה מביאה לידי אהבת התורה כפי שהתבאר בדברי הרב ליכטנשטיין.

נראה לי, שהרב יעקב אריאל שליט"א טען דברים נכונים בעניין זה:

> מדינת ישראל התחייבה כלפי תושביה וכלפי העולם כולו להיות מדינה יהודית ודמוקרטית שבה יש שווי זכויות לכל אזרחיה. היא אינה רשאית אפוא עפ"י חוקיה לאסור מכירת קרקעות לנוכרים. התחייבות זו מאפשרת למדינה להיות מוכרת ע"י העולם כמדינה דמוקרטית ומתקדמת. הפרת הבטחה זו עלולה להוציא את המדינה ממסגרות בין-לאומיות ולהופכה למצורעת חלילה. היא תוקע מעל כל במה אפשרית ושונאינו ינצלו זאת במלוא עוצמתם. דיינו בעמידתנו האיתנה מול העולם כולו ברחבי יהודה ושומרון, ואין להוסיף על כך ולתת חרב ביד שונאינו להורגנו. אין למדינה כוח לעמוד לבד מול כל אומות העולם. (דרום אפריקה, שמצבה הכלכלי היה טוב לאין ערוך משלנו, לא יכלה לעמוד בלחץ הבין-לאומי ובסנקציות שהוטלו עליה. והשלטון נמסר למקומיים...) לדעת הרב הרצוג זהו שיקול של פיקוח נפש שמותר בגללו לעבור על איסור לא תחנם.
>
> אפליה כלפי נוכרים בארץ עלולה לגרור אחריה תגובות דומות כלפי יהודים בארצות הגולה.
>
> מאידך, מאותו נימוק של פיקוח נפש, פיזי ורוחני, מחויבת המדינה לשמור על עם ישראל

ולהבטיח את קיומו בארצו. אי לכך, במקומות בהם יש סכנה לריבונותו של עם ישראל בארצו הן כעם והן כיחידים, הן מבחינה פיזית והן מבחינה רוחנית, חוזר איסור לא תחנם למקומו....
לצערנו אין שוויון בקיום החוק והדמוקרטיה אינה מאוזנת. על יהודים חל חוק השוויון במילואו, אולם כלפי המיעוטים יש התעלמות מאיסורים ואיומים שהם מטילים על מוכרי קרקעות ליהודים.

כיצד פותרים את הבעיה הסבוכה? סכנה לנו מפנים ומאחור. כל רב במקומו רשאי וחייב להנחות את צאן מרעיתו עפ״י תנאי מקומו המיוחדים. אולם עליו להיות חכם ולא רק צודק. ולשקול את צעדיו בזהירות ובאחריות. כל מילה עלולה להתפרש שלא כהלכה. מה גם שלא תיתכן פסיקה גורפת. יש להתייחס לכל מקרה לגופו. צריכים לחשוב על רעיונות יצירתיים שבאמצעותם ניתן לאחוז את החבל משני קצותיו. ותשועה ברוב יועץ. בעיקר יש לנקוט בדרכים חיוביות של ריבוי אור, כגון גרעינים תורניים בערים בעייתיות, ולרכוש או לשכור עבורם את הדירות העומדות למכירה או השכרה. לכן אין מקום לאמירה רבנית כלל-ארצית אחת וגורפת, אלא על כל רב ורב להתמודד עם הבעיה לפי תנאי מקומו. ולהתפלל לה׳ שיסייע בידו.

ועלי להעיר שיש מספר רבנים שתקפו את המכתב, ודבריהם קשים ואינם מתקבלים. יכול להיות שמבחינה עקרונית הם צודקים, אבל הבסיס לדבריהם נטול כל יסוד. ראשית הרב מיכאל אברהם כתב מחאה נגד "מכתב הרבנים" ובאותה מחאה הוא כתב: "חשוב לנו להדגיש שהמחאה אמנם באה גם מתוך שיקולים מוסריים, אבל עיקרה הוא על גילוי פנים בתורה שלא כהלכה". נראה לי, שמוגזם ביותר להתבטא ולהגיד שמדובר על גילוי פנים בתורה שלא כהלכה, יותר נכון להגיד כלפי דבריו שהם גילוי פנים בתורה שלא כהלכה. כבר הראיתי לעיל שיש בסיס איתן לדבריהם, ויש דעות רבות בין הראשונים והאחרונים שנקטו להלכה שיש איסור "לא תחנם" כלפי ערבים מוסלמים.

עוד כתב: "פרשנות פשטנית למקורות ההלכה, וערבוב שלהם מין בשאינו מינו". ואינו מובן לי, מדוע מדובר כאן על ערבוב מין בשאינו מינו?

באותה מחאה הוא הסתמך בצורה פשוטה על דברי המאירי שהוזכרו לעיל, וכבר ציינתי שבכלל אין הדברים פשוטים כלל וכלל ויש מקום להבנה שמדובר על כתיבה מאימת הצנזורה. ואוסיף שכתב הריטב"א (חידושי הריטב"א, מסכת ראש השנה יז, ע"א):

> והא דמשמע דחסידי אומות העולם נידונין לחיי עולם ויש להם חלק לעוה״ב וכדאמר בעלמא [היינו] במקיימין שבע מצות בני נח, אבל אלו הנוצרים והישמעאלים בכלל מינים הם וכמו שפרש״י המינים תלמידי ישו הנוצרי.

הריטב״א אינו מגדיר את הנוצרים והישמעאלים [ערבים מוסלמים] בגדר חסידי אומות העולם, ונראה שהם גם אינם בגדר גרי תושב, שהרי הוא מגדיר אותם בגדר מינים. ורק נציין שהריטב״א חי בסמיכות לתקופתו של ר׳ מנחם המאירי.

12. מסקנה:

אם כן, מתברר לנו שלעניין ישיבת גוי ששומר ז׳ מצוות בני נח בזמן שהיובל אינו נוהג, יש מקום להקל כיון שהראב״ד סבר שאפשר להושיב. וגם בדעת הרמב״ם יש מחלוקת בין הראשונים. ר׳ יוסף קארו סבר שגם הרמב״ם מודה שאפשר להושיב. נראה לי, שגם הסברא נותנת לכך. ובוודאי במציאות ימינו אי אפשר לסלק אנשים מאומות אחרות. הרי יהודים רבים גרים בארצות אחרות, ונהנים מטובם, ואי אפשר לפגוע במיעוטים כשיש יהודים שגרים כמיעוטים בארצות אחרות. גם לא מדובר רק מצד חשש פגיעת יהודים במקומות אחרים, יש חשש פגיעה ליהודים בארץ. יהיה חרם כלכלי על ארץ ישראל ועוד עניינים כיוצ״ב.

יתירה מכך, נראה לי, שמבחינה מוסרית אי אפשר לסלקם. הרי בכל הדורות אנחנו דרנו בארצות אחרות, ורצינו שיתייחסו אלינו בצורה הוגנת ובוודאי לא יסלקו אותנו מארצם ואיך אנחנו עכשיו נפעל בצורה אחרת. נראה לי, שעל כך, שייך הפסוק (דברים י, יט): ״ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים״. נכון שהפסוק הזה אינו מדבר על גר תושב, אלא על גר צדק. אך, על אף זאת, נראה לי, ששייך צד מסויים להתייחס בצורה הוגנת וישרה לגרי תושב בארצנו. הרי גם אנחנו היינו גרים בארצות אחרות.

אלא, כל זה נאמר לעניין איסור ״לא ישבו בארצך״. בנוגע לאיסור ״לא תחנם״ יש יותר מקום להחמיר, שכבר מצינו בדברי האחרונים שהסבירו שיש מקום לחלק בין שני האיסורים הללו. ולכן, יש לאסור למכור קרקעות לערבים ולנוצרים.

על אף זאת, נראה שלא נכון לצאת בהצהרה מפורשת שיש איסור למכור לגוים קרקעות. יש כאן חשש של איבה, ולכן אין להצהיר את הדברים. אפילו אם הרב רואה לנכון לאסור, יאמר את הדברים בדרך צנועה ולא בצורה הצהרתית.

אולם, יחד עם זאת, צריך לבחון ולראות האם אכן, יש כאן סכנה בכך שנאמר בהצהרה שאין למכור קרקעות לישמעאלים. אציין שגם אצל הישמעאלים יש "פסק הלכה" שאסור למכור קרקעות ליהודים. אם כן, אפשר לטעון ולומר שאנחנו פשוט מקבילים אליהם ואינם עושים הפלייה. אלא, כמובן, שהדברים צריכים להיאמר בצורה שלא תשתמע ממנה שאנחנו באים לפגוע במיעוטים בארצנו. לסיום הדברים אוסיף ואומר, שבוודאי יש מקום להשאיר גוים בארצנו ולא לסלקם רק במקרה שהם מכירים במדינת ישראל ואינם נלחמים נגדה. כמובן, שאין שום סברא הגיונית להשאיר בארצנו אויבים שרוצים להרוג אותנו.

גוי שהציל יהודי

מובא בגמרא במסכת עבודה זרה (יח, ע"א):

> ובחזרתן מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בס"ת, והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו, כדי שלא תצא נשמתו מהרה. אמרה לו בתו: אבא, אראך בכך? אמר לה: אילמלי אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וס"ת עמי, מי שמבקש עלבונה של ס"ת הוא יבקש עלבוני. אמרו לו תלמידיו: רבי, מה אתה רואה? אמר להן: גליון נשרפין ואותיות פורחות. **אף אתה פתח פיך ותכנס [בך] האש! אמר להן: מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו. אמר לו קלצטונירי: רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך, אתה מביאני לחיי העולם הבא? אמר לו: הן.** השבע לי! נשבע לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו, יצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה: רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא.

מתברר מגמרא זו שהקלצטונירי שהרבה את השלהבת וגרם למיתתו המהירה של ר' חנינא בן תרדיון זכה לחיי עולם הבא, בוודאי יש לומר שגוי שהציל יהודים יזכה לחיי עולם הבא. גוי שסיכן את נפשו כדי להציל יהודים, בוודאי ראוי לזכות לחיי עולם הבא.

נוסיף שנפסק להלכה (רמ"א, אורח חיים תרכא, ו) שמתים צריכים כפרה, שכך מובא בספרי (פרשת שופטים, פיסקא רי): "כפר לעמך – אלו החיים, אשר פדית – אלו המתים. מגיד שהמתים צריכים כפרה".

נשאלת השאלה, מילא החיים צריכים כפרה, אבל מדוע המתים צריכים כפרה. ראיתי שהגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל השיב על כך שגם אדם שעזב את העולם הזה, הוא עדיין פועל בעולם. וזאת על ידי המעשים שעשה בעודו בחיים. כוונת הדברים היא, שאם אדם השפיע לטובה על אנשים, אז הרי פעולותיהם לאחר מותו נזקפות לזכותו. וכן להיפך. לכן, יש מתים שצריכים כפרה, כיון שיש אנשים שהושפעו מהם לרעה וחוטאים בגללם. אם כן, למדים מכאן, שאדם שהשפיע לטובה ואנשים עושים פעולות טובות בגללו, הרי הזכויות הללו נזקפות לזכותו. לכן, יש מקום לטעון שגוי שמסר את נפשו ובזכותו ניצלו יהודים רבים, הרי זכויותיהם של מעשיהם נזקפות לזכותו. לכן, יש לנו לומר שראול וולנברג בוודאי הוא חסיד אומות העולם, הרי הוא הציל יהודים רבים וזכויותיהם מכוח מעשיהם הטובים נזקפות לזכותו.

אולם, יש לעיין בגמרא נוספת במסכת עבודה זרה (י, ע"ב):

> תניא נמי הכי: מלכיה - ולא כל מלכיה, כל נשיאיה - ולא כל שריה; מלכיה ולא כל מלכיה - פרט לאנטונינוס בן אסוירוס, כל נשיאיה ולא כל שריה - פרט לקטיעה בר שלום. 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. כי קא שדו ליה, אמר: כל נכסאי לר"ע וחביריו. יצא ר"ע ודרש: והיה לאהרן ולבניו - מחצה לאהרן ומחצה לבניו. **יצתה בת קול ואמרה: קטיעה בר שלום מזומן לחיי העוה"ב.** בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש קונה עולמו בכמה שנים.

כאן מתברר בפירוש, שקטיעה בר שלום זכה לחיי עולם הבא בזכות שהציל את עם ישראל, שגרם לביטול גזירה על עם ישראל. אולם, יחד עם זאת, המטרוניתא אמרה לו שהוא צריך למול את עצמו, ורק לאחר שהסיר את ערלתו, יצאה הבת קול ואמרה שהוא מזומן לחיי עולם הבא. אלא, יש לציין שלא מדובר כאן על ברית מילה כהלכה, שהרי הוא מל את עצמו וגם לא נאמר שהיתה פריעה. מילת עצמו יש בה בעייתיות מצד זה שבשעה שהוא

מל את עצמו הוא נכרי. אבל, עדיין, צריך להבין את המשמעות של מילה זו. והאם יש לנו ללמוד שאדם ערל אינו יכול לזכות לעולם הבא. ויש ללמוד מכך, שנכרי שהציל יהודים בלי שנימול לא יזכה לעולם הבא.

נראה להסביר שהצורך בברית מילה הוא רק כדי שיוכל לזכות לאותו עולם הבא של עם ישראל. כדי שיוכל להיות במקומו של עם ישראל. כדי להיות בעולם הבא של עם ישראל צריך להיות מהולים. כפי שנאמר במדרש שאברהם אבינו נמצא על פתחו של גן עדן ומכניס רק את זה שנימול.

וכך התבאר בדברי מהרש"א ("חידושי אגדות" שם):

> בלא מכסא כו'. הדמיון כי כמו העובר המכס במקום שהיה לו ליתן אין שומר המדינה מניח אותו ליכנס שם בסחורתו כן הענין מי שלא נתן מכס ערלתו בעולם הזה אין מניחין אותו ליכנס לגן עדן כדאיתא במדרשות (ועירובין יט א) שאברהם שומר שם על הפתח ואין מניח שם ליכנס משוך ערלה וק"ל:

ובוודאי יש הכרח בביאור זה, כיון שכבר התבאר לעיל שחסידי אומות העולם זוכים לעולם הבא. לכן, אי אפשר לומר שהצורך לקטיעה בר שלום בברית מילה הוא כדי לזכות לחיי עולם הבא. ונראה שיש מקום ללמוד מגמרא זו, שגוי שמציל יהודים זוכה לחיי עולם הבא. אולי אינו זוכה לאותו חלק כמו עם ישראל, אבל עדיין, זוכה לחיי עולם הבא.

ונציין שיש מחלוקת בין הראשונים בביאור המעשה של קטיעה בר שלום. ר' אליעזר ממיץ זצ"ל (בספר "יראים", דפוס חדש-סימן תב; דפוס ישן-סימן יט) נקט שפריעה נצרכת רק לקטן. אבל, גדול לא צריך פריעה. הוא הביא ראיה לכך מהסיפור של קטיעה בר שלום, כיון שהוא שאל מה הועילה הברית מילה הרי צריך פריעה? על כך השיב שלא היה צריך פריעה, כיון שהיה גדול.

אם כן, למדים מדבריו שהוא הבין שאכן, יש צורך בברית מילה כדי שיזכה לחיי עולם הבא.

אבל, הרש"ל (בספרו "ים של שלמה", מסכת יבמות, פרק ח, סימן ג) חלק על הרב אליעזר ממיץ ולמד מהגמרא במסכת יבמות שחיוב פריעה נאמר גם לגבי גדול. הוא דחה את הראיה מקטיעה בר שלום, כיון שאפשר לומר שהוא עשה פריעה, והפריעה לא הוזכרה 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:

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.

גם מהר״ם ריקאנטי (״פסקי מהר״ם ריקאנטי״, סימן תקצח) 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.

תפילה לרפואת חסיד אומות העולם אמירת קדיש עליו

כדאי לציין לתשובתו המעניינת של הרב יצחק זילברשטיין (בספרו ״חשוקי חמד״, מסכת עבודה זרה סה, ע״א) בנוגע לאמירת קדיש לאחר פטירת כומר אחד שהציל יהודים רבים תוך כדי מסירות נפש:

שאלה. בימי השואה הציל כומר עשרים ושנים ילדים יהודים שהובריחו אליו מגיטו קובנא הוא שמר עליהם בחירוף נפש הילדים הם כעת ת״ח וזוכרים לו את החסד שעשה עמהם, ומסתפקים האם לומר עליו קדיש לאחר מותו?

תשובה. גוי שעשה טובות לישראל, והוא מחסידי אומות העולם, יש לו חלק לעולם הבא, וכמבואר ברמב״ם (פ״ח מהלכות מלכים הי״ד) כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. הרי שיש עולם הבא גם לאומות העולם. וכתב בספר חסידים (סימן תשצ) אם יש נכרי שעשה טובות ליהודים, יכולים לבקש להקב״ה שיקל בדינו, וכן יכולים לבקש על מומר שעשה טובה ליהודים, וכן אמר ר׳ יוחנן על חרבונא זכור לטוב לפי שדבר על המן, עכ״ל.

אך לגבי אמירת קדיש יעוין בשו״ת זקן אהרן (יו״ד סימן פז) שנשאל האם גר יכול לומר קדיש על אביו הגוי? והאריך לדון ע״פ הסוגיא ביבמות (דף כה ע״א) דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וכתב כיון שהבן [הגר] חייב בכבוד אביו [הגוי] שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, אם כן יש גם מקום לכבדו באמירת קדיש. אך כיון שזה תמוה לרבים,

יאמר פרקי תהילים לעילוי נשמתו, יעו״ש. ויעוין בספר חסידים (שם) שכתב: גר המבקש על אביו ועל אמו, לא יועיל להקל מדינם, יעו״ש.

ולכאורה הוא כ״ש על גוי שהצילו, שהוא דבר התמוה לרבים לומר אחריו קדיש. אולם בשו״ת ממעמקים (פ״ג סימן ח) כתב שכיון שקדיש יסודו הוא תפילה, יכול לומר קדיש על נכרי שהצילו.

ונראה שאלו שניצלו באמצעות הנכרי, ישתדלו ביתר עוז לעבוד את בוראם, ואז מאחר ובזכותו עולים ומתעלים, גם הוא נפשו תעלה ותתעלה וזכותו תגדל משנה לשנה ביום פקודתו.

אבל, אציין שהרב עובדיה יוסף זצ״ל (שו״ת ״יחוה דעת״, חלק ו, סימן ס) פסק שהגר יכול לומר קדיש על הוריו הגוים. כמו שמצינו שאחד שהוא זר לנפטר, אינו קרובו, יכול לומר קדיש עליו ויש בכך תועלת, כך גם הגר יכול לומר קדיש על הוריו הגוים. בוודאי הוא לא גרע מאיש זר.

ונראה שבוודאי כך הדברים מסתברים, ולכן אין איסור בדבר. ודברי הרב זילבשרטיין שריבוי הזכויות יוסיפו זכויות לנכרי, בוודאי הם נכונים כפי שהתבאר לעיל.

ועוד נציין שהרב יצחק יוסף שליט״א (״ילקוט יוסף״ ביקור חולים ואבלות, סימן ל, סעיף כו) פסק:

מותר לומר קדיש על נשמת גוי שהציל ישראל מהסכנה, כמו בימי השואה, ואף לעשות לו השכבה. ובכדי שלא יעשה הדבר תמוה לרבים, יאמר ההשכבה בסוף עלייתו לתורה, בדרך הבלעה.

ועוד פסק הרב יצחק יוסף (שם, סעיף כז):

חייל דרוזי בצבא שבארה״ק, שנהרג בידי הערבים הישמעאלים, על משמרת בטחון ישראל, יכולים לומר השכבה בבית הכנסת לעילוי נשמתו, כי לא ידח ממנו נדח. וירבה השלום בעולם.

וביאר הלכה זו בהערות שם:

ז״ל מרן אאמו״ר שליט״א (זצ״ל) בתשובה: שאלה חייל צה״ל דרוזי, שנהרג בידי הערבים הישמעאלים, על משמרת בטחון ישראל, האם יכולים לומר השכבה בבית הכנסת לעילוי נשמתו? תשובה: הדרוזים מאמינים באל אחד, ואינם עובדי עבודה זרה כלל. וגם מאמינים בהשארת הנפש, ולא עוד אלא שהם מתגייסים לצבא הגנה לישראל ומוסרים את נפשם על

הגנת תושבי מדינת ישראל, ושומרים על שבע מצות בני נח. ודינם כחסידי אומות העולם. וע׳ בספר חסידים (סי׳ תשצ) שכתב, נכרי שעשה טובות לישראל יכולים לעשות לו השכבה ולבקש מהקב״ה שיקל בדינו. וכבר אמרו בירושלמי (מגילה פ״ג ה״ז), שאומרים על חרבונא ״זכור לטוב״, לפי שקיטרג על המן שונא ישראל. ע״ש. (וע״ע בספר חסידים סי׳ תרה). וכל שכן חיילים דרוזים אשר שמים נפשם בכפם להגן על עם ישראל, שמצוה להתפלל עליהם להשם יתברך להקל בדינם, ורחמיו על כל מעשיו. צא ולמד ממה שכתב הגאון ר׳ יצחק עטייה בספר רוב דגן (בקונטרס אות לטובה סי׳ מה), שמותר להתפלל לרפואה שלימה על גוי חולה אשר הוא מחסידי אומות העולם, כשם שאמרו חז״ל (גיטין נט א) מפרנסים ענייי גוים עם ענייי ישראל מפני דרכי שלום. ואפשר שחיוב הוא לעשות כן, מפני דרכי שלום. ומה גם אם תתקבל תפלתו ותהיה שעת רצון, והחולה יתרפא, שאז יהיה קידוש ה׳ ברבים. וכן עשו כמה גדולי ישראל, ונתקבלה תפלתם, כי הקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתם של צדיקים (יבמות סד א). וסיים, שהרב הגדול מהר״ר אליהו קצין הביא לו ראיה ממעשה של אלישע הנביא אשר ריפא את נעמן מצרעתו, וע״י כך נעשה גר תושב (סנהדרין צו ב). וכל שכן עתה שאנו בגלות וזקוקים לחסדי אוה״ע. והוסיף שכן בא מעשה לידי מר אביו הרב הגדול החסיד רבינו יהודה קצין (בעל מחנה יהודה), שבא אליו גוי אחד, ותינוק מוטל בידו כמו פגר מת, כאבן דומם, ואחר שהרב לחש עליו והתפלל עליו ובירכו, התעורר מתרדמתו, ומיד נתרפא, ויצא ממות לחיים, ונעשה קידוש ה׳ גדול. ומ״ש מרן בש״ע (סי׳ קנח), שאין לרפאות גוי אפילו בשכר אא״כ במקום איבה, זהו רק לגוי שעובד עבודה זרה, משא״כ אם אינו עובד ע״ז, שפיר דמי. עכת״ד. וע״פ זה פסק הגר״ח פלאג׳י בשו״ת חיים ביד (סי׳ לג), ביהודי שהיה לו שותף גוי, והיה עושה לו טובות, וחלה הגוי ונפל למשכב, שמותר להתפלל עליו שיזכה לרפואה שלמה, והביא ראיה מדברי הרב רוב דגן הנ״ל. וכן עשה מעשה בגוי אחד שחלה ונטה למות, ושלח הגוי לבקש על נפשו מאת הרב שיתפלל עליו שיתרפא, וכן עשה הרב, וחלם הגוי שתפלת הרב עשתה פירות, ונתקבלה תפלתו, ועל ידי כך נעשה קידוש ה׳ גדול. ברוך המקדש שמו ברבים. (וזאת כמ״ש הרה״ג מהר״א פלאג׳י בספר וימהר אברהם, בשם הרב בינה לעתים, שתלמידי חכמים צדיקים המתפללים על החולה שיתרפא עושה תפלתם רושם בשמים יותר ממה שיתפלל החולה בעצמו. ע״ש. וע״ע שם אות תרד שיש להתפלל גם על גוי שהוא חולה שיתרפא). ובספר תולדות מנחם (עמוד עח) סופר על גנרל אחד שהיה מופקד מטעם השלטון על אלפי חיילים, ובתוכם חיילים רבים מישראל, והלכו אליו הגאונים רבי אלכסנדר משה לפידות, ורבי נחום מהורודנא, לשחר את פניו, ולבקש ממנו לשחרר את היהודים בימי שבת ומועדים, למען ישמרו את השבתות והמועדים, והגנרל קיבלם תחלה בפנים זועפות, ודחה

את בקשתם על הסף. וכשיצאו ממנו, שלח חייל אחד אחריהם שישובו אליו שנית, ויאמר להם, הנה יש לי בת יחידה, השוכבת על ערש דוי זה כחודש ימים, ונלאו הרופאים למצוא לה מזור לרפואתה, ונפשי קשורה בנפשה, ובלעדה אין לי חיים, ועתה אם תתפללו להשם אלהי אבותיכם, שתחזור לאיתנה ותתרפא, וה׳ יקשיב ויאזין לתפלתכם, אמלא חפצכם ברצון, וגם אביעה תודתי אליכם. ויאמר הגאון רא״מ לפידות, הביאנו אל חדר החולה, ויביאם לשם, ויכנס הרב הצדיק ר״נ מהורודנא ליד מטתה, ויפרוש כפיו אל ה׳ בתפלה ובתחנונים, ואח״כ יצאו והלכו לדרכם, לא עברו מספר ימים, והנה הגיעה מרכבה הדורה לביתו של הגאון רא״מ לפידות, ונתבקש לבוא עם חבירו הרב הצדיק מהורודנא אל הגנרל בביתו, וישלח הגאון שליח להזמין את הרב הצדיק מהורודנא אליו, ובבואו עלו יחדיו על המרכבה, ויסעו לבית הגנרל, ובבואם אליו קיבלם בכבוד רב ובשמחה, והכניסם אל חדר בתו, ויראוה שהיא בריאה ומשחקת בצעצועים, ויאמר להם הגנרל, עתה ידעתי כי אלהיכם הוא האלהים, המקשיב אל תפלת חכמי ישראל, הנה מיד אחר תפלתכם, רפתה מחלתה של הילדה, ולאט לאט התאוששה וקמה לתחיה. והנה עיניכם רואות איך שהיא כבר בריאה, וידעתי כי רק תפלתכם הביאה לבתי מרפא בכנפיה, למרות שכל הרופאים התיאשו ממנה, אני אסיר תודה לכם, ומבטיחכם נאמנה שאשחרר את היהודים בכל שבת ומועד, ואתן להם יחס טוב ואוהד לשמור כשרות וכל צרכי היהדות. ויצאו משם בכבוד גדול, וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר. (וראה עוד בספרי ענף עץ אבות עמוד קמט). ומכל זה נלמד גם לענין תפלת ההשכבה על חייל הדרוזי ששם נפשו בכפו להגן על ישראל, שבודאי ראוי הוא לומר עליו השכבה, כי לא ידח ממנו נדח. וירבה השלום בעולם.

אמירת שבח ונתינת מתנה לחסיד אומות העולם

כחלק מאיסור ״לא תחנם״ נמצא האיסור לשבח גוי. ונשאלת השאלה, האם מותר לשבח גוי – חסיד אומות העולם – שהציל יהודים? האם יש בכך איסור ״לא תחנם״?

נתחיל בעיון באיסור זה כפי שמתבאר מדברי הראשונים והאחרונים.

בגמרא במסכת עבודה זרה (כ, ע״א) דורשים את המילה ״לא תחנם״ - לא תתן להם חן. הגמרא הסבירה איך אפשר לדרוש ג׳ דרשות ממילה זו:

דאמר קרא: לא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע. האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא: לא תתן להם חן! א״כ, לימא קרא לא תחונם, מאי לא תחנם? שמע מינה תרתי.

ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא: לא תתן להם מתנת של חנם! אם כן, לימא קרא לא תחינם, מאי לא תחנם? שמע מינה כולהו.

כבר ציינתי לעיל שהרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה נ) הזכיר את האיסור של נתינת חן:

ובאה הקבלה לא תתן להם חן עד שהאיש יפה הצורה מעובדי עבודה זרה אינו מותר לנו שנאמר זה יפה תואר או זה פניו יפות.

בעל ספר "החינוך" (מצוה תכו) כתב:

לא יישר בעינינו דבר מהם, כלומר שנרחיק ממחשבתנו ולא יעלה על פינו שיהיה במי שהוא עובד עבודה זרה דבר תועלת, ולא יהי מעלה חן בעינינו בשום ענין, עד שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [ע"ז כ' ע"א] שאסור לומר כמה נאה גוי זה או מה נחמד ונעים הוא... משרשי המצוה, לפי שתחילת כל מעשה בני אדם היא קביעות המחשבה במעשים והעלות הדברים על שפת לשון, ואחר המחשבה והדבור בה תעשה כל מלאכה, ועל כן בהמנענו במחשבה ובדבור ממצוא בעובדי עבודה זרה תועלת וחן, הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומלרדוף אחר אהבתם ומללמוד דבר מכל מעשיהם הרעים... והעובר על זה ושיבח עובדי עבודה זרה ומעשיהם, זולתי בענין שימצא שבח יתר מאד לאומתנו מתוך שבחם, עבר על לאו זה, ואין בו מלקות לפי שאין בו מעשה, אבל ענשו גדול מאד כי הוא סיבה לתקלה מרובה שאין לה תשלומין, כי הדברים ירדו לפעמים בחדרי בטן השומעים, וכל יודע דעת יבין זה.

מתבאר מדבריו החומרה באיסור זה.

והסמ"ג (לאוין, סימן מח) כתב:

ולשון חן, שאסור לומר כמה נאה גוי זה שלא ימשך אחריו ללמוד ממעשיו (ע"פ רמב"ם ע"ז פ"י הל' ד).

אלא, נציין שכפי שהתבאר שלעניין מתנת חינם מותר לגר תושב, ונראה שכך גם הדבר לעניין איסור נתינת חן. אפילו ציינתי לכך שמדברי הרמב"ם, בהלכות עבודה זרה (י, ד) יש מקום להבנה שמותר לתת חן לאחד שאינו עובד עבודה זרה. בכל זאת, נראה בפשטות שמותר לאחד שהוא גר תושב.

אלא, בכך אנחנו נכנסים לדיון הקודם, שבזמן הזה שהיובל אינו נוהג לא מקבלים גרי תשוב. ולכן, כמו שהתבאר לעיל לעניין נתינת חנייה בקרקע שיש מחלוקת בין האחרונים אם מותר לתת לאחד ששומר ז' מצוות בני נח, כן יהיה הדין לעניין נתינת חן. יתירה מכך,

כבר הובאו לעיל דברי ר' יוסף קארו ור' יואל סירקיס שכתבו בצורה מפורשת שאסור לתת לישמעאלי (לערבי מוסלמי) מתנת חינם. אם כן, כך יהיה הדין לעניין נתינת חן. ומתבאר מדברי הראשונים שהאיסור הוא גם לשבח את מעשיו. הדברים התבארו בדברי בעל ספר "החינוך" וכך גם כתב הרמב"ם (הלכות עבודה זרה י, ד):

> וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים.

אלא, נראה שבמקרה יוצא דופן של גוי שהציל יהודים, יש לומר כיון שכבר הגדרנו אותו כחסיד אומות העולם שזוכה לעולם הבא על אף שלא מקבלים גרי תושב בזמן הזה, הוא יצא מכלל הדינים הרגילים. יש לומר שיש לו גדר גר תושב, שהרי הוא מוגדר "חסיד אומות העולם". נוסף על כך, כבר צויין לעיל שיש ראשונים שנקטו שאין איסור מתנת חינם במקרה שהמתנה ניתנת לטובת היהודי. ואם כן, יש לומר שהוא הדין לעניין האיסור לשבח גוי. אם השבח שניתן לגוי הוא גם לטובת היהודים, שמתוך כך יביא לעוד גוים להיטיב לעם ישראל, הרי יש לומר שאין איסור.

וכן, מובא ב"טור" (יורה דעה, סו"ס קנא):

> אסור ליתן להם מתנת חנם במה דברים אמורים כשאינו מכירו אבל אם מכירו או שכינו מותר[13].

ר' יוסף קארו זצ"ל (ב"בית יוסף" שם) הסביר את המקור והטעם לדין זה שמותר לתת מתנת חינם לגוי שמכירו או שכינו:

> ומ"ש במה דברים אמורים כשאינו מכירו וכו'. תוספתא (פ"ג ה"ה) כתבה שם הרא"ש (סי' יט) במה דברים אמורים בגוי שאינו מכירו או שהיה עובר ממקום למקום אבל אם היה אוהבו או שכנו מותר שאינו אלא כמוכרו לו:

מותר לתת לגוי שמכירו, כיון שהוי כמוכרו לו. נראה שהדברים דומים למבואר לעיל, שהוי לטובת עצמו. שהוא עושה לו טובה, ובכך גם הגוי יטיב עמו במקרה אחר. וכך ביאר בעל ה"טורי זהב" (שם, ס"ק ח) טעם דין זה.

לאור זה, יש מקום לדון האם הוא הדין לעניין שבח לגוי שמכירו, שמותר. ועל פי זה, אפשר לומר שאפשר לשבח את הגוי, ואפילו אם השבח נעשה מטעם המדינה וזה שנציל

---

[13] דין זה נפסק ב"שולחן ערוך", יורה דעה קנא, יא.

אינו משבח באופן ישיר, יש לומר שהמדינה היא פועלת כשלוחה של אלו שמכירים אותו, ולכן אין איסור לשבחו.

על פי זה, גם נדון האם מותר לתת מתנה לחסיד אומות העולם? לתת לו מתנה כאות הוקרה על הטובה שעשה לעם ישראל. נראה שעל בסיס הנקודות שהועלו לעיל, אפשר להתיר. שגם כאן נתינת המתנה היא לטובת עם ישראל, שיביא לעידוד הטבת עם ישראל. וגם נתינת המתנה ניתנת לגוי שמכירו.

ובהקשר זה נציין לתשובה של הרב משה שטרנבוך שליט"א ("תשובות והנהגות", כרך א, סימן תשכא) שדן אם יש מצוה להשתתף בהלווית חסיד אומות העולם ולהספידו:

> הנה בב"י יו"ד (שסז) הביא בשם הכל בו שחייבין ללוות מת עכו"ם ד' אמות, ותמה על זה הבית יוסף שהיכן מצינו שיש חיוב ללוות מת נכרי, וביאר הבית יוסף דמיירי בחסידי אומות העולם, שיש להם חלק לעולם הבא כדאיתא בסנהדרין קה. ובתוספתא פ"ג שם ע"ש, והנה הרמב"ם סופ"ח דמלכים מפרש חסידי אומות העולם שיש להם חלק לעוה"ב... ומעתה נראה שעכו"ם זה שעשה טובות לישראל לא רק שמותר ללוותו, אלא מצוה נמי הוי רק ת"ת אין מבטלין, **וכן ראוי להספידו שזהו לטובתינו שעכו"ם יראו שאנו מכבדים מאד עכו"ם שעושה לנו טובות, וממילא גם הם יעשו כן, ויש בזה טובה לעם ישראל.**
>
> וברמב"ם פרק י"א דגזילה ואבידה שאפילו להחזיר אבידה לעכו"ם שחז"ל החמירו בעונשו, אם מכוון לקדש את השם הרי זה משובח, וגם כאן אם הכוונה טובה שהגויים ידעו שאנו מוקירים טובתם ויכול לעזור גם לעתיד מצוה קעביד, וכעין קידוש השם, שמפארים את ישראל וכמבואר ברמב"ם שם.

בוודאי הספד כולל לשבח את מעשיו, ורואים שהרב משה שטרנבוך התיר את הדבר. בכל אופן למדים מדבריו שאם הדברים נעשים לטובת עם ישראל, הדבר הותר. וכך הדבר בעניין זה. אם לא נכבד כראוי את אלו שמסרו את נפשם והיטיבו ליהודים בזמן צרה, אומות העולם יראו בעין רעה את היהודים ובוודאי לא ירצו להיטיב להם.

יותר מכך נראה להבדיל בין שבח מעשיו ובין שבח האיש. דהיינו, איסור נתינת השבח כשהשבח מתייחס אל הגוי. דהיינו, אומרים שהגוי הוא אדם טוב. אבל, כשהשבח אינו מתייחס לגוי, אלא מתייחס למעשיו אין איסור. כשמשבחים מעשה הצלה, אין איסור "לא תחנם". איסור "לא תחנם" הוא מצד החיבור לגוי, שכיון שמשבחים אותו ירצו לבוא ללמוד ממנו ולהתחבר עמו. אך, כשמשבחים מעשיו, נראה שאין את החשש שיבואו להתחבר עמו.

קריאת שם הבן על חסיד אומות העולם שהצילו

הרב יצחק זילברשטיין שליט"א (בספרו "חשוקי חמד", מסכת כתובות קד, ע"ב) דן בשאלה בפליט שואה, שהחליט לקרוא לבנו שנולד לו, על שם נכרי, חסיד אומות העולם, שהציל את חייו מחיות הטרף הנאצים, וכעת שואל הבן האם יש פגם בשם זה?

וזו היתה תשובתו:

נאמר במסכת כתובות דף קד ע"ב 'שני דייני גזירות היו בירושלים, אדמון, וחנן בן אבישלום', וכתבו התוס' (ד"ה שני) שרבינו תם גורס שני דייני גזירות היו בירושלים, אדמון, וחנן בן אבישלום, ולא אבשלום, דהא לרבי מאיר אין לאבשלום חלק לעולם הבא, ואסור לקרות בשמו.

והקשה בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סימן קצט) איך קראו לשאול המלך כשמו של שאול בן הכנענית, שהוא זמרי בן סלוא [כמבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל (בראשית מו, י)]? והשיב על כך בתירוצו הראשון שאם יש צדיק באותו שם, מותר לקרוא בשם זה, ולא איכפת לן שגם רשע נקרא כך. ולכן קראו לו שאול, כי השם שאול מצאנו אותו גם בסוף פרשת וישלח "שאול מרחובות הנהר", ואותם מלכי צדק, זכו להצלחה ומלכו לפני שניתנה תורה, והם קיימו שבע מצוות, והיו מחסידי אומות העולם. והוכחה לכך שהרי המלך שמלך אחרי שאול מרחובות הנהר, היה בעל חנן בן עכבור, ופירש הרמב"ן ששמו היה חנן לבד, ובשם חנן קוראים, שהרי התוס' בכתובות (הנ"ל) העירו רק על שם אביו של חנן בן אבישלום, ולא העירו כלל על שם חנן עצמו, הרי לנו שחנן היה מחסידי אומות העולם, יעו"ש. [ובעצם קושיית היהודה יעלה, יעוין מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס יומא (דף לח ע"ב) ועמ"ס מגילה (דף י ע"ב)]. לכאורה משמע מדבריו שמותר לקרוא לילד על שם של חסידי אומות העולם, [הגם שיש גם שם כזה של רשע], וכך בשם של נכרי שהציל יהודים במסירות נפש, אין איסור לקרא בשמו.

אלא שיש לחלק, שהרי ה"יהודה יעלה" ציין שהם היו לפני שניתנה תורה, ואם כן אולי מותר לקרוא לילד רק על שם חסיד אומות העולם שהיה לפני מתן תורה, דלא גרע משמות כמו 'נח', שגם לא היה יהודי. אבל משניתנה תורה, אולי אין לקרוא לילד על שם גוי, אפילו אם הוא חסיד אומות העולם.

והנה בשו"ת מהר"ם שי"ק (יו"ד סי' קסט) כתב שלקרוא ליהודי על שם גוי, יש בזה איסור דאורייתא של 'ובחוקותיהם לא תלכו', וכן על פי הפסוק 'דואבדיל אתכם מן העמים', וכמו שכתב הרמב"ם (פי"א מהלכות עבודת כוכבים ה"א) שיהיה הישראל מובדל מהן וידוע

במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו, יעו״ש. אך אין זה דומה לנידוננו, דשם מיירי ביהודים שרוצים לעזוב את דרך התורה, ורוצים להדמות לגויים, משא״כ בנידוננו שרצה להכיר טובה לחסיד אומות העולם שהצילו ממיתה, לא שייך איסור זה, וכל שכן לפי מה שמבואר במהרי״ק (שורש פח הו״ד ברמ״א יו״ד סי׳ קעח) דאין איסור משום ובחוקותיהם, אלא בדבר שנהגו בו העובדי כוכבים לשום פריצות, או בדבר שנהגו למנהג ולחוק ואין טעם בדבר, דאיכא למיחש ביה משום דרכי האמורי ושיש בו שמץ עבודת כוכבים מאבותיהם, [אבל דבר שנהגו לתועלת, וכן שעושין משום כבוד או טעם אחר, מותר], דבדבר שהוא בלי טעם אלא חק ופלא עושהו, אז ודאי נראה שהוא נמשך אחריהם ומודה להם, דאל״כ למה יעשה דברים התמוהים האלה, יעו״ש. ולפי זה בנידון דידן אין חששות אלו.

עוד יעוין במהרשד״ם (יו״ד סימן קצט) שדן אודות האנוסים שבאו מפורטוגל, והיו להם שמות כשמות הגוים, ואחר שבאו לבקש את ה׳ ואת תורתו שינו את שמם לשמות בני ישראל, אך יש להם צורך לכתוב את השמות שהם כשמות הגויים כאשר שולחים מכתב לקרוביהם או למי שנושא ונותן בממונם, אם יכולים לכתוב ולשנות שמם כשמות אשר היו להם בגיותם או אם יש חשש איסור בדבר, מפני שנראה מקיים היותו עדיין גוי ובלתי מודה בתורת ה׳. וכתב שם שאמנם ודאי שמדת חסידות הוא להרחיק האדם עצמו בכל מיני הרחקות שאפשר מהגויים, ובפרט למי שעברו על ראשו המים הזדונים, אכן מן הדין אין בזה חשש איסור כלל. והביא ראיה מהגמרא בגיטין, וז״ל: אמרינן בגיטין (דף יא) גיטין הבאים ממדינת הים, אעפ״י ששמותיהם כשמות גוים, כשרים, מפני שרוב ישראל שבחוצה לארץ שמותיהם כשמות גוים, וגם בא״י היו שמותיהם כשמות גוים, דלא איכא בין א״י לחו״ל אלא רוב, וכמו שנראה שם מפרש״י. ולא תימא דוקא שמות הרגילים ישראל וגוים יחד, אבל שמות מובהקים לגוים, לא, שהרי מתוך דברי הרא״ש משמע בפירוש שהיו ישראלים נקראים כשמות מובהקים של גוים..., יעו״ש. הרי שלדעת המהרשד״ם אין איסור כלל שיהיה ליהודי שם מובהק של גוי, אלא שיש חסידות שלא להדמות להם. ואם כן לכאורה לדבריו, בנידוננו שקרוי על שם גוי שהיה חסיד אומות העולם, יתכן שאפילו מדת חסידות אין.

והנה ביוסיפון (פ״ה) מובא שאלכסנדר מוקדון בקש להעמיד צלם שלו במקדש כדי שיהיה לו לזכרון. ואמרו לו הכהנים שתחת זה, הכהנים יקראו לבניהם שיוולדו בשנה זו על שמו. ויעוין בגר״א (או״ח סימן קלט סק״ח) שמבואר מדבריו שעשו כן משום איבה, אבל עכ״פ מזה שעשו כן כתב הגר״א שיש מקור לדינו של הרמ״א שכאשר יש איבה מותר לקרוא

לתורה בשמו של אביו המומר, יעו״ש. ואם כן בנידוננו שקראו לילד על שם גוי משום מעשה חסד גדול שעשה, אף על פי שלכתחילה אין לעשות כן, אך בדיעבד אין פגם בשם זה.

עוד יעוין בבשמים ראש (סימן קצ) שכתב להוכיח שאין קפידא לתת שם נכרי לאדם מישראל, והעיקר תלוי במהות השם, ואם השם נאה והמעשים נאים, מותר לקרוא בשם זה.

עוד יעוין באגרות משה (או״ח ח״ד סימן סו) שהעלה שאף שהוא דבר מגונה לקרוא לילד בשמות לעז, מכל מקום אינו איסור, שלכן חזינן שכמה שמות של לעז מכל מדינה ומדינה נעשו במשך הזמן דגלות הארוך שנתחלפו המדינות, שאף שמסתמא צווחו מתחלה נשתקעו השמות בין ישראל עד שנקראו כבר לשמות ישראל..., ומגולי ספרד הרבה שמות משל ספרד, וגם גאוני עולם מגדולי הראשונים כבעל המ״מ ששמו היה רבינו ווידאל וכמה גאונים כדמשכחינן בתשובות ראשונים וגם שם מיימון אביו של הרמב״ם כנראה שהוא שם לעז, שלכן ח״ו לנו לומר שלא עשו כהוגן, דאחרי שכבר נתרגלו ישראל באלו השמות, אין בזה שייכות לטעם הגנאי, יעו״ש. ובנידוננו אמנם לא השתרש השם, אך העם שנקרא בשם זה, לא היה כדי להדמות לגויים, אם כן יתכן שאין בזה כל גנאי.

וכתב בספר בני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר ד) וז״ל: והנה תראה גם בפרעה שהיה חכם גדול באיצטגנינות וידע שורש הענין, הנה תראה תיכף ישראלי הראשון שנכנס תחת ידו הוא יוסף, תיכף שם לו שם, כמ״ש ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח וכו׳ ויצא יוסף על ארץ מצרים, הנה לאו סיפיה רישיה. ונ״ל הכוונה דיוסף לא רצה להתייחס בזה השם אשר קראוהו פרעה [הגם שבודאי בלשון מצרים היה השם הזה מורה לחשיבות שררה וממשלה וכיוצא], רק ׳ויצא יוסף על ארץ מצרים׳, היינו בכל המכתבים והפקודות ששלח במכתב בכל ארץ מצרים כדרך המושל, לא חתם את עצמו רק יוסף ולא צפנת פענח, ולא נשתקע ממנו שם העברי [כי לא רצה להתפעל בתנועות גופו ע״י שם המצרי וכנ״ל]. וזה אשר פירשנו ג״כ בפסוקים ויחי יוסף וכו׳ מאה ועשר שנים. וימת יוסף בן מאה ועשר שנים וכו׳ הא תו ל״ל, לא הל״ל רק וימת ויאסף וכו׳, ועפ״י דרכינו הנ״ל יתפרשו הדברים כמין חומר, דהנה מלך מצרים זה דרכו ברצותו שיהיו ישראל סרים למשמעתו, הניח להם שמות בכדי שיהיו נמשכים כל כוחות הנפש אחרי שמו שהניח ע״פ עצת הס״א. וזהו ויאמר מלך מצרים [אשר זה דרכו כל היום] למילדות העבריות [מה אמר להן] אשר שם האחת [יהיה שמה] שפרה וכו׳ [ובאמת היה שמותיהם העבריות יוכבד ומרים וכיון שהניח להם שמות, אזי היה בטוח שיתמשכו אחר השם וישמעו לעצתו] ויאמר [אח״כ] בילדכן וכו׳ ותיראן

המילדות וכו׳ ולא עשו וכו׳ [רק התיחסו בשמותיהם יוכבד ומרים וזאת שנית] ותחיינה וכו׳, עכ״ד.

חיוב הצלת הגר תושב

כבר ציינתי לעיל לדברי הרמב״ן (בהוספתיו לספר המצוות, עשה טז) שמנה כעשה דאורייתא חובת הצלת גר תושב.

בעל ספר ״מגילת אסתר״ (שם) ביאר שהרמב״ם לא מנה מצוה זו כמצוה נפרדת, כיון שהיא כלולה במצות צדקה.

ואכן, אם נתבונן בדברי הרמב״ם, נראה שהוא כלל נתינת צדקה לגר תושב במצוה הכללית של מצות צדקה. הרי בספר המצוות (עשה קצה) הוא כתב:

> והמצוה הקצ״ה היא שצוונו לעשות צדקה ולחזק החלשים ולהרחיב עליהם. וכבר בא הציווי במצוה זו במלות מתחלפות. אמר יתעלה (ראה טו ח) פתוח תפתח את ידך וכו׳ ואמר (בהר לה) והחזקת בו גר ותושב וכו׳ ואמר (שם לו) וחי אחיך עמך. והכוונה באלו הלשונות כולם אחת והיא שנעזור עניינו ונחזקם די ספקם.

הוא מזכיר ״גר ותושב״. וכן, בהלכות מתנות עניים (ז, א) הוא פסק:

> מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר פתוח תפתח את ידך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך.

כך גם כתב בעל ספר ״החינוך״ (מצוה תעט). והעיר בעל ה״מנחת חינוך״ (שם, אות ב) שגר תושב נכלל רק במצות עשה של צדקה, אבל לא בלא תעשה. שהרי כתוב (דברים טו, ז): ״כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד משעריך בארצך אשר ה׳ א-להיך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידם מאחיך האביון״. מוזכר כאן אחיך, וגר תושב אינו בגדר אחיך. גם עניין השכר על נתינת הצדקה נאמר רק לזה שנותן צדקה ליהודי, כיון שבהמשך הפסוקים שם (פסוק י) מוזכרת הברכה – השכר, שיקבל זה שנותן צדקה. והדברים אמורים בהמשך לנתינת הצדקה לעני שהוא יהודי. ולפי זה, יש לומר שלדעת הראשונים שסברו שלא כופים על מצות צדקה, כיון שהוי מצות עשה שמתן שכרה בצדה, הרי יש לכפות על נתינת צדקה לגר תושב כיון שלא הוי מצות עשה שמתן שכרה בצידה. אולם, יש מקום לומר שכיון שמצות צדקה לגר תושב נכללת בתוך מצות צדקה ליהודי, וכלפי היהודי לא כופים על המצוה אז כך גם הדין לגבי נתינת צדקה לגר תושב.

נפנה לעוד נקודות בהלכה זו. מובא בגמרא במסכת עבודה זרה (כ, ע"א):

> דתניא: לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי - אין לי אלא לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה, לגר במכירה מנין? תלמוד לומר: תתננה... או מכור, לעובד כוכבים בנתינה מנין? תלמוד לומר: תתננה ואכלה או מכור לנכרי, נמצא אתה אומר: אחד גר ואחד עובד כוכבים בין בנתינה בין במכירה, דברי ר' מאיר; רבי יהודה אומר: דברים ככתבן, לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה. שפיר קאמר ר"מ! ור' יהודה? אמר לך: אי סלקא דעתך כדקאמר ר"מ, לכתוב רחמנא תתננה ואכלה ומכור, או למה לי? שמע מינה לדברים ככתבן הוא דאתא. ור"מ? ההוא לאקדומי נתינה דגר למכירה דעובד כוכבים. ור' יהודה? כיון דגר אתה מצווה להחיותו, וכנעני אי אתה מצווה להחיותו, להקדים לא צריך קרא.

מגמרא זו למדים שיש חיוב להחיות את הגר תושב. ומבואר שיש להקדים נתינת גר תושב למכירה לעכו"ם. אך, צריך עיון בדבר, מדוע צריך להפסיד כסף? כלומר, וכי צריך לתת מתנה ליהודי במקום למכור את הדבר ליהודי אחר ולהרויח כסף?

אלא, התוס' (שם) הסביר:

> ורבי מאיר ההוא איצטריך דלקדום נתינה דגר למכירה דעובד כוכבים - וא"ת וכי אם יש לו לאדם חפץ למכור יתננו לגר קודם שימכרנו לעובד כוכבים והלא אפי' לישראל אינו מצוה על כך וי"ל דדוקא נבילה שאינו שוה אלא דבר מועט לישראל שלא היו עובדי כוכבים מצויים ביניהם ולגר היא שוה הרבה כשאר בשר.

הפסוק שעליו מבוסס החיוב לדאגה לגר תושב, הוא בספר ויקרא (כה, לה): "כי ימוך אחיך ומטה ידו והחזקת בו גר ותושב וחי עמך".

הלכה זו שיש חיוב להחיות את הגר תושב, ונתינת נבילה לגר תושב קודמת למכירה לגוי, מובאת להלכה ברמב"ם (הלכות זכיה ומתנה ג, יא):

> אסור לישראל ליתן לעכו"ם מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא במתנה אבל לגר תושב בין במכירה בין בנתינה מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר גר ותושב וחי עמך.

ר' וידל די טולושא ("מגיד משנה" שם) ציין שכיום לא מקבלים גרי תושב, ולכן דין זה לא נוהג כיום. ועל פי זה אפשר להסביר מדוע בעל ה"טור" וה"שולחן ערוך" השמיטו דין זה. כיון שהם פוסקים רק הלכות השייכות בזמן הזה, ודין זה אינו שייך לזמננו. ומכך אפשר

גם להסיק שהם בוודאי הבינו שישמעאלים ונוצרים אין להם דין גר תושב, ולכן לא שייך דין זה בזמן הזה.

בכל אופן, רואים את החשיבות לדאגה לגר תושב, ובוודאי כך יש להתייחס ולדאוג לחסיד אומות העולם. לדוגמא, מדינת ישראל חייבת לדאוג לגילוי אודות חסיד אומות העולם ראול וולנברג ז"ל שנעלמו עקבותיו לאחר תום השואה, ולא נודע מה עלה בגורלו. מחובתנו כלפיו וכלפי משפחתו לגלות זאת. ואם יתגלה שאכן, הרוסיים פגעו והרגו את ראול וולנברג, נתבע מהם פיצוי למשפחתו. ולפחות הצהרה מטעם המדינה שהיא מצטערת על מעשיה כלפיו.

סיכום

ביארנו בהרחבה את גדרי "גר תושב" וגדרי "חסיד אומות העולם". לדעת הרמב"ם, כדי להיות גר תושב צריך לקבל על עצמו קיום ז' מצוות, ולקיימם מכוח ציווי א-להי ולא מהכרע הדעת. ציינו למחלוקת אם מספיק שיקיימם מכוח ציווי א-להי, או צריך שדווקא מציווי משה רבינו. דהיינו, שיאמין שמשה רבינו קיבל את התורה מהקב"ה וציוה שעם ישראל ישמור תרי"ג מצוות ושאר האומות ישמרו ז' מצוות בני נח. לדעתי, מספיק שיקיימם מכוח ציווי א-להי.

הובאה גם מחלוקת בין הראשונים והאחרונים לגבי הושבת גוים בארץ ישראל ואיסור לא תחנם – לא תתן להם חנייה בקרקע. שבזמן הזה שאינו נוהג יובל, לא מקבלים גרי תושב.

בהמשך ציינו שחסיד אומות העולם זוכה לעולם הבא, אלא נחלקו בגדר עולם הבא של חסיד אומות העולם. ונראה לי, שבוודאי אחד שהציל יהודים יזכה לעולם הבא. ובוודאי מותר לומר קדיש על חסיד אומות העולם ולהתפלל לרפואתו. כמו כן, מותר לשבח את מעשיו ולתת לו מתנה כאות הוקרה על פעולותיו הטובות למען עם ישראל.

ביוגרפיות

ביוגרפיות - גאונים וראשונים

ספר "אבודרהם": ר' דוד ב"ר יוסף אבודרהם חי בספרד במאה הי"ד. יתכן שהיה תלמידו של ר' יעקב בעל ה"טורים", אך הדבר אינו ברור. ספרו המכונה "ספר אבודרהם" כולל הלכות, מנהגים ופירושים על התפילה, והוא מהספרים החשובים מסוגו. הוא כולל גם פירושים ופסקים מאת פוסקים קדומים. נדפס לראשונה בליסבון שבפורטוגל בתקופת גירוש ספרד, ואח"כ פעמים רבות.

ספר "סדר תנאים ואמוראים": חיבור מתקופת הגאונים, כנראה לאחד מגאוני סורא. חלקו הראשון עוסק בסדר מוסרי התורה עד סוף תקופת הסבוראים, וחלקו השני עוסק בכללי ההלכה של חז"ל. החלק השני נדפס לראשונה ע"י החיד"א בעריכתו בתוך ספרו "ועד לחכמים" ח"ב, ליוורנו 5558, וכל הספר נדפס לראשונה בפראג 5599, ועוד פעמים רבות במהדורות שונות. לאחרונה נדפס החיבור מחדש במהדורה מתוקנת בידי ר' דוד מצגר, במסגרת מכון "נוה אשר" (עִם אגרת רב שרירא גאון וחיבורים נוספים) בירושלים 5758. הרב שמחה אסף זצ"ל (בספרו "תקופת הגאונים וספרותה") כתב בנוגע לחיבור ספר "סדר תנאים ואמוראים" את הדברים הבאים: "הספר נתחבר בשנת 4644 או 4646 ושם מחברו אינו ידוע לנו. ואולם מכיון שהספר מיוסד על מקורות סוראיים מסתבר שהמחבר היה אחד מחכמי סורא". ועוד המשיך וכתב: "בספרות הגאונים אין ה'סדר תנאים ואמוראים' נזכר אף פעם אחת, בעוד שאצל חכמי צרפת ואשכנז הקדמונים היה ה'סדר תנאים ואמוראים' מצוי מאוד, והתוספות מביאים אותו בכמה מקומות. היתה לפניהם העתקה כתובה בידי החכם הקדמון ר' יוסף טוב עלם, בן זמנו של ר' גרשום מאור הגולה (תחילת המאה הי"א). במשך הזמן נתנסח כמה פעמים והגיע אלינו בשש או שבע נוסחות". אולם, נציין שפרופ' יעקב אליהו אפרתי (בספרו תקופת הסבוראים וספרותה", עמ' כו-כז) הלך בגישה אחרת וכתב: "כל החכמים שדנו בנושא, הניחו הנחה קודמת שיש כאן חיבור אחד, אלא שחיבור זה הגיע אלינו במהדורות שונות, וממילא נשאלו השאלות אימתי נתחבר? היכן נתחבר? מי היה מחברו? ברם אחרי שאנו מתבוננים בכל השרידים שהגיעו אלינו מתוך 'סדר תנאים ואמוראים' – כגון זה שנמצא בהלכות גדולות בשם הלכות קצובות דבני מערבא, וחמשת השרידים שנתפרסמו ע"י ר"א מארכס מתוך כתבי יד – צריכים אנו להגיע לידי מסקנה, ש'סדר תנאים ואמוראים' שהגיע אלינו ב'מחזור ויטרי', המכונה על

ידי החוקרים ה'ארוך' בהיותו כולל גם את החלק ההיסטורי, אינו חיבור אחד, כלומר, לא נתחבר על ידי אדם אחד. ואף החלק המתודלוגי, המכונה ה'קצר', שנתפרסם לראשונה על ידי החיד"א אינו אחיד... ב'סדר תנאים ואמוראים' קיימות רשימות שונות וביניהן גם של תנאים ואמוראים, אבל יש שם גם רשימות של נשיאים וגאונים וגם של נביאים ושופטים. כאשר אנו מתבוננים ברשימות השונות האלה, צריכים אנו להגיע לידי מסקנה, שלכל אחת מהן יש לה מחבר משלה, וממילא עלינו להניח שכל אחת מהן יכולה היתה להתחבר בזמן אחר ובמקום אחר. וגם אם נניח שאחת מהן נתחברה בסורא, יש עוד לחקור ולדרוש היכן נתחברו האחרות. קרוב להניח, על כל פנים שחלק מהן נתחברו מחוץ לבבל, כמה מהן נתחברו, כפי הנראה בארץ ישראל, והמאוחרות בצפון אפריקה, באיטיליה ובצרפת. לכל אחת מן הרשימות יש לה היסטוריה ספרותית משלה, כפי שניכר גם מתוך סגנונן. הרשימות המקוריות עובדו והורחבו נוספו עליהן הסברים או נתקצרו... מכל דברי הרב אסף זצ"ל, שהעתקתי לעיל, נשארת לנו עדותו הוא בלבד, ש'בספרות הגאונים אין הסדר תנאים ואמוראים נזכר אף פעם אחת', ועדותו זאת קיימת כל זמן שלא מצאנו עדות מכחישה. והיא מביאה אותנו להניח ש'סדר תנאים ואמוראים' לא היה קיים עוד עד סוף תקופת הגאונים, דבר שאינו מוציא, כמובן, מכלל אפשרות שרשימה אחת או יותר היו לפני רב שרירא גאון בשעה שכתב את אגרתו והשתמש בהן. אם מתבוננים אנו בספרים שיצאו מבית מדרשו של רש"י, כגון ב'מחזור ויטרי' וספר ה'פרדס', מגלים אנו דרך חיבור דומה לזה שב'סדר תנאים ואמוראים', חיבור, במובן, של העתקת מקורות בזה אחר זה, ללא כל עיבוד וחיבור. יש איפוא הנחה סבירה, שאף "סדר תנאים ואמוראים' נתחבר שם, ועובדא היא, שרק מכאן ואילך מתחילים להשתמש בו... מה שניתן לומר בוודאות הוא, שהרשימות השונות, המהוות את 'סדר תנאים ואמוראים' הן רשימות עתיקות, שעברו כמה גלגולים עד שנאספו ב'מחזור ויטרי' ".

ספר "התרומה": מחברו הוא רבי ברוך ב"ר יצחק מגרמייזא זצ"ל. היה מגדולי הפוסקים בראשית תקופת בעלי התוספות (יש להבדיל בינו לבין בן דורו המבוגר ממנו ר' ברוך ב"ר יצחק מרגנשבורג). נראה שנולד בצרפת בערך בשנת 4900, והיה תלמיד מובהק של ר' יצחק ב"ר שמואל (ר"י הזקן בעל התוספות, נינו של רש"י). רוב ימיו חי בוורמייזא שבגרמניה. ספר "התרומה" שכתב (לעיתים הוא מכונה בטעות "ספר התרומות", אך "ספר התרומות" הוא ספרו של ר' שמואל הסרדי מתלמידי הרמב"ן) מכיל את הלכות כשרות, אישות, סת"ם, שבת וארץ ישראל. בראש הספר נמצאים 'סימנים' שהם תקציר של הספר, גם הם מאת המחבר. הספר כתוב בלשון קצרה יחסית, ופסקי ההלכה שבו מבוססים בעיקר על סוגיות הש"ס ועל פסקי רבו הר"י, וכמעט שאינם מתחשבים במנהג. ספר "התרומה" היה נפוץ

מאוד בזמנו, ושימש מקור חשוב למחברים שאחריו, ביניהם הרוקח, האור זרוע, הסמ"ג, הסמ"ק, ועד הרא"ש וה"טור" ועוד. בנוסף כתב ר' ברוך תוספות על כמה מסכתות ותשובות. בסוף ימיו עלה ארצה, בה נפטר בשנת 4971.

רבי אברהם ב"ר יצחק: מהעיר נרבונה שבפרובנס (דרום צרפת). נולד בנרבונה בערך בשנת 4845, ונפטר שם בתחילת שנת 4919. בצעירותו למד שנים רבות בברצלונה שבספרד אצל ר' יהודה בן ברזילי בעל ספר "העיתים". אחר כך חזר לעירו ומונה שם לרב ופוסק, והקים שם ישיבה חשובה. בחיר תלמידיו היה ר' אברהם בן דוד מפוסקיירש (שלימים נודע כראב"ד "בעל ההשגות"), שאף הפך לחתנו. באותם ימים שימש תלמיד חכם חשוב, ר' טודרוס, כ"נשיא נרבונה", ולכן ניתן לראב"י התואר 'אב"ד', וכינויו היה: הראב"י אב בית דין, ובקיצור הר"א אב"ד (לפעמים הוא מכונה ביתר קיצור 'הראב"ד', מה שגורם להחלפתו עִם תלמידו - חתנו; יש המכנים את הראב"י 'הראב"ד השני' ואת חתנו 'השלישי'). ראב"י כתב את ספר "האשכול", שהוא עיבוד ותימצות של ספרו הגדול של רבו ר"י בן ברזילי "העיתים". הספר כולל 25 פרקים בנושאים שונים, רובם שייכים לתחומי אורח חיים – יורה דעה. ראב"י נחשב מן הפוסקים החשובים ביותר, ופסקיו מצוטטים רבות אצל הראשונים שאחריו. כתב גם ספר שו"ת, שנדפס רק בדורנו. ספר "האשכול" נדפס בשתי מהדורות, האחת בשנת 5628-5629 בהלברשטט שבגרמניה בידי ר' צבי בנימין אוירבך, עִם הערות מקיפות בשם "נחל אשכול", אך נוסחתו שונה בהרבה מנוסח כתבי היד הידועים לנו; מהדורה שניה נדפסה בשנת 5694-5698 בברלין בידי ר' שלום ובנו חנוך אלבק עִם הערותיהם, על - פי כתבי יד. ראב"י חיבר כנראה פירוש לכל התלמוד, אך הגיע לידינו רק חלק מפירושו על מסכת בבא בתרא.

רבי אברהם ב"ר שמואל זכות (זקוטו): נולד בסלמנקה שבספרד בשנת 5212 למשפחת רבנים ידועה שמקורה בצרפת. היה תלמידו המובהק של ר' יצחק אבוהב (השני). יותר מאוחר התמחה במדעים ובעיקר באסטרונומיה, ובגיל עשרים חיבר קובץ של לוחות אסטרונומיים שימושיים שסייעו בעיקר לניווט אוניות. הם פרסמו את שמו מאוד, ואף מגלי אמריקה נועצו עמו לפני מסעם. בעקבות גירוש 5252 עבר לפורטוגל השכנה, אולם לאחר חמש שנים נאלץ להימלט משם ועבר לתוניס. משם עבר לתורכיה ואחר כך לדמשק, בה נפטר בשנת 5274. "ספר היוחסין" אותו חיבר כולל תאריכים ומאורעות בחיי עַם ישראל והעמים, כאשר החלק המרכזי והחשוב בספר הוא תולדות התנאים והאמוראים, שחלקו מבוסס על מסורות ונוסחאות שלא הגיעו לידינו. הספר נדפס לראשונה בקושטא בשנת 5326, ובשנת 5617 הוציא לאור ר"צ פיליפאווסקי בלונדון מהדורה חדשה ומוערת מתוקנת

על פי כתב יד המחבר עם הגהות הריעב"ץ, וקרא למהדורתו "יוחסין השלם"; בשנת 5723 יצא לאור צילום של מהדורה זו עם מבוא מקיף מאת רא"ח פריימן.

רבי אליהו מזרחי: הרא"ם נולד בקושטא בשנת 5210 לערך, ממוצא רומניוטי (היינו הרא"ם לא בא ממוצא ספרדי, אלא מתוך הקהילה התורכית הותיקה המקומית). בשנת 5258 הוא מונה לרב הראשי של קושטא, ולמעשה - של כל האימפריה התורכית - עותומנית. בנוסף לחכמתו בתורה למד ר' אליהו גם מדעים. פסקיו ההלכתיים התקבלו על הקהילה הרומניוטית ועל הקהילה הספרדית גם יחד. הוא קיבל את פני הגולים הספרדיים לאחר שנת 5252 ודאג אישית לסיעודם, לקליטתם וליישובם מחדש. פירושו לפירוש רש"י על התורה מפורסם ונלמד עד היום ונקראים בשם "המזרחי". הוא גם כתב תשובות רבות ונמצאות בשו"ת ר' אליהו מזרחי. הרא"ם נפטר בשנת 5286.

רבי אשתורי [יצחק בן משה] הפרחי: נולד בפרובנס בערך בשנת 5040 ונפטר בארץ ישראל בערך בשנת 5115. הוא למד תורה בישיבות בפרובנס, וכן למד את חוכמת הרפואה ומדעים אחרים. הוא עלה לארץ ישראל, קבע את מושבו בבית שאן שבה שימש כרופא, ובמשך שנים רבות עבר לאורכה ולרוחבה של הארץ ובמקביל חקר ולמד היטב את כל התחומים ההלכתיים הקשורים לארץ ישראל. בעקבות מסעותיו ומחקריו כתב את הספר המקיף "כפתור ופרח", שעוסק בענייני גבולות הארץ וישוביה, ההלכות התלויות בארץ, וכן בהשוואת מידות ומשקלות, ערכי מטבעות, סוגי לבוש בדורות השונים ובארצות השונות, זיהוי צמחים וכלים ועוד ועוד. נראה שר' אשתורי כתב ספרים נוספים בנושאים שונים, אך הם לא הגיעו לידינו. הספר נדפס לראשונה בוונציה בשנת 5309, ואח"כ עוד כמה פעמים.

רב האי בן רב שרירא גאון: נולד בפומבדיתא בשנת 4699 ונפטר שם בשנת 4798. ירש את כסא אביו כגאון פומבדיתא, ונחשב לחותם תקופת הגאונים; בספרים רבים "גאון" סתם הכוונה דווקא לרב האי גאון, ועליו נאמר "אחרון הגאונים בזמן וראשונם במעלה". היה חתנו של גאון סורא, רב שמואל בן חופני. בישיבתו של רב האי גאון למדו תלמידים מכל העולם היהודי, וגדולי ישראל מכל הארצות פנו אליו בשאלותיהם, והושפעו רבות מפסקיו והנהגותיו. חלק ניכר מתשובות הגאונים שבידינו נכתבו על - ידו, חלקן במשותף עִם אביו רב שרירא כאשר שימש כדיין ראשי בבית דינו. עד ימיו האחרונים לימד, פסק, השיב והנהיג. כתב ספרי פסק רבים על נושאים הלכתיים שונים, שרק חלקם הגיע לידינו. הספר "משפטי שבועות" נדפס לראשונה בוונציה 5362 מתוך תרגום עתיק לעברית מהשפה הערבית - יהודית שבה נכתב.

רבינו חננאל ב"ר חושיאל (ר"ח): נולד סביב שנת 4740 ונחשב בין חותמי תקופת הגאונים ופותחי תקופת הראשונים. רבו היה אביו ר' חושיאל ב"ר אלחנן מחכמי איטליה, שעבר לעיר קיירואן שבצפון אפריקה (היום בטוניסיה) שם היתה קהילה יהודית גדולה, והיה שם אחד מחשובי הרבנים. לאחר פטירתו מילא רבינו חננאל את מקום אביו בקיירואן, יחד עם חברו ר' ניסים ב"ר יעקב ("רב ניסים גאון") שמילא את מקום אביו כראש הישיבה. רבינו חננאל כתב פירוש קצר עִם מסקנות הלכתיות לרוב מסכתות התלמוד, כשהוא התבסס הרבה על הירושלמי ועל פירושי גאוני בבל, וכך היה הראשון שפירש את התלמוד באופן שיטתי. פירוש רבינו חננאל היווה בסיס לפירושי ראשונים רבים אחריו. הראשונים שלאחריו אמרו עליו שכל דבריו "דברי קבלה" - מסורת קדומה ומוסמכת. כנראה שרבינו חננאל חיבר גם פירוש לתורה, שקטעים ממנו הגיעו אלינו בתוך ספרי ראשונים שאחריו. היה בקשרים עִם בן דורו רבי שמואל הנגיד. פירושיו על כמה מסכתות שרדו, והם נדפסו על דפי דפוס וילנא 5640 ואילך, ומאז ברוב מהדורות הש"ס. כמו כן נדפסו חלקים מפירושיו בכמה מכרכי "שיטת הקדמונים" שההדיר הרב משה יהודה הכהן בלוי. הוא גם כתב תשובות ופסקי הלכה בעניינים שונים, שרק מיעוטם הגיעו לידינו. רבנו חננאל נפטר בקיירואן בערך בשנת 4817.

רבי יעקב בן יהודה לנדא: נולד בגרמניה במאה הט"ו. אביו ר' יהודה ליווא לנדא היה מתלמידי המהרי"ל. בסוף ימיו עבר ר' יהודה עם משפחתו לאיטליה, ושם למד ר' יעקב הצעיר בישיבתו של ר' יוסף קולון (המהרי"ק). ר' יעקב כתב ספר פסקים בנושאי אורח חיים ויורה דעה וקרא לו "ספר האגור". הספר מבוסס בעיקר על ה"טור", ומביא את דעות פוסקי אשכנז עד ימיו. "ספר האגור" נדפס כמה פעמים בחיי מחברו, והיה הספר הראשון שצורפו לו הסכמות. בכל הדפסה הכניס המחבר תיקונים ושינויים לספר. עד לחיבור השו"ע היה "ספר האגור" נפוץ מאוד כספר פסיקה מעשי, והוא גם אחד ממקורותיו של ספר "בית יוסף". הרב משה הרשלר הוציא לאור מהדורה מתוקנת של הספר עִם השוואת שינויי הנוסח של הדפוסים השונים.

רבי מאיר בן ברוך מרוטנבורג (מהר"ם מרוטנבורג): נולד בשנת 4975 בוורמיזא שבגרמניה ונפטר במבצר אינשהיים שבגרמניה בשנת 5053. הוא היה מהחשובים באסכולת בעלי התוספות, ודעותיו מצוטטות אף בתוך התוספות שלנו. הוא היה המנהיג והפוסק של דורו באשכנז, וסמכות הפסיקה של כל הדורות הבאים. שמו הגיע גם לספרד, שממנה פנה אליו הרשב"א בשאלה. המהר"ם למד בישיבות בעלי התוספות בגרמניה ובצרפת, ורבו הגדול

היה ר' יצחק "אור זרוע" מוינה. הוא כתב ספרים רבים בהלכה ואף חיבר מספר פיוטים. תשובותיו בענייני הלכה מגיעות לאלפים.

קיימים כמה ספרי מנהגים שכתבו תלמידים של המהר"ם ("ספר תשב"ץ" [קטן], "מנהגי דורא", ספר "הפרנס" ו"סימני אור זרוע", ולהם יש להוסיף את פסקי המרדכי ו"הגהות מיימוניות"). אחד מהם הוא הספר "מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך", שמחברו לא ידוע. מחבר ה"מנהגים" השתמש בספרי תלמידי מהר"ם, ואף בקיצור פסקי הרא"ש לר"י בעל ה"טורים" (בנו ותלמידו של הרא"ש תלמיד מהר"ם), וכמו כן השתמש בספר "אגודה". הוא ליקט פסקים גם מספרים קדמונים, ביניהם אשכול, ראב"ן וראבי"ה.

רב שמואל הנגיד: רבי שמואל ב"ר יוסף (בן נגרילה) נולד בעיר קורודובה שבספרד בשנת 4753, ולמד תורה מפי ר' חנוך ב"ר משה (אחד מ"ארבעת השבויים") ודקדוק מפי הבלשן הגדול ר' יהודה אבן חיוג'. כשחרבה קורדובה בשנת 4773 עבר לעיר גרנדה. הוא התקרב למושל הנסיכות, וזה מינה אותו ליועצו, ובהמשך לתפקיד ראש השרים (וזיר). ר' שמואל שימש בתפקיד זה כשלושים שנה, ובין השאר עמד בראש הצבא. במקביל שימש גם כראש יהודי גרנדה, ולכן כונה "הנגיד". הוא סייע רבות לקהילות, לישיבות ולתלמידי חכמים בספרד. הוא נחשב מגדולי דורו בהלכה, אך התפרסם בעיקר כמשורר ובלשן. נפטר בשנת 4816. בנו ר' יהוסף מונה לנגיד ולשר תחתיו, אך הוצא להורג במרידה בשנת 4817. רב שמואל הנגיד כתב ספר הלכות תלמודי שנקרא "הלכתא גבראתא" שהובא פעמים רבות על ידי המפרשים הקדומים בספרד, וכן כתב את "ספר העושר" על הלשון העברית ועוד, אך רק שרידים מספריו השתמרו. לעומת זה הגיעו אלינו מאות משיריו, שירי קודש, שירי חול ושירי מלחמה, שרובם נאספו בשלושה קבצים: "בן תהילים", "בן משלי" ו"בן קהלת". מיוחס לו, כנראה שלא בצדק, גם החיבור "מבוא התלמוד" על כללי התלמוד, שנדפס לראשונה בקושטא 5270 ואח"כ בכל דפוסי התלמוד הבבלי, אחרי מסכת ברכות. אולם, קרוב לוודאי שחיבור זה נכתב על ידי רבי שמואל בן חנניא, שהיה נגיד יהודי מצרים בזמנו של הרמב"ם.

רבי שלמה בן ר' שמעון דוראן: נולד בעיר אלג'יר בשנת 5160. אביו בעל התשב"ץ היה גדול רבני אלג'יריה אחר פטירת הריב"ש, וגם אבי אביו, ר' צמח, היה תלמיד חכם חשוב, מצאצאי הרלב"ג ואחרים מגדולי פרובנס. אמו של הרשב"ש היתה בתו של ר' יונה דיסמיסטרי, שהיה דור רביעי לרמב"ן ולר' יונה גירונדי. בגיל צעיר מונה ר' שלמה לדיין לצידו של אביו הרשב"ץ, וכבר בחיי אביו הורה הוראות, דרש ברבים וגם השיב תשובות לשואלים, ואף הירשה לעצמו לא פעם לחלוק על אביו. עִם פטירת אביו הרשב"ץ בשנת

5204 ישב הרשב"ש על כסאו והוא בן מ"ד שנים בלבד. הוא נפטר בשנת 5227, כשהוא מותיר אחריו שלושה בנים תלמידי חכמים, שניים מהם, ר' צמח ור' שמעון, מחברי שו"ת "יכין ובועז".

הרשב"ש ידוע בעיקר מספר תשובותיו הכולל תרל"ד סימנים, שנדפס בשנת 5502 בליוורנו, איטליה. מרבית התשובות עוסקות כמובן בענייני הלכה, אך כמה מהתשובות עוסקות בפירושי מקראות וביסודות האמונה. הרשב"ש כתב גם את הספר "מלחמת מצוה" בענייני אמונה וויכוח עם הנוצרים, ואת הספר "תקון סופרים" בעניני שטרות.

רבי שמשון ב"ר יצחק: נולד וחי בעיר קינון שבצרפת בסוף האלף החמישי (שליש המאה הי"ג). נפטר בשנת 5090 בעיר מרסיי שבפרובנס, לשם עקר בעקבות גירוש יהודי צרפת בשנת 5066. בשנותיו במרסיי עמד בקשרים עם הרשב"א ועם ר' פרץ הכהן. ספר "הכריתות" שכתב כולל חמישה חלקים, ובהם דיון במידות שהתורה נדרשת בהם, בסדר התנאים והאמוראים, ובכללי הפסיקה בספרות חז"ל. הוא מסתמך בין השאר על הספר הקדום "סדר תנאים ואמוראים" ועל איגרת רב שרירא גאון. דפוס ראשון: קושטא 5275. הספר שימש כבסיס לספרי הכללים שנכתבו אחריו. כתב גם את החיבור "ביאור הגט" שנדפס בתוך שו"ת מהר"י מינץ.

רב שרירא ב"ר חנינא גאון (רש"ג): נולד כנראה בשנת 4666 למשפחה של גאונים וראשי גולה. הוא מונה לדיין ולאב"ד, ובשנת 4728 מונה לגאון פומבדיתא. הוא השיב תשובות לכל העולם היהודי, וביניהם מפורסמת ביותר האגרת המכונה "אגרת רב שרירא גאון", שנכתבה כתשובה לשאלת ר' יעקב ב"ר ניסים, ראש חכמי קיירואן (אביו של רב ניסים חברו של רבנו חננאל), כיצד נכתבו המשנה ושאר ספרי חז"ל ומה היה סדרם של דורות הסבוראים והגאונים. התשובה לשאלה הזו, המהווה ספר בפני עצמו, התבססה על מסורות בעל פה ועל מסמכים שנשמרו בישיבות בבל, והיא מאירה את עינינו בתולדותיה של תקופה בת כחמש מאות שנה, מחתימת התלמוד ועד ימיו, תקופה שהיתה עלומה כמעט לחלוטין בלעדי אגרת זו. רב שרירא כתב גם פירושים למקרא ולתלמוד, שרובם לא הגיעו לידינו.

משנת 4746 שימש בנו רב האי כאב"ד על יד אביו, ויחד הם השיבו תשובות לכל הגולה והרימו את קרן הישיבה בבבל, עד שהיתה בזמנם למרכז הבלתי מעורער של העולם היהודי. רב שרירא נפטר כנראה בשנת 4766, ובנו רב האי גאון מונה למלא את מקומו.

ביוגרפיות - אחרונים

רבי אברהם אבלי הלוי גומבינר: נולד בערך בשנת 5397 בגומבין שבפולניה, ונפטר בעיר קאליש בשנת 5443. בנערותו עברו עליו פרעות ת"ח-ת"ט, בהם נפגעו רבים מבני משפחתו. שנים למד תורה בעיר ליסא, ואחר כך מונה לרב ודיין בעיר קאליש. את המהדורה הראשונה של חיבורו על "שולחן ערוך" אורח חיים הכין ר' אברהם לפני הגיעו לגיל שלושים. לפני שהספיק להדפיסו הופיע בשנת 5441 הספר "עולת תמיד" (ו"עולת שבת") על "שולחן ערוך" אורח חיים מאת ר' שמואל ב"ר יוסף מקרקא, וזה חייב את ר' אברהם להכין מהדורה חדשה של ספרו ובה התייחסות שיטתית לספר זה. רק לאחר מותו נדפס ספר "מגן אברהם" בידי בנו ר' חיים, כשהוא נושא שני שמות - שמו המקורי "נר ישראל", והשם "מגן אברהם" שבו נקרא הספר בידי המדפיסים לזכר המחבר; שם זה הוא שנתקבל. הספר נדפס בפעם הראשונה עִם ספר הט"ז ("טורי זהב" – "מגן דוד") בדיהרנפורט שנת 5452. שני המפרשים נקראו יחד "מגיני ארץ". תוך זמן קצר הפך ספר "מגן אברהם" ל'נושא הכלים' העיקרי של "שולחן ערוך" אורח חיים. בספר נמצאים הסברים ומקורות שיטתיים לדברי המחבר והרמ"א, אך לעיתים מתיר לעצמו המחבר גם לחלוק על דבריהם. לשונו הקצרה והמרומזת, וכן השיבושים שנגרמו בהדפסות השונות, גרמו לרבים מגדולי האחרונים לדון בדבריו, להסבירם ולעיתים גם להגיהם. במהדורת ה"שולחן ערוך" שנדפס בפרג ה"א תקמ"ה נמצא הנוסח המתוקן ביותר של ספר "מגן אברהם", וזהו הנוסח המקובל בכל ספרי ה"שולחן ערוך" עד היום. ר' אברהם גומבינר חיבר גם את הפירוש "זית רענן" על ילקוט שמעוני, שקיצורו נדפס ברוב מהדורות הילקוט.

רבי אברהם בורנשטיין אבד"ק סוכטשוב: נולד בשנת 5599 לאביו רבי זאב נחום מביאלע בעל מחבר ספר "אגודת אזוב". היה עילוי נפלא, וכבן עשר שנים כבר חידש חידושים. הגה"ק רבי מנחם מנדל מקוצק לקחו לחתן בשנת 5612, ורבי אברהם דבק בו ובתורתו. בשנת ה"א תרמ"ג נתמנה לאבד"ק סוכטשוב. אלפי חסידים נהרו אליו, ומכל קצוי ארץ הריצו לפניו שאלות חמורות. נסתלק בשנת 5670.

חיבר ספר שו"ת "אבני נזר" ז' חלקים, "אגלי טל" על מלאכות שבת ועוד. דברי התורה שאמר לפני חסידיו בשבתות לוקטו ונדפסו לאחר השואה בספר "נאות הדשא" ב' חלקים יחד עִם דברי התורה של ממשיכי השושלת. הותיר גם כתבי יד רבים וביניהם הגהות על

הרמב"ם, ה"טור", ועוד. כעת מוהדרים חידושי תורתו לפי סדר מסכתות הש"ס. בנו ממלא מקומו ברבנות ואדמו"רות בסוכטשוב, הוא הצדיק רבי שמואל בורנשטיין זצ"ל הנודע לשם ותהילה בספרו הנודע "שם משמואל".

רבי אברהם ב"ר משה די בוטון: נולד בסלוניקי בערך שנת 5305, והיה תלמידו של ר' שמואל די מודינה (המהרשד"ם). הוא התחיל לכתוב את פירושו "לחם משנה" על הרמב"ם לפני שהכיר את הפירוש "כסף משנה", ורק כשהיה באמצע פירושו להלכות תפילה הגיע לידיו פירוש זה; מאז כתב רק דברים שהתחדשו לו מעבר לכתוב בספר "כסף משנה". הפירוש "לחם משנה" נדפס עִם רוב מהדורות הרמב"ם. ר' אברהם כתב גם קובץ תשובות בשם "לחם רב" (אזמיר 5420), וכן חידושים לכמה מסכתות, רובם לא נדפסו. נפטר בשנת 5348. השאיר אחריו בנים ותלמידים רבים שהיו לימים תלמידי חכמים ידועים.

רבי אלחנן בונם ב"ר נפתלי ביינוש וסרמן הי"ד: נולד בליטא בשנת 5635. למד בישיבת טלז אצל ר"ש שקופ ורבי אליעזר גורדון, ונודע מצעירותו כעילוי וכדמות מוסרית נעלה. למשך תקופה קצרה עבר לבריסק ולמד אצל רבי חיים סולוביצ'יק. נשא לאשה את בתו של רבי מאיר אטלס מגדולי רבני ליטא (בת אחרת שלו היתה נשואה לרבי חיים עוזר גרודזנסקי) ולמד ולימד במקומות שונים, ובשנת 5667 החל ללמוד ב"כולל קדשים" אצל החפץ חיים בראדין, והפך להיות תלמידו המובהק. בשנת 5681 הקים את ישיבתו המפורסמת "אהל תורה" בעיר ברנוביץ' שבפולין, שהייתה מיועדת לבחורים צעירים. נחשב לאחד ממנהיגי עולם הישיבות ותנועת "אגודת ישראל". רבי אלחנן נהרג על קידוש השם בשנת 5701 בעיר קובנה בידי הליטאים, ימים מועטים לאחר הפלישה הנאצית. ספרו המפורש הוא ספר "קובץ שיעורים" על הש"ס. כמו כן, חיבר ספר "קובץ הערות" חידושים על מסכת יבמות.

רבי אליהו ב"ר שלמה זלמן מווילנא (הגר"א): נולד בווילנא בירת ליטא בליל הסדר של שנת 5480. הוא נחשב לגדול חכמי התורה בדורות האחרונים. כבר מילדותו המוקדמת ניגלו בו כשרונות לא מצויים, מלווים בהתמדה יוצאת מן הכלל ובהנהגות של קדושה וטהרה, שהיקנו לו יותר מאוחר את הכינוי 'החסיד'. בגיל צעיר נשא אשה ועבר לגור בעירה קיידן, כשהוא ממשיך ללמוד לבדו בהתמדה מיוחדת. במשך כמה שנים ערך 'גלות' ונדד בעילום שם ברחבי אירופה, ולאחר שחזר קבע את דירתו בעירו וילנא. הגר"א לא קיבל עליו שום תפקיד תורני או ציבורי במשך כל ימי חייו, אלא עסק בתורה בחדרו בהתמדה לא מצויה, כשרק יחידי סגולה מורשים להיכנס אליו. הוא רכש לעצמו בקיאות מקיפה בכל חלקי התורה, בנגלה ובנסתר. בשלב מסויים החליט לעלות לארץ הקודש, ומהעיר

קניגסברג כתב ביידיש מכתב מיוחד - במינו לאשתו ומשפחתו, שתרגומו לעברית התפרסם בשם "עלים לתרופה" (או 'איגרת הגר"א'), ונדפס פעמים רבות. מסיבות שאינן ברורות החליט באמצע הדרך לשוב לביתו, אולם הוא הצליח להעביר לתלמידיו את הכמיהה לעלות לארץ ולפעול עבורה, ולאחר פטירתו רבים מהם עלו, וייסדו מחדש את היישוב האשכנזי בארץ הקודש. הגר"א התנגד מאוד לתנועת החסידות שהחלה לפרוח בימיו, ודרש להחרים את החסידים החדשים ולרדוף אותם בכל תוקף; התנגדותו הועילה לצמצם את השפעת החסידות ברחבי ליטא, ויש טוענים שאף סייעה לתנועת החסידות עצמה למעט בפריצת גדרים מקובלים. הגר"א עסק רבות בקביעת הנוסח הנכון בכתבי חז"ל ובכל ספרי הקדמונים בנגלה ובנסתר, והתרחק מאוד מהפלפול. במשך הזמן החלו כמה תלמידי חכמים להיות מבאי ביתו; חלקם אף הפכו לתלמידיו המובהקים, והם כתבו מפיו חידושים וביאורים בכל חלקי התורה. הגר"א נפטר בחוה"מ סוכות 5558. בחייו לא נדפס אף אחד מכתביו, אך הוא הותיר אחריו יבול ספרותי גדול בכל חלקי התורה בנגלה ובנסתר, פירושים לתנ"ך והערות וביאורים על רוב ספרי חז"ל ועל ה"שולחן ערוך", וממנו נדפסו במשך השנים עשרות ספרים. רוב ספרי הגר"א בנגלה נכתבו מפיו ע"י תלמידיו, חוץ מהביאור ל"שולחן ערוך" שכתב בעצמו בכמה מהדורות. ביאור הגר"א ל"שולחן ערוך" יצא לאור במשך השנים ע"י בניו, חתנו ותלמידיו; הוא מהווה מעין הרחבה של "באר הגולה" על ה"שולחן ערוך" מאת ר' משה רבקש (שהגר"א היה מצאצאיו), ותפקידו לציין את מקורות ההלכה שב"שולחן ערוך" בספרות חז"ל ובראשונים. הערות הגר"א הקצרות על ה"שולחן ערוך" מקיפות למעשה את כל מקורות ההלכה, ומנמקות את הכרעת בעלי ה"שולחן ערוך" בין הפירושים השונים, כשלעיתים הכרעתו שונה מהכרעת המחבר והרמ"א באותו עניין. כשלושים וחמש שנים אחרי פטירת הגר"א הדפיס תלמידו רבי ישכר בער ב"ר תנחום, מרבני וילנא, את ספרו "מעשה רב", בווילנא והורדנא בשנת 5592. הספר כולל מאות פסקים והנהגות של הגר"א מסודרים לפי נושאים. לספר צורפו הגהות בשם "פעולת שכיר" מאת רבי ישכר בער.

רבי אלעזר פלקלס: נולד בפראג בשנת 5514 ונפטר שם בשנת 5586. הוא היה תלמידו המובהק של ר' יחזקאל לנדא, בעל הנודע ביהודה, ושימש כדיין בבית דינו של ר' יחזקאל הלוי לנדא (בעל שו"ת "נודע ביהודה") בפראג. לאחר פטירת רבו, מילא ר' אלעזר את מקומו כרב העיר. הוא היה מפורסם כדרשן וכראש ישיבה. תשובותיו בהלכה זכו לתפוצה רבה, וראו אור בספרו "תשובה מאהבה".

רבי בנימין אהרן ב"ר אברהם סלניק (סולניק, סאלניק): חי בפולין בין השנים 5310-5380. היה תלמיד הרמ"א והמהרש"ל, וחברם של ה'סמ"ע', ה"לבוש" ומהר"ם מלובלין. נחשב כאחד מגדולי פולניה בדורו. ספר תשובותיו "משאת בנימין" כולל קי"ב תשובות. נדפס לראשונה בקראקא 5393 ואח"כ עוד פעמים רבות.

רבי דוד הלוי: נולד בשנת 5346 בלודמיר (פולין). היה תלמידו של אחיו הגדול ר' יצחק הלוי, רב העיר לודמיר, בעל שו"ת מהר"י הלוי. נודע כעילוי מילדותו, ור' יואל סירקיס, בעל ספר "בית חדש", לקחו לחתן לבתו. מונה לרבה של פוזנן ואח"כ לרבה של אוסטרהא, שם הקים ישיבה גדולה, ממנה יצאו רבים מגדולי הדור הבא. הוא הוכר כאחד מגדולי הדור. בפרעות ת"ח-ת"ט ניצל בנס, גלה מפולין ונדד במקומות שונים. בשנת 5414 חזר לפולין ומונה לרב בלבוב. היה חבר בוועד ארבע ארצות. נפטר בלבוב בשנת 5427.

ספרו "טורי זהב" על שו"ע יורה דעה נדפס לראשונה בשנת 5406, והפך במהרה לנושא הכלים העיקרי של "שולחן ערוך" יורה דעה, לצד הפירוש "שפתי כהן" (ש"ך) לר' שבתי כהן, בן דורו הצעיר (הש"ך נדפס גם הוא בשנת 5406; ספר "שולחן ערוך" יורה דעה עִם ה"טורי זהב" וה"שפתי כהן" יחד נדפס לראשונה בשנת 5437, ונקרא "אשלי רברבי"). ה"שפתי כהן" השיג על ה"טורי זהב" בהערות בשם "נקודות הכסף" (כיום מודפסות ברוב דפוסי ה"שולחן ערוך" על הדף), חלק מאותן השגות דחה ה"טורי זהב" ב"דף אחרון", עליו השיב ה"שפתי כהן" בחריפות ב"קונטרס אחרון" (שניהם בסוף כרכי "שולחן ערוך" יורה דעה). שאר חלקי ה"טורי זהב" נדפסו לראשונה רק שנים אחרי פטירת מחברם. ה"טורי זהב" על אורח חיים נדפס בשנת 5452 עם הפירוש "מגן אברהם" לר' אברהם אבלי גומבינר במסגרת "שולחן ערוך" אורח חיים עִם "מגיני ארץ", ובו מכונה ה"טורי זהב – "מגן דוד". ה"טורי זהב" על אבן העזר נדפס לראשונה בשנת 5514 ועל חושן משפט בשלמותו רק בשנת 5526.

גם כתב ביאור על פירוש רש"י לתורה ונקרא בשם "דברי דוד".

רבי חזקיה די סילוה: נודע כאחד מגדולי הפוסקים במאה ה"ז. הוא נולד בליוורנו בשנת 5416, שם למד מפי הרב שמואל קוסטא ורבי יהודה שאראף - שד"ר מארץ ישראל שהגיע לליוורנו.

בהיותו בן עשרים (בשנת 5436) עלה לארץ ישראל והתיישב בירושלים. בירושלים למד בישיבת "בית יעקב", שהיתה אז בראשותו של הרב משה גאלנטי - הרב המג"ן. בהיותו כבן כ"ב שנים נשא לאשה את בתו של רבי רפאל מרדכי מלכי, פרנס ורופא בירושלים.

בשנת 5449 נשלח על ידי רבו הר"מ גאלנטי כשד"ר לערי אירופה המערבית. שליחות זו נמשכה כארבע שנים עד שנת 5452. בשנות שליחותו ביקר בקהילות רבות בערי אירופה, והצליח לסייע ולגייס סכומים נכבדים לעזרת תושבי ירושלים.

בהיותו באמשטרדם השפיע רבי חזקיה על הגביר רבי יעקב פירירא להקדיש קרן שמפירותיה תוקם ישיבה בירושלים. קרן זו הוקצבה, והוקמה בירושלים ישיבה שהתקיימה עד ראשית המאה העשרים. בישיבה זו - בית יעקב פירירא - למדו כמעט כל רבני ירושלים וגדוליה.

מתלמידיו ידועים: רבי יצחק הכהן מחבר ספר "בתי כהונה", רבי שלמה אלגאזי, רבי ישעיה אזולאי (סבו של החיד"א) ועוד.

רבי חזקיה נפטר בירושלים במיטב שנותיו בשנת 5456, ונטמן במעלה הר הזיתים.

נציין שספר "פרי חדש" ללשונות הרמב"ם בספר מדע יצא לאור יחד עִם "פרי חדש" על "שולחן ערוך" אורח חיים ו"שולחן ערוך" אבן העזר. ספר זה יצא לאור באמשטרדם בשנת 5466. פה תובלט עובדה שגרמה לשוני בין המחברים באופן ציון המראה מקום לחידושים על הרמב"ם.

החלק רב הכמות הוא זה שבו החידושים על אורח חיים, ואילו החידושים על אבן העזר הם מועטים רק על כמה סימנים בהלכות גירושין, אחריהם מודפסים החידושים על הרמב"ם שהם מוספרו באופן נפרד מחידושי אורח חיים אבל יחד עִם חידושי אבן העזר, משום כך יש מחברים שניסחו את המראה מקום: עיין ב"פרי חדש" לאורח חיים שכתב על הרמב"ם וכו' זאת מפני שעיקר החיבור הוא על אורח חיים והחידושים האחרים נתפסו כנספחים. אבל, מחברים אחרים כתבו: עיין "פרי חדש" לאבן העזר במה שכתב על הרמב"ם. לכן, צריכים המעיינים לדעת שכאשר מפנים לדברי ה"פרי חדש" על הרמב"ם לפי מה שכתב ב"פרי חדש" על אורח חיים או על אבן העזר הרי אִם לא כותבים מפורש באיזה סימן ב"שולחן ערוך", הכוונה היא לחידושים על הרמב"ם.

עוד חיבר ספר "מים חיים" כולל חידושים על הש"ס, הרמב"ם ושאלות ותשובות. בראש הספר באו חידושים על מספר מסכתות מן התלמוד הבבלי, ולאחריהם חידושים על הלכות רבות שבמשנה תורה, ובסוף הספר י"ג שו"ת.

רבי חנוך הניך ב"ר יוסף דוד [מאיר - טייטלבוים]: נולד בגליציה בשנת 5644. היה אב"ד של העיר סאסוב שבגליציה, ובסוף ימיו רב העיר קרצקי, כיום באוקריינה. ר' חנוך הניך כתב ספרים רבים, ביניהם "עיר חנוך" על התורה, הגהות על המדרשים ועוד, רק חלקם נדפס.

נפטר בסאטמר בשנת 5703. בשנת 5760 הדפיס בברוקלין אחד מצאצאיו ר' אהרן מאיר מייזליש את ספר השו"ת "יד חנוך", מכת"י שנשאר בידי בני המשפחה. לספר צורף ספר "מפענח נעלמים", הכולל חלק מהתכתבויותיו של המחבר עם חכמי דורו.

רבי יאיר חיים בן משה שמשון בכרך: נולד בשנת 5398 בלייפניק, מורביה, ונפטר בשנת 5462. הוא למד בישיבות שונות בגרמניה, וכיהן במשרות רבנות רבות, אך נחל אכזבות מרות. בספר תשובותיו, "חוות יאיר", נראית גדלותו בתורה, השכלתו הכללית הרחבה ובקיאותו בחכמת הקבלה. בשו"ת "חוט השני" שערך נמצאות תשובות של סבו ר' אברהם שמואל ב"ר יצחק בכרך (צ'כיה - גרמניה, של"ה - שע"ה) ושל אביו ר' משה שמשון בכרך (רוב התשובות ממנו), וגם של ר' יאיר חיים עצמו.

רבי יהודה בן יצחק עייאש: היה אחד מהרבנים המפורסמים ביותר בעיר אלג'יר בתקופה האחרונה. כראש בית הדין של אלג'יר הוא חיבר פסקים רבים, והתכתב עם רבנים ממרוקו, מאיטליה וממצרים. בשנת 5516, הוא עזב את אלג'יר על מנת לעלות לארץ ישראל, ובדרכו שהה בליוורנו שבאיטליה, המקום שבו נדפסו חיבוריו. הוא כתב גם פירושים לספרי הרמב"ם ולשלחן ערוך. חיבורו על ספרי הרמב"ם נקרא בשם "לחם יהודה". תשובותיו נדפסו בספר "בית יהודה", בו הוא אסף גם את מנהגי אלג'יר. בסוף ימיו התיישב בירושלים ונפטר שם בשנת ה"א תק"כ (1760 למנין הנהוג אצלם).

רבי יוסף ב"ר אפרים פישל רוזין (ראזין; כינויו: הרוגצ'ובר): נולד בשנת 5618 בעיר רוגטשוב שברוסיה, ומילדותו הוכר כעילוי עצום. מגיל בר מצוה למד אצל רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק בעל "בית הלוי" בבריסק, ואח"כ אצל בנו רבי חיים. בהמשך למד אצל המהרי"ל דיסקין, אליו התייחס כרבו המובהק. הוא המשיך את לימודיו באופן עצמאי במשך כמה שנים בעיר ורשה, ומשנת 5649 עד סוף ימיו שימש כרב העדה החסידית בדווינסק (דנבורג) שבלטביה, לצד רבי מאיר שמחה הכהן שהיה רבה של הקהילה הפרושית (הלא - חסידית). הרוגצ'ובר כתב חידושים בכל חלקי התורה, וענה רבבות תשובות לשואליו (הוא הקפיד לענות לשואל ביום קבלת המכתב!).

כתביו מצטיינים בעיקר בקיצורם, ובהפניות הרבות מאוד, כמעט בכל משפט, לרחבי הספרות התלמודית וההלכתית. בחייו הספיק לפרסם רק ספרים מעטים, כולם בשם "צפנת פענח". נפטר בשנת 5696 בעיר וינה אליה נסע לצורכי ריפוי, ונקבר בעירו דווינסק. השאיר אחריו עשרות ספרים ובהם חידושים בכל חלקי התורה; בתו הרבנית רחל ציטרון מפתח תקוה דאגה במסירות נפש לכך שכתבי היד של אביה יישלחו לארה"ב לפני חורבן הקהילה; כך הם ניצלו, אך היא נספתה. מכתבי יד אלו נדפסו במשך השנים כרכים רבים מחידושיו.

רבי יוסף ב"ר מאיר תאומים: נולד בשנת 5487 בכפר שטריץ שליד לבוב (למברג) שבפולין (כיום באוקראינה). הוא התגורר עם הוריו בלבוב, שם כיהן אביו כדיין וכדרשן. ר' יוסף למד תורה מאביו, והוכר כעילוי. בסביבות שנת 5504 נשא אשה ועבר להתגורר בעירה קומארנה, בה שימש כמלמד תינוקות, ובעיקר עסק בלימוד תורה ובחיבור ספריו. בשנת 5516 כבר הדפיס את שני ספריו הראשונים: "פורת יוסף" על כמה מסכתות ו"גנת ורדים" על כללי התלמוד. בשנת 5527 עבר לברלין, ושקד על תלמודו ועל חיבור ספריו בבית מדרשו של הגביר דניאל יפה. בסוף שנת 5534 נענה לבקשת פרנסי לבוב למלא את מקום אביו כפוסק ודרשן, והוא שהה שם שבע שנים. בשנת 5541 התמנה לרב בפרנקפורט דאודר שבמזרח גרמניה, ובה נפטר בשנת 5552.

ר' יוסף נודע בעיקר בזכות חיבורו "פרי מגדים", שהיה לאחד הפירושים החשובים ביותר על ה"שולחן ערוך", ואף נתחברו עליו ביאורים וקיצורים. ב"פרי מגדים" שני חלקים: בחלק אורח חיים כולל הפירוש את "משבצות זהב" - ביאור על ה"טורי זהב" לר' דוד הלוי, ו"אשל אברהם" על ה"מגן אברהם" לר' אברהם אבלי גומבינר, והוא נדפס לראשונה בפרנקפורט דאודר בשנת 5547; ובחלק יורה דעה כולל ה"פרי מגדים" את "משבצות זהב" על ה"טורי זהב" ו"שפתי דעת" על ה"שפתי כהן", והוא נדפס לראשונה בברלין בשנת 5531. נוסף על ה"פרי מגדים" חיבר ר' יוסף תאומים הרבה ספרים אחרים, ביניהם "ראש יוסף" על כמה מסכתות ו"שושנת העמקים" על כללי התלמוד, "תבת גמא" (ר"ת: גמרא, מדרש, אגדה) - פירושים על התורה בהלכה ואגדה (דפוס ראשון פפד"א 5542); "מתן שכרן של מצוות" - חקירות בענייני שכר ועונש (כנ"ל), ועוד. כמה מחיבוריו אבדו.

רבי יוסף חיים בן אליהו אל - חכם (מהרי"ח): נולד בבגדד בשנת 5595 ורבו המובהק היה ר' עבדאללה סומך. הוא לא כיהן ברבנות העיר, אלא היה דרשן גדול, ולדרשותיו נאספו אלפים. הוא חיבר עשרות ספרים בכל שטחי התורה, כאשר עיקר פרסומו בא לו מחיבוריו בקבלה ובהלכה. ספרו "בן איש חי" מהווה מעין קיצור שלחן ערוך, כולל דברי קבלה, הלכה ומנהג, והוא נפוץ מאוד בשימוש אצל עדות המזרח עד היום.

בספר תשובותיו, "רב פעלים", מתגלה המהרי"ח כפוסק גדול, אשר השיב לבני עירו וארצו, ואף לקהילות בכל המזרח הרחוק - הודו, סינגפור, צילון, קורדיסטן ועוד ועוד, וחומר הסטורי רב יש בספריו על ההווי בקהילות הללו. קרוב לוודאי שהוא גם מחברו של ספר השו"ת "תורה לשמה", ומשום - מה חתם את התשובות בשם "יחזקאל כחלי", וגם כתב בתחילת הספר שהתשובות נכתבו כמאתיים שנה קודם זמנו. ר' יוסף חיים נפטר בשנת 5669.

רבי יעקב עדס: נולד בירושלים בשנת 5658 ונפטר בה בשנת 5723. למד תורה אצל אביו ר' אברהם חיים עדס ואצל אחרים מגדולי ירושלים. בגיל צעיר מונה לר"מ ואחר כך לראש ישיבה בישיבת "פורת יוסף". משנת ה"א תרצ"ה כיהן כדיין בירושלים ות"א, ומשנת ה"א תשט"ו עד מותו כיהן כדיין וכאב"ד בבית הדין הרבני הגדול. חלק מן התשובות ופסקי הדין שכתב נאספו לספר שו"ת "חדות יעקב", שיצא לאור בשני חלקים בירושלים בשנת 5760.

רבי יעקב יהושע (יושע) פלק ב"ר צבי הירש: נולד בשנת 5441 בקראקא. היה נינו של ר' יהושע, מחבר ספר "מגיני שלמה" ושו"ת "פני יהושע", והוא נקרא על שמו. בשנת תס"ג כשכיהן כרב וראש ישיבה בלבוב נהרגה כל משפחתו בהתמוטטות ביתו, ורק הוא ניצל. מאוחר יותר היה רב בקהילות שונות ביניהן ברלין ומיץ, ולבסוף מונה לרבה של פרנקפורט דמיין. היה מראשי הלוחמים בשבתאות. כשהחלה המחלוקת בין ר' יהונתן אייבשיץ ור' יעקב עמדין תמך באחרון, ובעקבות כך אולץ לעזוב את פפד"מ. נפטר בשנת 5516 באופנבך שבגרמניה.

הספר "פני יהושע" הוא מהספרים הבולטים ביותר בפרשנות התלמוד. דרכו היא לפרש את הסוגיה במקומה, ובעיקר הוא טורח לתרץ את קושיות בעלי התוספות על רש"י. החלק הראשון של הספר נדפס לראשונה באמסטרדם שנת 5499 והשאר אחריו, חלקם לאחר פטירתו, ובמהדורות רבות מאז. כמו כן כתב ספרים אחרים.

רבי ישראל איסר ב"ר זאב וולף: נולד בערך בשנת 5510. הוא שימש כרב בעיר וניצא, ונחשב אחד מגדולי הרבנים בפולין בדורו. היה מקורב ל"חוזה" מלובלין ולאחרים מגדולי החסידות. נפטר בשנת 5589. ספרו "שער משפט" על "שולחן ערוך" חושן משפט נדפס לראשונה במוהילוב בשנת 5570, ונחשב לאחד הספרים החשובים על חושן משפט. בסוף הכרך הראשון נדפס החיבור "שער דעה" על הלכות ריבית.

רבי מלאכי ב"ר יעקב הכהן: נולד באיטליה בערך בשנת 5460, והיה לתלמידו המובהק של הגאון המקובל ר' יוסף אירגס רבה של ליוורנו. אחר פטירת רבו בשנת 5490 נקרא למלא את מקומו. רבות מתשובותיו נדפסו בספרי חכמי דורו. ר' מלאכי התפרסם בעיקר בעקבות הדפסת ספרו "יד מלאכי" על כללי התלמוד והפוסקים (דפו"ר ליוורנו 5527), שבחלקו הראשון כללי התלמוד, בחלקו השני כללי הפוסקים, ובחלקו השלישי כללי הדינים בסדר א"ב. הספר מבוסס על ספרי הכללים שלפניו, עם הוספות רבות משלו. ר' מלאכי הכהן נפטר בשנת 5532.

רבי משה בן יוסף טראני: נולד בשאלוניקי בשנת 5260 ולמד תורתו בתורכיה. המבי"ט עלה לצפת ולמד אצל המהר"י בי רב ואף הוסמך על ידו. ר' משה היה לחבר בית הדין אשר בראשותו עמד ר' יוסף קארו, ורבו חילוקי הדעות ביניהם בענייני הלכה. לאחר פטירת מרן, התמנה המבי"ט לרב הקהילה בצפת. בנו, ר' יוסף (המהרי"ט), ישב בקושטא ומשם השיב, כאביו, לשאלות הרבות בהלכה שהופנו אליו. מהידועים בספריו הם: ספרו על הרמב"ם, "קרית ספר", העוסק במיון הדינים לפי סוג חיובם, מדאורייתא או מדרבנן, וספר תשובותיו, שו"ת מבי"ט. הוא נפטר בשנת 5340.

רבי משה ב"ר שמעון מרגלית: נולד סביב שנת 5470 בקיידן שבליטא ושימש כרב בקהילות שונות. קיימת מסורת שהיה רבו של הגר"א בילדותו. נודע בעיקר בזכות פירושו הגדול "פני משה" (מעין פירוש רש"י) על הירושלמי, שבצידו הערות ארוכות בשם "מראה הפנים" (כמו התוספות על הגמרא). פירוש זה נחשב אחד הפירושים החשובים והיסודיים על הירושלמי, והוא מיוחד בכך שמשתדל לפרש את הירושלמי כך שלא יחלוק על הבבלי. לראשונה יצא לאור פירושו על סדר נשים באמסטרדם בשנת 5515. בליוורנו בשנת 5530 יצא הפירוש על סדר נזיקין, ולאחר פטירתו נדפס פירושו על זרעים ומועד. נפטר בברודי בשנת 5541.

רבי נחום אש: נולד בשנת 5618 היה מחשובי הרבנים בדור אחרון שבפולניה, בתחילה מילא ידי חותנו בעיר אזוירקוב ומסר שיעורים כממלא מקומו. אח"כ כיהן כרבה של ניעשא ואחריה עד סוף ימיו בעיר החשובה טשעסחטוב. את הקונטרס ציוני מהר"נ כתב עוד בבחרותו וכשהובא לבית הדפוס על ידי חמיו, היה רבי נחום כבן עשרים ושלש בלבד. רבי נחום פרסם גם ספר בשם "זכרון מלך" שיצא לאור בשנת 5695 שם כתב מאמרים אודות הרמב"ם במלאות שמונה שנה לפטירתו. אגב ב"זכרון מלך" יש תוספת עשירה על "ציוני מהר"נ". חותנו היה רבי שמעון אורנשטיין שכיהן כרבה של אזוירקוב ובשנת 5647 הפצירו בו אנשי קהילת קאליש לקבל את הרבנות בעירם והוא נעתר להם.

במשך שנים רבות היתה זהות מהר"נ נעלמת, כי בראש הקונטרס נכתב: "הגיעו לידינו על ידי הרב הגאון מהר"ש אריינשטיין נ"י אבד"ק אזערקאוו" לא ברור מדוע הוסתר שם בעל הקונטרס, יתכן שהיות שבזמן פרסום החידושים היה כבן עשרים ושלש חששו המדפיסים שהוספה זו לא תתקבל בעין יפה, לכן סתמו ושיבחו את המקח על ידי התיאור שרבה הותיק של אזורקוב טיפל בהבאת הכתבים לדפוס. כאמור החידושים נדפסו לראשונה במהדורת היד החזקה שהופיעה בוארשה שנת 5641.

הקונטרס ציוני מהר"נ אף שמכיל הרבה דפים, לא נדפס בפני עצמו אלא במצורף למהדורת משנה תורה שהופיעה בוארשה בשנת 5641 ומני אז בכל המהדורות הנפוצות. את תוכן הקונטרס הגדיר המחבר בסופו "נשלם בעזה"י ציונים ומקורים לדברי רבינו הרמב"ם בהרבה מקומות אשר נושאי כליו החשו ולא התעוררו להראות מקורם איה, וגם מה שבהרבה מקומות יש לדון על דבריהם הקדושים ולהראות מקורם במקום אחר יותר מפורש ולהשלמת הענין הבאתי ג"כ מה שמצאתי מעין זה בספרי גדולי חכמי ישראל".

רבי נחום אש נפטר בשנת 5696.

רבי שלמה בן יחיאל לוריא: נולד בפוזן (פולין) בשנת 5270 לערך ונפטר בשנת 5334. שימש ברבנות בקהילות רבות בפולין. בשנת 5327 הוא יסד את ישיבתו המפורסמת בלובלין, שהשפיעה על דרכי לימוד הגמרא בזמנו ובדורות הבאים. נחשב אחד מגדולי התורה בכל הדורות, ורבים מגדולי הדור הבא היו תלמידיו. התנגד לשיטת הפלפול שהיתה נפוצה אז בפולין. היה קרובו וידידו של הרמ"א, אך נחלק עליו בחריפות בנושאים רבים. המהרש"ל השאיר אחריו תשובות שנקבצו בשו"ת המהרש"ל, הערות על ספרי פסיקה שונים, וכן הערות, פירושים ותיקוני נוסח לתלמוד בספר "חכמת שלמה", שהשפיע רבות על נוסח הגמרא שלפנינו.

כמו כן כתב את הספר "ים של שלמה", שבו פירוש מעמיק וסיכום להלכה של הסוגיות בכמה מסכתות; הספר נדפס לראשונה בפראג בשנת 5376 ולאחרונה במהדורה מתוקנת ומושלמת בירושלים 5756 בידי מכון אבן ישראל.

רבי שלמה מחעלמא: הגאון הנודע איש אשכולות וחכם בכל חכמות רבי שלמה מחעלמא נולד בשנת 5476 בזאמוטש שבפולין ונקרא על שם זקנו רבי שלמה היילפרין אב"ד לעברטוב וסאקולוב (אבי הגאון בעל "סדר הדורות"), נשא לאשה את בת הקצין רבי משה יוסקיס ראש קהילת ליסא ופרנס המדינה בפולין. רבנותו הראשונה היתה בקהלת חעלם העתיקה ועל שמה נקרא. לאחר מכן שימש כאב"ד זאמוטש והגליל (והיה הרב היחיד שכהונתו כללה גם את כל גליל מדינת זאמוטש) לאחר פטירת הגאון רבי חיים הכהן ראפאפורט אב"ד לבוב, שמו ראשי עדת לבוב את העטרה על ראש רבי שלמה, במשרה חשובה זו כיהן עד שנת 5539. בשנה זו התפטר מרבנותו ושם פעמיו לארץ ישראל, שם התיישב זמן מה בטבריה אולם נאלץ לצאת שוב לגלות. בדרכו התחיל להדפיס בשאלוניקי את ספר מרכבת המשנה חלק ב' אולם נפטר במהלך ההדפסה ממגפה שפשטה בעיר באותה עת, ביום שב"ק כ"א תמוז שנת 5541. ביום שישי ערב שבת הנ"ל עוד הספיק להגיה את הלכות שחיטה (ראה הקדמת המגיה).

לבד מחיבורו זה הדפיס רבי שלמה בחייו, ספר "שלחן עצי שיטים" על "שלחן ערוך" הלכות שבת, יום טוב וחול המועד "שערי נעימה" על טעמי אמ"ת. ספר "שלחן עצי שיטים" הנזכר הוא השלחן השני מעשרה שלחנות שחיבר על "שלחן ערוך" שרובם נותרו בכת"י וחלקם הולכים ונדפסים בימינו.