'והקמותי עליהם רועים ורעום ולא ייראו'

שער גיור

מתוך שו"ת בדי הארון חלק רביעי

הרב רא"ם הכהן

ראש ישיבת בית ועד הר חברון בעתניאל

ורב הישוב



עריכה ועיבוד: הרב אלעזר גולדשטיין
עריכת לשון: ד״ר דוד צרי

הוצאת גילוי – ישיבת עתניאל
טבת, ה׳תשפ״ב

© כל הזכויות שמורות
למכון התורני ׳גילוי׳ ישיבת בית ועד לתורה, עתניאל.

מותר ומצווה לשלוח קובץ זה לשם זיכוי הרבים, אך אין לעשות בו כל שינוי, ואין להשתמש בו לכל שימוש מסחרי.

יוצא לאור על־ידי ישיבת בית ועד הר חברון
ד.נ. הר חברון, עתניאל, 90407
את הספר אפשר להשיג
בטלפון: 02-9964241
במייל: giluyot@gmail.com

מכתב הסכמה מהרב נחום אליעזר רבינוביץ זצ"ל



ישיבת ברכת משה - מעלה אדומים (ע"ר)
YESHIVAT BIRKAT MOSHE – MAALEH ADUMIM

ח' אלול תשע"ו

כש"ת האי גברא רבה הרח"ג מוהר"ר ראי"ם הכהן שליט"א
ראש ישיבת עתניאל ורב היישוב,

אסיר תודה אנוכי לכת"ר שהראה לי את קונטרסו המשוכלל בו ליקט והסביר את כל שיטותיהם של פוסקי הדורות בעניין גיור קטנים והסיק מסקנות ברורות הלכה למעשה לפי כל דעה. כדבר הגדול כך הדבר הקטן – כל נושא מוסבר ומבואר בשכל ישר ובבקיאות כוללת ובמסקנה ברורה על פי מקורות חז"ל כולם. אין ספק שכל המעיין בקונטרס זה יראה בו דוגמא של בירור הלכתי מאיר עיניים באמת.

יה"ר שיזכה כת"ר להגדיל תורה ולהאדירה ורבים ילכו לאורו.

הכו"ח לכבוד התורה ולמדיה
נחום אליעזר רבינוביץ

הערה: הייתי מייעץ להסביר על כל פנים בקצרה כפי שמבואר בתשובה שלי ב"שיח נחום" שיש להבחין עקרונית בין גיורים בתוך לארץ שהרבה פעמים כוונתם היא לאפשר לצד היחודי להיכנס לעולם הלא יהודי, אבל עכשיו בארץ הגיורים הם באים דווקא לחזק את הקשר של מי שבא מבחוץ להצטרף לעם ישראל.

E-MAIL: office@ybm.org.il
מצפה נבו, מעלה אדומים 98410 MIZPEH NEVO, MAALEH ADUMIM
WEB SITE: http://www.ybm.org.il
FAX. 02-5353947 .פקס ; TEL. 02-5353655 .טל

מכתב הסכמה מהרב שלמה דיכובסקי שליט"א

הלכה למעשה: פסיקת הדיין ופסיקת החכם

חשבתי לנכון להעלות כאן נקודה עקרונית בפסיקת הלכה למעשה.

המציאות המעשית הנגלית לעיני הדיין, אינה דומה למציאות הנראית לעיני הלמדן. כל מי שישב בדין וכל מי שעסק בפסיקת הלכה למעשה, יודע שהכתוב בספרים – ספרי ההלכה – אינו תעתיק מדוייק של המציאות הנגלית לפניו. המציאות שונה מן הכתוב בספר, בפרטים קטנים או גדולים, גם אם סיפור המעשה דומה בקוים כלליים. וגם אם המקרים החיצוניים דומים, תמיד קיים שוני ביניהם, שיכול להביא לפסיקה אחרת.

דוגמה לכך אפשר להביא מתחום הרפואה. גם במחלות דומות, קיים הבדל בין חולה אחד לשני. "אין מדמים בטריפות" הוא כלל ידוע בהלכות איסור והיתר. כמו כן, אין מדמים במחלות. כל אדם מגיב אחרת למחלה פלונית או לתרופה מסוימת, אף שהמחלה דומה. יתכן לפרש כך את דברי חז"ל (קדושין דף פב.): "טוב שברופאים לגיהנום". רופא הרואה את עצמו "כוח עליון", שאינו זקוק לעיין בכל מקרה מחדש, ודי לו בנסיון הרב שצבר במקרים דומים, מבלי שיטרח בכל מקרה לעיין ולבדוק, דינו לגיהנום (עיין מהרש"א קדושין שם וב"תפארת ישראל" על משניות סוף קדושין אות עז).

גם בפסיקה הלכתית הדברים נכונים. הפסיקה משתנה מאדם לאדם. יש מקרים שצריך להקל ויש מקרים שצריך להחמיר. יש מקרים שצריך להציל עשוק מידי עושקו, ולא תמיד הצד הצועק הוא הצד הצודק.

ישנה חשיבות גדולה לשמיעת הצדדים הנוגעים בדבר, וגם כאשר קיימת שאלת יחיד בעניני איסור והיתר, חשוב מאוד לשמוע את השואל ולהכיר אותו ולדעת את כל פרטי השאלה.

לצערי, שאלות הלכתיות הנשאלות בקיצור רב אצל גדולי תורה, ששעתם אינה פנויה לשמוע את כל העובדות מפי הצדדים עצמם, אלא מכלי שני ושלישי, לוקות בחסר ומביאות לפסקי הלכה לא מתאימים. לא לחינם נאמר (דברים א, טז): "שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק". רק שמיעה ישירה של הצדדים מאפשרת משפט צדק!

דבר נוסף. לא תמיד ניתן ללמוד את פסיקת ההלכה מן האמור בספרים. כל מקרה שונה, וכמעט שלא נמצא מקרה המתואר בספרים שיהיה דומה לחלוטין לנושא הנדון בפנינו. הכלל הוא שלמדים מן הספרים רק את העקרונות, אבל לא את הפסיקה המעשית. הפוסק חייב לבדוק את המקרה המופיע בפניו, לאור העקרונות שלמד בספרים.

את דרך הפסיקה הנכונה, ראוי ללמוד מתוך "שימוש תלמידי חכמים" מובהקים, וכפי שנאמר במסכת ברכות (דף ז:): "אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, גדולה שימושה

של תורה יותר מלימודה״, וכפי שנאמר עוד שם (דף מז:): ״אפילו קרא ושנה, ולא שימש תלמידי חכמים, הרי זה עם הארץ״.

לצערי, הבחינות לדיינות, עוסקות בידע פורמלי של הפסיקה בלבד, ולא בדרך הפסיקה הנכונה.

כדאי לצטט כאן קטע מן האגרת ששלח החזון איש (קובץ אגרות א לא):

> ״בירור משפט בבחינת הלכה למעשה, נחלק לעיונים שנים: העיון הראשון, להניף הסולת הנקי מסעיפי המשפט התוריים. ואחריו עיון שני: החדירה בהעובדא הנוכחת לפנינו במעלותיה ומגרעותיה ובדיוק משקל של כל פרק מפרקיה, כדי להתאים את הנידון אל סעיף ההלכה המכוון עליו.
> ומרובים המכשולים של ההתאמה הכוזבת, מהמכשולים ביסוד ההלכה. זאת אומרת, שאף שאין הדיין אומר על מותר אסור ועל אסור מותר, בכל זאת הוא נכשל בהמעשה שבא לידו, ומחליט בכוח מדומה, שזה שבא לידו הוא של הסעיף הידוע. בעת שהעלים עין מקו דק רב הערך בפלילת המשפט, הנבנה תמיד על קוים שכליים דקים. ובהעלמה זו הוציא משפט מעוקל, מעוות לא יוכל לתקון״.
>
> קובץ אגרות חזון איש, ח״א אגרת לא

דברים אלו ראויים למי שאמרם!

נקודה נוספת: שתי תשובות של הראי״ה קוק זצ״ל (אורח משפט, אורח חיים סימן יב וסימן יג). שתי התשובות עוסקות באותו אדם, באותו ענין ובאותו מקום. המדובר היה בעיר פרת במערב אוסטרליה. בתשובה הראשונה נשאל הרב קוק ביחס לרב-גבאי בבית הכנסת האורטודוקסי באותה עיר. אותו רב-גבאי עמד בראש בית הכנסת והיה מנהיגו הרוחני. כמו כן היה מסדר קדושין ושוחט לכל בני הקהלה. חנותו הייתה פתוחה בשבת, ואשתו עבדה בה. הוא עצמו לא עבד בחנות בשבת. הרב קוק נשאל, אם ראוי להשאיר את אותו רב בתפקידו, לאור העובדה שחנותו פתוחה בשבת, למרות שהוא לא עובד בה ביום זה? תשובת הרב קוק הייתה ברורה:

> הנה בודאי אם היה הדבר מתברר לי בבירור מספיק על פי דין תורה, שזה האיש הוא עושה כן, אין בזה שום ספק שמפני חילול השם לבדו, אסור לאיש כזה לעסוק בכל דבר שבקדושה ולהיות בדברים האלה בא כח של קהל ועדה בישראל... ובפרט שאין זה כלום מה שהוא מתנצל שאשתו היא מנהגת את העסק. ופשוט הוא שאיש כזה אסור לקהל להחזיק אותו לשוחט, וגם הוא חילול השם גדול אם יסדר קדושין ויעסוק בדברים שבקדושה. אמנם איני יכול לכתוב דבר זה בתורת פסק, מאחר שאין לי גבית עדות על הדבר כדין... אבל אם העדה יודעת את הדבר באין ספק, שהחנות של הנ״ל היא פתוחה

> ביום שבת קדש, ודאי שאסור לו להיות מסדר קדושין ושוחט כל זמן שהוא המנהג בחילול שבת קדש.
>
> שו״ת אורח משפט, אורח חיים, סימן יב

בתשובה האחרת, חזר בו הרב קוק מן הדברים. התברר, שאותו איש, למרות חנותו הפתוחה בשבת, הוא המחזיק את בית הכנסת ואת הקהילה האורטודוקסית בעיר פרת. הוא הקים את בית הכנסת ואת הקהילה האורטודוקסית, וגרם לאנשיה לפרוש מן הקהלה הריפורמית הקיימת. ואם יפרוש מתפקידו יסגר בית הכנסת, אנשי הקהלה יתפזרו, וחלקם הגדול יצטרפו לקהלה הריפורמית הקיימת באותה עיר. השואל בשאלה הראשונה היה מאנשי הקהלה הריפורמית שרצו בחורבנה של הקהלה האורטודוקסית, בכדי לגרום לחבריה להצטרף אליהם. על כן כתב הרב קוק תשובה אחרת:

> אמנם כאשר כתבו לכבודו, ששם יש ביהכ״נ ריפורמי, ואדם אחר לא יש (=אין) מי שינהיג זה ביהכ״נ, שפרשו את עצמם מן הריפורמים על ידו. ואם יתבטל זה הביהכ״נ, שהאיש הנ״ל ששתו היא בעלת החנות הפתוחה בשבת מנהיג אותה, ישתקעו אחינו שמה בקהלה הריפורמית, שתביא אותם לטמיעה בין הגויים... אם יהיה דבר זה אמת, ודאי שראוי על כל פנים להעלים עין מזה, וה׳ ירחם על עמו, ולא יתבטל הקיבוץ, אם הוא באמת נועד להציל את נדחי אחינו אלה מלהיטמע בין האומות. אבל הציבור בעצמו חייב הוא להשתדל בכל עוז להשיג מנהיג שאין בו דופי.
>
> שם, סימן יג

הלכות גדולות למדים מכך:

א. הרב הנשאל שאלה הלכתית, חייב לברר את הנסיבות האמיתיות של הדברים, ולא לסמוך על השואל. לא פעם, השאלה היא מגמתית, ונועדה למטרות שאינן ראויות.

ב. שאלות של צדקות, חייבות לעורר את הרב הנשאל, אם אין מאחוריהן אינטרס פסול. לא פעם צדקות גדולה מסתירה רשעות גדולה. ועל כך אמר שלמה המלך בספר קהלת (ז, טז-יז): ״אל תהי צדיק הרבה... אל תרשע הרבה״. לעיתים צדקות, מסתירה מתחת כנפיה רשעות!

ג. לשאלה הלכתית יש יותר מתשובה אחת – תלוי בנסיבות. אין ספק שהתשובה ההלכתית הקלאסית לשאלה שנשאל הרב קוק, היא כאמור בסימן יב בספרו. אותו אדם אינו ראוי לשמש כגבאי, ובודאי לא כשוחט ומסדר קדושין. אבל במצב הרוחני הקשה של יהודים בתקופה ההיא, כאשר שמירת שבת הייתה קשה ביותר. אסור לרחק יהודים שאינן מקפידים על שמירת שבת, גם אם הנימוקים ההלכתיים צודקים ונכונים. אם התשובה ההלכתית הקלאסית עלולה להביא

תוצאות קשות יותר, עדיף להעלים עין, ולאפשר ליהודים אלו להמשיך, גם בדרך שאינה עונה באופן מלא על דרישות ההלכה.

ה״אחיעזר״ (רבי חיים עוזר גרודזינסקי זצ״ל) נשאל ע״י גיסו הרב קוסובסקי מיוהנסבורג דרום אפריקה, כיצד לנהוג ביהודים שהגיעו מארצות מזרח אירופה – בעיקר מליטא – ולא יכלו לעמוד בנסיון הכבד של שמירת שבת. בדרום אפריקה באותה תקופה (שנות העשרים של המאה הקודמת) היה קשה ביותר לשמור שבת – יותר מאשר בניו יורק באותם זמנים. האם לאפשר להם להכנס לבית הכנסת, לעלות לתורה ולדוכן בשבת, כאשר לאחר התפלה פתחו את חנותם בשבת. האחיעזר השיב לו: אם תרחיק אותם מבית הכנסת ולא תאפשר להם לעלות לתורה, לא יגיעו לבית הכנסת, וישכחו את יהדותם. עדיף שיגיעו מחללי שבת לבית הכנסת וישארו יהודים, מאשר שלא יגיעו ויהפכו להיות גויים. התשובה מופיעה ב״אחיעזר״ חלק ד, אולם שמעתיה קודם לכן מצאצאי הרב קוסובסקי זצ״ל.

זו הכרעה של מנהיג, שיודע לשקול את הכבד יותר והכבד פחות – לקבל אחריות, ולהכריע!

בשולי הדברים (טבת תשפ״ב)

לרבי ראי״ם הכהן – לאורך ימים ושנים טובות!

את המאמר שלעיל סיימתי לכתוב כעת. דומני, שאלו הדברים הנכונים ביחס לעבודה המקיפה שעשית. אנו לא עוסקים בפסיקה וירטואלית בתנאים אידאליים, אלא במציאות קשה שנוצרה במשך שנים, כאשר הברירה היא לתת למצב זה לגדול ולצמוח, ולבסוף לגרום לכך שנאבד את צביוננו היהודי. או שנפעל בדרכים הלכתיות המיועדות למצבי דחק כאלו.

אכן, נטלת על עצמך את ההכרעה, וברוך תהיה! זאת הכרעה קשה, אבל נכונה הלכתית. ברוך תהיה על המאמץ שעשית. הקב״ה יסייע בעדך להגדיל תורה ולהאדירה.

שלמה דיכובסקי

תוכן העניינים

הקדמה 10

סימן א: האם יש מקום למדיניות הלכתית בשיח ההלכתי על גיור זרע ישראל? 12

הקדמה 12

א. גיור הוא צורך וחובה, ולכן שאלת השעה נוגעת גם להלכות גרים 13

ב. פסיקה בשעת הדחק 17

ג. עיון בשיקולים שעלו בדורות הקודמים ומשמעותם למציאות המתחדשת 17

ד. אחריות רועי ישראל להשבת נדחי ישראל 25

מסקנה 32

סימן ב: גיור קטן שהביאו הוריו לגיור מדין 'ניחא ליה' 34

פתיחה 34

הקדמה – שתי עילות גיור קטנים בגמרא 35

הספקות ביחס לגיור ילדים מנישואי תערובת 36

הכרעה בשאלות מתוך הבנת היחס שבין דין זכין לדין ניחא להו 49

סיכום ומסקנה 56

סימן ג: שיטת התוספות שגיור קטן מדרבנן ודחייתה מההלכה 58

פתיחה 58

דין שליחות בקטן 58

סיכום 65

סימן ד: אין לגייר גדולים ללא קבלת המצוות 66

הקדמה 66

'א־לוהיך א־לוהי' 66

מסקנה 76

סימן ה: קבלת מצוות בגיור קטנים 78

פתיחה 78

השיטות באחרונים בעניין קבלת המצוות בגיור קטנים..... 79
דין מחאה 80
משמעות העדר קבלת מצוות בגיור קטנים..... 88
רצון הקטן 89
הצעה מעשית של הרב דיכובסקי 90
סיכום ומסקנה למעשה 91
סימן ו: בישולי גויים בגיור קטנים ללא אימותיהם 93
א. דין גיור ללא האם – מקור שאין להימנע מגיורו של קטן מחשש בישולי נכרים... 94
ב. בהנחה שאיסור בישולי גויים אכן קיים כאן, אף על פי כן מותר לגייר, ואין איסור לפני עיוור..... 95
ג. האם בבישול של אם גויה לבנה הגר יש איסור בישולי גויים?..... 102
סיכום..... 108
סימן ז: כיבוד אב ואם של גר - גר ומשפחתו – מבחינת ההלכה ומבחינה טבעית.....110
שאלה..... 110
תשובה 110

הקדמה

זכינו לחיות בדור של שיבת ציון ומתקיים בנו הפסוק ׳בשוב ה׳ את שיבת ציון היינו כחולמים׳. אולם לאחר שבתחילה עיקר שיבת ציון היה של קהילות ששמרו על יהדותם בלי להתערבב בעמים, בדורות האחרונים השיב מסובב הסיבות גם את האובדים ואת הנידחים בעם, אשר השלטונות השונים ואירועים היסטוריים שונים הרחיקו אותם בכפייה מחיק היהדות. ההרחקה מחיק היהדות הביאה להתבוללות ועירבוב גדול של זרע ישראל, והמציאות היא שבארץ ישראל ישנם עולים רבים שאינם יהודים על אף שיש בהם מזרע ישראל.

חובת מנהיגי ישראל לדאוג לכל עם ישראל וגם לאובדים בעם. חובה זאת מציבה שאלות גדולות כיצד לקרב חזרה את היהודים שהתבוללו. בנוסף לכך, מרחפת סכנה גדולה של התבוללות עתידית כתוצאה מהתגברות נישואי התערובת, ופגיעה עמוקה בצביון היהודי של מדינת ישראל, ככל שיתרבו הנכרים בארץ. כבר כאן יש להדגיש, כפי שהרחבתי בפנים, שהחובה להתמודד עם המציאות איננה רק בשל הסכנות לעתיד אלא גם חלק מהחובה של רועי ישראל לדאוג לאובדים והנדחים.

בקובץ זה אעסוק בכמה שאלות הנובעות ממציאות זאת. ברצוני לטעון שהפתרון המרכזי צריך להתמקד בתיקון דורות העתיד וחיזוקם. פתרון זה היה ידוע בעבר ואף הוצע מספר פעמים לגייר את הילדים כדי להתמודד עם נישואי תערובת. לצד זה, כפי שאציין בהרחבה בהמשך, הייתה דרך זו נתונה למחלוקת גדולה בגלות. ממילא חובתנו לברר האם יש לשנות מדינות זאת בימינו, וכן לברר לעמקם את דיני הלכות גיור קטנים.

הקובץ מחולק לשישה סימנים:

השאלה המקדימה היא האם לטרגדיה ההיסטורית יש משמעות להלכה? כלומר: האם יש מקום לקביעת מדיניות גיור שונה מזו שננקטה בעבר בגלות? על בסיס זה באות השאלות המעשיות: עד כמה ראוי לסייע לנדחים לשוב (כדוגמת קהילות האנוסים מבני הפלשמורה), ועד כמה יש להקל בדיני הגיור. בכך עוסק סימן א׳. הסימנים הבאים בוחנים צדדים שונים של גיור קטנים בילדים הנולדים מנישואי תערובת: ראשית האם בגיור ילדים מנישואי תערובת מתקיימות עילות הגיור המופיעות בהלכה לגיור קטנים (׳זכין לאדם שלא בפניו׳ ו׳ניחא להו במה דעביד אבוהון׳)? ובכך עוסק סימן ב; אחת הדעות המפורסמות, שבגללה רבים מתנגדים לגיור קטנים, היא הדעה שתוקפו של גיור קטנים אך ורק מדרבנן, וממילא אין זה פתרון מערכתי. ממילא יש לברר את תוקפו של גיור קטנים, ובכך עוסק סימן ג; בגיור קטן נעדר מרכיב קבלת המצוות. כדי להבין את משמעות קבלת המצוות בחנו קודם את האפשרות

לגייר גדולים ללא קבלת מצוות, והראינו מדוע אין לראות בכך פתרון מערכתי בגיור גדולים. ובכך עוסק סימן ד; על בסיס הדיון במרכיב קבלת המצוות, בחנו את השאלה כיצד יתכן שמרכיב כל כך חשוב נעדר בגיור קטנים. דנו בשתי גישות מרכזיות על כך באחרונים ובדין מחאה, ובשאלה האם העדר מרכיב קבלת מצוות יגרום לביטול הגיור. בכך עוסק סימן ה; שאלה צדדית נוספת שנידונה בהרחבה היא האם יש איסור "לפני עיוור" על בית הדין בגיור קטן שאמו נשארת בגיותה, שכן הם גורמים לו לאכול בישולי נכרים. בכך עוסק סימן ו; בסימן האחרון עסקנו בקצרה בשאלה האם נשארת זיקה כל שהיא בין הילד שהתגייר לבין הוריו מולידיו.

סימן א: האם יש מקום למדיניות הלכתית בשיח ההלכתי על גיור זרע ישראל?

הקדמה
א. גיור הוא צורך וחובה, ולכן שאלת השעה נוגעת גם להלכות גרים
ב. פסיקה בשעת הדחק
ג. עיון בשיקולים שעלו בדורות הקודמים ומשמעותם למציאות המתחדשת
1. גיור קטנים מנישואי תערובת בגולה
2. גיור קטנים לצורך אימוץ
3. גיור נדחי ישראל ששבו לארצנו
ד. אחריות רועי ישראל להשבת נדחי ישראל
הדאגה לבני קהילות האנוסים (הפלשמורה)
מסקנה

הקדמה

שאלות הגיור הן כבדות משקל ורבים כתבו עליהן.[1] יש שסברו שהכתיבה המרובה בין הפוסקים על הנושא והמחלוקות שבין גדולי ישראל מביאות למבוי סתום, שאינו מאפשר לנו כלל לברר ולהכריע בשאלות בנושא זה, שהרי כיצד נכניס ראשינו בין ההרים?

לענ״ד, כפי שארחיב להלן, אין מקום כלל לקבל עמדה זאת. אכן אם היסודות לאיסור ברורים אז אין תבונה ואין עצה לנגד ה׳. אך אם אנו רואים להיפך, שהיסודות להיתר מוצקים, חובתנו לדאוג לשארית ישראל, ואין לנו לטמון את ראשינו בין ההרים, ולהשאיר את נדחי ישראל כצאן אשר אין להם רועה.

בעבר[2] הרחבתי בבירור השאלה הלמדנית של גיור קטנים, ואחזור על הדברים ביסודיות בהמשך. אולם בסימן זה אפתח בבירור העקרוני: האם מותר – או אפילו צריך – להכריע

1 ראו פירוט חלקי לקמן הערה 11.
2 בספרי בדי הארון (קובץ שיעורים, תשנ״ג) עמ׳ 293-305. כאמור, עיקרי הדברים יבוארו להלן בהרחבה ומתוך דיון מקיף בטענות נוספות שעלו במהלך השנים.

בשאלה זאת מתוך הכרה במציאות הטרגית הקיימת, או שההלכה איננה מושפעת כלל מעובדות כאלו?

נענה על השאלה מתוך כמה יסודות העומדים זה על גב זה: א. חובת חכמים לברר מהן 'שאלות השעה' ומה יש לגזור מכך בפסיקה; ב. דרך הפסיקה המקובלת ב'שעת הדחק', ומה היא מלמדת על צורך ההקשבה לשעה; ג. בירור השיקולים שעלו בדורות הקודמים ובחינת משמעותם בדור הזה; ד. אחריות רועי ישראל להשבת נדחי ישראל כעקרון־על המחייב מבט אחראי. להלן אראה שלא רק שיסודות אלו מחייבים אותנו להקשיב למציאות, אלא שכך פעלו גם כל גדולי ישראל בדורות הקודמים.

א. גיור הוא צורך וחובה, ולכן שאלת השעה נוגעת גם להלכות גרים

כלל שרואים אנו בפסיקתם של גדולי הפוסקים, ראשונים ואחרונים, שיש למציאות כפי שהיא ולשעה לצרכיה השפעה גדולה על ההלכה. לנגד עיניו של הפוסק חייבים לעמוד תמיד דברי הגר"א:

> ...אבל הדיינים צריכים להיות בקיאים גם בטבעו של עולם, בכדי שלא יהיה הדין מרומה. דאם לא יהיה בקי בענינים אלו, אף שיהיה בקי בדין תורה, לא יצא הדין אמת לאמיתו. כלומר אף על פי שיפסוק "אמת" לא יהיה "לאמיתו" כי אפשר שהוא דין מרומה. ולכן צריך הדיין להיות בקי בשניהם... היינו חכם בענייני תורה ופיקח בענייני עולם...
>
> אבן שלמה משלי ו' ד

דברי הגר"א הללו מתייחסים לדיין, שצריך לברר את פרטי המציאות, כדי שהדין לא יהיה מרומה. אך כשמנסים ליישם את שיטת הגר"א על פסיקת הלכה בנושאים הקשורים לענייני ציבור ולהנהגת עם ישראל, אין ספק שחובה על מורה הוראה להקשיב להנהגה האֵ־להית שבמציאות, ולגלות את דבר ה' בהתאמה למצב זמן ההוה.

לכאורה, היה מקום לטעון: "מניין לנו שבגיור יש צורך להיות קשוב לצרכי הדור? הרי אפשר לוותר לגמרי על הגיור!" יש אף שמביאים עדויות שבקהילות שונות נהגו שלא לקבל גרים כלל.

כנגד זה אנו יכולים ללמוד לפחות משלושה דינים בהלכות גיור שאין זו דרך המלך! לאורך הדורות דרך המלך הייתה ראיית קבלת גרים כאחד מהתפקידים החשובים והמרכזיים

שניתנו בידי מנהיגי ישראל, שידעו כי אסור להם לסגור את הדלת בפני גרים, וכי לצורך כך אף הקלו בהלכות שונות, כדי שבכל דור תתאפשר קבלת גרים.

תחילה, יש ללמוד כך מתקנת רבן יוחנן בן זכאי שהגר אינו צריך להפריש רובע לקינו:

> ת"ר: גר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו. אמר ר' שמעון: כבר נמנה עליו רבן יוחנן בן זכאי ובטלה, מפני התקלה. אמר רב אידי בר גרשום אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כר' שמעון.
>
> כריתות ט ע"א

כפי שדייקו בתוספות, קרבן הגר הינו חלק מהותי מהגיור, והוא איננו רק מכשיר לכניסה למקדש ולאכילת קודשים:

> צריך שיפריש רובע כו' – לא דמי לזבה ויולדת דלא מפרשי, משום דקרבן שלהם להכשירן בקדשים, אבל גר מביא קרבן להתירו בקהל.
>
> תוספות כריתות ט ע"א

כלומר גם לדעת ר' שמעון ברור שזב וזבה אינם מפרישים דמי קרבנם בזמן הזה, אלא דווקא הגר, וזאת בגלל שהקרבן הוא חלק מתהליך הגיור. וכך גם ברור בדעת הרמב"ם,[3] שמנה את הקרבן כאחד משלשת הדברים שבהם נכנסו ישראל לברית. לאור זאת יש לשאול כיצד התיר רבן יוחנן בן זכאי את הגיור ללא הפרשת הקרבן? ואכן הגמרא מקשה:

> אלא מעתה, האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים?!
> אמר רב אחא בר יעקב (במדבר טו, יד): "וכי יגור אתכם גר אשר בתוככם וגו'."
>
> כריתות שם

תשובת הגמרא היא שהפסוק מלמד שבכל דור אפשר להכניס גרים לעם ישראל, כלשונו של רש"י על אתר: "לדורותיכם – אף על גב דליכא מקדש". ממילא רואים שלא רק שאין מקום לאידיאל של הימנעות מגיור, אלא יש תקנה שתאפשר אותו בכל דור אף בהיעדר מקדש.

מקור נוסף לחובה להמשיך לגייר לדורות יש ללמוד מביטול הדרישה לדיינים מומחים בגיור:

3 איסורי ביאה יג, א.

סימן א: האם יש מקום למדיניות הלכתית בשיח ההלכתי על גיור זרע ישראל?

> במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותייהו. וא״ת [אם כן] היאך היו מקבלין גרים בבבל? דהא גר בעינן שלשה מומחין, ד׳משפט׳ כתיב ביהף כדאיתא בהחולץ (יבמות מו ע״ב), וגירות לא שכיחא, דהכי אמרינן לעיל בפרקין בגמ׳ (גטין פה א): ״עבד ונכרי נמי עבדי דמגיירי״ ומהדרינן: ״גירות לא שכיחא״; ואילו בפרק החולץ (שם) מוכח בהדיא שהיו מקבלין גרים בבבל? ! ונ״ל דבממונא הוא דאמרינן דלא חיישינן במילתא דלא שכיחא למעבד שליחותייהו, אבל להכניס אדם תחת כנפי שכינה, אף על גב דלא שכיח, עדיף טפי מממונא דשכיח.
>
> ר״ן על הרי״ף, גיטין מט ע״ב (מדפי הרי״ף)

גם כאן רואים את חשיבות הגיור והשפעתה על ההלכה, שאף שבזמן הזה אין דנים אלא דין המצוי, ״להכניס אדם תחת כנפי השכינה״ נידון בזמן הזה.

עוד יש להוכיח זאת מדברי הראשונים בעניין ׳נטען על הנכרית׳. בפשטות, נקודת המוצא של הגירות הינה הרצון של המתגייר, וללא רצון כן ואמיתי של המתגייר אין לבית דין להתחיל תהליך גירות. מלכתחילה צריך שיהיה רצון לגיור מצד עצמו ללא סיבות אחרות. לכן שנינו (משנה, יבמות ב, ח): ״הנטען... על הנכרית ונתגיירה הרי זה לא יכנוס, ואם כנס אין מוציאין מידו״. למרות זאת, בהמשך הגמרא שם נפסק שבכל המקרים שהיה בהם מניע זר לגיור, בדיעבד הגירות חלה (יבמות כד ע״ב): ״א״ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם״. יתר על כן: למרות שההיתר בגמרא הוא רק בדיעבד, התירו גדולי הראשונים והאחרונים למי שהיה נשוי לגויה לשאת אותה לאישה אחר שתתגייר, או ליהודיה שחיה עם גוי והוא התגייר לשאת אותה (ראו שיטת ר״ת תוספות, יומא פב ע״ב). וכך כתב הרמב״ם בתשובה, להתיר למי שנחשד על גויה שחיה איתו לשאת אותה לאחר גיור:

> ואף כי הנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישאנה לכתחילה. אכן כאשר פסקנו בדברים כאלו שישחררנה וישאנה. ופסקנו כך מפני תקנת השבים, ואמרנו: ׳מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו׳,[4] וסמכנו על אומרם ז״ל (ברכות נד ע״א): ״עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״ (תהלים קיט, קכו), ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך, ויקבעו לו מועד לישאנה או להוציאה, כמו שעשה עזרא עליו השלום (עזרא י, י-מד). והא־להים יתעלה יתקן קלקולנו, כמו שהבטיח ואמר ״ואסירה כל בדילין״ (ישעיה א כה). וכתב משה.
>
> שו״ת הרמב״ם, סימן ריא[5]

4 ראו יומא פב ע״א.
5 בנוסח קצת שונה בשו״ת פאר הדור סימן קלב.

הרמב״ם כותב במפורש שרק בדיעבד מותר לגייר את השפחה הזאת ולהשיאה, ועם זאת הוא פוסק למעשה ומעיד על עצמו שכך גם נהג למעשה במקרים מעין אלו, שיש לגייר לכתחילה, משום ׳עת לעשות לה״.

תשובה זאת של הרמב״ם חשובה מכמה סיבות: ראשית, הרמב״ם מתיר לגייר ולהשיא בניגוד לפשט המשנה, מהטעם: ״מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו״. שנית, בסוף התשובה מזכיר הרמב״ם את הפתרון של עזרא של גירוש כל הנשים הנוכריות, ומבאר שפתרון זה אינו ישים בכל דור, ולכן יש להוסיף על דרכו של עזרא גם את אופק הגירות. לבסוף הוא כותב: ״ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך״, ומדריך את הדיינים באיזו רוח לפעול.

בעקבות זאת התיר הר״ש קלוגר[6] את הגיור בנטען על הנכרית בשעת הדחק. הוא התבסס על כך שאיסור לזות שפתים אינו אלא מדרבנן, וסמך עליו האחיעזר בתשובותיו.[7]

גם כאן רואים בבירור שגדולי ישראל העדיפו להקל בשעת הדחק לצורך הצלת עם ישראל, ולא בחרו בדרך ההרחקה.

על כן ברור שאין כל בסיס לדחות את הגרים בשתי ידיים, ויש להקשיב היטב לשאלת השעה, מהי זעקת המבקשים להיכנס תחת כנפי השכינה. אולם כפי שכתבתי יסוד זה הוא רק הבסיס לכך שחובה לעיין בשאלת השעה. להלן אראה שכך נהגו גדולי ישראל תמיד, וכך יש לפעול גם בימינו.

6 שו״ת טוב טעם ודעת, מהדורא קמא, סימן רל. סיבה נוספת שהביא הר״ש קלוגר להיתר לגייר בנטען על הנכרית היא ששונה הדין בין מצב שבו אם לא נגייר את הנכרית ממילא יעזוב אותה, לבין מצב שאם לא נגייר ימשיך לחיות עמה באיסור.

7 שו״ת אחיעזר חלק ג סימן כו. האחיעזר הוסיף מסברה, שבמקרה זה אין הגיור נחשב ׳לשם אישות׳, שהרי האישות ׳הותרה׳ בעיניהם גם בלי הגיור, שכן ״גם אם לא תתגייר הרי תשאר אצלו בגיותה א״כ אין כאן לשם אישות. ובפרט למש״כ להסתפק כי באומרת שכונתה לשם גירות לש״ש, ואין אומדנא דמוכח להיפוך, מקבלים אותה. וע״כ נראה דלפי ראות עיני ב״ד יש מקום להקל ולסמוך על הוראת הגאון מוהר״ש קלוגער ז״ל.״ בקצרה יש להעיר שהאחיעזר הסתפק במהלך התשובה בשאלה איך בית דין יכולים לעבור עבירה לשם גיור כזה: ״הרי זה דין לגבי הבי״ד, שאין לב״ד לקבל המתגיירים לשם אישות, והוי כמו חטא בשביל שיזכה חברך״. על יסודות דין ׳חטא כדי שיזכה חברך׳ הארכנו להלן סימן ו.

בנוסף לכך, יש להשיב מן ההשוואה לדין שחרור שפחה כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר, שנפסקה ברמב״ם בהלכות עבדים (ט, ו): ״וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני, וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו... ומותר לשחררו לדבר מצוה, אפילו למצוה של דבריהם, כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת ה״ז משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן כל כיוצא בזה. וכן שפחה שנוהגין בה העם מנהג הפקר, והרי היא מכשול לחוטאים, **כופין את רבה ומשחררה כדי שתגשא ויסור המכשול**. וכן כל כיוצא בזה״. והסיק מכך הרב נחום רבינוביץ זצ״ל (שיח נחום סימן סח) ששיחרור שפחה הוא גירות, וכדי שלא יהיה מכשול עוברים על עשה דאורייתא שאין מקום לומר שבית הדין עוברים עבירה במקרה זה. וראו עוד בהרחבה לקמן סימן ו.

ב. פסיקה בשעת הדחק

במקומות ובהקשרים רבים מאוד, לאורך כל הדורות, נפסקה ההלכה תוך התייחסות ל"שעת הדחק" "הפסד מרובה" וכדומה. בשונה מהיסודות שנציב להלן, יסוד זה איננו נשען על הכרעה לכתחילה, אלא על הסתמכות על דינים שבדיעבד, אולם הוא מלמד על כך שאסור לדיין ולפוסק להתעלם מהשואל ומשאלת השעה, ועליהם לברר האם מדובר בשעה רגילה או בשעת הדחק.

אין כאן המקום להרחיב בכל הגדרים של פסיקה בשעת הדחק, אך גם אין צורך להביא ראיה לכך שיש מצבים רבים שבהם אנו נוקטים כדעות המקלים בשעת הדחק, בין אם זה כדעת יחיד,[8] בין אם זה במקום שראוי לחשוש לדעות המחמירים ובשעת הדחק – אין להחמיר. כך אכן שמעתי בעל פה מהרב אריה שטרן שליט"א רבה של ירושלים, שלדעתו ביחס לגיור מכיוון ש'שעת הדחק כדיעבד דמי'[9] ממילא בשעת הדחק אפשר להקל לכתחילה בדברים שאנו מתירים אותם רק בדיעבד.

כך אנו רואים גם בפסיקתו של הרב אונטרמן זצ"ל בסוגיתנו, שכתב שיש להקל בגיור הנשים והילדים שעלו מחבר העמים "כי בדיעבד הלכה כדברי האומר כולם גרים הם... ובמצב המיוחד שאלה העולים עם משפחותיהם נמצאים עתה, שע"י שנרחק אותם הגרים מרחפת סכנה רוחנית על המשפחה כולה, שלא תסטה ח"ו מדרך היהדות – הרי זה הדין של בדיעבד גמור".[10]

אין בכוונתי להכנס לעובי הקורה בהגדרה של 'שעת הדחק כדיעבד דמי', מכיוון שזה המוצא האחרון, ולענ"ד עדיף שלא להסתמך כלל על דינים שנפסקו רק בדיעבד (כגון לקבל גרים ללא קבלת מצוות, שגם אם הגיור כשר בדיעבד אין להתיר זאת לכתחילה). גם בהמשך לא אבסס כלל את דבריי אלא על דינים שנפסקו לכתחילה. עם זאת ברקע עלינו לזכור את עצם העקרון הזה, שלהגדרת מצב כשעת הדחק יש השפעה גדולה על ההלכה, ואין מקום לומר שבית דין צריך להתעלם ממנה.

ג. עיון בשיקולים שעלו בדורות הקודמים ומשמעותם למציאות המתחדשת

כאמור, שאלת השעה, והשפעתה על המדיניות ההלכתית לא נעלמה משיקולי הפוסקים גם בעבר. לאורך הדורות משמשים טיעונים ושיקולים שיסודם אינו רק המקורות ההלכתיים של הדין אלא משמעות הגיור לאותה תקופה. זאת מתוך הבנה שתפקידי רועי ישראל לברר את שאלות השעה, כדוגמת החשש לעודד נישואי תערובת, ולהתמודד עמהם. ממילא לא

8 על פסיקת כדעת יחיד בשעת הדחק ראו בהרחבה אצל הרב שילת, "סמיכה על דעת יחיד בשעת הדחק" בתוך: בירורים בהלכות הראי"ה, תשנ"ב.
9 ראו לדוגמה: תורת חטאת לרמ"א, כלל יז דין ד.
10 תורה שבעל פה יג, יג-כ, ראו ציטוט רחב יותר לקמן עמ' 23.

רק שאין מקום לטעון שאין כל השפעה וכל התקופות שוות, אלא להיפך: יש לבחון את הדעות לא רק לאור המסקנה הסופית, אלא על־פי הנימוקים ההלכתיים שנאמרו. מתוך כך עלינו לבחון את השינויים, ובאיזו מידה הם מצדיקים קביעת מדיניות חדשה בימינו. ממילא לא נכון רק לשקול את כמות דעות המתירים כנגד דעות האוסרים, אלא יש לבחון לעומק את השיקולים המכריעים ואת השינויים שקרו בינתיים, והאם הם משפיעים על הפסיקה.

הדיון ההלכתי בגיור נשים וילדים כתוצאה מנישואי תערובת מתרכז כמעט כולו בתקופת האחרונים. אפשר לזהות ולאפיין שלוש תקופות שונות שהתמודדו בהן עם שלושה מצבים: השאלה הראשונה שעלתה עסקה בגיור בתקופת האמנציפציה, לאחר שניתן ׳שוויון זכויות׳ ליהודים, שכלל גם היתר חוקי לשאת נשים נוכריות אך גם מאידך איפשר לראשונה לגייר גויים מבחינת החוק; השאלה השנייה שעלתה הייתה גיור ילדים מאומצים במדינת ישראל; והשאלה שלפנינו: איך לפסוק לגבי גיור נדחי ישראל לאחר שהתבוללו בעמים בגלות. כפי שנרחיב להלן, החלוקה בין התקופות חשובה להבנת השיטות וגם המסקנות הקוטביות שבכל תקופה.

1. גיור קטנים מנישואי תערובת בגולה

במשך דורות רבים, הן בקהילות שהיו תחת השלטון הנוצרי והן בקהילות שהיו תחת השלטון המוסלמי, נאסר על היהודים לגייר. מאידך גם לא התאפשר ליהודים להתחתן עם גויים אלא אם הם עזבו את הדת. מתוך כך למעשה לרוב כללו נישואי תערובת גם המרת דת ועזיבת הקהילה, וממילא לא היה מקום (בקנה מידה ציבורי) לדון בגיור הילדים או הנשים. לראשונה עלתה הדילמה האם לאפשר גיור כתוצאה מנישואי תערובת בעת החדשה, לאחר מתן שוויון הזכויות ליהודים (האמנציפציה). זאת משום שרק אז הותרו באופן חוקי נישואים אזרחיים של יהודים וגויים ללא המרת דת של הבעל, אך בה בשעה הותר גיור גויים שלכאורה איפשר את הפתרון לבעיה. ממילא עלתה השאלה האם להענות לקולם של האבות, שלא המירו את דתם, לגייר את ילדיהם או את נשותיהם.

ככל הנראה, התשובה הקדומה ביותר שהתייחסה למציאות החדשה היא של ר׳ שלמה קלוגר זצ״ל, שמזכיר בתוכה גם את שינוי החוקים:

> הנה על דבר אשר שאל מאתי במעשה ששאלו ממנו ממדינות אשכנז וצרפת, אשר שם ניתן הדת החדש ואירע מעשה... הנה בראש אינני מאמין שיהי׳ להם רשות בשם מאדוני הארץ, ואני מזהיר שחלילה להם לעשות שום דבר עד שיהי׳ להם רשיון מאדוני הארץ דשם שמותר לגיירה. בלא זה כל דברינו הנאמרים למטה המה בטלין וחלילה לעשות שום דבר בלתי כל הנ״ל.
>
> שו״ת טוב טעם ודעת, מהדורא קמא, רל

הר״ש קלוגר דן האם מותר לגייר אישה לשם נישואים, כאשר האלטרנטיבה שנוצרה בעקבות שוויון הזכויות היא שהאיש יעזוב את הקהילה וילדיו יהיו נוכרים, והוא מאריך להתיר במקרה זה לגייר את האישה. אולם מבין השיטין אפשר לראות שר׳ שלמה קלוגר נחשף אז לראשונה למציאות החדשה שבה נישואים אזרחיים מותרים (חוקית), מכח ה׳דת החדשה׳ שנותנת זכויות שוות ליהודים. המציאות הזאת עדיין לא הייתה מבוררת דיה, ולכן הוא מזהיר את השואל לוודא שאכן גם חוקית מותר לגייר.

בהמשך הדורות, ולאחר שהתקבע התיקון החוקי, נוצר מצב שבו יהודים נישאו בנישואים אזרחיים לגויות וביקשו מבתי הדין והרבנים לגייר את הנשים או לגייר את הילדים סמוך ללידה. השאלה שבה ועלתה, ודנו בכך פוסקים רבים. רבנים רבים, שחשבו שעקרונית ניתן לגייר במצב זה, עדיין נחלקו האם ראוי לעשות כך. הסיבה העקרונית להתנגדות לגיור במקרים אלה הייתה ההנחה שגיור הילדים עלול להוביל להתגברות נישואי תערובת. שהרי אם נתיר לגייר כל ילד כזה בלי להתייחס לחטאי אבותיו, אנשים ישאו נוכריות בנישואים אזרחיים, תוך התעלמות מוחלטת מן האיסור, על בסיס הידיעה שילדיהם יתגיירו ויהיו יהודים. בשאלה זאת עסקו גדולי ישראל בדורות האחרונים. אפשר למנות לדוגמא את תשובותיהם של ר׳ יצחק אלחנן ספקטור, הרב קוק, וכן האחיעזר והשרידי אש זכר צדיקים לברכה, ועוד שיוזכרו בהמשך.[11] את השיקול המפורש שההכרעה עלולה להוביל לנישואי תערובת העלה ר׳ יצחק אלחנן ספקטור, המצוטט בשו״ת מטה לוי:

> כבוד הדרת גאונו נרו יאיר הביא במכתב ידו הטהורה והחזקה הנ״ל ראיה מיורה דעה סי׳ שלד (סעיף ו׳ וסעיף י׳), דיש רשות להחמיר שלא ימולו בניו,[12] וכעין זה באבן העזר סי׳ קנד (סעיף כא׳), דיכולין לגזור שלא למול בניו עד שיגרש וכו׳.[13] וכל שכן דכל שכן בנידון דידן דמחזיק עדין הנכרית לאשה גמורה, דאף אם היה הדין דיכולים למולו, **עם כל זה אין למולו כדי שלא יזידון לעשות כמעשיהם עוד**. והא התם ביורה דעה ובאבן העזר מן דין התורה למולו, ועם כל זאת מצוה לגדור גדר לדת יהודית שלא ימולו אותו, **כל שכן דכל שכן בנידון דידן, דכל זמן דאין מגיירין אותו הוא נכרי גמור ואין עליו מצות מילה כלל, בודאי אין למולו כל זמן שמחזיק הנכרית לאשתו ולהיות עמה**. עכ״ל הזהב.

11 הרב אביאור, בספרו ״גר המתגייר כתוצאה מנישואי תערובת: לאור תשובותיהם של גדולי הפוסקים״ (אור עציון תשנ״ח), ליקט והדפיס למעלה מארבעים תשובות שעסקו בשאלה זאת, רובן ביחס לגיור הנשים אך גם ביחס לגיור קטנים, שבעניינו נרחיב להלן. לסקירות נוספות של המחלוקת ראו עוד בספר ׳הגיור הלכה למעשה׳ של מנחם פינקלשטיין; ובמאמרים: הרב ישראל רוזן, ״גיור קטינים מאומצים במשפחה חילונית״, תחומין כ; הרב בניהו ברונר, ״גיור קטנים על דעת בית דין״, צהר, גליון ל; הרב אברהם סתיו, ״גיור קטנים שהוריהם נשארים בגיותם״, תחומין לד. דרכנו בתשובה איננה סיכום השיטות (שכאמור נאספו כבר על ידי רבים) – שכן, כפי שנאמר למעלה, אין לראות את כל המצבים והזמנים כאחת – אלא להציע את דרך המלך בפסיקה, לאור הטענות והיסודות שנידונו במכלול התשובות.

12 הכוונה לבנים יהודיים של מי שמנודה.

13 גם כאן הכוונה להימנע מלמול בנים יהודיים של מי שנשוי למי שאסורה לו כדי לחייב אותו לגרשה.

שו״ת מטה לוי, ח״ב סי׳ נה

בדברי ר׳ יצחק אלחנן ברור שהסיבה שלא רצה להקל בגיור קטן היא גזרה, המבוססת על הדין שמותר למנוע מילה אפילו מילד יהודי גמור, במקרה שנולד למנודה או למי שנשוי בעבירה. במקרים אלה מותר לגזור ולא למול את בנו עד שיתקן את דרכיו (כלומר ניתן למנוע מילד יהודי מילה בגלל חטאי אבותיו!). ממילא אם על יהודי שחייב במצוות מילה התירו לבית הדין לא למול אותו, קל וחומר שאחד מהכלים שיש בידי בית הדין למנוע נישואי תערובת הוא למנוע את גיור הילדים, וכך אולי גם לחייב את החוטא לחזור למוטב.

על אף זאת, כפי שכתב המטה לוי בתגובתו, אין כאן איסור לגייר את הקטנים, אלא רק היתר לשקול לנדות את הנשוי לנוכרית ולמנוע ממנו לגייר את ילדיו, אך יש מקום רב לבית הדין לשקול את הדברים בהתאם למציאות:

> אין צריך כבוד הדרת גאונו להסכמתי, שדברים האלה מלאים חכמה ותורה ויראת השם. ואלו היתה שאלתי אם מותר לגזור שלא למול את הבן, אז לא נשאר אחרי דברי הדרת גאונו נרו יאיר שום ספק בעולם שמותר לגזור כן. אמנם שאלתי היא רק **אם אסור למול את הבן אם לא**? וזה לא נפשט משני מקומות בש״ע הנ״ל...
>
> שם (עמ׳ 124)

ר׳ מרדכי הורביץ עונה במפורש לר׳ יצחק אלחנן, שהוא מסכים שניתן לגזור במקרה זה לא לגייר, אבל האם חובה לגזור כך?

לכאורה יש כאן מחלוקת במדיניות הגיור בין ר׳ יצחק אלחנן לר׳ מרדכי הורביץ. אלא שיש להעיר שאין כאן כלל קביעה ברורה של ר׳ יצחק אלחנן. תשובתו כלל לא פורסמה על ידו, ויתרה מכך: לאחר שראה את הדברים בתשובה משיב ר׳ יצחק אלחנן עצמו לר׳ מרדכי הורביץ בנועם שאין בכוחו לעיין בסוגיה בשל זיקנתו וחוליו, ואין הוא מכריע כלל כנגדו.[14]

כלומר, השיקול למנוע גיור כדי למנוע נישואי תערובת היה נתון למחלוקת גדולי ישראל. מכלל הדיון ברור שחלק מרכזי מן השיקולים בהכרעה היה הדילמה המציאותית, וממנה נגזרת שאלת המדיניות של בתי הדין: האם הגיור יגרום לריבוי נישואי תערובת או לא, ולא רק האם הגיור מותר או אסור.[15]

כבר כאן ראוי לציין שבגיור ישנו תפקיד מרכזי לדיינים: הגיור הוא ׳משפט׳ ואיננו פסיקה באיסור והיתר. ממילא גם לראות עיני הדיינים, כלומר לשיקולים הרחבים שלהם, יש תפקיד

14 דבריו הובאו בשו״ת מטה לוי, סימן נה, ב. (עמ׳ 125). עוד על סוגיה זכין ראו לקמן עמ׳ 37.
15 אין הכוונה שלא היו שאסרו מן הדין, ונדון בדבריהם באופן מפורט בסימנים הבאים. אולם לצד דעות אלו רבים דנו בשאלה המציאותית האם הדבר יגרום להתבוללות או להיפך.

חשוב.[16] ממילא שאלת האחריות של בית הדין תלויה מאוד בהקשר ובנסיבות. כך כתב הרב רבינוביץ׳ זצ״ל על השיקול שנאמר שוב ושוב בעבר, ועל ההבדל בין התקופות:

> ואמנם, הרואה יראה בכמה תשובות של גדולי הפוסקים בדורות האחרונים שפקפקו בזכות הגיור. אבל מבין השיטין עולה ברור שעיקר החשש שלהם היה כדי להרתיע את בחורי ישראל שלא יקחו להם נשים מכל אשר בחרו מגויי הארץ, ורצו לגדור גדר כדי להרחיקם מקהל ישראל. ראה למשל דבריו היוצאים מלב כואב של הגרי״י וינברג זצ״ל, בספרו שרידי אש (ח״ב סי׳ צו): ״אין לנו ללמד זכות על אלה שנשאו נוכריות. אדרבה, עלינו להתרחק מהם ולהיבדל מהם, ולהכריז על בניהם ובנותיהם שהם גויים גמורים ואסור להתחתן בהם״.
>
> שיח נחום סימן סח

חובה לציין כאן שמחלוקת זאת לא הוכרעה, ואכן יש רבנים וקהילות במזרח ובמערב שהקילו בגיור ויש קהילות שדחו את הגיור משיקולים אלו.[17]

2. גיור קטנים לצורך אימוץ

המציאות השנייה, המורכבת יותר, שבה דנו הפוסקים הייתה גיור קטנים לצורך אימוץ במדינת ישראל. במקרים אלו התהפכה הקערה: החשש מנישואי תערובת היה דווקא בכך שילדים אלו יגדלו בארץ ובבית יהודי ולא יהיו יהודים. במקרה זה לכאורה ברור שבטל השיקול של ר׳ יצחק אלחנן לגזור לא לגייר כדי שהבעל יגרש, שהרי ההורים המאמצים הם יהודים.

ואכן כאן לכאורה השיקול הוא הפוך: לא גיור יוביל למכשול ולנישואי תערובת, אלא אי־גיור יוביל למכשול, שהרי הילד יגדל בחברה יהודית ובעתיד הוא עלול להנשא ליהודיה. כך רואים בדברי הרב ישראלי זצ״ל:

> ויתכן עוד שבכה״ג שממילא ימצא בין ישראל, הרי הדרך המתאימה שלא יביא הדבר לידי מכשול, ראוי שיטפלו בי״ד בדבר ויגיירוהו, וע״כ מקבלים אותו אף לכתחילה.

16 על מעמד קבלת המצוות בגדול כמעשה בית דין ראו להלן סימן ד. שם אראה שקבלת המצוות איננה רק מעשה גיור אלא חלק מהדיון בבית הדין ומסמכות ואחריות בית הדין על הגיור.

17 כך לדוגמא בארצות אשכנז נטו להקל המטה לוי (ח״ב נד-נה) הבית יצחק (אבן העזר סט) האחיעזר (ח״ג כו-כח) והרב פיינשטיין (אגרות משה אבן העזר ד, כו;); בעוד הרב קוק (דעת כהן, קמז), והשרידי אש (א, מו; ב, ע; ב, קט) נטו להחמיר; וכך בין חכמי הספרדים ראו בדברי הרב עובדיה יוסף יביע אומר (ב אבהע״ז ד), וכן אצל חכמים רבים נוספים. לדוגמא שו״ת משפט כתוב (מכון הרב מצליח) יו״ד (כז); שו״ת צאן יוסף (לג); שו״ת איש מצליח (מ״א מ״ב). כאמור למעלה, אין מקום למנות את חכמי ישראל כאילו כולם עסקו באותה מציאות, ואין מקום להשוות ביניהם ללא עיון מדוקדק, שהרי אין מקרה דומה לחברו.

משפטי שאול, סימן לח

כלומר במציאות שבה ילד גוי יגדל בחברה יהודית, השיקול של בית הדין להסיר מכשול מתהפך: במקרה זה דווקא הימנעות מגיורו תוביל לנישואי תערובת בהמשך כאשר יתחבר עם יהודים, וממילא יש מקום להעדיף לגיירו מטעם זה. לדעת הרב ישראלי משפיע מעמד מיוחד זה גם על שאלת 'זכין' (כלומר העקרון שעליו נרחיב בהמשך, שעילת גיור קטן תלויה בכך שלהיות יהודי הוא זכות בשבילו):

וא״כ גם ניד״ד, שזכות לתינוקת שאביה ואמה עזבוה שימצא לה בית שמאמצים אותה ומגדלים אותה ככבת. וברור שמניעת גירותה יתקע מעין תריז בינה לבין המאמצים, שלא תהיה מסירותם שלימה, גם אם אינם תולים מעשה האימוץ בגירות.
כמו כן, מאחר שהמדובר כאן בילדה שתגדל בישראל בין ילדים יהודיים, ותלך לבי״ס יהודי, הרי אם תשאר בגויותה זה ודאי יכול לגרום לה אי-נעימות אף אם ישתדלו להעלים עובדת מוצאה הנכרי ממנה.
ואם תצטרך לעבור גירות כשתגדל יגרום לה לזעזוע נפשי, שמבחינה זאת ודאי זכות היא לגיירה כיום (אף אם לא נגדיר זאת כזכות גדולה – כהגדרת החת״ס) שמבחינה זאת י״ל דניחא לה מזה, בדומה למ״ש בגמרא לענין גר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו. וודאי דסגי בזה לומר שבי״ד יזקקו לזה, כשם שאם הקטן בעצמו בא לפנינו בבקשה לגיירו, והוא הטעם בתינוק שנמצא מושלך, שבתוס׳ רי״ד הנ״ל.

משפטי שאול, סימן לח

כלומר, מלבד הצורך בגיור יש כאן גם זכות גדולה לילד, שאינה קיימת במקרה שאדם מתחתן עם גויה והוא אביו הביולוגי של הילד.

כאמור, במצב זה של גיור ילדים לאימוץ כבר סברו רבים שהחשש מנישואי תערובת השתנה. אך אפילו בדור זה עדיין היה אולי מקום לסייג את הגיור, שהרי השאלה היא במצב לכתחילה וכן אפשר לטפל במקרה באופן פרטני.[18] לכן גם ההנחיות היו לשלוח את הילדים לחינוך דתי, וכך הם וודאי יגדלו לעולם של מצוות.

3. גיור נדחי ישראל ששבו לארצנו

מצב שלישי הוא המציאות שאנו חיים בה היום. בעקבות נפילת מסך הברזל עלו לארץ נדחי ישראל, יהודים שבגלל שלטונות שרדפו את הדת איבדו את זהותם והולידו צאצאים שאינם

18 בפרט שבאותה שעה לפי חוק היה מותר לאמץ ילד רק לפי דת הוריו, כפי שהאריכו שם בתשובות. וראו גם סקירה על השינוי החוקי במאמרו של הרב ישראל רוזן המוזכר לעיל הערה 11, ואכמ״ל.

יהודים. במקרה זה וודאי אין מקום לדבר על הנידוי שעליו התבסס ר׳ יצחק אלחנן, שהרי שלב נישואי התערובת החל בגלות ובשל היותם תינוקות שנשבו בין הגויים.[19]

על ההבדל המהותי שבין הגלות לבין ארץ ישראל עמד הרב הראשי לישראל הרב אונטרמן זצ״ל, במאמר העוסק בהתבוללות בברית המועצות, בכנס תורה שבעל פה (בשנת תש״ל), כמעט עשרים שנים לפני נפילת מסך הברזל: שם הוא תיאר את שינוי פסיקתו שלו בין הזמן שהיה רב בגלות לבין ההנהגה הנצרכת בארץ ישראל בקליטת הנדחים מארצות שנשלטו על ידי הקומוניסטים:

> נתעוררו עכשיו שאלות גדולות אצלנו בהלכות גירות, הנוגעות למעשה באופן דחוף. בין העולים החדשים שבאים ממחנות שונות ישנן זוגות של נשואי תערובת, שהגיעו מן הגולה על מנת להשתקע בארץ; ישנן דם ילדים שנולדו מנשים נכריות וצריכים לקבלם לדת משה וישראל ע״י גירות כד״ת. הדחיפות שבדבר היא מפני החשש שכל אלה עלולים להתערב בין הציבור...
>
> ״הלכות גירות ודרך ביצוען״
> הרב הראשי, איסר יהודה אונטרמן
> תורה שבעל פה יג, עמ׳ יג[20]

וכן בהמשך הוא חוזר ומתייחס למצב ברוסיה, ולכך שגם הנוצרים שם אינם אדוקים בדת הנוצרית ואף קצים בערכים הקומניסטיים:

> ובמיוחד אלה שבאים מרוסיה במשפחות מעורבות, לדעתי אין להחמיר עליהם בשאלות קשות, מפני שנראה להם כאילו אנחנו מתגרים בהם...
>
> שם, עמ׳ טז

בתוך הדברים הוא העיד על עצמו שבזמן שהוא כיהן כרבה של ליברפול באנגליה (בתקופה שבין מלחמות העולם) הוא הצטרף לדעות המחמירים שלא לגייר את הנשים והילדים של הנישאים בנישואי תערובת, ועם זאת בארץ הוא קורא לשינוי מדיניות הגיור, ומנמק את ההבדל בין התקופות:

> אמנם, בגולה נהגו כמה רבנים מובהקים לבלי לקבל כלל גרים הבאים להתגייר בזמן שכוונתם לשם אישות, ומקפידים ביותר על אשה נכריה הבאה להתגייר לשם נישואין,

19 להלן עמ׳ 28 נרחיב גם ביחס לקהילות שעזבו את היהדות באונס ורוצות לשוב לחיק היהדות, כדוגמת קהילת הפלשמורה באתיופיה.
20 הדברים הודפסו שוב בשו״ת שבט מיהודה שער ה, הלכות גרים.

> מפני שזרעה כמותה. ובכל ימי רבנותי במדינת אנגליה עמדתי בתוקף על כך, שלא לקבל גרים לשם אישות. אולם שם הרי היו לנו נימוקים וטעמים נוספים, שאינם שייכים בשאלות שלפנינו: א. מפני ששם, לדאבוננו, היה זורם נחשול של נישואי-תערובת, העלול ח״ו להציף את המחנה וצריכים היו לעצרו בכוח; שם היה מקום לחשוב שכל גר וגיורת הנכנסים לתוך משפחות ישראל ע״י גירות מאושרת פותחים פתח לאחרים מצעירנו שיעשו גם הם כמעשיהם, לשאת נכריות או נכרים בערכאות על סמך זה שסוף כל סוף יקבלום בית דין לגרים ועל ידי זה הפרץ נבעה ועלול להתרחב ביותר, ואין כאן המקום להאריך; ב. מפני שהגרים נשארים באותה הסביבה וחיים באווירה הקודמת ואינם מרגישים את עצמם מנותקים מן העבר שלהם... כל זה בגר שנשאר במקומו ובאווירה שגודל וחונך בה בגיותו, אבל כשנעקר ממקומו ובא להתגייר אצלנו כשהוא רחוק מסביבתו יש להתבונן היטב, כי בדיעבד הלכה כדברי האומר ״כולם גרים הם״ (יבמות כד, ב)...
>
> שם עמ׳ יג

לדבריו, בחו״ל היה חשש שאישור הגיור (״גירות מאושרת״ כלשונו) יוביל להכשר נישואי התערובת, ולכן החמירו שלא לגיירם. אולם עקרון זה איננו רלוונטי לעולים לארץ מארצות שבהם הייתה התבוללות. מכיוון שבארץ מצטרף הגוי לקהילה היהודית, ממילא הגיור הוא אמיתי ולא רק עניין של נוחות. הוא מוסיף ומדגיש את העיקרון שגם אם מתברר למפרע שלא הייתה כוונה ראויה בגיור – עדיין להלכה ׳כולם גרים הם׳, ולכן הוא קורא לרבנות הראשית, שעמד בראשה באותה העת, לקבוע קריטריונים שונים ממה שהיה נהוג בגולה.

בשפה ברורה סיכם את ההבדל בין התקופות הרב רבינוביץ׳ זצ״ל:

> ודאי שבתנאי החיים בגולה – צדקו דבריהם, וחייבים דייני ישראל לעמוד על המשמר לא ליתן יד לפושעים. אבל לא כן המצב היום בארץ. ההימנעות מלגייר קטנים, לא רק שלא תתרום להרתיע מפני נישואי תערובת, אדרבה – היא תביא להתפשטות המגיפה בצורה נוראה, רח״ל. לפיכך, בנידון שלנו, ברור שאין להוסיף סייגים וגזֵרות אלא שיש להעמיד הדין על תלו, ולהכניס כל הנפשות הללו תחת כנפי השכינה בלי היסוס ובלי שהיה כלל וכלל.
>
> שיח נחום סימן סח

כאמור, גם הרב רבינוביץ׳ זצ״ל מדגיש את הסכנה והמכשול בהעדר טיפול בבעיה וממילא את התהפכות השיקולים בגיור ילדים מנישואי תערובת.

ד. אחריות רועי ישראל להשבת נדחי ישראל

כפי שזכיתי לומר לרב רבינוביץ׳ זצ״ל בעל פה, על דבריו החדים יש להוסיף ממד חשוב מאוד בסוגיה שלפנינו: אין כאן רק ׳מכשול׳ ו׳בעיה׳, אלא יש כאן התמודדות שחזו אותה הנביאים על אחריותם של רועי ישראל לנדחי ישראל. אין אנו מתמודדים עם התנהגות נפשעת שיצרה בעיה, אלא עם מציאות שמסובב הסיבות מחייב אותנו להתמודד איתה ולא להתעלם ממנה. כפי שארחיב להלן, לשיקול זה יש שתי השלכות: ראשית, גם אם כפי שכתב המטה לוי מותר לבית דין להחמיר לא לגייר, האם הדבר נכון גם במקרה של נדחי ישראל ששבים לארצנו? האם גם כאן יש להגיד שמותר לבית דין לגזור שלא לקבלם או שכאן חובת בית הדין לנהוג אחרת? מאידך גיסא, אכן יש להבדיל בין התמודדות עם זרע ישראל שהגיע מבולל מבין האומות לבין נישואי תערובת במדינת ישראל. כך, למשל, ביחס לנישואים עם עובדים זרים. בענין זה יש לשקול מחדש בפלס האם המקרה מחייב להחמיר בגיור כדי להרחיק מנישואי תערובת.[21]

מסובב הסיבות שמר על עם ישראל לאורך הגלות הגדולה, וכך זכינו על אף ייסורי הגלות לשוב לארצנו שלמים ברוח ובגוף. לצד זה, בסער הגלות והצרות חלק מעם ישראל הלך ונידח, וחלק מתורת הגאולה מחייב אותנו להתמודד עם חלקים אלו ולהשיב את הנידחים, כנבואת הנביא:

> וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתָּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְהִשְׁתַּחֲווּ לַה׳ בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלָם:
>
> ישעיהו כז, יג

ואכן מסובב הסיבות הביא אלינו את האובדים ואת הנידחים, ואיתם את צרות ההתבוללות. לצערנו, לפעמים שומעים קולות שהיו מעדיפים שלא יעלו את נדחי ישראל אלא רק יהודים כשרים מבטן ומלידה. אולם לדעתי קולות אלו טועים בהבנת האחריות שיש לנו כלפי כלל ישראל. כפי שכתבתי בעבר,[22] דומה כי יש שרואים בגאולה את שינוי המוקד של היהדות מהגולה לארץ ישראל, תוך התעלמות ממי שאיננו יכול או שאינו בשל לעלות לארץ. דרך זו גרמה לאדישות מסוימת ביחס להתבוללותם של יהודי חו״ל, מכיוון שנוצר רושם מוטעה כאילו דווקא ההתבוללות היא זו שמקרבת אותנו אל הגאולה השלמה, בכך שהיא מעלה את אחוזי היהודים בארץ ישראל ביחס ליהודי התפוצות אין ספק שהגאולה השלמה אינה יכולה להתרחש רק מרצוננו להגיע לגאולה, אלא מחייבת הפנמה ודאגה לעם ישראל כולו,

21 דיון זה קרוב ביותר להתמודדות שמצינו בגלות אך לא זהה לה, והוא צריך להיות נידון באופן נפרד בבתי הדין.
22 שו״ת בדי הארון שביעית עמ׳ 115-114.

בשילוב עם קדושת הארץ והחזרה אליה. כפי שאראה להלן, לעניין מדיניות הגיור זו הייתה גם תפיסתם של גדולי ישראל בדורות האחרונים.

ההבנה שאנו אחראים גם על נדחי ישראל יסודית ביותר בנבואות הנביאים. כך התנבא יחזקאל, בביקורת על התנהגותם של רועי ישראל אשר בוחרים להעדיף חלקים ׳נבחרים׳ מצאן מרעיתם ולהתעלם משאר הצאן, בחירה שלדבריו הייתה הבסיס לגלות:

בֶּן אָדָם הִנָּבֵא עַל רוֹעֵי יִשְׂרָאֵל, הִנָּבֵא וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם לָרֹעִים: כֹּה אָמַר אֲ-דֹנָי ה׳ הוֹי רֹעֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ רֹעִים אוֹתָם הֲלוֹא הַצֹּאן יִרְעוּ הָרֹעִים: אֶת הַחֵלֶב תֹּאכֵלוּ וְאֶת הַצֶּמֶר תִּלְבָּשׁוּ הַבְּרִיאָה תִּזְבָּחוּ הַצֹּאן לֹא תִרְעוּ: אֶת הַנַּחֲלוֹת לֹא חִזַּקְתֶּם וְאֶת הַחוֹלָה לֹא רִפֵּאתֶם וְלַנִּשְׁבֶּרֶת לֹא חֲבַשְׁתֶּם וְאֶת הַנִּדַּחַת לֹא הֲשֵׁבֹתֶם וְאֶת הָאֹבֶדֶת לֹא בִקַּשְׁתֶּם וּבְחָזְקָה רְדִיתֶם אֹתָם וּבְפָרֶךְ: וַתָּפוּצֶינָה מִבְּלִי רֹעֶה וַתִּהְיֶינָה לְאָכְלָה לְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וַתָּפוּצֶינָה: יִשְׁגּוּ צֹאנִי בְּכָל הֶהָרִים וְעַל כָּל גִּבְעָה רָמָה וְעַל כָּל פְּנֵי הָאָרֶץ נָפְצוּ צֹאנִי וְאֵין דּוֹרֵשׁ וְאֵין מְבַקֵּשׁ:

יחזקאל לד, א-ו

המשל מתייחס לרועים שהנהיגו את עם ישראל לפני הגלות, שבחרו את הנבחרים בעם והנהיגו אותם לבדם. הנבואה מבקרת את הרועים על כך שהם ׳נהנים׳ מהצאן האיכותי ומתעלמים מהנדחים ומהחלשים. כבר מהמשל ברור שאסור לרועי ישראל להתעלם מהאובדים והנדחים, וודאי שאין מקום לבחירה בדרך הנוחה להשאיר את האובדים והנדחים בגלות ולהנהיג רק את הצאן הנבחר. אפשר לראות כאן גם רמז לכך שמנהיג שמתייחס רק לאלו שעוזרים לו בעצם רק לוקח מהמנהיגות רווחים ואינו דואג באמת לצאן מרעיתו.

כפי שדייק המהר״ל[23] בדברי ירמיהו, ״הנדחים״ הם השבטים שהתבוללו בעולם:

כִּי כֹה אָמַר ה׳ רָנּוּ לְיַעֲקֹב שִׂמְחָה וְצַהֲלוּ בְּרֹאשׁ הַגּוֹיִם הַשְׁמִיעוּ הַלֵּלוּ וְאִמְרוּ הוֹשַׁע ה׳ אֶת עַמְּךָ אֵת שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל: הִנְנִי מֵבִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ צָפוֹן וְקִבַּצְתִּים מִיַּרְכְּתֵי אָרֶץ בָּם עִוֵּר וּפִסֵּחַ הָרָה וְיֹלֶדֶת יַחְדָּו קָהָל גָּדוֹל יָשׁוּבוּ הֵנָּה: בַּבְּכִי יָבֹאוּ וּבְתַחֲנוּנִים אוֹבִילֵם אוֹלִיכֵם אֶל נַחֲלֵי מַיִם בְּדֶרֶךְ יָשָׁר לֹא יִכָּשְׁלוּ בָהּ כִּי הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאָב וְאֶפְרַיִם בְּכֹרִי הוּא:

ירמיהו לא, ו-ח

הקב״ה מבטיח להביא לארץ את אפרים, זה שעליו נאמר:

23 נצח ישראל, לד.

אֲפְרַיִם בָּעַמִּים הוּא יִתְבּוֹלָל, אֶפְרַיִם הָיָה עֻגָה בְּלִי הֲפוּכָה:

הושע ז, ח

בהמשך הנבואה ביחזקאל מתוארת הדאגה של הקב״ה לאותם נדחים והבאתם לארץ:

כִּי כֹה אָמַר אֲ־דֹנָי ה׳ הִנְנִי אֲנִי וְדָרַשְׁתִּי אֶת צֹאנִי וּבִקַּרְתִּים: כְּבִקֶּרֶת רֹעֶה עֶדְרוֹ בְּיוֹם הֱיוֹתוֹ בְתוֹךְ צֹאנוֹ נִפְרָשׁוֹת כֵּן אֲבַקֵּר אֶת צֹאנִי וְהִצַּלְתִּי אֶתְהֶם מִכָּל הַמְּקוֹמֹת אֲשֶׁר נָפְצוּ שָׁם בְּיוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל: וְהוֹצֵאתִים מִן הָעַמִּים וְקִבַּצְתִּים מִן הָאֲרָצוֹת וַהֲבִיאֹתִים אֶל אַדְמָתָם וּרְעִיתִים אֶל הָרֵי יִשְׂרָאֵל בָּאֲפִיקִים וּבְכֹל מוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: בְּמִרְעֶה טוֹב אִרְעֵם וּבְהָרֵי מְרוֹם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה נָוֵהֶם שָׁם תִּרְבַּצְנָה בְּנָוֶה טוֹב וּמִרְעֶה שָׁמֵן תִּרְעֶינָה אֶל הָרֵי יִשְׂרָאֵל: אֲנִי אֶרְעֶה צֹאנִי וַאֲנִי אַרְבִּיצֵם נְאֻם אֲ־דֹנָי ה׳: אֶת הָאֹבֶדֶת אְבַקֵּשׁ וְאֶת הַנִּדַּחַת אָשִׁיב וְלַנִּשְׁבֶּרֶת אֲחַבֹּשׁ וְאֶת הַחוֹלָה אֲחַזֵּק וְאֶת הַשְּׁמֵנָה וְאֶת הַחֲזָקָה אַשְׁמִיד אֶרְעֶנָּה בְּמִשְׁפָּט: וְאַתֶּנָה צֹאנִי כֹּה אָמַר אֲ־דֹנָי ה׳ הִנְנִי שֹׁפֵט בֵּין שֶׂה לָשֶׂה לָאֵילִים וְלָעַתּוּדִים: הַמְעַט מִכֶּם הַמִּרְעֶה הַטּוֹב תִּרְעוּ וְיֶתֶר מִרְעֵיכֶם תִּרְמְסוּ בְּרַגְלֵיכֶם וּמִשְׁקַע מַיִם תִּשְׁתּוּ וְאֶת הַנּוֹתָרִים בְּרַגְלֵיכֶם תִּרְפְּשׁוּן: וְצֹאנִי מִרְמַס רַגְלֵיכֶם תִּרְעֶינָה וּמִרְפַּשׂ רַגְלֵיכֶם תִּשְׁתֶּינָה:

יחזקאל לד, יא-יט

הקב״ה מבטיח שהדבר לא יהיה תלוי במנהיגים, אלא הוא יביא את נדחי הצאן לארץ.

זכינו לראות כיצד הקב״ה עשה את חלקו, והשיב גם את נדחי ישראל. עכשיו תפקידם של רועיו הנאמנים לא לרעות רק את ׳המרעה הטוב׳ ולהזניח את השאר, אלא לדאוג ולהשיב את הנדחים למקומם.

מכלל הדברים עולה שהגאולה השלמה לא תקרה ללא החזרת האובדים והנידחים שהתבוללו בעמים על ידי הקב״ה ולקיחת האחריות עליהם בידי הרועים. באופן חד ומדוייק מאוד ניסח את הדברים הראשון לציון הרב בן־ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל:

ובדורנו זה אחראית וקשה מאד נעילת דלת בפני גרים, לפי שהיא פותחת שערים רחבים ודוחפת אנשים ונשים מישראל להמיר דתם ולצאת מכלל ישראל או להטמע בגוים ויש בזה משום אזהרת רז״ל: ״לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת״ (סוטה מ״ז). ואדם מישראל שנטמע או שנדחה מישראל נהפך לאויב ישראל בנפש, כמו שההיסטוריא מעידה על זה בהרבה מקרים והרבה דורות. וגם אם לא נחוש, ונאמר ילך החבל אחרי הדלי, מכל מקום לבניהם ודאי שאנו חייבים לקרבם. לא מבעיא אם הם בני ישראלית שבניה הם ישראלים גמורים, אלא אפילו אם הם בני גוייה הרי מזרע ישראל המה, ואלה הם בבחינת צאן אובדות. וירא אנכי שאם נדחה אותם לגמרי על ידי זה שלא נקבל את הוריהם לגרות נתבע לדין, ויאמר עלינו: ״את הנדחת לא השיבותם ואת האובדת לא בקשתם״ (יחזקאל ל״ד). וגדולה היא תוכחה זאת מאותה התוכחה של קבלת גרים (יו״ד

סי׳ רס״ה סעיף י״ב), ועל כגון זה נאמר: ״הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה״ (אבות פ״ב מ״א). מטעם זה הנני אומר: מוטב לנו שלא נסור מדברי רבותינו שמסרו הלכה זאת, לפי ראות עיני הדיינים שכוונתם לשם שמים.

שו״ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן (ח״ד) סימן סה

הרב עוזיאל רואה בנבואת יחזקאל ׳תוכחה גדולה׳ הגדולה יותר מן החששות לגייר, והוא מדגיש (כפי שנאמר לעיל) שבגיור יש תפקיד גדול ל׳ראות עיני הדיינים׳. לאור הדברים, עלינו לעמוד בהתפעלות אל מול הנהגת מסובב הסיבות שהביא את נדחי ישראל חזרה לארצנו; ומכאן חובתנו להנהיגם, שלא כפי שנהגו הרועים הטועים שדחו בשתי ידיים את הצאן הנדחת, אשר אותם הוכיח הנביא יחזקאל, אלא ללכת בדרכו של ה׳ יתברך ובמידותיו, ולקבלם.

כעין השלמה לדברי יחזקאל, ניבא ירמיה, שהקב״ה עתיד להעמיד רועים נאמנים, במקום הרועים שאבדו והפיצו את צאנו, ולהעלות את זרע בית ישראל מכל הארצות אשר הדיחם שם, כפי שזכינו לראות בעינינו:

הוֹי רֹעִים מְאַבְּדִים וּמְפִצִים אֶת צֹאן מַרְעִיתִי נְאֻם ה׳: לָכֵן כֹּה אָמַר ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עַל הָרֹעִים הָרֹעִים אֶת עַמִּי אַתֶּם הֲפִצֹתֶם אֶת צֹאנִי וַתַּדִּחוּם וְלֹא פְקַדְתֶּם אֹתָם הִנְנִי פֹקֵד עֲלֵיכֶם אֶת רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם נְאֻם ה׳: וַאֲנִי אֲקַבֵּץ אֶת שְׁאֵרִית צֹאנִי מִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדַּחְתִּי אֹתָם שָׁם וַהֲשֹׁבְתִּי אֶתְהֶן עַל נָוֶהָן וּפָרוּ וְרָבוּ: **וַהֲקִמֹתִי עֲלֵיהֶם רֹעִים וְרָעוּם וְלֹא יִירְאוּ עוֹד וְלֹא יֵחַתּוּ וְלֹא יִפָּקֵדוּ** נְאֻם ה׳:
הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה׳ וַהֲקִמֹתִי לְדָוִד צֶמַח צַדִּיק וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ: בְּיָמָיו תִּוָּשַׁע יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל יִשְׁכֹּן לָבֶטַח וְזֶה שְׁמוֹ אֲשֶׁר יִקְרָאוֹ ה׳ צִדְקֵנוּ: לָכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה׳ וְלֹא יֹאמְרוּ עוֹד חַי ה׳ אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: כִּי אִם חַי ה׳ אֲשֶׁר הֶעֱלָה וַאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צָפוֹנָה וּמִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדַּחְתִּים שָׁם וְיָשְׁבוּ עַל אַדְמָתָם:

ירמיהו כג, א-ח

הדאגה לבני קהילות האנוסים (הפלשמורה)

סוגיית אחריות מנהיגי ישראל לנדחים איננה רק בשאלת הקלה על הגיור, אלא יש לה השלכות נוספות: האם ראוי להעלות לארץ ולדאוג לצאצאי זרע ישראל שהתבוללו לפני כמה דורות ורוצים כעת לשוב לחיק היהדות ולעלות לארץ ישראל? בימינו, נוגעת שאלת גיור קהילות שנשתמדו בעיקר לקהילת בני ״הפלשמורה״, בני הכפרים באתיופיה, אשר פרשו מהקהילה היהודית באונס לפני כמה דורות, ורוצים כעת לשוב לחיק היהדות. אולם שאלה זאת עלתה גם בעבר הרחוק ביחס לקהילות יהודיות נוספות, ודיון זה ממחיש את

האחריות שחשו גדולי ישראל כלפי אותן קהילות וכלפי רצונם לשוב לחיק היהדות. אחריות זו נובעת מהכרה בדברים האמורים, שיש מעמד מיוחד לבני התערובת אשר נולדו מאונס הגלות, ויש מגמה להשיבם לחיק עם ישראל.

כאמור לעיל, לאורך הגלות נאסר הגיור בקהילות רבות,[24] אולם כבר הרשב"ש התייחס למציאות של גיור ילדי האנוסים, כשענה שאין להחמיר על גיור בני אנוסים ולבחון אצלם את השאלה: מה המניע לגיור – האם הגיור הוא לשם שמים או לשם נישואים וממון וכדומה? זאת משום ששאלת המניע אינה מתייחסת אלא לגוי רגיל:

> מיהו זהו בגוי הבא להתגייר, אבל מהאנוסים אלו או מזרעם אין דוחין אותם מפני זה. אבל המקרבן ומכניסן תחת כנפי השכינה – עליו נאמר (ירמיה טו, יט): "אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה"...
>
> שו"ת הרשב"ש סימן שס"ח

הרשב"ש קובע שכאשר בא אדם מן האנוסים להתגייר, אין לבחון את המניע של הגיור ו'אין דוחין אותם'. עדויות על הדאגה לבני אנוסים אנו מוצאים אצל כל מנהיגי ישראל במזרח ובמערב ללא יוצא מן הכלל.[25] כך פעלה הרבנות הראשית מראשית היוסדה.

כך לדוגמה פעל הרב יצחק הלוי הרצוג זצ"ל, רבה הראשי של ארץ ישראל בשנות הארבעים, בקשר לקהילת 'המשהדים' בפרס.[26] אחד הביטויים לדאגתו של הרב הרצוג לכלל עם ישראל לאחר השואה ובתקומת המדינה היה "וועד ההצלה" שהקים, ובתוך זה הוא פעל גם בפרס, כפי שמעידים מכתביו השמורים בארכיון המדינה. כך הוא עונה לשאלת נציגי הסוכנות היהודית ביחס להעלאת קהילה של 'אנוסי משהד'[27] מפרס:

> עניין אנוסי משהד ידוע לי מכבר זה שנים רבות. א) אפילו מומר ברצון – רחמנא לצלן – אין שערי תשובה נעולים לפניו, ומכל שכן אלה שהם בני בניהם של אנוסים, וכלתה נפשם לשוב למקור מחצבתם לארץ קודשנו, ת"ו...
>
> הרב יצחק אייזק הלוי הרצוג

24 באותה תקופה האיסור על הגיור היה בעיקר באזורים הנוצריים, לכן האנוסים בספרד הנוצרית יכלו לחזור ליהדותם רק כאשר הם היגרו לאיזורים מוסלמיים כמו לאלג'יר, כמתואר בתשובה זאת.

25 ראו עוד סקירה רחבה על פעילותם של חכמי המזרח בסקירתו של הרב חיים אמסלם בספריו ועוד.

26 את העדויות ואת המכתבים של הרב הרצוג העביר לי נכדו כב' נשיא המדינה מר יצחק בוג'י הרצוג בפגישה שערך עמי בהיותו ראש הסוכנות היהודית. לבקשתו עיינתי בדברים, ואני מודה לו שחשף אותי לפועל זה של סבו. כל העדויות הם מתוך ארכיון המדינה, אוספים וארכיונים אישיים, ארכיון הרב ד"ר יצחק הלוי הרצוג, שם התיק: יהודי פרס (איראן) פ – 14 /4245.

27 הרב הרצוג עצמו מעיד על כך שהוא מכיר את הסיפור רקע של הקהילה. במכתב מאת נציג קהילת פרס בניר יורק מתואר שקהילה זאת נאנסה לאסלאם כ120 שנים קודם לכן בעקבות פוגרום בעיר משהד, ורק בשנות השלושים הותר להם לשוב ליהדות, ומאז ביקשו לעלות לארץ ישראל ולשוב לחיק היהדות.

(מכתב מיום כ״ד אלול תש״ט)

בהמשך הדברים הוא דן בשני קשיים שעלולים להיוולד מהבאתם לארץ: חשש ממזרות (במקרה שנישאו כדת משה בסתר ואחר כך התגרשו על ידי קאדי מוסלמי שלא כהלכה) ונישואי תערובת. הוא מציע פתרונות מעשיים לשניהם, והוא מורה לסוכנות לפעול לעלייתם ארצה:

> דעתי היא שצריך לשלוח אליהם את בא כחנו בפרס הרב יצחק הלוי לוין, המטפל שם בחינוך היהודי מטעם הג׳וינט... הוא יברר את כל הפרטים. אם יש ביניהם צאצאי נישואי תערובת מהסוג המפורש לעיל הצריכים גיור, אם יוכל לגיירם בפרס מה טוב, ואם לאו, יקבל מהם הבטחה בשבועה על אמונתם באלקים שיתגיירו תיכף כשיבאו לארץ.
>
> שם

יש לציין שאף שבמקרה זה לא היו הרבה גיורים,[28] מדברי הרב הרצוג ברור שגם לו הייתה מציאות כזאת, חובת מדינת ישראל והסוכנות היהודית לפעול לקרבם ולהעלותם כדי לגיירם. הרב הרצוג מדגיש את האחריות שיש לרבנות לבני הקהילה מזרע ישראל, וזאת הסיבה שהוא גם דרש מהסוכנות (שטיפלה באותה תקופה במיליוני עולים) לטפל גם בקהילה זאת בכלל ישראל.

באופן דומה פעלו הרבנים הראשיים גם ביחס לבני הפלשמורה באתיופיה.[29] הראשון לציון הרב מרדכי אליהו זצ״ל כתב בעניינם לראש הממשלה דאז, יצחק שמיר:

> אשריך שבתקופתך, ובפרט בעת הזו ממש, חוזרים ושבים לגבולם הם יהודי אתיופיא הנמצאים עתה במצב קשה, והקב״ה עשה אותך שליח טוב להצלתם.
> יש חלק מיהודי אתיופיא אשר נאנסו להתנצר. והכלל אצלנו יהודי שחטא יהודי הוא, ובפרט אם נעשה לא ברצונו. לפיכך גם אותם יש להשתדל לעלות, והרבנות תדון במעמדם האישי כאן בארץ.
>
> הרב מדרכי אליהו
> (יא סיון תנש״א)

וכך כתב באותה תקופה הראשון לציון הרב עובדיה יוסף זצ״ל לראש הממשלה יצחק שמיר:

28 שכן בהתבסס על עדויות בני הקהילה, התברר שהם הקפידו במשך שנים להנשא רק לבני הקהילה, על ידי שייעדו ילדים לחתונה מגיל צעיר וכך מנעו מהמוסלמים בעיר לשאת את בני הקהילה.
29 כל המכתבים המצוטטים להלן צלומו מארכיון הרבנות הראשית ולקוטו לחוברת בשם ׳רבנים וקסים בעד העלאת שארית יהודי אתיופיה 1991-2018׳.

סימן א: האם יש מקום למדיניות הלכתית בשיח ההלכתי על גיור זרע ישראל?

> אני מבקש בזה מכבודו לעשות הכל להצלת יהודי אתיופיא יפה שעה אחת קודם. לרבות את היהודים האנוסים והבלתי רשומים (פלס מורה), לפי הנחיית חז"ל: ישראל שחטא ישראל הוא.
>
> הרב עובדיה יוסף
> (יב סיון תשנ"א)

לנשיא ארגון NACOEJ בניו יורק כתב הרב מרדכי אליהו:

> בתשובה לפנייתכם שהועברה אלי, הריני שב ומביע את דעתי, שמצוה רבה לחנך ולקרב את בני הציבור הממתינים לעלייתם באתיופיה... תשובתי זאת מתייחסת לכל ציבור הממתינים באדיס-אבבה, ובמידת האפשר גם לציבור שבכפרים.
>
> הרב מרדכי אליהו
> (מכתב מתאריך כד אדר ב' תשנ"ב)

וכך הוא כתב ביחד עם הרב הראשי הרב אברהם שפירא זצ"ל לרב מנחם ולדמן 'נציג הרה"ר לענין ה"פלסמורה"'.

בכל התשובות מפורש שמדובר על קהילות שהתבוללו, ובני הדור הנוכחי אינם יהודים הלכתיים אלא ברובם הגדול רק זרע ישראל. על אף זאת מדגישים הרבנים הראשיים שמכיוון שהם מזרע ישראל חובה על מדינת ישראל להביאם לארץ, לגיירם ולסייע להם לחזור לחיק היהדות.

על דברים אלו יש להוסיף עדות אישית. לצערנו עד היום ישנן קהילות באתיופיה המבקשות לעלות לארץ והרשויות מעכבות בעדן.[30] ב"ה עכשיו החליטה ממשלת ישראל להעלות את הממתינים. עלינו להתפלל לסייעתא דשמיא בכך. כחלק מהמאמץ לגיירם ולהביאם לארץ נסעתי לאתיופיה, וראיתי בעיני את כמיהתם הגדולה של בני האנוסים לחזור ליהדות. אני יכול להעיד על הרצון העמוק שלהם לשוב לתורה. הם מקיימים שם חיי קהילה יהודית עם מניינים ותפילות מעומקא דליבא, ושמעתי את צעקתם ואת כאבם.

הקהילה שם משלמת מחיר יקר מאוד על שמירת המצוות: אצל חלקם שמירת השבת גוררת אי יכולת להתפרנס, ובכל זאת הם מתמידים בכך בחירוף נפש עד לחרפת רעב ממש. בני

30 באופן אבסורדי, 'חוק השבות' מאפשר עליית נכרים רבים שחלקם אפילו אינם נכנסים בקטגוריה של "נדחי ישראל". יהודי שהתבולל וילדיו או נכדיו אינם יהודים והם רוצים לחיות בארץ כנוצרים אך לא המירו דתם כי נולדו נוצרים – חל עליהם חוק השבות. מאידך, ביישום החוק מתייחסים למי שהמיר את דתו כאילו אינו יהודי כלל אפילו אם הוא רוצה לשוב ליהדות, ודווקא כלפיו מחמירים מאוד. וכך נוצר מצב שבו הבנים שרוצים לחזור לחיק היהדות וחלקם אף יהודים לפי ההלכה אינם מורשים כלל לעלות לארץ.

הקהילה שפגשתי לומדים ומתפללים ושומרים על ההלכה (האורתודוקסית) בדקדוק ובהקפדה. בכל מקום שהלכתי שמעתי את כמיהתם להדבק בעם ישראל, בתורת ישראל ובארץ ישראל.

אכן ברור שרובם רק צאצאים של יהודים, (אולם יש לציין שחלקם[31] יהודים מאמותיהם). עם זאת, כאמור, אין לבחון את גיורם ואת השבתם לארץ רק משיקולים של תועלת, ואין לראותם רק כקהילה נוכרית שרוצה להתגייר. זהו חלק מהתעוררות נדחי ישראל מזרע ישראל הרוצים לחזור לחיק היהדות, וחובתנו לדאוג להם.

לאור האמור, ברור שחובה לדאוג לבני קהילות האנוסים, וודאי להחיל עליהם את חוק השבות ולא לראות בהם בני מומרים, הגרועים לפי החוק מבני נוצרים. על הרבנות לנהוג כמנהג גדולי ישראל בדורות הקודמים שפעלו לדאוג לאנוסים נדחי ישראל, הן אלו ששבו לארץ והן אלו שמתעוררים כעת לשוב אליה. זאת הייתה דרכם של גאוני ישראל ומנהיגיו מאז שיבת ציון, וזאת צריכה להיות דרכנו.

סוף דבר, כמענה לשאלה האם יש מוטיבציה להשיב את הנידחים ליהדות התשובה הברורה היא כן, ושונה הדבר מגיור יחידים בעבר.

מסקנה

בתשובה ראינו ארבעה יסודות לקביעת מדיניות הלכתית של בית דין ולשלילת הגישה שאין משמעות לשאלות השעה בבחינת שאלת גיור נדחי ישראל:

א. חובה על מורה הוראה להקשיב להנהגה האלהית שבמציאות, ולגלות את דבר ה׳ בהתאמה למצב זמן ההוה. בכל הדורות פעלו חכמי ישראל כדי לאפשר גיור, החל מן הוויתור על הפרשת כסף לקרבן, שבמקור הוא חלק אינטגרלי מן הגיור. לכן, אין מקום להתעלם משאלות השעה בעניין גיור, בפרט כאשר מדובר בשעת הדחק ובסכנה לכלל ישראל.

ב. יסוד מרכזי בהלכה הוא שיש לבחון האם מדובר על ׳שעת הדחק׳. יש אף שאמרו שיש להחיל כאן את הכלל ׳שעת הדחק כדיעבד דמי׳ כלומר שבשעת הדחק ובשעת צורך גדול חובה לעיין ולהכריע גם על סמך פתרונות המותרים רק בדיעבד. ממילא ברור שאין להתעלם מצרכי השעה. כאמור, לענ״ד אין צריך להזדקק לפתרונות בדיעבד, ובהמשך אאריך בכך שגיור הילדים יכול להעשות לכתחילה.

31 כחמשת אלפים.

ג. יתרה מכך: שאלות השעה נידונו במפורש בדברי הפוסקים גם בדורות הקודמים. ממילא יש חובה לעיין בשיקולים שעלו ולבחון אותם במציאות המתחדשת. ראינו בהרחבה שיש להבחין בין שלוש תקופות שעסקו בהן בשאלות אלו. אין מקום לדמות מילתא למילתא בין כלל התקופות ולמנות את חכמי ישראל באופן שווה בכל התקופות: בתקופה הראשונה, בראשית האמנציפציה, הותר חוקית ליהודי לשאת גויה ולצד זה גם הותר ליהודים לגייר (דבר שנאסר עד אז ברוב הגלויות). מציאות זאת עוררה שאלה האם עדיף לגייר ילדים ונשים לאחר שנישאו באיסור או שהדבר יוביל לכך שיותר אנשים ישאו נוכריות. הראנו ששיקולים אלו התהפכו במציאות שלנו, שבה הנישואים נעשו בעבר ומתוך ההתבוללות, והגיור רק ימנע עוד נישואי תערובת. בתקופה שלאחר מכן דנו בסוגיה ביחס לאימוץ, ושם כבר הקלו יותר, אולם גם שם טענו שהדיון הוא דיון פרטני, שצריך לדקדק בו יותר. במציאות הנוכחית לקיחת 'זכות' ההחמרה רק תוביל לנישואי תערובת. ממילא אין מקום ל'זכות' זאת, וחובה לסייע לרוצים להתגייר אף למען כלל ישראל, שלא נגיע חס וחלילה למציאות של אובדן הרוב היהודי בארץ ישראל.

ד. הראנו שהשאלה שלפנינו איננה רק 'פתרון בעיה', אלא תביעה רוחנית עמוקה, שהנביאים התנבאו עליה, לדאוג לנדחי ישראל אשר בסער הגלות התרחקו ממנו. ראינו שכך פעלו גדולי ישראל ביחס לבני האנוסים לאורך הדורות, ונקטו במדיניות לעודד את גיורם, באופן המנוגד למקובל ליחס לשאר נוכרים. ממילא יש ללמוד שחובה לקרב את זרע ישראל האובד ולמצוא לו פתרון.

מכלל הדברים ברור שלצרכי השעה השפעה רבה, ויש לקבוע מדיניות גיור לפי ההלכה כפי שתתברר בהמשך לא מתוך ספירת דעות, וודאי שלא באמצעות הטמנת ראשינו בין ההרים הגדולים, אלא מתוך הקשבה עמוקה לבעיות הדור ולשיקולים שנאמרו בדורות הקודמים לאור המציאות, ומתוך כך להכריע בשאלות הלמדניות ולהקל במקום שאפשר וראוי לעשות כך.

סימן ב: גיור קטן שהביאו הוריו לגיור מדין 'ניחא ליה'

פתיחה

הקדמה – שתי עילות גיור קטנים בגמרא

הספקות ביחס לגיור ילדים מנישואי תערובת

האם יש 'דין זכין' בילד שיגדל עם אם גוייה

האם עילת 'ניחא להו' קיימת גם כשהאב מראש היה יהודי ולא התגייר עם הילד

הכרעה בשאלות מתוך הבנת היחס שבין דין זכין לדין ניחא להו

'ניחא להו' כהרחבה של שיקולי זכין – מ'זכין רוחני' ל'זכין טבעי'

'ניחא להו' כיסוד עצמאי: 'אבותיו... מקבלים תנאי הגירות עבורו'

סיכום ומסקנה

פתיחה

דיני גיור קטן מפורשים בגמרא במסכת כתובות (יא ע"א) ונפסקו ברמב"ם (איסורי ביאה יג, ז) בטור ובשלחן ערוך (יורה דעה, רסח). מוסכם להלכה שניתן לגייר אפילו גוי קטן מבן שלוש שאינו בן דעת. מרכז הדיון הוא השאלה מה יכולה להיות העילה לגייר את הקטן. כפי שנרחיב בסימן זה יש לדייק בגמרא שישנן שתי עילות לגיור קטן: גיור מדין 'זכין לאדם שלא בפניו', וגיור מדין 'ניחא להו במה דעביד אבוהון'. בסימן זה נברר האם עילות אלו חלות על גיור ילדי נישואי תערובת. כחלק מבירור זה נדון בשתי חקירות שעלו באחרונים: האם גיור קטן שלא בטוח שיקיים מצוות נחשב ל'זכין'? והאם סברת 'ניחא להו...' קיימת במקרה שהאב היה יהודי מראש?

לצד העיון בסוגיה המרכזית, ישנם שני קשיים שנידונו בראשונים אך אינם מפורשים בסוגיה: האם זהו גיור מדאורייתא? וכיצד ניתן לגייר קטן בלי קבלת מצוות? שאלות אלו קשורות לדין נוסף המובא בגמרא, והוא שקטן יכול למחות לכשיגדל. לשם הסדר נפצל בין שני הדיונים: בסימן זה נבחן את הדיון הבסיסי בסוגיה ומשמעותו לגיור ילדי נישואי תערובת. בהמשך[1] נרחיב בנפרד על מעמד גיור קטן מדאורייתא, על דין המחאה, ועל קבלת המצוות בקטן.

1 בפרט להלן, סימן ה', עמ' 77 ואילך.

הקדמה – שתי עילות גיור קטנים בגמרא

במקורות התנאים ישנם מספר איזכורים של קטנים שהתגיירו, כדוגמת המשנה בכתובות (א, ב) "הגיורת והשבויה והשפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד כתובתן מאתים...". מכאן שניתן לגייר קטנים למרות שאין להם דעת. אולם לא מפורט במקורות אלו מי יכול לגייר ילדים חסרי דעת, מה הדרך לכך ובאיזו עילה. הסוגיה המרכזית שדנה בדרך גיור הקטנים היא בגמרא על משנה זאת, ועיקרה הוא המימרא של רב הונא ותגובה אליה:

> אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא: זכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו! מהו דתימא גוי בהפקירא ניחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן – זכות הוא לו.
>
> בבלי, כתובות יא ע"א

לדברי רב הונא אפשר לגייר גר קטן על דעת בית דין. לפי הבנת הגמרא היסוד לגיור זה הוא שבגיור קטן גוברת ה'זכות' על ה'חובה', וממילא חל כאן העיקרון ש'זכין לאדם שלא בפניו'.[2] לפי הבנת המימרא של רב הונא יוצא שבאובדן חיי הנוחות של הגוי, שהיה יכול להיות מופקר מן המצוות, אין חובה המבטלת את חלות הגיור, ולכן בית הדין יכולים לגייר את הקטנים מ'דין זכין'. כלומר, בשעה שאין מודעות ורצון לעבור עבירה, **הזכות הרוחנית** גוברת על **החובה בעונשים** אם יעבור עבירה.

בהמשך הגמרא מנסים להביא ראיה לשיטת רב הונא מהמשנה:

> לימא מסייע ליה: 'הגיורת, והשבויה, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד' – מאי לאו דאטבלינהו על דעת בית דין? ! לא, הכא במאי עסקינן – בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון.
>
> שם

כאמור, מפורש במשנה שישנן גיורות שהתגיירו לפני גיל שלוש שנים, ולכאורה יש כאן הוכחה לשיטת רב הונא, שהרי כיצד הן גוירו אם אין להם דעת? אלא שהגמרא דוחה את הראיה בכך שאפשר להעמיד את הגיור שבמשנה לא על יסודו של רב הונא, שהזכות הרוחנית גוברת על הרצון לעבור עבירה, אלא על יסוד אחר, והוא שמדובר על גר קטן

2 בסימן הבא נרחיב בעניין שאלת התוספות: כיצד חל דין 'זכין' על גוי קטן והלא זהו דין מדיני שליחות, שלכאורה אינה קיימת לגוי קטן.

שמתגייר עם אביו, ונוח לו במעשי אביו. לפי פשט הסוגיה ברור שבמקרה זה אין צורך להכריע האם הגיור הוא זכות או חובה, מכיוון שהנוחות של הבן להיות כאביו היא שיקול מכריע. כלומר עילת ׳ניחא להו...׳ מתקיימת גם כאשר אין זכות רוחנית בגלל צד החובה.

כפי שנרחיב בהמשך, את הגיור מדין ׳ניחא להו׳ אפשר לבאר בשתי דרכים:

א. הנוחות במעשי אבותיו היא הזכות שיש לילד. ממילא גם במקרה זה עילת הגיור היא ׳דין זכין׳, אלא שיש כאן זכות ברורה שגוברת על החשש שמא יש חובה בגיור.

ב. הנוחות במעשי אבותיו היא יסוד עצמאי, הנובע מסמכות ההורים ואיננו תלוי ב׳דין זכין׳, והוא מתקיים אפילו אם יש חובות שנוצרים מכך.

לסיכום, העולה מן הגמרא הוא שישנן שתי עילות לגיור קטן: גיור מ׳דין זכין׳, שתלוי בהכרעה כדעת רב הונא ובהכרעה שאין כאן חובה, וגיור מדין ׳ניחא להו...׳ שתלוי בפרשנות הדין אך מתגבר על החשש שמא הגיור הוא חובה לילד. כדי להתמקד בשאלה שלפנינו נציג תחילה את שני הספקות המרכזיים שעלו באחרונים לגבי שתי עילות אלו במקרה של גיור ילדים שנולדו מנישואי תערובת: (א) האם יש ׳דין זכין׳ בילד שיגדל עם אם גוייה וסביר להניח שיעבור עבירות בגדלותו? (ב) האם עילת ׳ניחא להו׳ קיימת גם כשהאב היה יהודי מראש ולא התגייר עם הילד? לאחר שנראה את עיקרי דברי האחרונים, נחזור לעיין ביחס שבין שתי העילות בדברי הראשונים והשלחן ערוך, ומתוך כך להכריע בספקות במקרה של נישואי תערובת.

הספקות ביחס לגיור ילדים מנישואי תערובת

האם יש ׳דין זכין׳ בילד שיגדל עם אם גוייה

השאלה הראשונה שנידונה היא האם אפשר לומר ׳זכין׳ במקרה של ילד שגדל בבית עם אם גויה, והילד עלול שלא לשמור מצוות.[3]

ישנן שלוש דרכים להתמודד עם שאלה זאת: (א) דין זכין מתייחס אך ורק לזכות או החובה הרוחנית שבגיור, אלא שגם אם הגר לא יקיים את המצוות יש זכות רוחנית בעצם היותו יהודי; (ב) גם אם נניח שאין זכות רוחנית כלל, גם זכות גשמית היא עילת גיור (כגון מה שדנו במקרה של ילד אסופי, שהגיור יגרום לו טובה גשמית בכך שיגדל אצל הורים שידאגו לו, או במקרה של

3 לצורך הסדר, נדון בנפרד בסימנים הבאים בשאלת קבלת המצוות בגר גדול (להלן סימן ד) ובגר קטן (להלן סימן ה).

הצלת חיים כאמור בדברי ההפלאה שיובאו להלן)[4]; (ג) יש להבדיל בין שני יסודות הגיור: אכן דין 'זכין' ביסודו מתייחס לזכות רוחנית, אולם דין 'ניחא להו' אינו תלוי בו. משמעות הקביעה של חכמים שלילד נוח במעשי הוריו היא שלהורים יש סמכות ביחס לילד לפעול ולשנות, ולמעשיהם יהיה תוקף.

האם יש 'דין זכין' כאשר בוחנים רק את הזכות הרוחנית

את הטענה שאין זכות לגייר ילד שהוריו נשואים בנישואי תערובת הביא המטה לוי בשמו של ר' יצחק אלחנן ספקטור:

> הנה ידידי היקר... הראה לי תשובת הד"ג נ"י. וראיתי שכבוד ה"ג נ"י כתב בזה הלשון: "דאף דלשון הש"ע ביו"ד סי' רמ"ו י"ג דאין למולו בשבת, דמשמע דבחול מלין אותו, באמת זה אינו רק במי שיש שלו נאמנות על דת יהודית, ולכך כיון דרוצה להכניסו בכנפי השכינה שיהי' יהודי ומחזיק ביהדות כראוי, בזה אמרו דהויא זכות לו וכמבואר בכתובות ד' י"א. משא"כ בנ"ד, דהאב יצא מהכלל והוא כמומר לכל התורה, ע"כ בכה"ג לא מקירא זכות רק חובה". עכ"ל הטהור.
>
> מטה לוי, סימן נה

המקור שהביא ר' יצחק אלחנן הוא פסיקת השלחן ערוך, שמילת בן הנכרית מותרת בימי החול ואסורה בשבת.[5] בתוך הדיון הוא מגדיר שיש לחלק בין ההיתר הרגיל למול בן הנכרית לבקשת אביו, לבין המציאות בנישואי תערובת, שם אין זו זכות אלא חובה. המטה לוי מאריך לטעון (כפי שראינו בגמרא ונרחיב להלן) שדין 'ניחא להו' שונה מדין 'זכין' רגיל. בנוסף לכך הוא מקשה על ההנחה של ר' יצחק אלחנן שבעבר הייתה מציאות שונה. קושייתו היא: הרי כבר השו"ע דיבר על מציאות שהאב רוצה למול ילד שנולד לו באיסור מן הנוכרית שאיננה מתגיירת כעת, ומדוע להניח שאז הוא לא היה מומר ושהמציאות הייתה שונה?

כפי שהוזכר לעיל[6] ר' יצחק אלחנן השיב שהוא אינו מצוי בסוגיה, ומתשובתו ברור שהוא לא ערך את הדברים לתשובה ברורה. אך מעין טענתו של הר' יצחק אלחנן הובאה על ידי פוסקים נוספים:

> ועוד, כיון דאנו יודעים דיעבור בודאי על כל איסורין שבתורה כשיתגדל בבית כזה, א"כ אין זה זכות לו כי אם חובה, ובכגון דא לא אמרו זכין לאדם.

4 עמ' 51.
5 ראו לעיל, שהמטה לוי שאמנם מיקל דווקא אומר שמקור זה איננו רלוונטי.
6 ראו לעיל עמ' 20.

שו״ת זכר יצחק חלק א סימן ב

ובאופן דומה כתב במנחת יצחק:

כיון שכל הטעם שמטבילין אותם ע״ד ב״ד, היא משום דזכות היא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, כדאיתא (בכתובות י״א ע״א), א״כ היכא דמגדליהם אינם שומרים תו״מ, הרי לא יגדלו אותם ג״כ לתו״מ, מה זכות היא להם? אדרבה חובה היא להם, שאם הי׳ נשאר נכרי הי׳ פטור מעונש. ועי׳ בזה בתשו׳ בית יצחק (א״ע ח״א סי׳ כ״ט אות ח׳).

שו״ת מנחת יצחק חלק ג סימן צט

וכן כתבו עוד רבים. אלא שיש לשים לב שלא בכל התשובות ישנה קביעה ברורה שאין כל זכות בגיור של ילד שעתיד לעבור על איסורים בשוגג. לעיתים הטענה מעורבת בשאלות שנדון עליהן בהמשך, כגון האם יש כאן קבלת מצוות של ההורים (שאלה התלויה בדיון האם יש קבלת מצוות בקטן). כך, למשל כתב הרב קוק:

...אמנם כ״ז הוא רק אם הוא באופן כזה, שאנו יודעין שבגדלותו יקיים את המצות, דבאמת הלא קבלת המצות היא עיקר של הגירות, שהרי היא מעכבת... ודאי צריך עכ״פ שאביו או אמו, או שניהם יחד, ימסרו אותו על דעת קבלת המצות.
אבל בענין שהדבר מתברר, שאין דעתם כלל לקיים ולהזהר מאיסורי תורה, מאי מהני מה שהם מוסרים אותו לגירות ע״ד ב״ד, דפשיטא דלא עדיפא מסירתם מאילו מסר א״ע לגירות במילה וטבילה, שכיון שחסרה קבלת המצות אין זו גירות כלל, וה״נ כן מדין ק״ו...

שו״ת דעת כהן (ענייני יורה דעה), סימן קמז

בניגוד לדעות אלו, רבים כתבו שאין להניח שכל ה׳זכות׳ של הגיור היא רק שמירת המצוות, אלא יש זכות רוחנית בעצם הבחירה בעם ישראל שאיננה תלויה בשכר המצוות. כך כתב ר׳ יצחק שמלקיש:

לדינא בנידן הצווילעהען בארץ הגר, שישראל נשא נכרית ובניה נכרים ואביו רוצה למול הזכרים. הנה זה ודאי דבעי מילה ואח״כ טבילה, ואסור למול בשבת. אך אם הגדילו אם יכולין למחות תליא בזה. הנה אם אביו רשע מחלל שבת ואוכל טריפות ואמו נכרית, ובודאי הבן ג״כ יגדיל ויתחזק בדרך זה, לכאורה אין זכות להולד שאם ישאר נכרי לא יענש ואם יהי׳ ישראל יענש. מ״מ כבר כתבתי בספרי ליו״ד ח״ב סי׳ ק׳ אות י״א דהוה זכות להגר דאף שיענש מ״מ יש לו חלק לעה״ב משא״כ אם ישאר נכרי הן גוים כמר מדלי וכשחק מאזנים נחשבו. ע״כ הוה זכות להולד מ״מ ל״ה זכות ברור כל כך, על כן בכה״ג הגדילו יכולין למחות.

בית יצחק, אבן העזר ח"א, סימן כט

לדברי הבית יצחק למסקנה יש זכות להיות יהודי גם אם לא ישמור מצוות, אלא שבמקרה שילד כזה גדל בבית שאינו שומר מצוות יכול למחות לכשיגדל, גם אם אביו הביאו והגיור היה מדין 'ניחא להו'.[7] וכך כתב ר' חיים עוזר (שו"ת אחיעזר חלק ג סימן כח) המצטט את הכרעתו של הבית יצחק.[8] וכן כתבו עוד אחרונים שנדון בדבריהם בהמשך.

ר' משה פיינשטיין זצ"ל הביא גם הוא את טענתו של הבית יצחק והוא דן בה בשלושה מקומות שונים. האחד מהם – תשובה שנכתבה במנחם אב תשל"ד, אשר כלשונו דנה על "בית ספר שמנוהל על ידי מורים יראי שמים, והרבה מהתלמידים הם מנכריות שנתגיירו אצל הרעפארמער ואצל הקאנסערוואטיוון". במהלך התשובה הוא מתיחס לאפשרות לגייר את הילדים ובגדר 'זכין', ומכריע שגם אם לא יקיימו מצוות יש בגיור זכות:

...אבל הא אפשר לתקן, דאת הקטנים יגיירו, כי הם א"צ קבלת מצות, ויגיירום ע"ד ב"ד והוא זכות להם. כי מכיון שלומדים בבי"ס דתי אצל מורים יראי שמים, הרי מצוי שיתגדלו להיות שומרי תורה, שלכן אף שהוא ספק הוא זכות ודאי. וגם אף אם לא יתגדלו להיות שומרי תורה, מסתבר שהוא זכות. דרשעי ישראל שיש להם קדושת ישראל, ומצותן שעושין הוא מצוה, והעבירות הוא להם כשגגה, הוא ג"כ זכות מלהיות נכרים. וזה אני חושב שיסכימו הבע"ב, וגם הגדולים מבני י"ג נמי, אם יאמרו להם שצריכין להתגייר וכן הגדולות מבנות י"ב ודאי יתרצו. ובזה צריך להשתדל, וכמובן להסביר הדבר באופן טוב ובנחת שודאי ישמעו לזה.

שו"ת אגרות משה, אבן העזר ח"ד, כו (ג)

האגרות משה מעלה שתי סיבות מדוע גם כאן זוהי 'זכות': ראשית כי קדושת ישראל היא זכות רוחנית העומדת לעצמה. בנוסף לכך, אין חשש מהעבירות שהילדים (כשיגדלו) עלולים לעשות, שהרי המצוות הם זכויות להם לעולם הבא, והעברות אינן אלא שגגות. להלן הוא מבסס את הדברים על עיקרון יסודי מאוד בחז"ל, 'כלל גדול אמרו בשבת': המשנה בריש פרק כלל גדול שמגדירה ש"כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת", ועל כך אומרת הגמרא:

רב ושמואל דאמרי תרוייהו: מתניתין בתינוק שנשבה לבין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים.

7 הוא דן כאן בשיטת החתם סופר שהובאה לעיל, ולכן לדעתו עיקר הדיון הוא רק בשאלה האם הוא מתגייר מדין זכין או מדין ניחא ליה. אך על כל פנים הכרעתו היא שזו זכות.
8 ראו עוד לקמן עמ' 83 בעניין התייחסותו לשאלה האם אי שמירת המצוות היא מחאה.

בבלי שבת סח ע״א

כלומר גר שמתגייר בין הנכרים, ובגלל זה אינו יודע את עיקרי המצוות ועובר עליהם – איננו נענש, ובחזרתו בתשובה הוא צריך להביא חטאת אחת כאדם ששגג פעם אחת. מכאן ברור שהטענה של המנחת יצחק, שלאחר הגיור יעבור הקטן עבירות ויתחייב בעונשים אשר קודם לגיור לא התחייב בהם, איננה נכונה! שהרי הוא אינו מתחייב בעונשים עד שהוא יתחנך למצוות. יתרה מכך: התוספות הריטב״א ור״ן גורסים שנתגייר ׳בן הנוכרים׳ ולא ׳לבין הנכרים׳, כלומר מדובר בדיוק במקרה שלנו: קטן שמתגייר ללא אבותיו, הנותרים בגיותם, שיש לו מעמד הלכתי של מי שעוד לא למד וממילא גם אינו מתחייב על העבירות עד שילמד.

וכך מפרש ר׳ משה פיינשטיין בדברות משה:

> והנה מהרמב״ם שנקט ׳נתגייר קטן שהוא על דעת ב״ד׳ כדכתב הכ״מ, ראיה לכאורה דנחשב זכות לגיירו, כמפורש בכתובות דף י״א. אף שעל ידי הגרות יעבור על כל איסורי התורה, גם ע״ז ושבת ומאכלות אסורות וביאות אסורות, ובלא הגרות הא לא יעבור על האיסורין דמותרין בני נח מאחר דנשאר בין העכו״ם. והוא משום דעכ״פ מאחר שהוא גר הרי נעשה בקדושת ישראל, ויהיה לו שכר בעוה״ב על מעשיו הטובים שיעשה אף שלא בכוונה למצווה. וגם כיון שידע שהוא גר הרי יתכוין גם למצוה והאיסורין שיעבור הרי יהיה רק בדין שוגג. ואין לפרש שנתגייר קטן כשהיה בין ישראל ואח״כ נשבה לבין העכו״ם, דהרי הוא בכלל תינוק שנשבה ולא הי״ל למנקט גם ׳גר קטן׳, אלא ודאי דאיירי שגיירוהו כשהיה בין הנכרים ומ״מ נעשה גר... ונוגע זה במדינתנו, שהרבה מאלו שאין ראויין להוליד בנים לוקחין תינוק לגדלו כבן כדי לפקח צערם, ובסתם הוא תינוק של נוכרים, ומטבילין אותו על דעת בית דין. אם יכולים בית דין לגייר תינוק כזה כשאלו שלקחו לגדלו כבן אינם שומרי תורה, שא״כ הרי לא יחנכוהו למצות אם נחשב זה עכ״פ זכיה והוי גרות או לא נחשב זה כזכות ולא הוי גר? דמהרמב״ם משמע שהוא גר. וצ״ע לדינא למעשה, אף שמסתבר יותר שהוא זכות.
>
> דברות משה שבת הער׳ יא

במקרה זה הוא אינו דן בגיור של ילדי נישואי תערובת, אלא בשיקול לגייר ילד לשם אימוץ. אך גם כאן הוא כותב בבירור אותה סברה, שגם ילד שיגדל ולא ישמור את כל המצוות – הגיור זכות לו,[9] מכיוון ששכר מצווה יהיה לו, ועבירה לא תהיה בידו. כאן ברור שמקורו

9 אמנם הוא מסיים כאן בצריך עיון, אולם כפי שהזכרתי בסימן ג, הדיון על אימוץ, בשונה מהדיון על ילדי נישואי תערובת, הוא דיון פרטני ואינו חלק משאלה כללית. ממילא בנידון זה ייתכן שיש מקום להתנות את הגיור בחינוך דתי, אך גם כאן ברור שמעיקר הדין ניתן לגייר, והכל תלוי בראות עיני הדיינים.

במשנת כלל גדול. לכן מובן שמסקנתו העקרונית היא שהיהדות היא וודאי זכות לו, ויש להחיל עליה את דין 'זכין'.

באופן דומה ניתן ללמוד ממה שכתב בשו"ת איש מצליח, שמצרף לכך את אפשרות המחאה, ולדבריו בצרוף אפשרות זו אין כל היתכנות של חובה רוחנית:

> ...ועכ"פ מה חוב עשינו לו או שום היזק גרמנו לו בגירותו? והרי בידו למחות! אדרבא פתחנו לו פתח של מצוה לתת הבחירה בידו למחר כשיגדיל אם להימין או להשמאיל. ואם בחר בחיים ונהג מנהג יהדות, הרי לנו מופת חותך שהוא ברצונו הטוב קיבל עליו גירותו, ואם מיחה – מיחה.
>
> שו"ת איש מצליח, יורה דעה, סימן מב

על דין מחאה נרחיב בנפרד,[10] אולם לענייננו ברור שעצם קיומה של יכולת מחאה גורם לכך שאין חובה רוחנית בגיור זה.

לענ"ד, דבריהם של המתירים מסתברים בראיותיהם, אולם יתכן לומר שגם אם אין כאן חובה, זכות אין כאן. לכן יש לצרף לדבריהם את העולה מהדרך השניה והשלישית, לפיהן יש מקום גם לדין זכין שאיננו מתייחס לזכות רוחנית, אלא זכות ממשית וטבעית.

'דין זכין' כאשר בוחנים גם את הטובה הגשמית

הדיון עד כאן מניח ש'דין זכין' הוא דווקא על הזכות הרוחנית. אולם מעבר לכך (כפי שהוזכר כבר לעיל)[11] הרב ישראלי דייק בפסקי הרי"ד שישנם מקרים שבהם יש בגיור זכות טבעית שאיננה תלויה כלל בזכות הרוחנית, כלומר שזו טובת הילד:

> אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. – פירוש: אף על פי שאין לו אב ואם, כגון תינוק שנמצא מושלך, או ששבו ישראל קטני גוים, בית דין מלין אותן, והם כישראל לכל דבר. מאי קמ"ל דזכין לאדם שלא בפניו...
>
> פסקי רי"ד כתובות יא ע"א

כאן ברור שהזכות כאן היא עצם זה שיהיו לילד הורים ולא הזכות הרוחנית בלבד.

באופן דומה נראה ברור שיש להתייחס למציאות במדינת ישראל. כפי שכתב הרב רבינוביץ' בבהירות:

10 להלן, עמ' 79.
11 עמ' 22.

מעתה נראה אנו, איזו חובה יכולה להיות כאן? ברור שעצם הגירות היא זכות גדולה, שהרי הוא נכנס תחת כנפי השכינה, וממילא אף הוא נכלל במה ששנינו (סוף מכות): ״רצה הקב״ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר: ׳ה׳ חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר׳ (ישעיהו מ״ב, כ״א)״. ופירש הרמב״ם (שם): ״מחמת רבוי המצוות, אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלמות, ויזכה להשארות הנפש באותו המעשה״. ומביא שם דוגמא של מעשה צדקה וגמילות חסדים, שרוב בני אדם תזדמן להם מצוה זו.

שמא תאמר הלא כנגד מעשה אחד של מצוה, אם לא יחנכוהו לתורה ויראת שמים הלא מן הסתם יעבור כמה וכמה עבירות חמורות כקלות בחייבי כריתות ומיתות וכיוצא בזה: זה אינו. כי קלקלתו – תקנתו. הלא כבר פירש רבינו הגדול (הלכות ממרים ג׳ ג׳): ״במי שחי לבין הגויים וגדלוהו הגויים על דתם – שהוא אנוס״. והוא פטור מכל העונשין. היינו שהשוו בגמ׳ (שבת ס״ח, ע״ב) תינוק שנשבה בין הנוכרים וגר שנתגייר בין הנכריים – שניהם אינם חייבים אלא חטאת אחת, כאשר יוודעו על כל סוג עבירה שעברו. אבל מעונשין – ודאי פטורים הם. נמצא שהגירות היא זכות גדולה, ואין שום אפשרות של חובה כלל.

שו״ת שיח נחום סח

כאמור, ישנה דרך שלישית לבסס דין זכין גם מצד הזכות הטבעית-הגשמית וזאת לדעה שדין ׳ניחא להו׳ הוא הרחבה של דין זכין לזכות גשמית. נחזור לדרך זאת לאחר שנברר את עילת ׳ניחא להו׳.

האם עילת ׳ניחא להו׳ קיימת גם כשהאב מראש היה יהודי ולא התגייר עם הילד

השאלה השנייה ביחס ליישום עילות גיור קטנים בנישואי תערובת היא האם מתקיימת העילה השנייה של ׳ניחא להו׳ כאשר האב יהודי ולא התגייר עם הילד. מצד אחד ברור שהתינוק רוצה להיות כאביו וממילא מתקיימת סברת ׳ניחא להו׳. מאידך הספק נובע מהייחוס ההלכתי, שהרי להלכה בנישואי תערובת הוולד הולך אחר האם. כפי שהוגדר במשנה בקידושין:

...וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין - הולד כמותה, ואיזה זה? זה ולד שפחה ונכרית.

בבלי קידושין סח ע״ב

ומבארת הגמרא:

> נכרית מנלן? אמר קרא: לא תתחתן בם. אשכחנא דלא תפסי בה קידושי, ולדה כמותה מנלן? א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי, דאמר קרא: כי יסיר את בנך מאחרי, בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן הנכרית קרוי בנך אלא בנה.
>
> בבלי, קידושין סח ע"ב

לפי דרשה זאת יוצא לכאורה שדווקא כשהאב יהודי, הבן אינו מיוחס לאב. וממילא יש לשאול האם במקרה כזה האב בכלל יכול לגיירו מדין 'ניחא להו', שהרי גם לאחר הגיור הוא לא יהיה מיוחס אליו?

בין האחרונים נחלקו בעניין זה באריכות.

כך ניסח את השאלה הרב אלישיב זצ"ל:

> והנה מתעוררת שאלה ביהודי שנולד לו בן מן הנכרית, שלפי הדין אין הוא נחשב לאביו, כאמור ביבמות דף כ"ג ע"א: 'ואין בנך הבא מן הנכרית קרוי בנך אלא בנה', אם האב הזה יכול לגייר את הילד או לא. שאפשר לומר: מכיון שבאופן טבעי הוא אביו, א"כ אם גייר אותו הרי זו זכות לילד משום דניחא להו במאי דעביד אבוהון. או שמא נאמר: מכיון שבמובן המשפטי אין לו קשרי אבהות עם הילד הזה, ואין בין המוליד והנולד חובות וזכויות אחד נגד השני והרי הוא כאיש זר לו, לא נאמר לגביה הכלל של 'ניחא להו במאי דעביד אבוהון', והרי זה כאילו אדם זר גייר אותו, ולא חלה הגירות משום שאין זו זכות לו.
>
> קובץ תשובות הרב אלישיב חלק ב סימן נז[12]

לכאורה, השאלה המרכזית היא האם העיקרון של 'אינו קרוי בנך', שנועד לנמק מדוע בנו איננו יהודי, הוא דרשה רק לעניין יוחסין וירושה, או שמא זהו עיקרון רחב יותר, שאין לאב כל זיקה לילדו מן הנכרית, ובכלל זה גם לעניין הבאתו לבית דין לגיור?

דיון האחרונים במשנת ר' טרפון

הראשון מבין האחרונים שעסק בשאלה זאת, אמנם שלא בהקשר של סוגית 'ניחא להו', הוא התוספות יום טוב על המשנה בקידושין. ר' טרפון במשנה מציע לטהר את הממזרים על ידי שממזר ישא שפחה ואז ישחרר את הילד שיוולד. התוספות יום טוב הקשה מדוע

12 פסק הדין הובא גם בפד"ר ח"א, 912 תשט"ו (עמ' 375-381) וחתומים עליו הדיינים: הרב יעקב עדס, והרב בצלאל ז'ולטי. פסק הדין עסק בילד שנולד מן הנוכרית והאב גיירו בהסתר נגד רצונה של האם הנוצריה. מכוח קושיות אלו פסק בית הדין שהילד הוא ספק גר. יש לשים לב שאמנם שאלת בית הדין האם 'ניחא ליה' קיימת כאן, אך כאן השאלה היא במקרה שיש התנגדות של האם, ויתכן מאוד שגם הם יודו שכאשר האם מסכימה, והאב והאם שניהם יחדיו מביאים את הילד, יש מקום יותר רחב לומר שניחא ליה. ואכמ"ל.

לא הציע ר׳ טרפון את הפתרון להתחתן עם נכרית ואז לגייר את הילד, ומכך הוכיח שאין אב יהודי יכול לגייר את בנו:

> ומיהו בלא״ה לא קשיא דלא נקט נכרית. משום דבשפחה יכול לקנות לו שפחה וישאנה והרי הבן שלו ובידו לשחררו. משא״כ לגייר הבן אין בידו, שאין מטבילין גר קטן ע״ד ב״ד כמ״ש בשם התוספות במ״ג פ״ד דכתובות. והיינו דלא דייקינן בגמ׳ דר״ט ס״ל לכתחלה מדלא תנן נמי נכרית, אלא דאפילו אי דיעבד לא מצי למתני נכרית, משום דאין יכול לטהר שמא ישאר נכרי ולא יתגייר.
>
> תוספות יום טוב, קידושין ג, יג

כלומר לפי דבריו, בניגוד לאב נכרי שיכול לגייר את בנו מדין ׳ניחא ליה׳, אב יהודי אינו יכול לגייר את הילד מכיוון שהבן מיוחס לאמו.

יש להעיר שהתוספות יום טוב כאן מבין שמשמעות דברי רש״י והתוספות שהאם מביאה את הבן היא שלאב אין סמכות להביאו. כפי שנראה להלן, רוב הראשונים כלל לא הבינו כך, וממילא אין כאן כל מקור שהאב אינו יכול לגייר.[13]

אולם לעניין הקושיה המקורית של התוספות יום טוב, הדיוק איננו מחייב כלל. שהרי הוא עצמו הקדים פתרון פשוט הרבה יותר לקושייתו: לדעת ר׳ טרפון הממזר מותר לגמרי לשאת שפחה, ולכן בפתרון זה אין כל איסור, בעוד אם הממזר ישא נוכרית הרי הוא עובר על האיסור החמור של ׳בועל ארמית׳. ומכיוון שכך ברור מדוע לא להציע פתרון זה כדרך לטהר ממזרים לכתחילה.

בתפארת ישראל שלל את פתרונו השני של התוספות יום טוב, לשאת נכרית:

> ממזר שנשא שפחה. אפילו לכתחילה. והכי קיי״ל דממזר מותר בשפחה והולד יכול להתטהר [שם כ׳]. אבל בנכרית אסור, וגם אפילו יגייר בנה שתלד לו, וכדקימא לן דקטן מטבילין אותו ע״ד אביו, אפ״ה מה מהני, הרי בהגדיל יכול למחות [ודלא כהתוי״ט].
>
> תפארת ישראל – יכין, קידושין ג, יג[14]

מתוך דבריו ברור שלדעתו מצד הדין ניתן להטביל גוי קטן על דעת אביו היהודי, ואין נכון לומר כאן שהוא איננו אביו. הוא סבור שיש להמנע מפתרון זה הן מצד האיסור שבו והן מהשיקול שהבן יוכל למחות כשיגדל.

13 יש שהבינו בדיוק להיפך: שהאב אינו זקוק כלל לדין ׳זכין לאדם...׳, ויש שהבינו שהכוונה אמו או אביו.
14 הסוגריים המרובעים מודפסים בתוך דברי התפארת ישראל.

הפני יהושע גם הוא התמודד עם השאלה מדוע לא הציע ר' טרפון שממזר ישא נכרית ויגייר את הוולד:

> משנה: רבי טרפון אומר יכולין ממזרין ליטהר כיצד ממזר שנשא שפחה כו' – למאי דמסקינן דנושא לכתחלה אתי שפיר בפשיטות דדוקא בשפחה מותר לכתחלה, משא"כ באשת עובד כוכבים. משא"כ למאי דס"ד, ד'אם נשא' דיעבד, הוה מצי למיתני נמי באשת עכו"ם. אלא דבאשת עכו"ם לא פסיקא מילתא שיהא יכול לגיירו בעל כרחו, דמסתמא בתר אשת עכו"ם אמו גריר. משא"כ בשפחה יכול לקנות שפחה לכתחילה ויבא עליה שהולד שלו, ואח"כ ישחררו בעל כרחו. וק"ל.
>
> פני יהושע, קידושין סט ע"א

לדבריו, אכן למסקנת הסוגיה ברור שיש להבחין בין נשיאת נכרית, שאסורה, לקניית שפחה והולדה ממנה המותרת לממזר. ברם, מן ההוא־אמינא בסוגיא, שאף נשיאת שפחה אסורה לממזר, ובכל זאת לא הציע ר' טרפון את הדרך לשאת נכרית, מדייק הפני יהושע שיש חסרון בוולד מן הנכרית, משום שלא בטוח שיוכל אביו לגיירו בעל כרחו, שמא ייגרר אחר אמו הנכרית. המהר"ם שי"ק, לאחר שהביא את התוספות יום טוב, הביא את הפני יהושע ובאר את דבריו:

> ...וכ"כ הפנ"י שם, "דמסתמא בתר אמו גריר". מיהו כוונת הפ"י י"ל כיון שיכול למחות כשיגדל, וכיון דמסתמא בתר אימי גרור וימחה לכשיגדל, ואין ביד בית דין לגיירו בעל כרחו. וא"כ אין ראיות התויו"ט מכרחת, ולעולם דחשיב לענין זה כמו אביו.
>
> מהר"ם שיק יו"ד רכח

כלומר, לדבריו, אין כוונת הפני יהושע שאין לאב כוח גיור ביחס לבן, אלא שמציאותית סביר שייגרר הבן אחר אמו הנכרית, וימחה, וממילא אין זה פתרון לבעיית ממזרים. נראה שבהביאו את הפני יהושע כוונת המהר"ם שיק להכריע כמותו, נגד התוי"ט, שאכן יש לאב יהודי כוח לגייר את בנו. ולא כמו שכתב הרב אלישיב זצ"ל:

> אמנם בשו"ת מהר"ם שיק (יורה דעה סימן רמ"ח), דעתו נוטה לומר שאין האב הזה יכול לגייר את הילד, הואיל ולפי הדין הוא לא בנו... אבל לא הכריע בדבר.
>
> קובץ תשובות הרב אלישיב חלק ב סימן נז[15]

15 והעתיק לשונו בחשוקי חמד, נדה, מט ע"ב.

לענ״ד המהר״ם שיק אכן הכריע כדעת הפני יהושע, וזאת מפני שראית התוספות יום טוב אינה מוכרחת.

שיטות האחרונים בשאלת יכולת אב יהודי לגייר את בנו

הרב אלישיב זצ״ל דייק שהכסף משנה אכן הבין שיש להרחיב את העיקרון של ׳אינו קרוי בנך׳ לכל עניין, ובכלל זה לעניין יכולת האב לגייר את בנו:

> אולם הדבר מפורש בכסף משנה הלכות מלכים פ״ח ה״ח, שכתב שם הרמב״ם גבי דין יפת תואר: נתעברה מביאה ראשונה הרי הולד גר ואינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן הנכרית, אלא בי״ד מטבילין אותו על דעתם. ועיי׳ בכסף משנה שם: ״אלא בי״ד מטבילין אותו כדאיתא פ״ק דכתובות דף י״א גר קטן מטבילין אותו על דעת בי״ד, ופרש״י, אם אין לו אב, ואמו מביאתו להתגייר. והא נמי הכי הוא, דאין ולד זה בן ישראל בכלל, דבנך הבא מן הנכרית אינו קרוי בנך״. הרי מבואר במפורש שישראל הבא על הנכריה אין האב יכול לגיירו משום שאין הוא נחשב אביו, אבל בי״ד מגיירים אותו כשאמו מביאתו להתגייר.
>
> קובץ תשובות הרב אלישיב, חלק ב סימן נז

לכאורה, לפי הכסף משנה אכן אין לבן כל ייחוס לאב לעניין גיור, ובמקרה של אב יהודי שמתחתן עם גויה אין מקום לשיקול של ׳ניחא להו׳ אלא רק של זכין. הרב ישראלי זצ״ל השיב על דיוק זה:

> אבל באמת אין זו ראיה כלל. כי כוונת הכ״מ אינה לומר שבכה״ג שאין על האב מצד הדין שום חובה לגדלו ולזונו, דאינו נקרא בנו, א״כ המטפלת בו בפועל היא האם, והיא המביאתו לבי״ד, וע״כ צריך דעת בי״ד בזה. [ובאמת לא נזכר כלל בזה שבמדובר שאמו מביאתו להתגייר, אלא שאביו הוא המביאו, ומ״מ צריך כאן דעת בי״ד, מכיון שאין על אביו שום חיוב להחזיקו ולזונו. וצע״ב].
>
> משפטי שאול סימן לח

לדבריו, הכסף משנה אינו אומר שהאב איננו אביו לעניין עילת הגיור ׳ניחא להו׳, אלא שמכיוון שהאב הזה אינו מחויב לזון את הילד, אין לו סמכות לגייר נגד רצון האם. אולם אם יש הסכמה של האם, חוזרת ממילא עילת ׳ניחא להו׳ שהילד יהיה כאביו.

למעשה, יש לציין שבהמשך התשובה הרב אלישיב טוען שלבית דין יש עדיין סמכות לגייר מ׳דין זכין׳. במקרה שעמד לפניהם (שהאב היהודי גייר נגד רצון האם) הוא פסק שהילד הוא במעמד של ספק גר.

בניגוד לדעת הרב אלישיב, אחרונים רבים סברו שדין 'ניחא להו' נובע כולו מהיחס הטבעי של הילד לאביו. וכך כתב בספר מטה לוי:

> ואין לומר דאביו זה אינו אביו כלל. שזה אינו. דלדינא אינו אביו. אבל לענין זה שניחא ליה לתינוק במאי דעביד אביו, לא יעלה על הדעת להגיד שאינו אביו, דהא תינוק זה אם לא נגייר אותו כל ימי חייו יקרא את האיש הזה אביו, וינהוג בו כל הכבוד שחולקין לאב. וכיון דידעינן דניחא ליה במאי דעביד האי גברא, אין מקום כלל לשאול אם היא לו זכות אם לא. על כן אין כאן איסור, ואין כאן ספק לדעתי שיש כח ביד אביו וביד בית דין למול את התינוק על שם גרות.
>
> שו"ת מטה לוי, סימן נד (עמ' 123)

כלומר לדעתו יש לבחון את הסברה לאור היחס הטבעי של הילד לאביו מולידו. וכן הוא כותב שוב בהמשך דבריו, כתשובה לדברי ר' יצחק אלחנן:[16]

> ומה שכתב כבוד ה"ג נ"י דאין מלין אותו מגמ' דכתובות משום דאין זכות היא לו, כבר כתבתי במכתבי הראשון שלענ"ד גמ' מפורשת שם, שאם אביו מביאו ניחא ליה מאי דעביד אביו. וזה האב, אף שאינו אביו לירושה וכו' מ"מ לענין דניחא ליה לתינוק וכו' פשיטא דל"ש אם הוא אביו מדינא או לא...
>
> שו"ת מטה לוי, סימן נה

באופן דומה כתבו הרב קוק והאגרות משה, שניהם מבלי לראות כל אחד את דברי קודמיו:

> הנה מטעם רצון האב העיר כת"ר, שכיון שמצד הדין הולד כמותה, ואינו אביו כלל, א"כ אין הסכמתו מועלת לזה. ולעד"נ דאין יחש האב מצד ד"ת שייך להך דהכא. ותדע שהרי בהא דמשני הש"ס בסוגיין בכתובות י"א, לדחות את הסייעתא לר"ה, מהא דהגיורת שנתגיירה פחותה מבת שלש, דהכא בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון, לא חילק הש"ס, ולא אישתמיט חד מהפוסקים המפורסמים שיחלקו, לומר שדוקא כשנתגיירו הבנים קודם ואח"כ נתגייר האב, אבל אם כבר נתגייר האב הלא קיי"ל גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואינם נחשבים לבניו כלל לכל דינים של יחש אב לבן, שאז לא יוכל לגייר אותם על דעתו, וע"כ הטעם הוא משום הא דמסיק הש"ס דניחא להו במאי דעביד אבוהון, כלומר ורחמי האב הם על הבן, ע"כ מסתברא לן דניחא להבן הקטן במאי דעביד אבוהי, שהוא דורש טובתו, והטעם הזה אינו תלוי בדין תורה, אם הוא נחשב לאב או לא, כ"א מה שהוא ע"פ טבע האב שלו ורחמיו עליו. ועפ"ז אף אנו נאמר, דבישראל שי"ל בן מנכרית, אף על פי שע"פ ד"ת אינו בנו לכ"ד,

16 על ההתכתבות עם ר' יצחק אלחנן ראו לעיל עמ' 19.

> מ״מ הרי אהבה טבעית של אב לבן יש כאן. ואנן סהדי דניח״ל במאי דעביד אבוהי, וכה״ג מטבילין אותו ע״ד ב״ד.
>
> שו״ת דעת כהן (ענייני יורה דעה), סימן קמז

ראייתו של הרב קוק היא שגם בכל גרים רגילים, כשהאב מתגייר עם ילדיו, אם הקדים האב להתגייר שוב הם אינם מיוחסים לו מבחינת ההלכה, ועם זאת לא מובא בשום מקום בגמרא שדין ׳ניחא להו׳ מותנה בכך שהילדים יגויירו לפני האב. ומכיוון שגם לאחר הגיור לא בטלה סמכותו לגייר את ילדיו, מוכח שעילת ׳ניחא להו׳ איננה מתייחסת לדיני יוחסין אלא ליחס טבעי: ״כי אם מה שהוא ע״פ טבע האב שלו ורחמיו עליו״. ראיה זאת נראה ראיה מכרעת.[17]

כך פסק גם ר׳ משה פיינשטיין:

> והנה אף באביו ישראל, אף שלא נחשב אביו לענין יחוס, מ״מ לענין זה דניחא לו במאי דעביד אביו – ודאי הוא אביו...
>
> שו״ת אגרות משה יורה דעה חלק א סימן קנח

מדבריהם ברור שהדין שאין לבן מן הנכרית ייחוס לאב אין משמעו שאין לו כל ייחוס,[18] ולכן סברת ניחא להו מתקיימת גם כאן. כעין זה כתב הרב אשר וייס שליט״א בשו״ת מנחת אשר (ח״ב פ״ח).

ראייה מדין עיכוב אכילת קרבן פסח

ניתן להציע מקור לקיום זיקה זאת, מדיני איסור אכילת פסח למי שיש ערל בביתו, שמהם נראה שיש לאב סמכות למול לשם גיור את בניו הקטנים, תוך השוואה לסמכותו של האדון לגייר ולמול את עבדיו.

מקור הדין הוא מימרא סתומה בגמרא ביבמות:

> עבד איש אתה מל בעל כרחו, ואי אתה מל בן איש בעל כרחו.

17 דברים דומים כתב הרב אונטרמן זצ״ל ביחס לילד שאמו הגוייה נטשה אותו אצל אביו היהודי: ״אף על פי שלפי הדין הבא מן הנכרית אינו בנו, אבל בכל זאת יש לו דין של אפוטרופוס לכמה עניינים, מפני שהבן הרי יצא מחלציו... ובוודאי כי האב שמאכיל אותו ודואג למחסוריו והוא מיוצאי חלציו, יש לו זכות לגיירו על דעת בי״ד״ (תורה שבעל פה, ל עמ׳ יט-כ). אלא שכפי שניתן לראות הוא מצרף כאן דעת בית הדין, ואינו מתייחס לדין ׳ניחא להו׳ בפני עצמו.

18 בתשובה נוספת של ר׳ משה פיינשטיין (שו״ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סימן כב) הוא חוזר ומחדד את הטענה, והדברים יובאו לקמן עמ׳ 111.

בבלי, יבמות מח ע"א

לפי המימרא הזו, בניגוד לעבדים – שסמכות האדון עליהם היא גם בהיותם אנשים, ולכן התורה אמרה ש'עבד איש' שלא נימול מעכב מאכילת הפסח – מכיוון שאי אפשר למול בעל כרחו ילד מבוגר, ממילא רק ילד שאינו 'איש' שלא נימול מעכב את האב מאכילת פסח, ולא ילד מבוגר. רש"י על אתר מבאר:

...'עבד איש' – הכי קאמר עבד שהוא איש, אף על פי שהוא גדול ובן דעת, 'ומלתה אותו' – בעל כרחו; ואי אתה מל בן [שהוא] איש – גר הבא להתגייר אין לו כח למול בנו גדול בעל כרחו. דגבי בנים כתיב 'המול לו כל זכר' ולא כתיב בהו 'איש' וגבי עבד כתיב 'איש' למעוטי בן.

רש"י, שם

לפי רש"י, איש המתגייר אינו יכול לכפות את בניו הגדולים לגיור, ולכן הם אינם נכללים בעיכוב שלו מלאכול קרבן פסח ("המול לו כל זכר - ולא כתיב בהו איש"). זאת בניגוד לעבדיו, שגם אם הם אנשים גדולים אי מילתם מעכבת אותו מלאכול קרבן פסח. כאמור, רש"י אינו מעמיד זאת ביהודי שלא מל את בניו היהודים שנולדו לו אלא ב"גר הבא להתגייר", ולגביו התורה ממעטת שמילת בניו הגדולים אינה מעכבת. לכאורה משמע במפורש שלאחר שהתגייר האב, מילת בניו הקטנים שטרם נימולו מעכבת אותו מאכילת פסח. רואים אנו כאן נפקא־מינה בדין דאורייתא לזיקתו של גר אל בניו הנכרים!

הכרעה בשאלות מתוך הבנת היחס שבין דין זכין לדין ניחא להו

לצד הראיות המכריעות שהובאו באחרונים, שאכן שתי העילות מתקיימות בנפרד גם בגיור בן מנישואי תערובת, ברצוני להראות שבהעמקה בדברי הראשונים והאחרונים על שאלת היחס שבין 'דין זכין' ל'ניחא להו' ניתן להכריע משני צדדים נוספים שאכן עילת הגיור מתקיימת במקרה זה.

כאמור, מפורש בגמרא שהעילה לגייר משום 'ניחא להו' מוסיפה על העילה לגייר משום 'זכין'. אלא שיש שתי אפשרויות להבין את היתרון שלה: לפי ההבנה הראשונה 'ניחא להו' הוא הרחבה של 'זכין', ולפי האפשרות השניה מדובר ביסוד עצמאי שאינו קשור כלל לדין 'זכין לאדם שלא בפניו'.

שתי עילות הגיור נפסקו להלכה בשלחן ערוך:

> נכרי קטן, אם יש לו אב יכול לגייר אותו. ואם אין לו אב, ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר, בית דין מגיירין אותו, שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו...
>
> שולחן ערוך יורה דעה רסח, ז

בפשטות לפי השלחן ערוך אם יש לו אב הוא מתגייר מצד 'ניחא להו' ולא נזקק לדין זכין, ואם אין לו בית הדין מגיירים אותו מ'דין זכין'. נעיין במקורו של השלחן ערוך להבדיל בין מצב שיש לו אב לבין מצב שאמו מביאתו, ובמשמעותו להבנת היחס בין שתי עילות הגיור.

'ניחא להו' כהרחבה של שיקולי זכין – מ'זכין רוחני' ל'זכין טבעי'

מקורו של השלחן ערוך לחלק בין האב לבין האם הוא דברי רש"י על הסוגיה:

> (על דעת ב"ד) (מסורת הש"ס: [גר קטן])[19] – אם אין לו אב, ואמו הביאתו להתגייר; מטבילין – דאין לך גר בלא מילה וטבילה; על דעת בית דין – שלשה יהו בטבילתו כדין כל טבילת גר שצריכים ג', והן נעשין לו אב והרי הוא גר על ידיהן, ומגעו ביין כשר.
>
> רש"י, כתובות יא ע"א

לכאורה, לפי רש"י נראה שהמקרה שבו פוסק רב הונא שמגירים על דעת בית דין מ'דין זכין', הוא מקרה של גוי שאין לו אב, ואמו מביאתו, ואז צריך את חידושו של רב הונא. זאת בעוד שהמשנה דיברה על גויה המתגיירת עם אביה, ואז אין עוד צורך בדיון האם הגיור הוא זכות (אלא מספיק העקרון של 'ניחא להו').

השלחן ערוך מעתיק כאן את דברי הטור, שהבין – לאור דברי רש"י – שיש הבדל מהותי בין יש לו אב לאין לו אב, ולכן לפי הסברו נראה שבמקרה של ילד יתום מאב אין מקום לסברת 'ניחא להו' גם אם יש לו אם.[20]

עם זאת לא ברור כלל שזאת אכן שיטת רש"י, שכן לא כך הבינו אותו ראשוני ספרד.[21] כך ביאר הרשב"א את דברי רש"י:

> פרש"י ז"ל שהביאתו אמו, ולאו למימרא דבלאו הכי לא מטבילינן ליה, אלא לומר דאין ב"ד מחזרין למול ולטבול את הגרים הקטנים מעצמן. ואף על גב דאתי לסיועי' ממתני'

19 ניתן להציע שהגירסאות השונות של הדיבור־המתחיל תלויות במחלוקת בהבנת רש"י (כפי שיובא להלן): אם הכוונה היא שרק אביו יכול להביאו ולא אמו, אז רש"י כאן מתייחס דווקא לסמכות בית הדין. אם המשמעות היא שאמו היא כמו אביו, ממילא הוא אינו מתייחס לסמכות בית הדין אלא ל'גר קטן', כנוסח מסורת הש"ס.

20 יש לציין שהטור אינו מזכיר כלל את האם, ולכן אין חובה להסבירו כדעת המחבר, ויתכן שסבר כשאר ראשוני ספרד שיבאו להלן ואכמ"ל.

21 אפשרות נוספת, הפוכה לגמרי מהבנת השלחן ערוך, מבוססת על העיקרון שגוי מיוחס לאמו. ממילא לפי זה האב אינו יכול כלל להביאו. גישה זו נקט תוספות יום טוב שהובא לעיל עמ' 44.

> ודחינן מתני' בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, לא שיהא חלוק בדבר זה בין אב ואם, שהבנים ג"כ נגררין אחר האם, אלא כאן שהביאתו ולא נתגיירה והתם שהביאו ונתגייר עמו. וה"ה לאם, דניחא להו למעבד מאי דעבד אבוהון או אמן, כן נראה.
>
> חידושי הרשב"א, כתובות יא ע"א

לפי הרשב"א, המקרה שעליו מדבר רב הונא הוא שהאם מביאה את הילד לגיור, והיא עצמה אינה מתגיירת. לפי דבריו כוונת רש"י להדגיש שבית הדין אינם מגיירים סתם ילדים בלי הסכמת הוריהם, אבל כן מגיירים בהסכמתם גם אם ההורים נשארים בגיותם. וכך ביארו גם הריטב"א והר"ן על אתר.[22] מדברי הרשב"א וממשיכי דרכו מתבהר שיש מקרים שילד מתגייר בלי הוריו (אך מתוך רצונם), וגיור זה הוא הנעשה מכוח הנימוק שזה 'זכות לו'.[23] לצד זה, כאשר ילד מתגייר עם הוריו, אין צורך כלל בדיון האם הגיור זכות לו, אלא מספיק ההנחה ש'נוח לו' במעשי אביו (או אמו). ממילא באב יהודי שוב אין צורך להזדקק לדין זכין, שהרי דין זכין הוא כשהוריו נשארים בגויותם.

אמנם אין מפורש בדברי ראשונים אלה האם אכן סברת 'ניחא להו' היא יסוד עצמאי או שזו הרחבה של 'דין זכין'. אך גם אם אכן 'ניחא להו' הוא מצד 'זכין', הרי שבמקרה כזה איננו בוחנים את שאלת הזכות הרוחנית כדי שיפעל דין זכין, כי יש לילד זכיה אחרת – להיות כהוריו.

כלומר, גם אם נאמר שסברת ניחא להו אינה אלא מדין זכין, עדיין ביחס לשאלות האחרונים האם יש כאן זכות, ברור שדין 'ניחא להו' איננו תלוי בזכות הרוחנית אלא מבוסס על 'זכות' טבעית.

שיטה מפורשת שמתייחסת לדין 'ניחא להו' כזכות שאיננה רק רוחנית ישנה בדברי החתם סופר בשם רבו בעל ההפלאה:

> כ' ג"כ מורי בהפלאה זצ"ל, דהטף בנשים במלחמת מדין כיון שהיה להם זכות גדול שלא נהרגו, אם הגדילו אינם יכולים למחות, ע"ש. וא"כ ה"נ כשאבותיו מתיהדי', אם הוא ישאר בגיותו קשה להם להיות עמו באגודה א' שהרי עושה יין נסך. וכשיהיה אבותיו נפרשים ממנו – מפרישים אותו מחיותו. על כן זכות גדול הוא לו, ואינו יכול

22 כך ניסח את הדברים הר"ן (שיטה לר"ן כתובות יא ע"א): "ולאו למימרא דאם לא הביאתו אמו דלא מטבילין ליה, אלא אורחא דמילתא נקט, ולומר שאין ב"ד צריכין לחזר אחריהן למול אותם, אלא אם הם באים מעצמן". כלומר תפקיד האם לייצג את הקטן באופן שיובן שהוא 'בא מעצמו' ולשלול מצב אחר שבו יובן שכפו על הקטן את הגיור. כלומר עיקר האמירה כאן היא שביהדות אין מיסיון לגייר ילדים בכפייה, אך אין צורך בהורים דווקא. הנ"מ לדיוק זה הוא גיור ילד מאומץ וכד', ואכמ"ל.

23 מעין מצב כזה ניתן לראות בגיור ילד מאומץ, כפי שהביא הרב ישראלי בשם התוספות רי"ד (כמוזכר לעיל).

> למחות. ואפשר דגם הרא״ש מודה בזה, והש״ס לא מיירי אלא בבא מעצמו להתגייר, או אפילו אבותיו הביאו ולא נתגיירו עמו. אבל כשגם הם מתגיירים – מזה לא מיירי.
>
> שו״ת חתם סופר, ח״ב (יורה דעה) סימן רנג

לדברי החתם סופר, ישנה מציאות ש׳זכות גדול׳, כגון זכות לחיות ולא למות, גוברת על שיקולי הזכות או החובה הרוחניים, וכך גם הזכות שיש לילד להיות יהודי כמו אנשי ביתו.[24]

לפי שיטות אלו ברור שעילת ׳ניחא להו׳ איננה תלויה כלל בייחוס הילד לאביו מבחינה הלכתית, אלא הבנה שעצם היותו כאביו הוא זכות גדולה לו, שאיננה תלויה בשאלת הזכות הרוחנית, אלא זכות טבעית. ממילא ברור שילד שגדל בבית עם אב יהודי בארץ יהודית, זכות בשבילו להיות יהודי. לכן אין צורך להכריע בדילמה על זכות הרוחנית, ונאפשר לגיירו משום עילת ׳ניחא להו׳.

׳ניחא להו׳ כיסוד עצמאי: ׳אבותיו... מקבלים תנאי הגירות עבורו׳

גישה שונה מהאמור לעיל עולה מדברי השיטה מקובצת:

> מה נפשך? אם אמו נתגיירה עמו – למה לי דעת בית דין? דהא דחינן בגמר׳ לקמן בגר שנתגיירו בניו עמו, ומה לי אב או אם לענין זה, הכי נמי נגררים הבנים אחר האם כמו אחר האב ויותר. ואם לא נתגיירה אמו עמו – למה ליה למימר דאין לו אב? אפילו שהיה לו אב כיון דאינו מתגייר עמו בעי׳ דעת בית דין. ואפשר דכל שיש לו אב ואם ומביאין אותו להתגייר, אף על גב דאינם מתגיירים עמו, ניחא ליה במאי דעבדי ליה אביו ואמו, ואינו צריך דעת בית דין.
>
> שיטה מקובצת כתובות יא ע״א

לפי השיטה מקובצת, לא רק שבמקרה שהאם מוסרת את הילד יש לגיירו גם בלעדיה, אלא שבמקרה כזה הגיור הוא מדין ׳ניחא להו׳, ובמצב זה איננו נזקקים כלל ל׳דין זכין׳. המשמעות היא שהילדים ׳נגררים׳ אחר ההורים, כלומר הגיור הוא מכח הסמכות של ההורים על ילדיהם. בדרך דומה ביאר החתם סופר בעקבות בה״ג, כפי שנפרט להלן. לפי גישה זאת דין ׳ניחא להו׳ הוא דין עצמאי לחלוטין וממילא מתייתר לגמרי הדיון על ׳דין זכין׳.

24 מקור דומה מובא בשו״ת בני בנים (ח״ב, לו) בשם שו״ת הרד״ך (בית ט׳ אות יב): ״דבזכות היא לו לא אזלינן בתר זכות נפשו אלא בתר רצונו״ עכ״ל. וברור שרצונו של הילד במדינת ישראל להיות יהודי.

בניגוד לשיטת רש"י, שלהלכה ניתן לגייר קטן מכוח שתי העילות, הטור (יורה דעה, רסח) הביא את לשון בה"ג, ודייק ממנו שהוא הכריע בניגוד לדברי רב הונא:

> כתב בעל הלכות: "חרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלין אותן מפני שאין כשרין להתנות עליהן. אבל קטן אף על פי שאין בו דעת מלין אותו על פי אבותיו". ואיני יודע למה פסק דלא כרב הונא דאמר 'קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד'? אף על גב דקאמר 'לימא מסייע ליה' ודוחה אותו, עיקר דבריו לא נדחו.
>
> טור יורה דעה, רסח

בה"ג (סימן ח - הלכות מילה) פוסק מחד שאין מקבלים גר קטן ומצד שני הוא פוסק שמקבלים גר קטן עפ"י אבותיו. מכאן הבין הטור שהוא פוסק שניתן לגייר במקרה של 'ניחא להו' אך לא מדין 'זכין'. לשיטתו יוצא שיש הבדל מהותי בין שתי העילות, וקשה להסביר לשיטתו שדין ניחא ליה תלוי בדין זכין. לתפיסה זאת מסתבר שעילת 'ניחא להו' כלל אינה נובעת מדין זכין. אולם לא נאמר כאן באופן מפורש ממה היא כן נובעת. כאמור, הטור עצמו פוסק כדברי רש"י.[25]

החתם סופר ביאר, בניגוד לטור, שגם בה"ג פסק כרב הונא (שניתן לגייר הן מדין זכין והן מדין 'ניחא להו').[26] מאידך גיסא, הוא קיבל את הבנת הטור בבה"ג שאין 'ניחא להו' הרחבה של דין זכין אלא גדר עצמאי, ולדעתו יש לכך גם נפקא־מינה הלכתית:

> בהביאתו אמו, צל"ע אם נימא שיכול למחות לכשיגדל, ולא יהיה נידון לישראל מומר. דהנה בה"ג דחה הך דר' יוסף מהלכתא, ופסק להדי' דקטן אין מטבילין אותו ע"ד ב"ד, ומייתי ליה הטור. ולעומת זה פסק בהביאוהו אבותיו להתגייר, הן אביו והן אמו, מטבילי' אותו ע"ד ב"ד ואינו יכול למחות. עיי' בב"י. ועיי' בפנים בה"ג חדשי' דף כ"א

25 יש לציין שבניגוד לטור, הבית יוסף ביאר אחרת את דברי בה"ג, באופן שיובן שגם הוא הכריע כרב הונא (בית יוסף, יורה דעה, רסח): "...רבינו סובר דבעל הלכות דחה לדרב הונא משום מאי דדחינן סיועא דיליה ואוקמינא בגר שנתגיירו בניו עמו, ומפני כך תמה עליו דאע"ג דסיועא דיליה אידחי מילתיה לא אידחי; ואני אומר דהא מילתא דפשיטא הוא, ובעל הלכות נמי הכי סבר, וכדרב הונא פסק. אלא שהוא מפרש דרב הונא לא בכל קטן הבא להתגייר קאמר, אלא בשאמו מביאתו להתגייר איירי, וכדפירש רש"י. וזהו שכתב 'מלין אותו על פי אבותיו' – לשון רבים, לומר דעל פי אביו או על פי אמו מלין אותו, וכדרב הונא, ודלא כדיחויא דדחי לסייעתיה דסבר דוקא על פי אביו ולא על פי אמו". כלומר, הבית יוסף מסביר את בה"ג לאור שיטת רש"י. לפיו בה"ג התייחס לקטן שבא מעצמו בלי הורים כלל, ואז לאור דברי רש"י, שגם במקרה הראשון האם הביאה את הילד, ממילא יש לפסוק שאין לגייר קטן כלל בלי דעת הוריו, אך כן מגיירים על פי הוריו ומדין זכין ולא רק מדין ניחא ליה. לפי הסברו אין הכרח לומר שיש חלוקה מהותית בין הדרכים, אלא שלשימוש בדין זכין צריך להתקיים תנאי מקדים – שהוריו מבקשים את גיורו. כאמור, להלכה מסכימים הטור והשלחן ערוך, אולם ניתן ללמוד מביאור הטור את שיטת בה"ג שסברת 'ניחא להו' אינה תלויה בסברת זכין. ברם ייתכן גם לומר שהטור הבין בדעת בה"ג שאין די ב'זכין' רוחני לבדו, ורק זכין גשמי – ניחא להו. ואכמ"ל.

26 החתם סופר מבסס את ההנחה שבה"ג פסק כרב הונא על מקרה המובא לכאורה בהמשך דברי בה"ג. אלא שלא פשוט שאכן הדברים הם חלק מדברי בה"ג עצמו. דברים אלו נוספו רק בחלק מכתבי היד של בה"ג, ובהערות על מהדורת מקיצי נרדמים (עמ' 222, הע' 41) האריכו להוכיח שדברים אלו אינם משל בה"ג אלא נוספו על דבריו בשולי הגיליון. ואכמ"ל.

> ע״ד, דמייתי הך שהביא הטור בשמו, ושוב בדף כ״ב ע״א גבי עובדא דיוסף בן פרוך ממזרא וכו׳ מייתי הא דר״ה שמטבילים אותו ע״ד ב״ד היכי שאין צריך להתנות עליו ע״ש. **וס״ל כשאבותיו מביאי׳ אותו הן מקבלי תנאי הגירות עבורו**, ולא מייתי כלל שיכול למחות, זה דעת בה״ג.
>
> חתם סופר, יורה דעה (חלק ב), סי׳ רנג

לפי דיוק החתם סופר בבה״ג, רק כשמגיירים קטן מדין ׳זכין׳ יש לו אפשרות מחאה,[27] ואילו אם גיירו אותו מדין ׳ניחא להו׳ אין אפשרות למחאה, והילד לא יוכל לחזור לגויותו כשיתבגר. על אף שחידושו של החתם סופר לעניין מחאה מופלג מאוד, ומנוגד באופן מפורש להכרעת השלחן ערוך שפסק שגם גר שמתגייר עם הוריו יכול למחות בגדלותו,[28] ניתן ללמוד מדבריו מדוע עילת ׳ניחא להו׳ שונה מדין זכין, וכלשונו: ״כשאבותיו מביאים אותו הן מקבלי תנאי הגירות עבורו״. כלומר בגיור עם האב, אין כאן רק גיור מצד זכותו של הקטן, אלא גיור שהוא חלק מסמכות ההורים על ילדיהם. לדבריו, מכאן נוצר ההבדל המהותי: בעוד שבגיור על דעת בית דין הזכייה היא רק מטעם הזכות להיות יהודי (ויתכן שהילד ימחה עליה בעתיד), הגיור במקרה של ׳ניחא להו׳ הוא כאילו הילד מקבל על עצמו את הגיור עכשיו (ולכן לדעת החת״ס הוא לא יוכל למחות בהמשך).[29] יסוד זה מחייב בירור: מכוח מה ההורים יכולים לגייר את ילדיהם?

ניתן להציע מקור להבנה זאת, מדיני איסור אכילת פסח למי שיש ערל בביתו שעסקנו בו לעיל.[30] הזכרנו שלפי רש״י, איש המתגייר אינו יכול לכפות את בניו הגדולים לגיור, ולכן הם אינם נכללים בעיכוב שלו מלאכול קרבן פסח (״המול לו כל זכר״ -ולא כתיב בהו איש״). זאת בניגוד לעבדיו, שגם אם הם אנשים גדולים אי מילתם מעכבת אותו מלאכול קרבן פסח. כאמור, מדברי רש״י עולה שהאב יכול – ואולי אף חייב – לכפות את בניו הקטנים להתגייר, ולכן מילתם מעכבת אותו מלאכול קרבן פסח, ורק לגבי בניו הגדולים נאמר שהוא אינו יכול לגיירם. מכאן שכשאב מגייר את ילדיו הקטנים הגיור כלל אינו נובע מדעת הילד אלא מדעת האב, שיש לו הכוח לכפות את הגיור על בניו הקטנים.

באופן דומה דייק האור שמח ברמב״ם שכתב:

27 ביחס לדין מחאה נרחיב בנפרד בסימן הבא, העוסק בגדר קבלת המצוות בקטן והאם הוא תלוי בדין המחאה.
28 יורה דעה רסח, ז; ראו שו״ת בית יצחק אבן העזר ז, כט, ובציץ אליעזר טז, סא.
29 לשיטת החתם סופר הרצון הטבעי איננו רצון ׳מותנה׳ ולכן לא תתכן לגביו מחאה, ואילו הזכות להיות יהודי אכן תלויה בכך שלא תהיה מחאה כשהילד יגדל. על דין מחאה למעשה ראו עוד להלן עמ׳ 79.
30 עמ׳ 48.

> ישראל שתקף נכרי קטן או מצא תינוק נכרי והטבילו לשם גר הרי זה גר, לשם עבד הרי זה עבד, לשם בן חורין הרי זה בן חורין.
>
> רמב"ם עבדים ח, כ

לפי פשט הרמב"ם יש סמכות עקרונית להטביל קטנים שבידי ישראל הן לעבדים והן לגיור, וכך דייק האור שמח אף בירושלמי על אתר:

> ישראל שתקף בעובד גלולים קטן או מצא תינוק עו"ג כו' (בזמן הבית): מפורש הוא בירושלמי פרק הערל (יבמות פ"ח) הלכה א', בן איש אי את מוהלו בע"כ, ר' יוחנן בעי הא בן קטן את מוהלו בע"כ, ואפילו כבנו של ארכינוס, ר' חזקיה בשם ר' בא הא כיני מצא תינוק מושלך, הטבילו לשם עבד הרי את מוהלו לשום עבד, הטבילו לשום בן חורין את מוהלו לשום בן חורין כו', ולכן פירש רבינו או במצא תינוק מושלך, או בתקף עו"ג קטן שבידו לתקוף בו ומסור בידו לעבוד בו, לכן יכול לטובלו לשם גר, אבל מי שאינו תחת ידו כבנו של ארכינוס אינו מוהלו ומטבילו בלא דעת האב...
>
> אור שמח, עבדים (ח, כ)

לפי הסברו, מקור דברי הרמב"ם בירושלמי, שממנו עולה שלאדם יש סמכות על גוי קטן שתחת ידו, ובכלל זה ילדים שתחתיו. מובן שהגיור איננו מכח הזכות העתידית אלא מכח הבעלות והסמכות של הגדול על הקטן. אם כן לכאורה כך יש להתייחס לילדי הגר ולילדים מנישואי תערובת שנשארים תחת ידו, שבסמכותו להטבילם הן לעבדות והן לגיור, ואין זה תלוי כלל בשאלת הזכות שלהם בעתיד.[31]

31 בשו"ת זכר יצחק (ח"א, ב) דן מדוע נחשב הילד בכלל לבנו אם הוא התגייר, והרי כאמור גר שהתגייר כתינוק שנולד ואין לו דיני יוחסין וכך הוא כותב: "אם הבן עכו"ם והאב ישראל יכול למוכרו, ואף שגר שמתגייר כקטן שנולד דמי – ואינו נחשב שוב כבנו כמו לענין עבדות ועדות. אכן נראה דזה רק בדברים דבעי קורבה, וכל שנתגייר חלוק ממנו. משא"כ הך דינא דמוכרו היא בשביל שילדו והוא שלו לא שייך בזה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ולפי זה נראה כיון דאב מוכר את בנו בדיני נח, שוב גם קודם שמכרו הוא שלו..." לפי תירוצו אמנם הילד לא נחשב לבנו לעניינים הלכתיים אך הוא כן בנו לעניינים טבעיים, וכיוון שלגוי יש סמכות למכור את ילדיו לעבדים סמכות זאת נשארת לגר ולכן הם נחשבים לבני ביתו שלא מלו המעקבים אותו מלאכות פסח. הרב שך זצ"ל (אבי העזרי, איסורי ביאה פי"ג ה"ז) הקשה עליו: "ותמיהני מה שלא זכר סתירה לזה מהאי דכתובות הנ"ל דמפורש שאינו יכול לגייר בניו הקטנים בע"כ רק מדין זכות". קושיית הרב שך נשענת על ההבנה שאכן כל גיור קטנים הוא מכח זכין, ממילא אין לאב זכות על ילדיו לגיירם. אלא שכפי שהצענו למעלה בדברי החתם סופר והאור שמח ניתן להבין בקלות את דברי הזכור יצחק שאכן יש לאב סמכות טבעית על ילדיו, בדומה לסמכותו על ידיהם ועל מכירתם לעבדות בגיותם, ממילא ניתן לראות כאן שוב גיור מכח הסמכות הטבעית של ההורים לקבוע את עתיד הילד ולא רק מכוח דין זכין. עם זאת יש לציין שהזכר יצחק בהמשך (כפי שצוטט לעיל עמ' 37) אומר שאין דין זכין בילד שלא ישמור מצוות. ברם כפי שמובא למעלה אפשר להסביר שדיין זה הוא לעניין החלטת בית הדין, ולא על מקור הסמכות של הגיור עצמו שיחול אם יגיירו אותו. ניתן לענ"ד להציע אפשרות ביניים, שאכן עצם הגרות חלה מצד הזיקה הקנינית שבן האב לבנו, ולא מצד רצון הילד, אלא שבית דין מקיימים את רצון האב בהתאם להבנת רצון הילד, ממילא הדיון בגמרא בכתובות, שלאורו הקשה הרב שך, מתייחס לשיקולי בית הדין האם יש הצדקה לביצוע הגרות. לפי זה 'זכין' אינו הכח של הגרות, אלא רק העילה המשפטית לקבל אותה. לפי הסבר זה יוצא שהסברא 'ניחא ליה במאי דעביד אבוהון' איננו העילה לחלות הגיור, אלא זהו ההיתר לבית דין להתעסק בגרות שחלה מכח סמכותם וסמכות ההורים. וכפי שהארכנו למעלה.

לאור האמור, נראה שניתן לבאר שלפי הבנת בה״ג ועוד דין ׳ניחא להו׳ נשען על כך שישנה סמכות להורים לגייר גם ללא דין ׳זכין׳. כלומר ׳ניחא להו׳ איננו הרחבה של דין הזכות אלא גיור המבוסס על יסוד עצמאי טבעי של זכות ההורים על ילדיהם.[32]

סיכום ומסקנה

בגמרא מצינו שתי עילות לגיור: גיור משום שזכות לילד להיות יהודי, וגיור משום ש׳נוח׳ לילד להיות כהוריו. באחרונים דנו בגיור ילדי נישואי תערובת, מתוך בירור שתי עילות הגיור:

לעניין זכות הילד נחלקו האם אכן זכות לילד לגדול בבית עם אם גויה. לדעה אחת, מכיוון שמבחינה רוחנית הוא רק יפסיד בכך שיעבור עבירות אין כאן זכות. אולם החולקים כתבו שאין זה נכון, שהרי מחד שכר מצוות הוא יקבל ומאידך לא יהיו לו חובות שהרי הוא שוגג, ומעמדו כגר שנתגייר לבין הגויים. בנוסף לכך, רבים כתבו שיש זכות בעצם היות האדם יהודי, שאיננה תלויה רק בכמות המצוות שהאדם יקיים. כפי שכתבנו לעיל, סברא זאת מסתברת, ואף יתכן שזהו בדיוק דין גר שנתגייר לבין הגויים.

לעניין סוגיית ׳ניחא להו׳ נחלקו האם דין זה שייך גם באב יהודי, שלדינים רבים ילדיו הגוים כלל אינם מיוחסים אחריו. גם כאן המתירים סברו שאי אפשר לומר שעילת ׳ניחא להו׳ נובעת מזיקת אבהות, וכפי שהוכיח הרב קוק גם גר שמקדים להתגייר לפני ילדיו שוב איננו מיוחס להם, והרי הגמרא לא הבדילה בשאלה מתי התגייר לענין יכולתו להביאם לגיור.

הצענו להכריע במחלוקות האלה מתוך הבנת היחס שבין שתי עילות הגיור: מפורש בגמרא שדין ׳ניחא להו׳ איננו רק מדין זכין, שהרי הגמרא רואה בו אפשרות נבדלת. לפי שתי הגישות להבנת דין ׳ניחא להו׳ הדין נוטה להבנה שגם בנישואי תערובת מתקיימת עילת ׳ניחא להו׳:

לפי הגישה הראשונה דין ניחא להו הוא הרחבה לדין זכין, ובמקרה שהוריו מתגיירים יש זכות טבעית לילד להיות כהוריו, המייתרת את השאלה בעניין הזכות הרוחנית. ממילא לפי הבנה זאת ברור שגם בנישואי תערובת יש זכות טבעית, ובפרט במדינת ישראל, ממילא אין מקום לדחות את הגיור בגלל החשש שאין כאן זכות רוחנית.

לפי הגישה השניה, שניתן למצוא אותה בכמה סוגיות נוספות, דין ׳ניחא להו׳ איננו רק הרחבה לדין זכין אלא יסוד עצמאי, לפיו ההורים יכולים לגייר את ילדיהם ללא כל דיון בשאלה האם זו זכות או חובה להם. לפי הבנה זאת ממילא ברור שהשאלה האם יש כאן

32 ראו להלן, סימן ה׳, עמ׳ 88, שם הבאנו שיש שיטה שגיור קטן הוא יסוד עצמאי, ואיננו רק נגזרת של גיור גדולים כפי שסבר הנודע ביהודה (דגול מרבבה יו״ד רסח סעיף ג). אם אכן לגיור קטן יש כללים לעצמו, מובן מדוע יתכן שהאב יכול לגייר את בנו מכח האחריות שלו עליו ולא רק מדין זכין.

זכות רוחנית מתייתרת, וגם כאן נראה שמדובר ביחס טבעי של בעלות שיש להורים על ילדיהם שאיננה מופקעת מהם בגיור או באב יהודי שנשא גויה.

לאור זאת לענ"ד יש להכריע כדעת הרב קוק והאגרות משה, שגם אם האב הוא יהודי מתקיים דין 'ניחא להו במאי דעביד אבוהון' מק"ו מהמקרה שהאב התגייר קודם לילדיו. והסכים אתי לסברה זאת הרב נחום רבינוביץ זצ"ל.

וכן הסכים מעיקר הדין גם הראשון לציון הרב עובדיה יוסף זצ"ל, שלאחר דיון ארוך כתב למסקנה שהשיקולים שלא לגייר אינם מעיקר הדין:[33]

...והנה מ"מ הודה לנו הרב ז"ל שע"פ הדין מותר לגייר את הבנים.

שו"ת יביע אומר ב - אבן העזר סימן ד

33 ההסתייגות שם היא חלק מהעיקרון שהתבאר באריכות לעיל סימן א', שלא לגייר בגולה בני נישואי תערובת, מחשש שהדבר יוביל לנישואי תערובת רבים. על ההבדל בין בעיה זאת בגולה לבעיה במדינת ישראל בימינו ראו לעיל עמ' 18.

סימן ג: שיטת התוספות שגיור קטן מדרבנן ודחייתה מההלכה

פתיחה
דין שליחות בקטן
פתרונות נוספים לבעיית השליחות
דין זכין איננו קשור לדין שליחות
דחיית שיטת התוספת מההלכה
סיכום



פתיחה

אחת השאלות המרכזיות שמשפיעות על הדיון ביחס לגיור קטן היא האם גיור קטן הוא מדאורייתא. לפי פשט המקורות שראינו עד כה קשה להניח אחרת, שהרי אם לא כן, היה צריך לומר שיש כאן מעמד מיוחד של גיור. שאלה זאת נובעת משיטת התוספות, שכפי שנראה להלן יסודה בהבנתם את העקרון של הפעלת 'דין זכין' בגיור קטן. אמנם אין בתוספות דיון מפורש בכך, אך שיטתם השפיעה על הדיון בשאלת קבלת המצוות ובביאור דין המחאה (שיתבארו בסימנים הבאים).

כדי שהדיון בשאלות היסודיות יהיה ברור נעיין כאן באופן ממוקד בשיטת התוספות, ונברר האם היא הוכרעה להלכה. לאור מסקנות שאלות אלה נדון להלן[1] בשאלת קבלת המצוות בקטן ובדין המחאה.

דין שליחות בקטן

כאמור, עיקר דברי התוספות אינם ביחס לשאלת קבלת המצוות או המחאה, אלא הם הובאו כפתרון לשאלה למדנית שעלתה בסוגיה: כיצד יתכן שחל על גוי קטן 'דין זכין', וזאת העילה לגיורו, והרי דין זה תלוי בדיני שליחות, ואין לקטן או לגוי שליחות:

> מטבילין אותו על דעת ב"ד משום דזכות הוא - ותימה דהא זכייה הוי מטעם שליחות, דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח, כדמוכח בפ"ק דב"מ (דף יב.) גבי

1 בסימן ה'.

״חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות׳. וא״כ היאך זכין לקטן? והלא אין שליחות לקטן, כדאמרינן באיזהו נשך (שם עא:). ועוד דאכתי נכרי הוא, ואמרינן התם דקטן, דאתי לכלל שליחות, אית ליה זכייה מדרבנן; נכרי, דלא אתי לכלל שליחות, אפילו זכייה מדרבנן לית ליה!
ונראה לר״י דהכא נמי דזכין לו מדרבנן, כדאמרינן התם דקטן אית ליה זכייה מדרבנן. ואף על גב דאכתי נכרי הוא הא אתי לכלל שליחות. א״נ כיון דבהך זכייה נעשה ישראל הוה ליה כישראל גמור לעניין זכייה.
וא״ת היכי הוי גר מדרבנן ושרינן ליה בבת ישראל וקידושיו קידושין? הא מן התורה נכרי הוא!
וי״ל דקסבר כמ״ד בהאשה רבה (יבמות דף פט:) דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. וכי פריך ״מאי קמ״ל״ הוה מצי לשנויי ״קמ״ל דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה״ וחד מתרי טעמי נקט...

תוספות כתובות יא ע״א, ד״ה מטיבלין

לאור סוגיית חצר בבא מציעא מדייקים התוספות שדין זכין כולו נובע מדין שליחות, ואין שליחות לקטן או לגוי, ממילא כיצד ניתן לגייר קטן גוי?

תשובת ר״י היא שאכן אין כאן שליחות ממש אלא שליחות מדרבנן, ומכאן שגם הגיור עצמו הוא מדרבנן.

תוספות ממשיכים לדון שגיור מדרבנן איננו פשוט, שהרי לגר מותר להתחתן עם ישראלית וכיצד התרנו לישראלית להתחתן עם אדם שהוא אינו יהודי מהתורה? ר״י מתרץ שהדין נשען על התפיסה ההלכתית שבסמכות חכמים לתקן תקנות שעוקרות דין מהתורה בקום עשה. סוף דבר, לדעת ר״י כל גיור קטן הוא מדרבנן (למעט גר שאמו התגיירה בזמן ההריון שלו, כפי שנזכיר להלן).

פתרונות נוספים לבעיית השליחות

אולם התוספות מסיימים בפתרון נוסף, לפיו אכן מן התורה יכולים בית דין לגייר קטן מדין זכין:

ולפי ספרים דגרסינן בב״מ (דף עא:) ״זכייה מיהא אית ליה״ ולא גרס ״מדרבנן״ ניחא, דמצי למימר דאית ליה זכייה מן התורה. ונכרי קטן, כיון דבא להתגייר חשבינן ליה כישראל קטן. ואף על גב דזכייה הוי מטעם שליחות, ואין לו שליחות מן התורה ה״מ בדבר שיש בו קצת חובה, כגון להפריש תרומתו דשמא היה רוצה לפוטרה בחטה אחת או שמא היה רוצה להעדיף, אבל הכא שזכות גמור הוא לו יש לו שליחות.

שם

התוספות מביאים מחלוקת גירסאות בגמרא בבא מציעא (עא ע״ב-עב ע״א) האם כתוב שם: ״קטן לאו אף על גב דלית ליה שליחות אית ליה זכיה **מדרבנן**.״ או שיש להשמיט את המילה ״מדרבנן״ וממילא לפי הגמרא שם מפורש שיש לקטן דין זכין מדאורייתא. התוספות מדייקים שלכאורה הדיון בכתובות על גר קטן מתאים לגירסה שיש לקטן דין זכין מדאורייתא, ושוב אין צורך להעמיד את כל מעמד גיור קטן על דין דרבנן.

יש להעיר שעיון בגרסאות השונות של הגמרא בבא מציעא מעלה שברוב כתבי היד אכן הנוסח הוא ״אית ליה זכיה״ בלי המילה ״מדרבנן״.[2]

דין זכין איננו קשור לדין שליחות

בראשונים ובאחרונים מצויים עוד פתרונות לשאלות התוספות, וביסודם עירעור על עצם הטענה שגם דין זכין בבית דין תלוי כולו בדין שליחות.

מבין הראשונים, הריטב״א חלק על עצם החיבור שעשה התוספות בין דין זכין לדין שליחות:

> ...זכין לאדם שלא בפניו. פי׳ וההיא אפילו בקטן היא ואפילו מדאורייתא, דזכייה לאו מדין שליחות הוא, שאין שליחות לקטן וכדאמרינן בפ״ב דקדושין (מ״ב ע״א): ״מנין שזכין לאדם מן התורה, דכתיב: ׳נשיא אחד ממטה תקחו לנחול את הארץ׳״ וכדפירשתי התם, וה״נ מוכח מהא דהכא דפרכינן מינה להדיא להאי דהוי קטן...
>
> חידושי הריטב״א כתובות יא ע״א

הסוגיה בקידושין מתייחסת לחלוקת נחלות בארץ על ידי אפוטרופוס, ולומדת זאת מהפסוק ״נשיא אחד ממטה תקחו...״. הריטב״א לומד מכך ש׳דין זכין׳ אינו נלמד מדין שליחות, אלא הוא יסוד הלכתי עצמאי מן התורה, שיש לו מקור נפרד. בפירושו על קידושין (מב ע״א) מרחיב הריטב״א בעניין מקור זה.[3]

באופן קצת שונה ביארו הש״ך ועוד אחרונים. לדבריהם אכן מדברי הגמרא בקידושין ברור שיש מקור מהתורה לדין זכין שאיננו תלוי בדין שליחות, אלא שהם חילקו בין מעשה בית

2 כך בכתב יד מינכן, כ״י ותיקן ועוד. אולם אכן בחלק מכתבי היד כתוב מדרבנן. ראו באתר ׳הכי גרסינן׳. וראו גם בדברי הש״ך בנקודות הכסף (שיובא להלן בהערה 4) שגם הוא העיד שראה כתבי יד של הגמרא שלא גרסו את המילה מדרבנן.

3 בהמשך הוא דן בשאלה נוספת: כיצד לגוי יש דין זכין, והוא מביא לצורך זה את תירוץ התוספות בסנהדרין שיש כאן מעין ׳גיטו וידו באים כאחד׳, ואכמ״ל.

דין לבין מעשה אדם פרטי (כגון שליח להפרשת תרומות ומעשרות), שדווקא דין זכין בבית דין נלמד מדיני נחלה:

> נראה ברור דבית דין יכול לזכות לקטן אפילו במקום דהוי חובה קצת, כדמוכח להדיא בריש פרק האיש מקדש [קידושין] דף מ"ב [ע"א], דגרסינן התם: "...אמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב מנין ליתומין שבאו לחלוק בנכסי אביהן שבית דין מעמידין להם אפוטרופסין לחוב ולזכות, לחוב אמאי, אלא לחוב על מנת לזכות, תלמוד לומר ונשיא אחד [וגו'] ממטה תקחו". עכ"ל הש"ס. ופירש רש"י [ד"ה אלא כדרבא]: "כדרבא, כלומר לא זכות שלא בפניו גרידא איכא למשמע מיניה לגדולים, אלא לאורויי נמי דלקטנים אפילו חובה הבאה מחמת זכות רשאין בית דין לעשות להו כו'". עכ"ל. הרי להדיא דבית דין יכול לזכות לקטן אפילו במקום דהוי נמי חובה.
>
> נקודות הכסף, יורה דעה, שה, י

כלומר לפי הש"ך גם אם הגמרא בקידושין איננה ראיה לכל דין זכין, היא ראיה לכוחו של בית הדין שסמכותו למנות שליח לקטן גם אם זה חובה לו, וממילא אין עוד כל תלות בדיני שליחות לקטן. ואכן הש"ך מערער מכח זה על דברי התוספות בכתובות:

> ומכאן קשה לי גם כן על התוספות דפרק קמא דכתובות... ונכנסו שם בדוחקים כמבואר מדבריהם שם. ולדידי לא קשיא מידי, דבית דין שאני, דאפילו במקום שאין שליחות וזכייה לקטן יכולין בית דין לזכות לקטן. ...וכן לאידך שנויא דמסקי התוספות שם דבמקום דהוי חובה קצת אין זכין לקטן, רק היכא דהוי זכות גמור זכין לו דאז יש לו דין שליחות, קשה דהא בש"ס הנ"ל משמע דהיכא דהוי זכות גמור זכין לו אפילו לית ליה שליחות, וכן הוא לפענ"ד העיקר, ובהכי ניחא נמי דלא קשה הא דמטבילין אותו, דאף על גב דאין שליחות לקטן מכל מקום זכיה אית ליה אפילו מדאורייתא.
>
> שם

הש"ך מערער על שיטת ר"י שלא התייחס לדין שליחות בבית הדין המובא בקידושין. בנוסף לכך הוא חולק על המשך דברי התוספות, שתולים את הדין בשאלה האם יש זכות גמורה או זכות חלקית, וטוען שגם דין זה נסתר מהגמרא בקידושין. ולכן הוא דוחה מההלכה את דברי התוספות.[4]

4 הוא דן באריכות בראיות שהביא התוספות. לענין הגמרא בבא מציעא הוא הכריע כדעה המובאת בסוף התוספות שאין לגרוס שקטן אין לו שליחות, והוא אף מעיד שבדק את הדברים בכתבי יד: "והעיקר כהספרים שהביאו התוספות שם דלא גרסי באיזהו נשך זכיה מדרבנן אית ליה, וכן מצאתי בש"ס של קלף כתובה ישן נושן. ואפילו לספרים דגרסי התם מדרבנן, היינו במקום דהוי חובה קצת".

הש״ך אינו מבאר מדוע בבית דין הדין שונה, ומפשט לשונו נראה שהבין שיש כאן גזרת הכתוב מהתורה. אכן, אפשר להציע הסבר לכך, מדברי ר׳ עקיבא איגר:

> מה דקיי״ל אין שליחות לקטן, לא משום דקליש כחו דקטן, אלא משום דמעשה קטן אינו כלום והעשיה שעשה שליח לית ביה מששא. ומיהו זה דוקא במקום דצריך דעתו ועשייתו כגון בתרומה, דמאיזה טעם שהוא, או משום דדלמא רוצה לפטור במעוט או במרובה, או משום טעם אחר, עכ״פ הדין מוסד דצריך לעשותו שליח, אמרינן דקטן אין לו מעשה. אבל היכא דא״צ דעתו שיעשה לשליח, גם לקטן יש שליחות.
>
> חידושי רבי עקיבא איגר, כתובות יא ע״א

לענ״ד משמעות דברי רע״א היא שבית דין המגייר פועל מכח בית דין (ולא מכוח הקטן), והשליחות אינה אלא היתר לפעול את מעשה הגרות. לכן אין צורך שבית הדין יפעל מכח הקטן, ברם צריך את הסכמת הקטן לעצם המעשה שהרי בית הדין מגייר מעצמו. ממילא אם ישנה אומדנה מדין זכין שזה הוא רצונו של הקטן, בית הדין יכול לפעול מכח עצמו גם ללא דעתו של הקטן. הבנה זאת מתקשרת לשיטת הרמב״ם, שעליה נרחיב בהמשך,[5] שקבלת המצוות איננה תהליך של הגר אלא חלק מהמשפט, והכל תלוי בהכרעת הדיינים. כך גם כאן הדיינים הם הקובעים והיוצרים את הגיור ולא הרצון, אלא שהרצון הוא התנאי שבית הדין צריכים כדי לגייר.[6]

דחיית שיטת התוספת מההלכה

מעבר לתירוצים לשאלת התוספות, בפשטות, שיטתם מנוגדת לכל שיטות הראשונים שלא הביאום, וברור בהם שגיור קטן הוא מהתורה. ייתרה מכך: גם בש״ס עצמו פשוט בכל מקום שהגיור הוא מדאורייתא, ולא מוזכרת בשום מקום האפשרות שמדובר על גיור מדרבנן בלבד.

ואכן התוספות עצמם דנים בכך:

> והא דאמרי׳ בריש בן סורר (סנהדרין סח ע״ב) גבי גזל הגר: ״אם אין לאיש גואל׳ – איש אתה צריך לחזר אחריו אם יש לו גואל אבל קטן אי אתה צריך לחזר אחריו כו׳״? משכחת לה גר קטן מן התורה במעוברת שנתגיירה, כדאמרי׳ בפרק הערל (יבמות דף עח ע״א) ״נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה״ והוי גר מן התורה, דישראל

5 לקמן עמ׳ 71.

6 בהמשך דבריו מובאת קושיה של בנו של ר׳ עקיבא איגר: מדוע בחצר אין שליחות לקטן, והרי אין שם דעת! אולם לפי דברינו ממילא נופלת הקושייה, מכיוון שלחצר אין כח לפעול ללא דעת הבעלים ולכן יש לחלק בין בית דין לחצר. אם כנים דברינו אין כאן צורך בזכות במישור המוחלט אלא זכות במישור הסובייקטיבי. ועיין להלן.

> גמור הוא, ואית ליה ממון מן התורה כגון שירש את אמו, ואי אתה צריך לחזר עליו, שאין לו יורשין שאינו מוליד ואחיו מן האם אין יורשין אותו.
>
> תוספות כתובות יא ע״א

בסוגיה במסכת סנהדרין ישנו דיוק מהתורה לגבי שבועה בגזל גר קטן, מכאן ברור שיש מעמד כזה מהתורה. אלא שהתוספות נדחקים להציע שאכן יש מקרה אחד של גר קטן מהתורה, והוא במקרה של גיורת מעוברת, שאז מעמד הוולד הוא כגר מהתורה.

גם אם הפתרון המוצע בתוספות אפשרי,[7] הוא דחוק ביותר. חלוקה זאת אינה מוזכרת כלל ברמב״ם בטור או בשלחן ערוך, וממילא ברור שלא קיבלו אותה.

יתר על כן, ר״י תולה את דעת רב הונא בדעה בגמרא ביבמות (פט ע״ב) ׳דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה׳. בתוספות בסנהדרין נדחית דעת ר״י מכח הקושי להגיד שחכמים יכולים לעקור דבר מן התורה בקום עשה, וכן מתוך פירוש חדש ורחב יותר לדין זכין:

> ומיהו קשה מההיא דפ״ק דכתובות (דף יא. ושם), דאמרינן: ׳גר קטן מטבילין אותו ע״ד ב״ד׳, ולכל מילי חשיב גר: להתירו בבת ישראל, וקידושיו קדושין, ובניו חולצין ומייבמין, ולכל מילי דאורייתא. ולא משמע שיהא מטעם ד׳יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה׳! חדא, דה״מ בשב ואל תעשה והאי קום עשה הוא; ועוד, מדפריך: ׳מאי קמ״ל תנינא זכין לאדם שלא בפניו׳! ונראה דזכייה דגירות לא דמי לשאר זכיות. דמה שב״ד מטבילין אותו אינם זוכין בעבורו, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה. והא דפריך בכתובות (שם): ׳תנינא זכין לאדם שלא בפניו׳ ומשני: ׳מהו דתימא נכרי בהפקירא ניחא ליה׳, היינו משום דאם היתה חובתו לא היה לב״ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה. ואפילו בתינוק דלאו בר דעת חשיב גר, מדמייתי מקטנה פחותה מבת שלשה, שהזכייה בעצמו הוא כדפרישית שהמילה והטבילה בגופו, וגם מצינו שאבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים וכמה קטנים היו בשעת מתן תורה. ובפרק עשרה יוחסין (קידושין דף עד.) אמר ר״ש דגיורת שנתגיירה פחותה מבת שלש כשירה לכהונה שנזרעו בתוליה בישראל, ומייתי ראיה מדכתיב בשלל מדין ׳וכל הטף בנשים וגו׳ והרי פנחס היה עמהן...
>
> תוספות סנהדרין סח ע״ב ד״ה ׳קטן׳

7 רע״א, בהמשך דבריו שהובאו לעיל, מקשה על עצם ההבחנה (רבי עקיבא איגר כתובות יא ע״א): ״ואני תמה: דנהי דעלתה לי׳ טבילה דאין זה חציצה משום דהיינו רביתיה, מ״מ גירות אין כאן! דכיון דקיי״ל עובר לאו ירך אמו הוא, וקיי״ל דקטן ל״ל זכיה מה״ת, א״כ מאן משווי׳ לגר? ! וד׳ יפקח עיני העורות.״ לדבריו קשה כיצד לשיטת ר״י, שכל גיור קטן תלוי בדין שליחות, גיור ברחם כן יתפוס שהרי עדיין אין כאן זכיה, ואף אי אפשר לומר שהוא מתגייר אגב אמו, ולכן הוא נשאר עליו בקושייה.

לפי התוספות בסנהדרין הדיון על זכות איננו קשור לשאלת ׳חלות הגיור׳, שכן היא חלה מכח המעשים בגופו של הקטן, אלא השאלה היא ביחס לבית הדין: האם עליהם לגייר או לא. התוספות השוו את הדברים גם לכניסת עם ישראל בעול מצוות במעמד הר סיני.[8]

מעבר לקשיים בשיטת ר״י, דבריו נדחו מההלכה לדעת רוב הפוסקים שאינם מזכירים כלל אפשרות זאת, כפי שחתם הריטב״א:

> ומ״מ עיקר הדין נראה אמת שהוא גר גמור מן התורה כנ״ל, וכן דעת הרמב״ם ז״ל.
>
> חידושי הריטב״א כתובות יא ע״א

לדעת רוב הפוסקים יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה רק בשב ואל תעשה.[9] ממילא לו היה הגיור מדרבנן לא היו יכולים לפסוק שמותר לגר או גיורת קטנים להתחתן.[10]

למסקנה מסכם הש״ך שדברי התוספות ביבמות, שתלו את כל דין גיור קטן בדיני שליחות לקטן, נדחו מהלכה:

> שוב מצאתי להדיא כדברי בתוספות ריש פרק בן סורר ומורה [סנהדרין סח, ב ד״ה קטן], שכתבו דקטן אית ליה זכיה מדאורייתא היכא דדעת אחרת מקנה אותו. וחפשתי בשאר פוסקים, ומצאתי שכן כתבו עוד התוספות בגיטין פרק התקבל סוף דף ס״ד והרשב״א בחדושיו שם [סה, א ד״ה הא לכם]. וכן כתבו עוד התוספות בקדושין דף י״ט ע״א [ד״ה אומר] והרא״ש שם [פ״א] סימן כ״ה באריכות. ונתתי שמחה בלבי; וגם שהתוספות ופוסקים הנ״ל הביאו ראיות אחרות לזה ע״ש. ולפענ״ד איכא נמי ראיה ברורה מהך סוגיא דרב גידל דפרק האיש מקדש שהבאתי, וכמו שכתבתי. ושוב מצאתי [כדברי] בדברי הריטב״א פרק קמא דכתובות [יא, א ד״ה מאי קמ״ל] ופרק האיש מקדש [קידושין מב, א ד״ה ואלא], וע״ש.
>
> נקודות הכסף, יורה דעה שה

ואכן נראה שכל הראשונים שלא הזכירו את דברי התוספות פסקו שגיור קטן הוא גיור מהתורה. יתרה על כך, כפי שציין הש״ך בין בעלי התוספות עצמם יש שחלקו על דעת ר״י. ממילא להלכה נדחתה דעת התוספות. כך גם נראה פשוט בשלחן ערוך, שלא הזכיר כלל

8 בעבר הארכתי לדון בשאלה זאת. ראו בדי הארון (קובץ שיעורים, תשנ״ג) עמ׳ 305-304, ושם הבאתי את שיטת הריטב״א, שבמעמד הר סיני הגיור היה מדין ׳ניחא להו׳. לפי זה אין קושי על דין ׳זכין׳, ומאידך זהו מקור נוסף שגדר ׳ניחא להו׳ עומד לעצמו ואיננו תלוי בדיני ׳זכין׳, וודאי שלא בדיני שליחות.

9 יבמות צ ע״א; רמב״ן עירובין מג ע״א ד״ה גדולה; ר״ן שם ועוד.

10 כפי שעולה מדיון הגמרא בכתובות (יא ע״א) לעניין כתובת גיורת קטנה שמחתה, וכפי שפסק הרמב״ם מלכים י, ג; ולהיפך לעניין גר קטן שנשא ישראלית ומחה שאינה צריכה ממנו גט, כפי שנפסק בבית יוסף (יו״ד רסח); וראו באר הגולה שם ס״ק כה.

את האפשרות שמדובר על גיור מדרבנן, ואכן אף גדולי האחרונים הבינו בשלחן ערוך שגיור קטן הוא מן התורה. כך סיכם זאת הרב דיכובסקי שליט"א:

> כדברי הש"ך כתב גם הפני יהושע וכן הסיק החתם סופר שו"ת יור"ד סי' רנ"ג לדבריהם גירות קטן היא מן התורה כדעת רוב הראשונים.
>
> לב שומע לשלמה, עמ' תו

בהמשך דבריו הוסיף הרב דיכובסקי, שגם לשיטת התוספות רק מצד סברת זכין יהיה גיור קטן מדרבנן, אך לפי דעת בעל ההפלאה, שכאשר יש גם זכות גשמית אין לתלות את הגיור רק בדין זכין, גם לדעת התוספות היא תקפה מדאורייתא.

סיכום

התוספות בכתובות הקשו על גיור קטן מדין זכין מכך שדין זכין נלמד מדין שליחות ואין שליחות לא לקטן ולא לגוי. על קושייה זאת נתנו התוספות שני תירוצים: (א) לדעת ר"י גיור קטן הוא מדרבנן אלא אם הוא התגייר ממעי אמו. (ב) בזכות גמורה יש דין זכין לקטן.

בניגוד לדעת התוספות, הריטב"א דייק בגמרא בקידושין שדין זכין איננו נלמד מדין שליחות אלא מדרשת הפסוקים בדין נחלות. הש"ך מביא גם הוא את הגמרא בקידושין, ומדייק שיש להבדיל בין דין זכין בבית דין לבין דין זכין בשליחות (כגון בהפרשת תרומות ומעשרות) וביחס לבית הדין אכן המקור מדרשת הפסוקים בגמרא בקידושין. ממילא לדבריו יש לדחות את דעת ר"י בתוספות. ר' עקיבא איגר ביאר שבבית דין יש שליחות, מכיוון ששליחות תלויה בדעת, ולבית דין יש דעת. ביארנו שזהו עקרון יסודי בדיני גיור – 'המשפט' שבגיור איננו טכני אלא תהליך מהותי: בית הדין צריכים לדון בעילות לגייר, והמעשה שלהם הוא הקובע.

לאור זאת דחה הש"ך להלכה את דעת ר"י. להלכה ולמעשה ברור שרוב הראשונים לא פסקו כדעת ר"י, שהרי הביאו את דין גיור קטן ללא הגדרה או הגבלה שזהו גיור רק מדרבנן. כך פשוט ברמב"ם ובשולחן ערוך. לאור זאת להלכה אין לחשוש כלל לדעת ר"י, ויש לפסוק למעשה שגיור קטן הוא גיור מהתורה.

סימן ד: אין לגייר גדולים ללא קבלת המצוות

הקדמה
'א־לוהיך א־לוהי'
שתי קריאות של מרכיב קבלת המצוות בראשונים
שיטת הרמב"ם – קבלת המצוות איננו חלק מתהליך הגיור אלא תנאי מקדים לו
ביאור השלחן ערוך לאור שיטת הרמב"ן
מסקנה



הקדמה

בסימן א' ביארנו את האחריות שיש על מנהיגי ישראל לקבל גרים מזרע ישראל אשר נדחו בגלות, והראינו שיש חובה על רועי ישראל לדאוג לנידחים ולאובדים בקרב אחינו שהתבוללו בחו"ל, ולכן שיקולים אלו אינם חיצוניים וזרים להלכות גיור. אחד הפתרונות שמוזכרים מדי פעם למשבר הוא לגייר ללא כל קבלת מצוות, שכן לחלק מהדעות גיור ללא קבלת מצוות כשר בדיעבד, וכי יש להסתמך על 'דיעבד' בגלל הגדרת הזמן הזה כשעת הדחק. בסימן זה אתייחס לבעייה המהותית שבפתרון זה, ואבאר מדוע זו פגיעה באחת מאבני היסוד של הגיור. יש אמנם מקום לדון מהי קבלת המצוות המספיקה, אולם בתשובה זאת לא נרחיב בפרטים המעשיים של קבלת מצוות, כיצד היא נעשית ועד כמה יש לדקדק ולחקור את המתגייר על טוהר כוונתו.

'א־לוהיך א־לוהי'

כפי שנלמד מדבריה של רות,[1] כוללת הכניסה לעם ישראל שני מרכיבים מרכזיים – "עמך עמי וא־לוהיך א־לוהי":

> "ותאמר רות אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך"... 'מכל מקום דעתי להתגייר, אלא מוטב על ידך ולא ע"י אחרת'. כיון ששמעה נעמי כך התחילה סודרת לה הלכות גרים – אמרה לה: 'בתי אין דרכן של בנות ישראל לילך לבתי תיאטראות ולבתי קרקסיאות שלהם', אמרה לה: "אל אשר תלכי אלך". אמרה לה: 'בתי אין דרכן של ישראל לדור

1 ראו גם בגמרא ביבמות (מז ע"ב), הלומדת פרטי הלכות גרים משיחתן של נעמי ורות.

> בבית שאין שם מזוזה', אמרה לה: "באשר תליני אלין". "עמך עמי" – אלו עונשין ואזהרות. "ואלהיך אלהי" – שאר מצות.
>
> רות רבה (וילנא) פרשה ב סימן כב

'עמך עמי' הוא ביטוי לרצון להכנס לעם ישראל, ואילו 'הלכות גרים', כפי שמכנה זאת המדרש, הן הדבקות במצוות. אין שום אפשרות שהגר יסתפק בכמיהה ל'עמך עמי' בלי 'א־לוהיך א־לוהי'.

בתורת כהנים מודגש שיש לוודא שהגר מקבל עליו את כל המצוות, קלה כחמורה:

> כאזרח – מה אזרח שקיבל עליו את כל דברי התורה, אף גר שקיבל עליו כל דברי התורה. מיכן אמרו: גר שקיבל עליו את כל דברי התורה חוץ מדבר אחד אין מקבלים אותו. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אפילו דבר קטן מדקדוקי סופרים.
>
> ספרא קדושים פרשה ג

כלומר לא רק שיש צורך בקבלת מצוות, חייבת להיות קבלה מלאה עד כל דיני דרבנן ודקדוקי סופרים.

אחד המקורות המרכזיים שעומדים לכאורה בניגוד לספרא היא התוספתא בדמאי:

> גר שקבל עליו כל דברי התורה ונחשד על דבר אחד, אפי' על כל התורה כולה, הרי הוא כישראל משומד.
>
> תוספתא דמאי ב, ד

לפי התוספתא גם אם מתברר שקבלת המצוות לא הייתה אמיתית, והגר חשוד על עבירה, לא בטל גיורו. שתי הברייתות הללו הן הבסיס להבנת מרכיב קבלת המצוות בגרות.

הגמרא בבכורות (ל ע"ב) מביאה את התוספתא בדמאי שקובעת במפורש שאם לאחר ההליך מתגלה שהגר חוטא לא בטל הגיור. ולצד זה היא מביאה את דין הספרא, שאין לקבל גר אם אין הוא מקבל עליו דבר אחד. דין הספרא לא נפסק במפורש ברמב"ם, בטור ובשו"ע. מרן הרב קוק זצ"ל עמד על כך בתשובותיו:

> אמת הדבר שיש לתמוה על השמטת הפוסקים הלכה זו לגמרי. מ״מ הלא משנה לא זזה ממקומה, ואין חולק על זה כדברי תנא קמא, שחוץ מדבר אחד של תורה אין מקבלין אותן.
>
> שו״ת דעת כהן (ענייני יורה דעה), סימן קנד

כלומר, לדעתו ברור שכך ההלכה למרות שאין היא מוזכרת כלל בראשונים. עם זאת, שני סימנים לפני כן גם הוא מבאר כפי שדייקנו למעלה, שהברייתא מתייחסת דווקא לתהליך הדיון של הדיינים:

> ...ופלא שלא כתבו הפוסקים דין גר שקבל עליו ד״ת חוץ מד״א, בכורות ל׳ ע״ב. **וגם שם רק אין מקבלים אמרו, וי״ל דאם קבלוהו הוי גר,** כגרי אריות וחלומות. ...אם לא ע״י אריות גרים הם אפילו כשהקבלה אינה שלמה. מ״מ פשוט דכ״ז כשיש מילה וטבילה.
>
> שו״ת דעת כהן (ענייני יורה דעה), סימן קנב

כלומר גם אם פוסקים כפשט הספרא, קבלת גירות ללא קבלת מצווה איננה פוסלת למפרע. גם אז הגרות היא הליך שעשה בית הדין, ולכן אם בית הדין עברו וגיירו ללא קבלת מצוות הגירות חלה בדיעבד.

ראיה חשובה לכך שעל אף שאין לקבל לכתחילה גר שאמר שלא מקבל מצווה אחת, הכל תלוי ב׳ראות עיני הדיינים׳ ניתן לראות בהבנתו של הבית יוסף את גיוריהם של הלל ושל רבי:

> וכתבו שם התוספות (ד״ה לא) וההיא דפרק שני דשבת (לא.) דאתא לקמיה דהלל ואמר גיירני על מנת ליעשות כהן גדול בטוח היה דסופו לעשות לשם שמים וכן ההיא דהתכלת (מנחות מד.) דאתא לקמיה דרבי ואמרה גיירני על מנת שאנשא לאותו תלמיד עכ״ל ומכאן יש ללמוד דהכל לפי ראות עיני בית דין.
>
> בית יוסף, יורה דעה, רסח

הגמרא במסכת שבת (לא ע״א) מביאה שלושה סיפורים בהם הלל גייר לכאורה בניגוד ההלכה שראינו שאין לגייר גר שלא מקבל את כל המצוות. התוספות ביבמות (כד ע״ב ד״ה ״לא״) הקשו כיצד גיירם? ויישבו: ״יודע היה הלל בהן שסופם להיות גרים גמורים״ כלומר הוא סמך על הערכתו את העתיד.[2] אלא שיש להקשות: אם קבלת הגיור חייבת להיות שלמה

2 ראו גם תופסות יבמות קט ע״ב ד״ה רעה.

בשעת הגיור כיצד יכול היה הלל לסמוך על כך שיצליח לשכנעם לאחר הגיור? ועל כן דייק הבית יוסף: "ומכאן יש ללמוד דהכל לפי ראות עיני בית הדין". שוב רואים שקבלת המצוות הוא מהלך משפטי התלוי ונתון לסמכות הדיינים.

שתי קריאות של מרכיב קבלת המצוות בראשונים

בברייתא המתארת את תהליך הגיור מתוארת קבלת המצוות בשלושה שלבים:

> תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה,
> [א] אומרים לו: 'מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם?' אם אומר: 'יודע אני ואיני כדאי', מקבלין אותו מיד.
> [ב] ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות... ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו. קיבל, מלין אותו מיד.... נתרפא, מטבילין אותו מיד;
> [ג] ושני ת"ח עומדים על גביו, ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות; טבל ועלה – הרי הוא כישראל לכל דבריו.
>
> בבלי יבמות מז ע"א

בברייתא מוזכרים שני שלבים מקדימים: תחילה נסיון לדחות את הגר ותהיה על רצונו, ואמירתו 'יודע אני' שלאחריה 'מקבלים אותו'. השלב השני הוא לימוד 'מקצת מצוות קלות וחמורות', ולאחריו מגיעה 'קבלתו' לאחר מכן מגיעות המילה והטבילה. בשלב השלישי ישנה שוב הודעת מקצת מצוות קלות וחמורות, הפעם ללא איזכור של קבלה.

ברור שתהליך קבלת המצוות איננו תהליך פיסי כשאר התהליכים, ונחלקו הראשונים האם הוא אכן זהה להם באופיו. אם נדקדק בלשון הספרא והברייתא ניתן לראות בפשטות שהקבלה איננה של הגר עצמו אלא של בית הדין 'אין מקבלים אותו' (כלשון הספרא).

אכן בראשונים מצאנו שני אופנים שבהם התפרש דין 'קבלת המצוות': קריאה אחת היא שקבלת המצוות היא אחד מחלקי מעשה הגיור, אשר בצירוף לטבילה ולמילה יוצרים את חלות הגרות. הקריאה השניה היא שקבלת המצוות היא עילת הגיור שבגללה בית הדין מגייר, ואיננה חלק מפעולות הגיור עצמן. נציג תחילה את שתי דעות הקצה האלו, ואחר כך ננסה לברר שאלה זאת בדעת הרמב"ם והשלחן ערוך.

לכאורה, יש לקשור את השאלה האם קבלת המצוות היא אחת מפעולות הגיור, לשאלה האם היא מעכבת.

הריטב"א מביא את הגישה הקיצונית לצד אחד, שקבלת המצוות אינה מעכבת כלל:

> ומודיעים אותו קלות וחמורות. (פי׳) וסברא דרבוותא ז״ל שאם לא הודיעוהו אינו מעכב והכי משמע בפ׳ כלל גדול (ס״ח א׳).
>
> חידושי הריטב״א יבמות מז ע״א

לדעתו גר שלא הודיעו לו את עיקרי המצוות – עדיין גיורו תופס בדיעבד. מקור דעתו, הוא הדין ש׳גר שנתגייר לבין הגויים׳ ולא ידע את עיקר שבת – גיורו תופס (ולא רק התוספתא בדמאי). במסכת שבת מרחיב הריטב״א:

> ׳רב ושמואל דאמרי תרוייהו מתני׳ בתינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר לבין הגוים׳. – פירוש שקבל עליו בפני שלשה ונתגייר בפניהם, אלא שלא הודיעוהו מצות שבת, **שאין זה מעכב**, והלך ודר בין הגוים ולא ידע לעולם מצות שבת. ומשכחת לה נמי כשנתגייר בעודו קטן, דקי״ל גר קטן מטבילים אותו על דעת בית דין כדאיתא בפ״ק דכתובות (י״א א׳), וכשהגדיל והיה בן דעת היה בין הגוים. הא כל שנתגייר בינו לבין עצמו אינו גר, כדאיתא בפרק החולץ (יבמות מ״ז א׳).
>
> חידושי הריטב״א, שבת סח ע״א

לכאורה, לפי הפרוש הראשון ישנה ראיה שלדעת הריטב״א הודעת מצוות אינה מעכבת (בעוד לפי הפרוש שמדובר בגר קטן דומה שאין ראיה, שהרי קטן אינו בר דעת. וראו לקמן ביאור גר קטן לשיטת הריטב״א). אלא שגם ביחס לפרוש הראשון ההתייחסות היא רק לאי ידיעת שבת, ומשמע לכאורה שהייתה לו ידיעה כללית ביחס לכלל המצוות, וממילא משמע שצריך הודעת מצוות כללית (ולכאורה יש להוכיח שהברייתא לא חייבה ללמד את הגר את כלל תרי״ג מצוות כנ״ל). ואכן בשו״ת חמדת שלמה (יו״ד, כ״ט) בתוך דבריו מחלק בין **הודעת** מצוות, שאינה מעכבת את הגרות, לבין **קבלת** מצוות באופן כללי המעכבת את הגרות.

אולם בחידושי הריטב״א לכתובות בסוגית גר קטן משמע בבירור שגם קבלת מצוות אינה מעכבת (כתובות יא ע״א): ״והאי דמטבילין אותו, אף על גב דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות, **ההיא למצוה ולא לעכב**, והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב״. לדבריו, לו הייתה קבלה כללית מעכבת לא היה אפשר לגייר גטן, שהרי קטן בודאי אינו יכול לקבל אף קבלה כללית. מכאן ברור בעליל בשיטת הריטב״א שלא כחמדת שלמה, שאף קבלת מצוות כללית אינה מעכבת.

מכאן ברור שלשיטתו הצורך בקבלת המצוות הוא הנחייה לבית הדין ולא מהגדרות עצם מעשה הגיור.

בניגוד לריטב״א, לשיטת התוספות נראה שקבלת המצוות היא עיקר הגיור. מקור דברי התוספות מורכב יותר – סתירה לכאורה הקיימת בגמרא ביבמות. מחד נאמר בגמרא שגיור חייב להיות בפני שלושה:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: גר צריך ג', משפט כתיב ביה.

בבלי יבמות מו ע"ב

כלומר מרכיב ה'משפט' מחייב להתגייר בפני שלושה וביום. מאידך הגמרא חוזרת מספר פעמים על הנחת מוצא של רב אסי לעניין טבילה:

ההוא דהוו קרו ליה בר ארמייתא, אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה?

בבלי יבמות מה ע"ב

רב אסי קובע שאם משהו מתחתן עם אישה שטובלת לנידתה אפשר להניח שהטבילה לנידה תועיל לה גם לשם הטבילה לגיור. לכאורה נראה מכאן שאין כל צורך בבית דין, וכך הקשו התוספות על קביעתו של רב אסי:

מי לא טבלה לנדותה – תימה דאמר לקמן (יבמות מו ע"ב) דגר צריך שלשה דמשפט כתיב ביה? ...י"ל האי דבעינן שלשה היינו לקבלת המצות אבל לא לטבילה. אף על גב דאמרינן לקמן (שם מז ע"ב) דשני ת"ח עומדים מבחוץ היינו לכתחלה דעדיף טפי...

תוספות יבמות מה ע"ב, ד"ה מי לא טבלה

לפי התוספות הפתרון לסתירה בגמרא הוא שהצורך בשלושה הוא דווקא בקבלת המצוות, שהוא ההליך המשפטי המרכזי. לשיטתם נראה ברור שמרכיב קבלת המצוות מעכב, והוא אף מה שנעשה בבית הדין. לכאורה, ההבנה הפשוטה של דבריהם היא שקבלת המצוות היא 'עיקר הגיור', וממילא לאחר שנעשה העיקר נעשה המשפט, ושני המרכיבים הנוספים – ייתכן שיימשכו שלא בפני בית דין.

כעין זה נאמר גם בתוס' רא"ש על אתר, ברא"ש ביבמות (ד, לא) ובתוס' בקדושין (סב, ע"ב). אם כן, לכאורה יוצא לפי שיטת התוספות שקבלת המצוות הינה המרכיב העיקרי בחלות הגרות והיא המרכיב המצריך בית דין.

שיטת הרמב"ם – קבלת המצוות איננו חלק מתהליך הגיור אלא תנאי מקדים לו

בניגוד לדעת התוספות, לדעת הרמב"ם והרי"ף נראה שקבלת המצוות אינה חייבת להיעשות בפני שלושה, בעוד המילה והטבילה חייבים להיות בפני שלשה.

כדי להכריע כיצד מתייחס הרמב"ם למרכיב קבלת המצוות יש לדקדק בלשונו בתיאור מרכיבי הגיור:

> בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית: במילה וטבילה וקרבן... וכן לדורות, כשירצה הנכרי 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.
>
> רמב״ם, איסורי ביאה, יג א-ד

הרמב״ם מפריד באופן בולט בין שני שלבים, השלב המקדים שבגללו יש לגייר: ״כשירצה הנכרי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה״, והשלב השני שהוא מעשה הגיור עצמו: ״צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן״. לשיטתו ברור שהשלב הראשון איננו מעשה הגרות, אלא התנאים כדי שיבוצעו המעשים היוצרים את חלות הגרות.

וכך הגדיר את הדברים הרב דייכובסקי:

> כלומר, מעשה גירות הוא מילה וטבילה והרצאת קרבן, אלא שתנאי קודם למעשה הוא שיקבל עליו עול תורה.
>
> לב שומע לשלמה, עמ׳ שצט

אכן ברור שהרמב״ם מבדיל בין מעשי הגיור לקבלת המצוות, אולם פשוט שקבלת עול המצוות איננו תנאי חיצוני למעשה הגרות, אלא תהליך שעוטף את כל הגיור בתחילתו ובשעת המילה והטבילה.[3]

האחרונים נחלקו עד כמה ניתן להרחיב את דברי הרמב״ם. הב״ח דייק שמכיוון שקבלת המצוות איננה חלק מתהליך הגיור היא גם אינה מעכבת בדיעבד. מקור דיוקו הוא פסיקת הרמב״ם את התוספתא בדמאי:

> 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 הנכרים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל. ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן, ואף על פי שנגלה סודן.

3 השלב הראשון גם הוא מחולק לשניים: החלק הראשון – הוא רצון להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ואילו החלק השני – ״ויקבל עליו עול תורה״ – קבלה חיובית עוד לפני מעשה הגרות. לו התכוון הרמב״ם להשאיר גם את קבלת עול תורה כחלק מן הרצון, היה צריך לכתוב: ״ולקבל עליו עול תורה״ – בלשון המתייחסת לרצונו, כפי שכתב ״כשירצה... להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה״. הרמב״ם הקפיד לנסח זאת: ״**ויקבל** עליו עול תורה״, כפועל נוסף המציין עשייה נוספת. נראה שהרמב״ם השתמש בביטוי ״קבלת עול תורה״ ולא השתמש ב״קבלת עול מצוות״, מפני שזהו תיאור של השלב הראשון, המקדים את הגרות.

רמב״ם איסורי ביאה יג, יז

בשונה מלשון התוספתא שראינו לעיל, שעוסקת רק במעשי הגר, הרמב״ם עוסק כאן במעשי בית הדין שלא הודיעו המצוות, וגם במקרה זה לדעת הרמב״ם דין התוספתא מתקיים והגרות תופסת. מדין זה ברור שלפי הרמב״ם, בניגוד לתוספות, המילה והטבילה חייבים להיות בפני שלושה, ואילו חסרון קבלת המצוות אינו פוסל כלל בדיעבד. ממילא מסתבר לומר שדעת הרמב״ם כדברי הריטב״א, שאי קבלת מצוות כלל אינה מעכבת! ואכן הב״ח מבין שיש כאן מחלוקת בין הרמב״ם לתוספות:

...וכשהיו שלשה בטבילה, אף על פי דכתב הרמב״ם (פי״ג הי״ד) דכשר אף על פי שלא היתה לשם קבלת מצות כל עיקר, מיהו התוספות והרא״ש חולקין ע״ז דקבלת המצות ודאי מעכבת. והכי נקטינן דאין משיאין אותו אשה עד דיקבל עליו המצות בפני שלשה.

ב״ח יורה דעה סימן רסח

כאמור הב״ח מדייק שדעת הרמב״ם כדעת הריטב״א, שאכן בדיעבד גם בלי כל קבלת מצוות הגיור תופס. אמנם הב״ח עצמו חולק על פסיקה זאת, אך אף הוא סבור שדעת הרמב״ם והרי״ף שהגיור בבית דין הוא דווקא הטבילה והיא הצריכה להיות בפני שלושה.[4]

כיוון אחר בהבנת הרמב״ם מצאנו בשו״ת חמדת שלמה. לדעתו יש חילוק בין קבלת עול מצוות להודעת המצוות, ומה שאינו מעכב לפי הרמב״ם הוא הודעת המצוות:

נראה לענ״ד דקבלת המצות והודעות המצות שני ענינים הם. דקבלת המצות היא בסתם שקיבל עליו ליכנס בדת יהודית, דזה הוי ממילא קבלת המצות. והודעות המצוות הוא להודיע לו ענין המצות... וזה אינו מעכב. ולעולם בקבלת המצות בסתם מעכב, דזהו עיקר הגירות שנכנס לדת יהודית... ולעולם קבלת המצות ודאי דמעכב, רק דזה נכלל בטבילת גירות, דכיון שטובל עצמו להיות גר ולהכנס בדת ישראל, ממילא הוי קבלת המצות. כך הי׳ נראה בעיני פשוט...

שו״ת חמדת שלמה יורה דעה, כט, כב[5]

4 בקובץ מוריה (טז, ניסן תש״ל) דייק הרב יעקב ניסן רוזנטל זצ״ל מהדרכי משה שסובר כדעת הב״ח, שכן על מש״כ הבית יוסף (ריש סימן רס״ח): ״וכתב בנ״י סברא דרבוותא שאם לא הודיעוהו אינה מעכבת״. כתב בדרכי משה: ״ולקמן בדברי רבנו לא משמע כן, שהרי מעכב אפילו בג׳״. והרי שם עוסק הטור בקבלת מצוות שצריך בה ג׳. והביא את דבריו הרב דייכובסקי שליט״א בלב שומע לשלמה עמ׳ שצט. ויש להוסיף על דיוקו שאין לדעת הדרכי משה הבדל בין קבלה להודעה.

5 ברור שאם נבין שקבלת המצוות היא מהות הגרות – הקבלה תעכב, ואילו אם נגדיר את קבלת המצוות כתנאי לגירות יש מקום לומר שהתנאי אינו מעכב. עם זאת ראו להלן ראיה מהריטב״א לדחות את דעת החמדת שלמה. וראו גם בשו״ת בני בנים (ח״ב ל״ו) שדוחה את דעת החמדת שלמה ברמב״ם מתוך דברי הרמב״ם.

בהמשך הביא החמדת שלמה את הב״ח, וביאר לאור דבריו את הבנת השלחן ערוך ברמב״ם. אין ספק שהדברים סותרים את פשט הרמב״ם. לענ״ד אין צורך לדחוק את הרמב״ם, וניתן להבין כפי שדייקנו בספרא, שקבלת המצוות היא עילת הגיור בבית הדין, וממילא אם בית הדין טעה וקיבל את המתגייר במילה וטבילה שוב לא בטל הגיור.

אכן נראה שלמעשה לדעת הרמב״ם קבלת המצוות איננה מעכבת בדיעבד, אולם זה רלוונטי במקרה שאכן בדיעבד בית דין קיבל את הגיור. אולם לצד זה, מכיוון שמדובר בתנאי לגיור, ממילא ברור שאין לבית דין לקבל אותו לכתחילה, כי אין קבלת המצוות תנאי חיצוני לגיור אלא חלק מהותי מהגיור. זה נכון גם לשיטת הרמב״ם, כפי שאפשר ללמוד באופן ברור מאיגרתו לעובדיה הגר:

> אדם שהניח אביו ומולדתו ומלכות עמו וידם הנטויה, והבין בעין לבו ובא ונדבק באומה זו, שהיא היום ׳למתעב גוי עבד מושלים׳, והכיר וידע שדתם דת אמת וצדק, והבין דרכי ישראל, וידע שכל הדתות גנובות מדתם זה מוסיף וזה גורע זה משנה וזה מכזב ומחפה על ה׳ דברים אשר לא כן, זה הורס יסודות וזה מדבר תהפוכות, והכיר הכל ורדף אחר ה׳, ועבר בדרך הקדש, ונכנס תחת כנפי השכינה, ונתאבק בעפר רגלי משה רבינו רבן של כל הנביאים ע״ה, וחפץ במצותיו, ונשאו לבו לקרבה לאור באור החיים ולהעלות במעלת המלאכים ולשמוח ולהתענג בשמחת הצדיקים, והשליך העולם הזה מלבו ולא פנה אל רהבים ושטי כזב – מי שזו מעלתו כסיל יקרא? ! חלילה לך ! לא כסיל קרא ה׳ שמך, אלא משכיל ומבין ופקח והולך נכוחות, תלמידו של אברהם אבינו שהניח אבותיו ומולדתו ונטה אחרי ה׳...
>
> שו״ת הרמב״ם סימן תמח

הגירות, כפי שמתאר אותה הרמב״ם כאן, כוללת את שני המרכיבים המרכזיים שהזכיר בהלכות גירות. הדבקות בעם ישראל: ״נדבק באומה זו שהיא היום למתעב גוי״ וההליכה בדרך התורה: ״והכיר וידע שדתם דת אמת וצדק והבין דרכי ישראל... והכיר הכל ורדף אחר ה׳ ועבר בדרך הקדש ונכנס תחת כנפי השכינה ונתאבק בעפר רגלי משה רבינו רבן של כל הנביאים״. מכאן ברור שגם אם אין זה מרכיב של מעשה הגיור זו אחת משתי התהפוכות שנעשות בגיור, ומכאן ברור שהמהפכה הרוחנית של ׳א־להיך א־להי׳ היא מעיקרי מעשה הגיור ואי אפשר לוותר עליה.

ביאור השלחן ערוך לאור שיטת הרמב״ן

המחבר בשלחן ערוך הביא את המחלוקת, ויש שרצו לדייק שהכריע דווקא כתוספות:

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

בפשטות, השלחן ערוך מכריע שקבלת המצוות היא חלק מהליך הגיור, ולכן היא מעכבת בדיעבד שתעשה בפני שלושה וביום. וכך הגדיר הט״ז את מרכיב קבלת המצוות לאור זה:

> חוץ מקבלת המצות כו׳ - שזהו גוף הדבר והתחלתו. אבל מילה וטבילה הוה כגמר דין דמן התורה הוה אף בלילה. אשר״י.
>
> ט״ז יורה דעה סימן רסח, ס״ק ט

כלומר לפי הבנת הט״ז השלחן ערוך פסק כדעת הרא״ש והתוספות, שקבלת המצוות הוא חלק מ׳גוף הדבר׳.

לכשמעיינים לעומק ניתן לראות שהשלחן ערוך לא פסק כאן כתוספות אלא בדרך שלישית: דרך האמצע בין דעת הריטב״א (שלא מנה את קבלת המצוות כחלק ממעשי הגיור) לבין דעת התוספות (שקבלת המצוות היא מעשה הגיור העיקרי) המצויה בדברי ראשני ספרד. כך כתב הרמב״ן:

> ...מי שהודיעוהו מקצת עונשין של מצות ומתן שכרן, וקיבל עליו בב״ד לטבול ולמול, אם הלך ומל וטבל שלא בפני ב״ד הרי זה כשר ולא פסלינן לזרעיה. ולא מנסבינן ליה לדידיה בת ישראל עד דטבל בפני שלשה, משום דלכתחלה בעינן שלשה בין בקבלה בין בטבילה, כדאמרינן לקמן ״שהי כאן ונטבלינך למחר״...
>
> חידושי הרמב״ן יבמות מה ע״ב

דיוק בלשון הרמב״ן מלמד שקבלת המצוות איננה מעשה עצמאי, אלא קבלה למול ולטבול. הקבלה היא התהליך המשפטי, ולפיכך בה אכן יש צורך בשלושה. אך אין הכוונה שזהו עיקר הגיור כלשון הט״ז, אלא שזהו ההליך המשפטי שמוביל אליו. כלומר, זהו ה׳משפט׳ כפשוטו.

נלענ״ד שהרמב״ן מודה לתוס׳ שבקבלת מצוות צריך בית דין. ברם הוא גם מכריע כדברי הרמב״ם שמעשה הגרות הוא הטבילה והמילה ולא קבלת המצוות. לרמב״ן אין דין שמעשים היוצרים את הגירות צריכים להעשות בבית דין, אלא דווקא קבלת המצוות שיש בה בחינה של משפט – דיון שמהותו לקבוע האם לאפשר את תהליך הגירות. מעיקר הדין אם המילה והטבילה שלאחר קבלת המצוות נעשו בינו לבין עצמו הגירות חלה.

כדברי הרמב״ן כתבו גם הרשב״א והר״ן. לשיטת חכמי ספרד קבלת המצוות היא ההליך המשפטי ולא מעשה חלות הגרות. כלומר קבלת מצוות היא ׳עילת הגיור׳ ובית הדין הוא החולט בה.

הרב דייכובסקי שליט״א דייק שההבדל בהבנת השלחן ערוך ניכר בדברי הש״ך, שבשונה מהט״ז לא ביאר שקבלת המצוות היא ׳גוף הדבר׳ אלא:

> בקבלת המצות, אם לא קיבל בפני ג׳ אפי׳ בדיעבד מעכב כמ״ש התוס׳ והרא״ש, דקבלת מצות הוי כתחילת דין שנתבאר בח״מ סי׳ ה׳, אבל טבילה ומילה הוי כגמר דין...
>
> ש״ך יורה דעה רסח, ס״ק ט

כלומר, לדבריו הכרעת השלחן ערוך איננה שקבלת המצוות היא תהליך עצמאי, אלא שזהו תחילת הדין והמשפט.

לאור זאת הכרעת השלחן ערוך מובנת: אכן בשונה מדברי הרמב״ם קבלת המצוות והמשפט חייבים להעשות בפני שלושה, אולם אין זה בגלל ש׳קבלת המצוות׳ הוא מרכיב ומעשה עצמאי בנוסף למילה והטבילה, אלא זהו המשפט והעילה של בית הדין לגייר כפשט לשון התוספתא והספרא: ״מקבלין אותו״. בגר גדול ההליך המשפטי הוא אכן ׳קבלת המצוות׳,[6] ולכן גם הוא חייב להיות בפני שלושה כהכרעת השלחן ערוך. יש להוסיף לכך דברים ששמעתי ממו״ר הרא״ל זצ״ל בשם רבו הגרי״ד, שבכל מחלוקת של הש״ך והט״ז יש להכריע כש״ך. בנידון דידן הסברנו מדוע דברי הש״ך מסתברים יותר בשו״ע.

מסקנה

קבלת המצוות היא חלק מהותי מהגיור. לכן אי אפשר לפתור את המשבר בדרך של וויתור מוחלט על המרכיב המהותי של הגיור שהוא המהפך הרוחני, גם אם בדיעבד הגיור יתפוס.

6 לפי דעה זו, שוב אין קושי כיצד ניתן לגייר גר קטן בלי קבלת המצוות. בעניין ההליך המקביל בגר קטן ראו להלן בסימן ה.

ממילא השאלה העולה היא כיצד להתמודד עם כאלו שמעוניינים לשוב אך אינם מוכנים או יכולים לשוב בצורה מלאה. כפי שארחיב בסימנים הבאים, לענ״ד הפתרון המרכזי הוא לגייר את ילדי המשפחות המעורבות, וכך להחזירם לחיק היהדות. יתרונו של גיור קטנים הוא שכך אנו מתמודדים עם הדור הבא, ובפשטות שם העיסוק במרכיב של קבלת המצוות שולי ופשוט יותר מאשר בגיור מבוגרים, שבמרכזו נמצאת התביעה לשנות את אורח החיים מקצה לקצה.

סימן ה: קבלת מצוות בגיור קטנים

פתיחה

שיטות באחרונים בעניין קבלת המצוות בגיור קטנים

נודע ביהודה

שרידי אש

דין מחאה

מקור הדין בגמרא – 'הגדילו יכולים למחות'

שיטת התוספות – מחאה פירושה אי מוכנות לקבל מצוות בגדלות

שיטת ראשוני ספרד בדין מחאה

שיטת הרמב"ם בדין מחאה

משמעות העדר קבלת מצוות בגיור קטנים

רצון הקטן

הצעה מעשית של הרב דיכובסקי

סיכום ומסקנה למעשה

פתיחה

אין מחלוקת על כך שבגדולים חלק מרכזי מתהליך הגיור הוא 'קבלת המצוות'.[1] מאידך גיסא, ברור שבקטנים אין תהליך כזה, שהרי קטן יכול להתגייר כבר מיום לידתו ואפילו מרחם אמו, ואין שום איזכור והצעת פתרון מפורשים לשאלה היכן הוא קיבל עליו עול מצוות. ממילא יש לברר "לאן נעלמה" חובת קבלת המצוות בקטן?

דין נוסף, שיש שקושרים אותו לדין קבלת מצוות, הוא אפשרות המחאה של הקטן בגדלותו. בסימן זה נברר האם אכן הדינים קשורים אחד לשני, ומה היא המחאה למעשה.

1 כפי שהארכנו לדון בסימן הקודם.

השיטות באחרונים בעניין קבלת המצוות בגיור קטנים

נודע ביהודה

מצינו באחרונים שתי גישות מרכזיות בשאלה היכן מתקיים מרכיב קבלת מצוות אצל קטן:

הגישה הראשונה, והפשוטה לכאורה, היא שאכן בגר קטן אין כלל מרכיב של קבלת מצוות. כך כתב הנודע ביהודה בפירושו על השלחן ערוך "דגול מרבבה". דבריו הובאו בהקשר של פסיקת השלחן ערוך[2] שקבלת המצוות בגדול חייבת להעשות בפני שלושה, בעוד שאר מרכיבי הגיור שלא נעשו בפני שלושה כשרים בדיעבד. ומעיר על כך הנודע ביהודה שבגיור קטן הדין מתהפך:

> אבל בדיעבד וכו' היינו בגר גדול, שאצלו קבלת המצוות עיקר, ולכך המילה והטבילה אינו אלא גמר הדבר וסגי בלא שלושה ואפילו בלילה. אבל גר קטן, שלא שייך בו קבלת מצוות, והטבילה היא עיקר שמטבילין אותו על דעת בית דין, לכ"ע צריך להיות ביום ובפני שלושה.
>
> דגול מרבבה יו"ד רס"ח סעיף ג'

לדבריו, בגר גדול קבלת המצוות היא 'עיקר הגיור' ולכן מרכיב קבלת המצוות הוא הצריך שלושה ואילו שאר המרכיבים אינם 'עיקר הגיור', ולכן בדיעבד הם אינם צריכים שלושה. מאידך בגר קטן, שאין בגיורו כלל מרכיב קבלת המצוות ברור שמרכיב זה איננו העיקר, ולכן הכרח שיהיו שלושה דיינים בשאר מרכיבי הגיור: המילה והטבילה.

לפי שיטתו פסיקת השלחן ערוך היא שאכן בגיור גדול מרכיב קבלת המצוות הוא עיקר הגיור כדעת הט"ז ולא כדעת הש"ך,[3] ומאידך בגיור קטן אין כלל מרכיב של קבלת מצוות. כאמור, על שיטתו יש להקשות כיצד קבלת המצוות יכולה להיות עיקר ובכל זאת בגיור קטן אין היא נדרשת כלל?

שרידי אש

גישה אחרת קושרת בין דין קבלת המצוות לדין המחאה. כך ביאר בעל השרידי אש:

> והנה, הא דאמרינן בכתובות (יא, א): "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין", לפי שזכות היא לו, היא רק על המילה והטבילה דמהני מטעם זכות, דבלא זכות אין במילה ובטבילה ממש, דלא נעשו לשם גירות, שקטן אין לו דעת, ולפיכך אמרינן שדעת בית

2 שראינו לעיל עמ' 74.
3 שהבאנו בסימן הקודם, לעיל עמ' 74.

> דין מהני לעשות אותן לשם גירות. אבל קבלת מצוות, זו דבר שבלב המקבל, ולא שייך לומר שקבלה זו מהני משום שזכין לאדם שלא בפניו, שהרי מכל מקום חסרה כאן קבלה בלב של גר, ועל קבלה שבלב לא שייך זכות, כמו שלא מהני שליחות על מחשבה.
> ועתה, אם נאמר שהטעם שהגדילו יכולים למחות הוא משום דאיגלאי מילתא שחוב הוא לו, הרי אם קיבל את המצוות כגר תושב בזמן הזה גילה דעתו שזו זכות היא לו ואם כן אין מחאתו מחאה. אבל אם נאמר שהטעם הוא משום שחסרה קבלה – אפילו אם מקבל על עצמו קיום המצוות אלא שאינו מקבלם לשם יהדות אין זו קבלה, וממילא בטלה גירותו מטעם חסרון קבלת מצוות.
>
> שו״ת שרידי אש ח״ב, סי׳ ע[4]

לפי השרידי אש גם בקטן חייב להיות מרכיב קבלת המצוות. אמנם ברור שמרכיב זה אינו יכול להעשות על ידי בית הדין, ולדבריו זהו הבסיס לדין המחאה. כלומר, אפשרות המחאה היא השלמת תהליך הגיור שנעשית בגדלות. לדבריו הגיור של הקטן הוא למעשה גיור חסר, ועד שהקטן לא גדל ובחר האם למחות או לא הוא עדיין לא השלים את תהליך הגיור. לשון אחר: אי מחאתו בעת שיגדיל היא מעשה קבלת מצוות. על גישה זאת יש לברר: כיצד יתכן שעד לרגע קבלת המצוות הגיור הוא חלקי?

כדי לברר שיטה זאת נרחיב בדין המחאה ובאופן ממוקד בשיטת התוספות, ונברר האם אכן שיטה זאת אפשרית להלכה בדעת השלחן ערוך.

להלן נציע דרך שלישית, והיא הפשוטה לאור שיטות הראשונים, שקבלת מצוות אינו דין בחלות הגרות, וממילא אין קבלת מצוות בגיור קטנים.

דין מחאה

מקור הדין בגמרא – ׳הגדילו יכולים למחות׳

כפי שהוזכר כבר כמה פעמים, בהמשך לסוגיה בכתובות הדנה בעילת הגיור של קטנים, מובא דין ׳המחאה׳, שהוא ייחודי לגיור קטנים:

> אמר רב יוסף: הגדילו - יכולין למחות.
> איתיביה אביי: הגיורת, והשבויה, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד - כתובתן מאתים; ואי ס״ד הגדילו יכולין למחות, יהבינן

4 מהדורת וינגורט תשנ״ט, עמ׳ תקמז.

> לה כתובה דאזלה ואכלה בגיותה? לכי גדלה. לכי גדלה נמי ממחייא ונפקא! כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה, שוב אינה יכולה למחות.
> מתיב רבא, אלו נערות שיש להן קנס: הבא על הממזרת, ועל הנתינה, ועל הכותית, ועל הגיורת, ועל השבויה, ועל השפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד - יש להן קנס; ואי אמרת, הגדילו יכולין למחות, יהבינן לה קנס דאזלה ואכלה בגיותה? לכי גדלה. לכי גדלה נמי ממחייא ונפקא! כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה, שוב אינה יכולה למחות.
> אביי לא אמר כרבא, התם קנסא - היינו טעמא, שלא יהא חוטא נשכר; רבא לא אמר כאביי, כתובה - היינו טעמא, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.
>
> בבלי כתובות יא ע"א

רב יוסף מחדש שגם לאחר שגיירו קטן – כשהוא גדול בכוחו למחות. מקושיות רבא ואביי על דבריו נראה שהמחאה מבטלת למפרע את הגיור. שהרי אם אין היא מבטלת מדוע שלא יתנו לו את הקנס? הרי בשעה שחטא או שגרשה הם היו יהודים. ואכן רש"י על אתר כותב במפורש שהמחאה היא ביטול למפרע:

> יכולין למחות - ולומר אי אפשינו להיות גרים וחוזרין לסורן, ואין לנו לענשן בב"ד ואפי' ידינו תקיפה, ואם קדש אשה משמיחה אינה צריכה גט להיות כישראל מומר.
>
> רש"י, כתובות יא ע"א

כלומר לפי רש"י קידושי מי שהתגייר בקטנותו פוקעים בשעה שמוחה. מאידך ברור שבזמן הביניים מתייחסים אליהם כיהודים לכל דבר ולכן הגיורת יכולה להתחתן בקטנותה. כאמור, לפי דברי השרדי אש אי־המחאה היא גמר הגיור. אולם יש לברר האם אכן צריך להיות ממש 'טקס' של מחאה או שמא המחאה היא ממילא.

שיטת התוספות – מחאה פירושה אי מוכנות לקבל מצוות בגדלות

על אף שבדברי התוספות אין התייחסות כלל לשאלת מרכיב קבלת המצוות בגיור קטן, ברור שהפתרון שמוצע לבעיית השליחות פותר גם שאלה זאת: אם הגיור בקטנות הוא רק מדרבנן קל להסביר שבגדלות מושלם הגיור מדאורייתא. ואכן ברשב"א מצוטט בשם התוספות, שאינו לפנינו, שיכולת המחאה נובעת מעקרון זה:

> כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחת שוב אינה יכולה למחות. וא"ת והא ואי אפשר לצמצם דהא משתגדיל יכולה למחות וקודם שהגדילה אינה יכולה למחות? י"ל במוחה מתוך קטנות לאחר גדלות, שלא גדלה שעה אחת בלא מחאה. ובתוספות מתרצין דעד שמודיעין אותה מתן שכרן ועונשן של מצות אינה גיורת גמורה, והגדילה שעה אחת

> בגירותה אחר שהודיעוה עונשן של מצות קאמר, ולפי דבריהם צריכין להודיעו לאחר שיגדיל.
>
> חידושי הרשב״א כתובות יא ע״א

הרשב״א דן בשאלה כיצד יתכן שמחאה תפעל: הרי אי אפשר למחות בקטנות ומיד בגדלות כבר אי אפשר למחות? הוא מתרץ שמדובר על מחאה שמתחילה בקטנות עד לרגע הבגרות, וממילא חלה מיד בגדלות. הרשב״א מביא תירוץ נוסף בשם התוספות שיש מעין טקס קבלת מצוות ברגע הגדלות וכך למעשה מושלם תהליך הגיור (וממילא אם אז לא יקבל – זו המחאה). אמנם הוא מביא את הדברים בשם התוספות, אך הדברים אינם בתוספות שלפנינו. בתוספות בסנהדרין ישנו כיוון דומה:

> ואף על גב דאמרינן בכתובות (דף יא.) הגדילו יכולין למחות, הא אמרינן דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולין למחות דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם ואין חסירים אלא קבלת מצות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה.
>
> תוספות סנהדרין סח ע״ב

יש לשים לב שהתיאור שהביא הרשב״א בשם התוספות, שיש ממש טקס של קבלת מצוות ״שמודיעין אותה מתן שכרן ועונשן של מצות״ לאחר שגדלו, אינו בדיוק מה שאמור בתוספות בסנהדרין, אך מסתבר שכוונתם שבכך שהגר בגדלותו מקיים מצוות בפועל הוא בעצם מקבל מצוות. והדברים מפורשים בשיטת ר״י בתוס׳ בכתובות:

> ...ומפרש ר״י לכי גדלה ונהגה מנהג יהודית.
>
> תוספות כתובות יא ע״א

כלומר לפי התוספות (שלפנינו) אכן קבלת המצוות נעשית ברגע הגדלות, אך אין ממש טקס קבלת מצוות.

האמירה בשיטת התוספות אכן זהה לעמדת השרידי אש: קבלת המצוות בגדלות משלימה את הגיור. ברם, לכאורה היא מתבססת על שיטתם העקרונית שגיור קטן הוא מדרבנן. אולם על פי מה שראינו לעיל, דעת שאר הראשונים שגיור קטן תקף מן התורה. האם גם לשיטתם אפשר להסביר כך את דין המחאה?

כך הקשה הרב דייכובסקי על דברי השרידי אש:

> לדברי השרידי אש, אי קבלת המצוות גורמת לחוסר יציבותה של גירות קטן. יש מקום לתפיסה זו אם נניח שהגירות בקטן היא רק מדרבנן (עיין רש״י ושיטה מקובצת), אולם אם הגירות היא מן התורה כפי שתפסו רוב הראשונים, קשה להבין: כיצד תיתכן גירות

> כזו ללא לב הגירות, שהוא קבלת המצוות. ועל כרחך צריך להניח שאין צורך בקבלה במי שאינו בר הכי.
>
> לב שומע לשלמה עמ׳ תג

שיטת השרדי אש נשענת על שלושה עקרונות שעולים מדברי התוספות: גיור קטן מדרבנן; המחאה היא השלמת הגיור קטן; ודין קבלת המצוות הוא עיקר הגיור ולא תנאי לבית הדין לגייר. כפי שכבר ראינו ונראה להלן, שלושה יסודות אלו נדחים, ולכן קשה מאוד לקבל גישה זאת. ממילא עלינו לברר מהי המחאה, אם לא קבלת מצוות בגדלות?

שיטת ראשוני ספרד בדין מחאה

כאמור, הרשב״א הקשה כיצד נעשית המחאה אם לאחר שבגרו לא יכול למחות ומצד שני מחאה בקטנות אינה פועלת. בבית יוסף הובאה שאלה זו מתוך הר״ן:

> וכתב הר״ן (ד. ד״ה גרסינן): מדקאמר ׳אם הגדילו יכולים למחות׳ אלמא מחאה דקטנות לאו מחאה היא, וכיון דאמרינן דכיון שהגדילה שעה אחת שוב אינה יכולה למחות היאך אפשר לצמצם שתמחה מיד שהגדילה? יש לומר דנהי דמחאה דקטנות לאו מחאה היא לענין שאם נתרצתה אחר כך אין מחאתה כלום, אפילו הכי **מהניא לענין דלאחר שהגדילה אם עמדה במחאתה מהני.** אי נמי דכי אמרינן דכיון **שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות היינו שהגדילה כדת משה ויהודית** עכ״ל וכן כתבו התוספות (ד״ה לכי) והרא״ש (סי׳ כג) דהא דאם הגדילו יכולים למחות היינו קודם שראינום נוהגין דת יהודית, אבל מיום שהגדילו וראינום מקיימי מצות שוב אינם יכולים למחות...
>
> בית יוסף יורה דעה סימן רסח

לפי הר״ן הפתרון לקושיית הרשב״א איננו שהמחאה תלויה בטקס קבלת מצוות (׳מחאה׳ זהו המעשה האקטיבי ואילו ׳אי המחאה׳ זה המצב הפסיבי), אלא להיפך: המחאה היא מעשה אקטיבי המתקיים במעבר בין הקטנות לבגרות. הוא יכול להתקיים בשני מצבים: או שהיא מחתה בכל זמן המעבר מהקטנות לגדלות, או שהיא מחתה בקטנות ולא נהגה מנהגי דת יהודית בגדלות.[5] הפתרון השני קרוב מאוד לראשון, אלא שהוא אינו מצריך חזרה על המחאה גם בגדלות ומספיק שהיא מחתה בקטנות. אם לאחר המחאה היא חיה כגויה

5 מסתבר שהכוונה היא שלפני הבגרות אין יכולה למחות, גם אם פעם אחת אמרה שהיא לא מעוניינת בגיור. אולם אם היא לא חזרה בה ממחאתה כל הזמן ולתוך הבגרות דחתה את הגיור אכן בטל. אולם יש לציין שהמאירי (בית הבחירה, כתובות יא ע״א) פירש שהמחאה נעשית בדיוק בשלב המעבר: ״ואף לכשהגדיל באותה שעה שנעשה גדול והיא שעה ראשונה של תחלת ארבע עשרה לזכר יכול למחות....״, ויתכן שלכך מכוון כאן גם הר״ן.

המחאה תופסת כאשר היא גדלה, ואילו אם אחר כך ׳הגדילה כדת משה ויהודית׳ בטלה המחאה.[6]

לפי הר״ן אין די ש״לא נהגה מנהגי דת יהודית בגדלות״ כדי להחשב למחאה, אלא זו רק עדות ש׳עמדה במחאתה׳ שהייתה בקטנות. כלומר, כדי שיפקע הגיור יש צורך במחאה ממש. לכן ברור ששיטתו אינה שחוסר־מחאה הוא קבלת מצוות כשיטת התוספות. לשיטת הר״ן מחאה היא הבעת אי־רצון להיות חלק מדת יהודית. לפי הסבר זה המחאה איננה נוגעת בשאלת קבלת המצוות אלא בקבלת הגיור, כלומר קבלת היותה חלק מעם ישראל. המחאה היא על עצם הגיור.

אין ספק שחכמי ספרד, הסוברים שגיור קטן הוא מדאורייתא, וכי קבלת המצוות אינו מעשה חלות הגרות, מצריכים כדי לבטל גרות קטן מעשה אקטיבי של מחאה, ואם הגר רק עובר עבירות בגדלות אך אינו מוחה על עצם הגיור אין זו נחשבת מחאה.

השלחן ערוך פוסק בלשון זו:

> ...בין קטן שגיירו אביו בין שגיירוהו ב״ד, יכול למחות משיגדיל ואין דינו כישראל מומר אלא כנכרי.
> בד״א, כשלא נהג מנהג יהדות משהגדיל, אבל נהג מנהג יהדות משהגדיל שוב אינו יכול למחות.
>
> שולחן ערוך יורה דעה רסח, ז-ח

השלחן ערוך במפורש מתייחס למחאה שאין לפניה ׳מנהג יהדות׳. כלומר ברור שלדעתו ׳אי מחאה׳ איננו מעשה אקטיבי היוצר את הגיור, אלא להיפך: המחאה היא מעשה אקטיבי שבכוחו לעקור את הגיור, אם אכן נראה שהילד חדל לנהוג כיהודי. לאור זאת, ברור שלפי המחבר אין טקס קבלת מצוות בגדלות, וודאי שאי שמירת מצוות איננה מחאה, שהרי מחאה איננה הימנעות אלא להיפך: מעשה אקטיבי שבא לעקור את הגיור. וכך כתב במפורש ר׳ חיים עוזר זצ״ל:

> אבל באמת מאי שיחלל את השבת ושאר עבירות אין זה כמחאה על הגרות, רק שעובר עבירה כישראל ובודאי דהוי גר...
>
> שו״ת אחיעזר חלק ג סימן כח

6 לכאורה גם תוס׳ מבארים שאם הגדילה שעה אחת ונהגה מנהג יהודית אינה יכולה למחות, ברם לפי תוס׳ לכאורה אם לא נהגה מנהג יהודית זו היא המחאה. הריטב״א על אתר גם מביא את האפשרות השניה שבר״ן, וברור מדבריו שאפשרות זאת עומדת בניגוד לדעת התוספות, ולכן נראה שיש לבארה כפי שביארנו למעלה.

כלומר מחאה איננה אי שמירת מצוות, אלא מחאה על הגיור שמתלווה אליה יציאה מדת ישראל לגמרי.

לאור האמור, קשה לקבל את דעת השרידי אש, ויש לבאר שהמחאה היא מעשה אקטיבי שבכוחו לעקור את הגירות. אלא שאם גירות־קטן אכן שלמה מתחילתה, יש לברר כיצד המחאה אכן עוקרת את הגיור מעיקרו?

ננסה לענות על שאלה זאת, דרך עיון בקושי בדרך שבה הביאו הרי״ף והרמב״ם את דין המחאה: מדוע הוא לא הובא כלל בתוך הלכות גיור שבאיסורי ביאה?

שיטת הרמב״ם בדין מחאה

דין המחאה ודברי רב יוסף אינם מובאים כלל ברי״ף. גם הרמב״ם לא הביא בהלכות איסורי ביאה, לצד שאר דיני גיור קטן, את דין המחאה. וכך הבין את דבריו המגיד משנה:

> עוד שם: ׳אמר רב יוסף [ואם] הגדילו יכולין למחות, ורבא ואביי אותיבו עליה דרב יוסף ודחו ליה בגמרא ואמרו דלר״י כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות׳. ולא נזכרה הא דרב יוסף בהלכות, וגם רבינו לא הזכירה. ונראה שהם סוברים דכיון דרבא ואביי הוו מותבי עליה לא הוו סברי כוותיה הילכך אין הלכה כן. ויש מי שפסק כר״י. אח״כ מצאתי לרבינו שכתבו פ״י מהלכות מלכים ומלחמותיהם.
>
> מגיד משנה, איסורי ביאה יג, ז

בתחילה הבין המגיד משנה שהרמב״ם דחה מההלכה את דין המחאה, ותלה את שיטתו בדברי אביי ורבא, אלא שבסוף הוא הוסיף (ולא מחק את הנאמר קודם) שאכן הוא מצא ברמב״ם הלכה זאת בהלכות מלכים:

> בן נח שנתגייר ומל וטבל ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה׳ ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם, אין שומעין לו, אלא יהיה כישראל לכל דבר או יהרג. ואם היה קטן כשהטבילוהו בית דין, יכול למחות בשעה שיגדיל ויהיה גר תושב בלבד, וכיון שלא מיחה בשעתו שוב אינו מוחה אלא הרי הוא גר צדק. לפיכך אם בא ישראל על קטנה שהטבילוה בית דין, כסף כתובתה או קנס אונס או מפתה יהיה הכל תחת יד בית דין עד שתגדיל ולא תמחה בגירות, שמא תטול ותגדיל ותמחה ונמצאת זו אוכלת בגיותה מעות שאין לה זכות בהן אלא בדיני ישראל.
>
> רמב״ם מלכים י, ג

כאן הרמב״ם אכן פוסק את דין המחאה. אלא שהוא פוסק זאת בהקשר של גר תושב, כלומר גר יכול למחות ולהעשות גר תושב.[7] האחרונים התקשו מדוע הרמב״ם השמיט ופיצל כך את ההלכה, ומדוע אינו מזכיר כלל דין זה במקומו?

הבית יוסף כתב על כך:

> והרמב״ם פסקה לדרב הונא בהלכות איסורי ביאה (פי״ג ה״ז), ולדרב יוסף בפ״י מהלכות מלכים (ה״ג). והרי״ף בפרק החולץ (טז:) הביא לדרב הונא והשמיט לדרב יוסף ותמהו עליו הרמב״ן והר״ן (בכתובות שם ד״ה ולענין) והרא״ש (בכתובות שם) ז״ל.
>
> בית יוסף יורה דעה סימן רסח

הבית יוסף מזכיר שהראשונים הקשו על הרי״ף שהשמיט את הדין, אולם ביחס לרמב״ם הוא לא התקשה. ונראה שלשיטתו אין צורך לדייק מדוע הרמב״ם בחר שלא להזכיר דין זה כלל בהלכות איסורי ביאה.

לעומת זאת באחרונים מובאים כמה דיוקים להבנת שיטת הרמב״ם. כפי שראינו לעיל,[8] החתם סופר פסק שהמחאה יכולה להתקיים רק במקרה שהגר הקטן הגיע ללא הוריו, והוא מדייק את דבריו גם מדעת הרמב״ם:

> ואין רחוק בעיני שגם דעת הרמב״ם כן. שהרי בפי״ג מאיסורי ביאה מייתי דקטן מטבילי׳ ע״ד ב״ד ולא מייתי כלל שיכול למחות, רק בפ״י ממלכים מייתי דיכול למחות. ועמד בזה בה״ה. ואי נימא דסבירא ליה כשיטת בה״ג אתי שפיר, דבאיסורי ביאה מיירי שהביאוהו אביו או אמו להתגייר, דבסמוך לו מיד כתב דין מעוברת שטבלה אין בתה צריך טבילה, משום הכי לא הזכיר שם שיכול למחות; ובהל׳ מלכים מיירי שבא בפני עצמו להתגייר, דתחלת הבבא מתחיל ׳בן נח שנתגייר וכו׳ ואחר כך רוצה לחזור וכו׳, ׳ואם היה קטן וכו׳ יכול למחות׳ מיירי דומי׳ דרישא: בן נח שבא להתגייר על דעת עצמו הכי נמי הקטן שבא בפ״ע בלא אבותיו אז יכול למחות, אבל עם אמו לא שמענו.
>
> שו״ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן רנג

לפי החתם סופר, בהלכות איסורי ביאה דן הרמב״ם בגר המתגייר עם הוריו, ולכן לא מובא שם דין מחאה שהרי גר כזה אינו יכול למחות; ואילו בהלכות מלכים מתייחס הרמב״ם לגר קטן שהתגייר על דעת בית דין מכוח דין זכין, ושם אכן קיים דין מחאה.

7 מסתבר שהרמב״ם אינו מאפשר לגר שמחה לחזור להיות גוי רגיל בגלל שיטתו שכל גוי המצוי תחת יד ישראל חייב להיות גר תושב, ודין זה הנאמר בהלכות מלכים עוסק במציאות של גויים שתחת יד ישראל, ואכמ״ל.
8 לעיל עמ׳ 51.

על אף שהדברים מבארים את הסתירה, קשה לקבל אותם בהבנת הרמב״ם שאינו מזכיר כלל את הפיצול בין שתי עילות הגיור, וקל וחומר שאינו מזכיר את החלוקה – שנעשתה בעקבות פירושו של רש״י – בין גר שבא בעצמו לבין גר שבא עם אביו או אמו; והעיקר חסר מן הספר.

גם הב״ח התמודד עם השאלה:

> ולפע״ד יראה עיקר דהך דרב יוסף ודאי הלכתא היא, ולא שנא בגיירו אביו או גיירוהו בית דין. אלא דסבירא ליה להרי״ף דלא אתא רב יוסף אלא לומר שאין לנו לענשו בב״ד אפילו ידינו תקיפה כיון שאין במעשה קטן כלום וכשהגדיל יכול למחות וכן פירש רש״י... ולפ״ז עכשיו שידם תקיפה על עצמן דין זה אין צריך לכתבו, דהא כשהגדיל מוחה עלינו שלא ברצונינו. וזה דרכו של הרי״ף ידוע, שאינו מביא בספרו מה שאין צריך בזמן הזה. ומטעם זה גם הרמב״ם לא כתבו להך דרב יוסף בפי״ג מהלכות איסורי ביאה, אבל בפ״י מהלכות מלכים כתבו, דכיון דעיקר דבריו אינו אלא שלא לענשו בב״ד כשידינו תקיפה לכך כתבו לשם אצל הלכות בן נח אימתי יענש ויהרג בעברו על המצות. וזה ברור מאוד לפע״ד.
>
> ב״ח יורה דעה סימן רסח

הב״ח ביאר שעיקר חידוש של רב יוסף איננו עצם יכולת המחאה, אלא שאין בית הדין מענישים את המוחה על עזיבתו את התורה. לפי הסברו אין משמעות להלכה זאת בשעה שאין ידנו תקיפה ולכן דין זה הושמט מהרי״ף. לדעתו הסבר זה מבאר גם מדוע הרמב״ם הביאו רק בהלכות מלכים, שם עוסק הרמב״ם במצב שיד ישראל תקיפה, והשמיטו מהלכות איסורי ביאה שם מדובר על גיור קטן כשאין יד ישראל תקיפה.

דברי הב״ח אמנם מבארים אף הם את הפער אך יש להקשות עליו: הרי עיקר תוצאתה של המחאה הוא שלאחריה אין עליו שם ישראל, ואין הוא יכול עוד לשאת את בת ישראל וכד׳ ויש לכך נפקא־מינות רבות, וממילא אי אפשר להתעלם מדין זה רק בגלל שאין כיום ענישה.[9]

לענ״ד אפשר להציע לבאר את הרמב״ם מתוך השאלה היסודית שהעלנו לעיל: ׳מהי המחאה?׳. אם נבאר את ׳אי־המחאה׳ כמעשה אקטיבי של קבלת מצוות, ומאידך כל אי שמירת מצוות תחשב כמחאה ממילא – לא ייתכן להתעלם מכך בגוף הסוגיה, שהרי זה ׳עיקר הגיור׳. אולם אם נבאר שהמחאה היא עצמה מעשה חריג ואקטיבי, שמתקיים דווקא

9 מעין דחייה זאת אפשר ללמוד מדברי המאירי (בית הבחירה כתובות יא ע״א): ״משהגדיל שעה אחת ולא מיחה שוב אינו יכול למחות. ואם מיחה מענישין אותו. ואם אין ידנו תקפה מכל מקום דנין אותו כישראל משומד להצריך גט על קדושיו, הן כשקדש בגרותו בשעה שהגדיל הן בשקדש אחר שחזר לסורו, כדין ישראל משומד. ומכל מקום גדולי הפוסקים הביאו ׳דין גר קטן שמטבילין אותו על דעת בית דין׳ במסכת יבמות ולא הביאו זו של ׳הגדילו יכולין למחות׳, ומתוך כך יש שפוסקין שאין יכולין למחות״.

במקרה של גר שאינו שומר כלל על מנהג יהודי, ממילא מדובר במעשה חריג, שאולי שייך יותר לתחום הענישה.

אם נכונים הדברים, המיקום של ההלכה בהלכות מלכים ולא בהלכות איסורי ביאה יכול להיות מובן באופן רחב יותר משיקול הענישה: הרמב״ם הבין את המחאה כפרישה מהאומה הישראלית להיות כאחד מגויי הארץ, מעין שבירה של הגיור. זו הסיבה שהזכיר את המחאה בהלכות מלכים, העוסקות בהנהגת עם ישראל ובתפקיד בית הדין בו, בעוד באיסורי ביאה אין התייחסות למצב כזה חריג שהגר רוצה לעזוב את עם ישראל.

אין ספק שלדעת הרמב״ם אי אפשר לפרש את אי־המחאה כטקס של קבלת מצוות והשלמה של גיור הקטן, שהרי לו היה זה כך אי אפשר היה להשמיט דין זה במקומו. ממילא ברור שכדברי האחיעזר אין מקום לומר שאי קיום מצוות יחשב כמחאה, שכן מחאה איננה מעשה פסיבי. כאמור, כך מובן גם בדעת השלחן ערוך וחכמי ספרד שלא פסקו שיש טקס קבלת מצוות. אלא להיפך: המחאה היא פעולה חריגה אקטיבית שאליה מתווסף חוסר מנהג יהדות, וודאי שלא רק הימנעות משמירת המצוות, בפרט אם מדובר באי שמירה הנובע מאי ידיעה (בדומה לדין גר שנתגייר לבין הגויים שגיורו תופס).

ניתן לקבל שאם גר מתכחש לגיורו, כגון שהולך עם צלב עליו ונוהג מנהגי נוצרים, אכן יש לראות בכך מחאה אקטיבית. אולם אם גר רואה בעצמו יהודי ונוהג מנהגי יהודים אין שום מקום לומר שיש בכך מחאה, גם אם הוא עובר עבירות, ובפרט בגר שנתגייר לבין הגויים ועובר העבירות בשוגג.

משמעות העדר קבלת מצוות בגיור קטנים

לפי מה שהעלינו לעיל,[10] הכרעת השלחן ערוך איננה שקבלת המצוות היא תהליך עצמאי, אלא שזהו תחילת הדין והמשפט. אולם בקטן, שאין לו יכולת כלל לקבל מצוות, ההליך המשפטי אינו קבלת המצוות אלא הדיון בעילת הגיור.

ממילא ברור שלדעת המחבר אין מקום לומר שקטן איננו גר עד שיתבגר ויקבל עליו מצוות. מאידך גם אין צורך להגדיר שיש הבדל מהותי במרכבי הגיור בין קטן לגדול (שבגדול יש קבלת מצוות ובקטן אין). תמיד מרכז הדיון של בית הדין הוא עילות הגיור: בגדול עילת הגיור היא קבלת המצוות ובקטן דין ׳זכין׳ ודין ׳ניחא ליה׳ (שהתבררו לעיל[11] באריכות).

כלומר, יש לדייק שמרכיבי הגיור אינם קבלת מצוות, טבילה, מילה, וקרבן. אלא קודם לגיור יבוא משפט הבוחן את עילת הגיור. בגיור גדול הדיון בעילה הוא קבלת מצוות ובגיור

10 בסימן ד׳, עמ׳ 76.
11 בסימן ב׳.

קטן – שאלת 'זכין' או 'ניחא להו'. בנוסף למשפט וכתוצאה מן ההכרעה בו באות הטבילה, המילה ובזמן המקדש גם הקורבן.

כאמור, אפשרות אחרת היא דברי הנודע ביהודה, שגיור קטן הוא יסוד עצמאי ולכן בגיור קטן אין כלל קבלת מצוות. לפי שיטה זאת יוצא שגיור קטן הוא מסלול עצמאי ונבדל מגיור גדולים. לו היה גיור קטן תמיד מדין זכין, לא היה מקום להבין שיש שני גדרים של גיור. אולם אם אכן לגיור קטן יש מעמד לעצמו, וכל השאלה היא למי הסמכות, ממילא מובן איך יתכן שיש הבדלים במהות הדין. לשיטה זאת נראה שיש להציע בזהירות שהבחירה של המחבר שלא להביא כלל טעם לדין גיור על ידי אביו ולהביא את דין זכין רק בגיור בכח בית דין[12] מלמדת שגם הוא הכריע שמעמד גיור קטן שונה מהותית מגיור גדול.

רצון הקטן

עד כה עסקנו בגיור קטנים שאין להם דעת. אולם ניתן לראות שישנו שיקול נוסף לגייר, במקרה של קטן שיש לו דעת ורצון להתגייר:

> גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד. מצאתי כתוב (*לפני) [*בשם] רבי אבי"ה דאיירי כגון שאמר גיירוני, וקמ"ל אף על גב דאין לו דעת שומעין לו דזכות הוא לו. אבל אם אין רוצה אינו גר. תדע דהא מיירי כשיד ישראל תקפה עליהם, כדאמרינן בתר הכי 'ואם הגדילו [*דוקא] יכולין למחות' וא"כ נגייר כל בניהם הקטנים...
>
> מרדכי, יבמות, תוספת פרק עשרה יוחסין ופרק יש נוחלין, רמז מ

לפי הראבי"ה הגיור אינו חל נגד רצונו של הקטן. הדרכי משה הביא את הדברים כמחלוקת ראשונים:

> ובמרדכי ס"פ החולץ (סי' מ) דאם גיירו הבית דין מעצמן לא הוי גר (ובנ"י) [ובר"ן] דכתובות (דף תע"ג ע"ב) (ד. ד"ה ולענין) דאין חילוק בין בא להתגייר או שב"ד גיירו מעצמן.
>
> דרכי משה הקצר יורה דעה סימן רסח, ס"ק ד

הב"ח מביא את הראבי"ה שגיור נגד רצונו של הילד אינו גיור, ומקשה על הר"ן:

12 כפי שהזכרנו לעיל עמ' 49.

כתב במרדכי בשם ראבי״ה דאיירי שאמר גיירוני וקמ״ל דאע״ג שאין לו דעת שומעין לו דזכות הוא לו. אבל אין רוצה אינו גר, תדע דהא מיירי כשיד ישראל תקיפה עליהם כדאמר ואם הגדילו יכולין למחות, וא״כ נגייר כל בניהם הקטנים? עכ״ל. ונראה שזהו ג״כ דעת רבינו, שכתב ׳ואם אין לו אב ובא להתגייר׳ כלומר שבא מרצונו, אבל אם אין דעתו ורצונו להתגייר וגיירוהו בעל כרחו אינו גר. ותימה על מ״ש הר״ן בפ״ק דכתובות (ד, א ד״ה ולענין) דאפילו עשו כן בית דין מעצמם מהני, דמנא ליה הא? וצ״ע.

ב״ח יורה דעה סימן רסח

לכאורה קושית הב״ח על הר״ן תמוהה, מפני שדעת הקטן אינה כלום, אלא שיש לו זכות מחאה. אולם הש״ך הכריע במפורש שהגרות כלל לא תחול נגד רצונו של הילד:

ובא להתגייר - משמע מדעתו, וקמ״ל דאע״ג דאין לו דעת שומעין לו, דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. אבל אם אינו רוצה אינו גר, אפילו בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם כמ״ש וכ״כ הבית חדש.

ש״ך על שולחן ערוך יורה דעה הלכות גרים סימן רסח סעיף ז

לכאורה בכל המקורות הנ״ל הדיון הוא האם בית הדין יכול לגייר נגד רצון הקטן. ברם הם לא דנו במקרה שאביו או אמו מביאים אותו להתגייר.

אם יש צורך בכח של בית הדין לגייר ואין לבית הדין לגייר אא״כ הגיור אינו נגד רצונו של הקטן, גם במקרה כזה נצריך את דעת הקטן ונפסול את הגרות כשהיא נגד רצון הקטן, כדעת המרדכי והש״ך. ברם אם נקבל את דעת הב״ח שבנתגיירו בניו ובנותיו עמו הגיור פועל גם ללא דין ׳זכין׳, לכאורה יכול להיות שבמקרה כזה גם נגד רצון הילד הגרות תחול אפילו לדעת הראבי״ה.

בפועל, אין ספק שאין לגייר ילד נגד רצונו, ובוודאי בזמננו שמתייחסים לרצון הקטן. וכבר האריך האדמו״ר מפיסצנה בספרו חובת התלמידים לתאר שבדורותינו הילד נעשה איש קודם זמנו. ממילא ברור שאין שום מגמה לגייר ילד נגד רצונו, הן מבחינה ערכית והן מבחינת החוק האזרחי, ולכן חשוב לשאול את הילד לגבי גיורו ולשתף אותו לפי בינתו ולפי גילו.

הצעה מעשית של הרב דיכובסקי

הרב דיכובסקי דן באריכות בסוגיה, דחה את דברי השרידי אש, וצידד בדברי האחיעזר שאין מקום לראות באי שמירת מצוות מחאה. אך הציע לצד זה תקנה מעשית במקרה של גיור קטנים:

> בכל מקרה, יש לדעתי לתקן, שכל קטן שהתגייר על דעת בי״ד, יחוייב עם הגיעו לגדלות – ביום הכנסו למצוות – להופיע בפני ביה״ד ולקיים מצוה שבין אדם למקום, כמו הנחת תפילין ולגבי בת אפשר שתקיים מצוה ראויה אחרת. בכך יקיים הילד מצוה מן התורה מיד בגדלותו ולא ניתן יהיה לטעון שאי קיום המצוות מהווה מחאה על הגיור... הרווח בהצעה זו משולש: ראשית שמירת מצוות בפועל מיד עם הגדלות, מהוה קבלה מפורשת של המצוות, וברור שלאחר קבלה מפורשת, אי אפשר לבטל את הגרות. שנית, בקבלה מפורשת של המצוות, מסתיים פרק הזמן של ״הגדילו יכולים למחות״. ועל כן הגרות כשרה למהדרין, ולא ניתנת לביטול לעולם. ושלישית קיום בפועל של מצוות – ולו לפרק זמן קצר – מהווה לכל הדעות זכות גדולה למתגייר, ולא ניתן לומר שהגיור הוא חובה עבורו.
>
> לב שומע לשלמה עמ׳ תיח

אני מצטרף לדברים, כמובן עם כל הזהירות שלא לערער על מי שלא נהג כך. עם זאת כדרך המלך פתרון זה ימנע בעתיד מחלוקות ולכן הוא ראוי. למעשה מדובר כאן על לערוך בר מצווה ובת מצווה בפני שלושה. לדעתי לא חייבים לעשות זאת בפני בית דין ולעניין זה תספיק עדות. אכן, אם יהיו שלושה כדי לחשוש לקבלת המצוות הדבר רק יסייע שלא יערערו על כך שוב לעולם.

סיכום ומסקנה למעשה

אין מחלוקת כלל שגיור קטן אפשרי, והוא נעשה ללא כל מרכיב של קבלת מצוות, שהרי מוסכם על כולם שניתן לגייר קטן לפני שהוא עומד על דעתו.

לפי שיטת השרידי אש יש לבאר שגיור קטן הוא מעין תהליך זמני, שמוכרע בגדלותו כאשר הוא מקבל מצוות. בפשטות, שיטתו נשענת על דעת התוספות, שנדחתה מההלכה, שגיור קטן אינו אלא מדרבנן.

שיטת הנודע ביהודה היא שעל אף שבגדול מרכיב קבלת המצוות הוא ׳עיקר הגיור׳, בגיור קטן שאין יכול לקבל מצוות עיקר הגיור הוא הטבילה והמילה ואין כלל מרכיב של קבלת מצוות. שיטה זו נשענת על פרשנות השלחן ערוך של הט״ז, לפיה אכן בגיור גדול קבלת המצוות היא המרכיב העיקרי. ולכן לשיטתו חייבים לומר שבקטן כל גדר הגיור שונה. דבריו מובנים לאור מה שהצענו שאכן גיור קטן הוא יסוד עצמאי המנותק מדין גיור גדול.

שיטת הנודע ביהודה מבוססת אף על שיטת התוספות שקבלת מצוות חייבת להיות בפני שלושה, בניגוד לשיטת הרמב״ם שלא חייב זאת.

לכאורה השלחן ערוך הכריע כדעת התוספות שחייבים לקבל מצוות בבית דין.

עם זאת הצענו דרך חדשה, שלענ״ד מדוייקת יותר בשלחן ערוך, והיא שהשלחן ערוך לא פסק כדעת התוספות באופן מלא. שהרי לשיטת התוספות אין הבדל כלל בין גיור קטן לגיור

גדול, ותמיד מרכיב קבלת המצוות הוא עיקר. יש לפרש שלדעת המחבר שם בגדול מרכיב הגיור איננו ׳עיקר הגיור׳ אלא זו עילת הגיור והתהליך המשפטי שלו שמהווה תנאי מקדים לו. ממילא נראה שבקטן עילת הגיור שהתבארה באריכות לעיל, מדין זכין או מדין ניחא ליה, היא היא התהליך המקדים של בית הדין.

לאור הדברים ברור שבקטן שמתגייר אין כלל מקום לראות את קבלת המצוות כתהליך משלים, ויש לפרש את דין המחאה, כפירושו של הר״ן המובא בבית יוסף, כמחאה אקטיבית והחלטה שלא לנהוג כמנהג יהודי.

לצד זה, כהידור והכרעה מוסכמת, נלע״ד שיש לאמץ את הצעתו של הרב דייכובסקי, שבשעת הבר־מצווה יעשה הגר מצוות בפני עדים או בפני שלושה, ובכך יקבל עליו עול מלכות שמים. עשיית המצווה כאן איננה מבחן, אלא דרך למנוע לזות שפתיים וערעור על הגיור בעתיד בטענה שהייתה כאן מחאה.

סימן ו: בישולי גויים בגיור קטנים ללא אימותיהם

הקדמה
א. דין גיור ללא האם – מקור שאין להימנע מגיורו של קטן מחשש בישולי נכרים
ב. בהנחה שאיסור בישולי גויים אכן קיים כאן, אף על פי כן מותר לגייר, ואין איסור לפני עיוור
האם יש כאן איסור 'לפני עיוור'?
האם אין לומר כאן 'ניחא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד'?
מצווה דרבים
ג. האם בבישול של אם גויה לבנה הגר יש איסור בישולי גויים?
גזרה דרבנן משום חשש חתנות
האם יש משמעות לכך שאין חשש לחתנות?
סיכום

הקדמה

במהלך השנים האחרונות פסקו כמה תלמידי חכמים שאף שגיור קטנים אפשרי, אין לגייר את הקטנים אם אמם לא התגיירה. זאת מכיוון שבגיורו מכשיל בוודאות בית הדין את המתגייר באכילת בישולי גויים.

לכאורה, טענה זאת היא חלק מן הטענה שכבר הוזכרה לעיל (ונדחתה), שיש להסתפק האם זכות היא לילד לגדול בבית שאינו שומר מצוות. אלא שלדברי אותם ת"ח, מתווספת כאן דילמה האם אין על בית הדין איסור 'לפני עיוור לא תתן מכשול', שכן לכאורה הם כופים על הקטן חטא – שהרי אין כל דרך שיאכל מבלי שאימו תבשל. טענה זאת מועצמת בטענה שאי אפשר להעדיף את הגיור על פני איסור קל, מכיוון שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך.

בתשובה אבאר מדוע אין מקום לחשש זה, מתוך שלושה מקורות ובירורים: ראשית, הראשונים התירו לגייר קטן כאשר האם לא התגיירה, ומכאן ראיה שלא חששו הראשונים לבישולי האם הגויה. בשלב השני יוצג הכיוון הראשון להתמודד עם השאלה עצמה, מדוע אין כאן 'לפני עיוור', מתוך הנחה שאכן קיים איסור בישולי גויים במקרה זה. לבסוף יוצג כיוון אחר להתמודד עם השאלה עצמה, והוא שייתכן שאין כאן איסור בישולי גויים.

א. דין גיור ללא האם – מקור שאין להימנע מגיורו של קטן מחשש בישולי נכרים

כפי שכבר הארכנו בעיון בדברי הגמרא בכתובות,[1] לדברי רב הונא מגיירים גר קטן מדין זכין. לאור דברי רש״י, ביארו את דברי רב הונא הראשונים והמחבר בשלחן ערוך שמדובר במקרה שהילד מתגייר ללא הוריו, ובפשטות הם נשארים בגויותם. כך מפורש בדברי הרשב״א:

> אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת ב״ד. פרש״י ז״ל: ׳שהביאתו אמו׳. ולאו למימרא דבלאו הכי לא מטבילינן ליה, אלא לומר דאין ב״ד מחזרין למול ולטבול את הנכרים הקטנים [נ״א: הגרים] מעצמן. ואף על גב דאתי לסיועיה ממתניתין, ודחינן: ׳מתניתין בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו׳, לא שיהא חלוק בדבר זה בין אב ואם, שהבנים ג״כ נגררין אחר האם. אלא כאן שהביאתו ולא נתגיירה, והתם שהביאו ונתגייר עמו וה״ה לאם, דניחא להו למעבד מאי דעבד אבוהון או אמן. כן נראה.
>
> חידושי הרשב״א כתובות יא ע״א

לפי הרשב״א, הגיור מדין זכין מתקיים במקרה של ׳הביאתו ולא נתגיירה׳. כלומר במפורש מדובר כאן במקרה שהילד נעשה יהודי והאם נשארת גויה. כך מפורש אף בדברי תלמידו, הריטב״א, על אתר: ״שהביאו אותו אביו ואמו לבית דין לגיירו, אף על פי שלא נתגיירו הם״. בשיטה מקובצת מובאת אפשרות שאפילו סברת ׳ניחא להו במה שעשו אבותיו׳ מתקיימת כששני ההורים מביאים אותו להתגייר ואינם מתגיירים עמו:

> ואפשר דכל שיש לו אב ואם ומביאין אותו להתגייר, אף על גב דאינם מתגיירים עמו, ניחא ליה במאי דעבדי ליה אביו ואמו, ואינו צריך דעת בית דין.
>
> שיטה מקובצת כתובות יא ע״א

ההבנה שגיור חל על דעת בית דין גם כשהאם נשארת בגיותה, מעידה כאלף עדים שלא חששו כלל לכך שאמו תאכילהו בבישולי גויים. כך נראה פשוט גם בדעת מרן בשו״ע, שהביא את הדין בפשטותו ולא חשש לכך.[2] ההנחה שניתן לגייר במצב כזה מפורשת גם בשו״ת מהר״ם שי״ק (רמח) על פי הראשונים, וכך כתב גם בשו״ת חבלים בנעימים (ח״ד ל), ובשו״ת עצי לבנון (סד), ובשו״ת משפט כתוב לגאוני תונסיה (יו״ד כז), ובשו״ת צאן יוסף (לג), ובשו״ת איש מצליח (מא-מב). וכך כתב הרב יוסף משאש זצ״ל בספר אוצר המכתבים (ח״ג, אלף תקפב) שהדרך הסלולה בראשונים לגייר גם אם האם לא התגיירה. וכך מובן גם

1 לעיל עמ׳ 50.
2 כפי שצוטט באריכות לעיל 50.

משו"ת יביע אומר (ח"ב אה"ע ד'), שהתיר לגייר בן של כהן מגויה אע"פ שהאם לא התגיירה.[3]

לאור כל הנ"ל ברור שאין כל מקום להמנע מלגייר קטנים רק מחשש של בישולי גויים. אולם, כאמור, ננסה להציע פתרון לשאלה העקרונית: כיצד לא יהיה כאן על בית הדין איסור 'לפני עיוור'?

ב. בהנחה שאיסור בישולי גויים אכן קיים כאן, אף על פי כן מותר לגייר, ואין איסור לפני עיוור

כאמור, בדרך זו נצא מנקודת ההנחה שאכן סביר להניח שהילד המתגייר לא ימנע מאכילת בישולי גויים במקרה זה, ובכל זאת הגיור מותר. נברר זאת בשני שלבים: ראשית, האם בית הדין עובר על איסור דאורייתא של 'לפני עיוור לא תתן מכשול'? שנית, גם אם אינם עוברים על איסור זה, האם עדיין יש בכך פגם 'מסייע לדבר עבירה', והאם בית הדין צריכים להמנע מגיור בגלל זה?

האם יש כאן איסור 'לפני עיוור'?

תנאי "לפני עיוור"

איסור 'לפני עיוור לא תתן מכשול' הוא לאו מהתורה שלא להכשיל אדם אחר בעבירה. בגמרא בעבודה זרה (ו ע"ב) רואים שאיסור זה קיים על המכשיל, אפילו אם עובר העבירה הוא גוי או מומר. ממילא לכאורה בית הדין צריך להמנע מלגרום למכשול. אלא שמצינו שני תנאים לאיסור 'לפני עיוור': כפי שמבואר בגמרא שם, **התנאי הראשון** הוא שדין זה קיים רק כאשר אין שום דרך לעבור על עבירה ללא המחטיא:

> אמר רבי נתן: מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח? ת"ל: 'ולפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד); והא הכא דכי לא יהבינן ליה שקלי איהו, וקעבר משום 'לפני עור לא תתן מכשול'?! הכא במאי עסקינן – דקאי בתרי עברי נהרא. דיקא נמי, דקתני: 'לא יושיט' ולא קתני: 'לא יתן', שמע מינה.
>
> בבלי, עבודה זרה ו ע"ב

3 אכן יש מחלוקת אחרונים האם ראוי לגייר במקרים אלו. אך לא הוזכר באף אחד מהם לאסור כנגד דברי הראשונים מכיוון שהאם לא התגיירה, אלא בעיקר משיקולי מדיניות, כפי שהרחבנו לעיל 20.

לפי הגמרא, רק אדם המגיש יין לנזיר הנמצא מעברו השני של הנהר עובר על איסור התורה של לפני עיוור. אך אם הנזיר היה באותו צד של הנהר, כלומר הוא היה יכול להגיע בעצמו ליין, ממילא המחטיא לא עבר על דין ׳לפני עיוור׳ מהתורה. **התנאי השני** הוא שאם יש אפשרות שהחוטא (בפוטנציאל) לא יעבור עבירה, אין איסור ׳לפני עיוור לא תתן מכשול׳ גם אם סביר להניח שאכן הוא עומד לעבור איסור. תנאי זה נלמד מהמשנה החוזרת בגיטין ובשביעית:

> משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה ורחים ותנור. אבל לא תבור ולא תטחן עמה. אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה, ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה, אבל משתטיל המים לא תגע עמה, לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה. וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום...
>
> משנה גיטין ה, ט; שביעית ה, ט

לכאורה, לפי פשט המשנה מותר לתת לחשודה על השביעית חפצים שהיא עלולה להשתמש בהם לעבור איסור. בירושלמי מבואר שכך הדין דווקא כאשר יש אפשרות כלשהי שהיא תשתמש בהם להיתר. וכך סוכמו עיקרי הדברים בתוספות:

> משאלת אשה לחברתה כו׳ – ...ואומר ר״ת דהכא בידוע שאין לה אלא פירות שביעית, הלכך אי לאו משום דרכי שלום הוה אסור, ובמכר – דלא שייך דרכי שלום – אסור היכא דליכא למיתלי. וכן משמע בירושלמי, דקאמר: ׳אני אומר נפה לספור בה מעות; כברה לכבר בו חול; ריחים לטחון בו סמנין; תנור לטמון בו אונין של פשתן׳. משמע דמיירי דאין לו תבואה של היתר למיתלי בה. וההיא דירושלמי לא הוה תלייה גמורה כפרה לשחיטה, דא״כ בלא דרכי שלום נמי הוה שרי כמו במוכר. וא״ת לפירוש ר״ת מאי פריך בגמ׳: ׳מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא׳ – כיון דבוודאי בפירות שביעית איירי? וי״ל דקסבר הש״ס דאחמור רבנן בתבואת החשודים כאילו הוא בודאי טבל, דאוקמיה אחזקה.
>
> תוספות גיטין סא ע״א

שאלת רבינו תם היא: מדוע המשנה מציינת שההיתר הוא מפני ׳דרכי שלום׳ ולא שאין כאן איסור? ומתרץ משום שמצד ׳לפני עיוור׳ מותר להשאיל כלים אלו גם כשברור שהם מיועדים לעבירה, כל עוד יש דרך להשתמש בהם מבלי לעבור עבירה. אך אם לא היה שיקול של ׳דרכי שלום׳ היה כאן איסור ׳מסייע לדבר עבירה׳. כאמור, התנאי שאם יש אפשרות שלא יעבור עבירה אין איסור ׳לפני עיוור לא תתן מכשול׳, הוא אחד היסודות של איסור זה. כפי שמצטטים התוספות את הירושלמי, די בתליות רחוקות מאוד שאכן לא יעבור על איסור: ׳נפה לספור בה מעות׳ וכדומה. מכאן ברור שגם כשיודעים שישנה

סבירות גדולה מאוד שהדבר יוביל לחטא, אם יש אפשרות רחוקה שלא יהיה חטא אין כבר איסור 'לפני עיוור', ולכן במקרה של 'דרכי שלום' הדבר מותר לכתחילה.

תנאי "לפני עיוור" אינם מתקיימים בגר קטן

לאור יסודות אלו יש לשוב ולבחון את המציאות של גיור קטן שעתיד לאכול מבישול אימו הגויה. את הדיון יש לפצל ביחס לשני שלבים בזמן: כאשר הוא עדיין קטן מיד אחרי הגיור, ולאחר שהוא יתחייב במצוות.

בשלב שהוא עדיין קטן ברור שאין איסור דאורייתא של לפני עיוור. שהרי להלכה 'קטן אוכל נבלות – אין בית דין מצווין להפרישו',[4] וממילא אין כאן 'מכשול'. יתר על כן: יש לציין שכפי שכתב הרב עובדיה יוסף זצ"ל ישנו היתר מיוחד להאכיל בישולי גויים לקטן:

> ...גם בשו"ת אגודת אזוב מדברי (סי' י"ב) כתב, שאפילו הרמב"ם, שאסר להאכיל לתינוק דבר האסור מדברי סופרים, מודה שבאיסור שאין לו עיקר מן התורה, **כגון בישולי גוים**, מותר להאכילו בידים. ואין בזה איסור כלל ע"ש. וכן הובא בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת בישולי גוים אות ט"ו).
>
> שו"ת יחוה דעת חלק א סימן ט

כלומר בשלב שהילד **עדיין קטן**, אפילו האכלה בידים על ידי בית הדין תהיה מותרת, קל וחומר שביחס לשלב זה אין איסור דאורייתא של 'לפני עיוור לא תתן מכשול'.

גם ביחס ל**שלב השני**, כשהילד יגדל, אין איסור דאורייתא על בית הדין. בשלב זה אין כל הכרח שהוא יעבור עבירה, שהרי הוא יכול להשתתף בבישול ובכך להנצל מן האיסור. וודאי שמדובר על ספק גדול יותר מהספק של הירושלמי שמא ישתמשו בנפה לברור כסף וכדומה. מכאן ברור שאין איסור דאורייתא על בית הדין.

עם זאת, כפי שהוזכר בתוספות שהובא לעיל, גם כאשר אין איסור של 'לפני עיוור' יש עדיין איסור מדרבנן של 'מסייע לדבר עבירה', והשאלה היא האם על בית הדין להמנע מלגייר את הילד בגלל חשש שהם מסייעים לדבר עבירה.

האם אין לומר כאן 'ניחא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד'?

כפי שהארכנו בסימנים הקודמים, אנו עוסקים במציאות של צורך בתיקון גדול, והרי ראינו שהתירו את איסור מסייע במקרה של 'דרכי שלום'. ממילא נראה פשוט שגם כאן יש להתיר.

4 ראו: רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות יז, כז; שו"ע או"ח שמג, א'.

אלא שיש מצטטים את העיקרון ׳ניחא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד׳, לפיו לכאורה אין לעבור על אף איסור, גם אם המטרה להציל אחרים מאיסורים חמורים.

הארכתי בעבר בשאלה האם הכלל הזה נכון בכל מקרה,[5] והראיתי שיש סתירה בדין זה בגמרא וארבע שיטות בראשונים מתי אומרים כלל זה. אחזור כאן על עיקרי הדברים, ואראה שלפי כל אחת משיטות הראשונים במקרה זה צריכים לגייר.

הראשונים הצביעו על סתירה הקיימת לכאורה בין שתי סוגיות, בשאלת חובתו או זכותו של האדם לחטוא כדי להציל את חברו מחטא. הסוגיה הראשונה מופיעה במסכת **שבת**:

> גופא, בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור – התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו?[...] אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמאן התירו – לאחרים. מתקיף לה רב ששת: **וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך**? – אלא אמר רב אשי: לעולם במזיד, ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה.
>
> בבלי, שבת ד ע״א

על פי דברי רב ששת, אסור לאדם לחטוא כדי למנוע חטא של חברו. לכאורה סוגיה זו סותרת את האמור בשם רבי במסכת **עירובין**:

> האומר לחבירו: ׳צא ולקט לך תאנים מתאנתי׳ – אוכל מהן עראי, ומעשרן ודאי. ׳מלא לך כלכלה זה תאנים מתאנתי׳ – אוכל מהן עראי, ומעשרן דמאי. במה דברים אמורים – בעם הארץ, אבל בחבר – אוכל ואינו צריך לעשר, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: במה דברים אמורים – בעם הארץ, אבל בחבר – אינו אוכל עד שיעשר, לפי שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. אמר רבי: נראין דברי מדברי אבא – מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, ולא יאכילו לעמי הארץ טבלים.
> במאי קמיפלגי? – **רבי סבר: ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה**. ורבן שמעון בן גמליאל סבר: ניחא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד.
>
> בבלי, עירובין לב ע״ב

אם כך, הציטוט שהובא לעיל הוא שיטתו של רשב״ג. אולם לשיטת רבי, שבברייתא ניכר שהלכה כמותו, אדם צריך לעבור איסור קל כדי למנוע מאחר לעבור על איסור חמור יותר.

5 ראו שו״ת בדי הארון פיקוח נפש (עתניאל, תשע״ג), ׳סימן ו - תפקידו של הרב הצבאי במערך הלוחם׳, עמ׳ 237-244.

בראשונים מצאנו כמה כיוונים לפתור את הקושי ולברר את ההבדלים בין שתי הסוגיות.

כשמוטלת אחריות על האדם אומרים לו לחטוא בעבירה קלה

ר״ת בספר הישר מיישב את הסתירה בין הסוגיות כך:

> וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך – והא דאמר בבכל מערבין (עירובין לב ע״ב): ׳רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה׳, התם כדי שלא יאכל ע״ה טבל על ידו, דאמר ליה: ׳מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי׳. אבל הכא, שלא נעשה האיסור על ידו, אין אומרים לו חטא אפילו איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור.
>
> ספר הישר, חלק החידושים, סימן קצח[6]

מדברי ר״ת עולה יסוד גדול: כאשר יש לאדם אחריות על העבירה שעומד חברו לעבור, חובה עליו לעבור איסור קל כדי למנוע איסור חמור. במקרה המוזכר בגמרא בעירובין, אחריותו של החבר נבעה מבעלותו על התאנים ומהאמירה שאמר לעם-הארץ, שהרי אילו החבר היה מעשר את פירותיו מלכתחילה, לא היה עלול עם-הארץ לאכול את הטבל. לכן חלה עליו החובה לעבור איסור קל כדי למנוע מעם-הארץ לעבור על איסור חמור. **הרשב״א** על הסוגיה בעירובין מעלה אותה סברה, ומוסיף שישנם ספרים הגורסים (וכן היא גירסת הר״ח): ״ולא ליעבדיה לעם הארץ איסורא רבה״. גרסה זו מחזקת את החיוב לעבור עבירה קלה במקרה שקיימת לחבר אחריות על מעשיו של אותו עם הארץ.

לענ״ד, לאור מה שהארכנו לעיל בשאלת מדיניות הגיור, חובתנו להרחיב את שיטת ר״ת לממד הציבורי. אכן, לא בית הדין יצר את הסיטואציה המורכבת שבה אנו חיים. אבל האחריות מוטלת עליו, בתפקיד הרועים המנהיגים את עם ישראל. לכן, הם דומים לאותו חבר, שמוטלת עליו האחריות לעברה של עם-הארץ, ומכוח אחריות זו עליו לעבור על איסור תרומה שלא מן המוקף. בדומה לכך, אחריותם של בית הדין כרועי ישראל מחייבת אותם לגייר, גם אם יש חשש שהם עוברים על איסור קל של מסייע, כדי להציל את עם ישראל מאיסור חמור. זאת בפרט לאור דברי המשנה לעיל, שאיסור מסייע נדחה מפני דרכי שלום, וקל וחומר מפני דאגה לכלל ישראל.

כשטרם נעשתה העבירה החמורה אומרים לחברו לחטוא בעבירה קלה

אופן שני ליישוב הסתירה בין הגמרות ישנו בדברי **ריב״א** בתוספות:

6 וכן מופיע בתוס׳ שבת ד ע״א (ד״ה ׳וכי׳ בתחילתו), ובמקביל בתוס׳ הרא״ש, וכן שם ברמב״ן בשם ר״ת, ובראבי״ה בסימן רא, בחידושי הריטב״א, ובחידושי הר״ן על מסכת שבת.

ואומר ריב"א דאפילו למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור, ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו.

תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים

לשיטת הריב"א החובה לעבור על איסור קל נרחבת יותר. לשיטתו במקרים שבהם **המעשה כבר נעשה** אין אומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חברך", ואדם אינו צריך למנוע את התוצאה החמורה של מעשה שכבר נעשה כדי שיזכה חברו. אבל בכל מקרה שעל ידי איסור קל **תימנע בעתיד עשיית** עבירה חמורה, חייב כל אדם לעבור על איסור קל כדי למנוע את האיסור החמור.

בסגנון שונה כתב **הרמב"ן** בחידושיו למסכת שבת:

וא"נ שאני הדביק פת בתנור בשוגג, דלאו איסור הוא, שאפשר לו להתכפר בחטאת ואין רדייתה אלא זכות לו שיפטר מקרבן.

רמב"ן, שבת ד ע"א[7]

בכל הנוגע לענייננו, הרי שלשיטת הריב"א והרמב"ן ברור שבמקרה של גיור הקטנים להציל את עם ישראל ממכשול לעתיד לבוא, האיסור והמכשול טרם נעשו, וחובה לעבור על איסורים קלים, כגון מסייע, כדי לעצור זאת. זאת בפרט לאור מה שהארכנו לעיל, שעל בית הדין מוטלת אחריות על עם ישראל ולא רק צורך למנוע איסורים.

כשהעבירה נעשית בשוגג אומרים לחברו להצילו ע"י עבירה קלה

שיטה שלישית – דברי **ר"י** בתוספות שם:

ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר: 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך'. ואתי שפיר הא דאמרינן בריש תמיד נשחט (פסחים נט ע"א): דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה, וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים כפרתו כדי שיביא פסחו. וכן בפרק בתרא דעירובין (קג ע"ב): כהן שנמצא בו יבלת חבירו חותכה לו לו בשיניו, אע"ג דהוי שבות. וגבי חציה שפחה וחציה בת חורין, שנהגו בה מנהג הפקר וכפו את רבה, בהשולח (גיטין לח ע"ב), משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות ודומיא לאנוסין, והוי נמי כמצוה דרבים.

7 ובחידושי הריטב"א על הסוגיה בשבת בסגנון קצת שונה: "ועוד דהתם למפטריה מאיסור טבל שהוא במיתה, והכא אינו אלא לפוטרו ממון דקרבן".

> תוספות, שבת ד ע״א, ד״ה וכי אומרים[8]

ר״י סובר שהכלל ״אין אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חברך״ חל כאשר החוטא פשע. אכן האפשרות שאדם יעבור איסור בשביל להציל אדם אחר מלעבור על איסור במזיד, נדמית כאבסורדית, ועל מקרים דומים נאמר בגמרא ״הלעיטהו לרשע וימות״ (ב״ק סט ע״א). אולם במקרה שעובר העבירה אינו מזיד, הכלל המנחה הוא שיש לעבור איסור קל בשביל להציל את הזולת (וק״ו את הרבים) מאיסור חמור.

ברור שגם לשיטה זאת חלה חובה לגייר את הילדים גם במחיר שבית הדין יסייעו לעבירה, שהרי גם אם הגר יעבור על האיסור בגדלותו אין זה יותר משוגג, בדומה לדין ׳גר המתגייר לבין הנוכרים׳, שמעמדו קל מאיסור שוגג רגיל.[9]

אדם רשאי להציל את חברו מעבירה חמורה ע״י עבירה קלה

שיטה רביעית – דברי **הריטב״א** בחידושיו על עירובין:

> והא דאמרינן בפ״ק דשבת... אפילו אליבא דרבי אתיא, דשאני התם שאין (לו) לב״ד לומר לו כן, אלא אם כן הוא עושה מעצמו...
>
> חידושי הריטב״א, עירובין לב ע״ב, ד״ה ניחא

מותר לעבור איסור קל כשהאדם רוצה מיוזמתו למנוע את העבירה של חברו. אין חכמים כופים זאת על האדם ו״אין אומרים לו״. אפשר למצוא מקור לשיטת הריטב״א בלשון הגמרא: ״ניחא ליה לחבר״, לעומת ״אין אומרים לאדם״.

אם כן, גם על פי שיטת הריטב״א, אין ספק שבית הדין הם בדרגת ״חבר״ ורצונם להציל את כלל ישראל, ממילא הם חייבים לעבור איסור קל של מסייע בשביל למנוע איסורים חמורים.

מצווה דרבים

תוך כדי הדיון ביחס שבין שתי הסוגיות, דנו הראשונים במספר סוגיות, שמהן עולה שצריך לעבור על איסור לשם הצלת אחרים מאיסור, וחידשו יסוד גדול – שבמקרים של ״מצווה

8 הציטוט כאן הוא מהתוספות בשבת, שבו הובאה דעה זאת כ״יש אומרים״. מהתוספות בעירובין (לב ע״ב ד״ה ולא) אנו לומדים שזאת שיטת ר״י. שיטתו הובאה עוד בתוס׳ חגיגה ב ע״ב ד״ה כופין, ובתוס׳ גיטין מא ע״ב ד״ה כופין, וברשב״א בעירובין בשם ״יש מתרצים״, ובחידושי הר״ן על שבת.
9 ראו לעיל עמ׳ 40.

דרבים״ הדין הוא שמותר לעבור על איסור קל בשביל למנוע איסור חמור. כך, למשל, כתבו **התוספות** במסכת שבת:

> והא דתנן בהשולח (גיטין מא ע״ב): ׳מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין׳. ואע״ג דבהאי פירקא (גיטין לח ע״ב): א״ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו׳, שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא, כדמשני התם בר׳ אליעזר שנכנס לבית המדרש ולא מצא שם י׳ ושחרר את עבדו להשלימו לי׳ – ׳מצוה דרבים שאני׳.
>
> תוספות, שבת ד ע״א, ד״ה וכי אומרים

התוספות מביאים כהוכחה את ההיתר לשחרר עבד לשם מניין או לשם הצלת הרבים ממכשול. כפי שכתב הרב רבינוביץ זצ״ל, זהו בדיוק המקרה שלפנינו, שהרי שחרור שפחה הוא בעצם גיורה.[10] הרי אנו רואים במפורש שמצווה דרבים גוברת על איסור התורה לשחרר את השפחה. שם מדובר על יצירת אפשרות חד פעמית ומקומית לקיום תפילה בציבור. קל וחומר שגיור הילדים שימנע בעתיד נישואי תערובת נוספים, שהוא מצווה גדולה של דאגה לכלל ישראל לדורות, צריך להתיר את החשש של מסייע לאיסור בישולי גויים.

על כן, לפי כל ארבע השיטות בראשונים, ברור שהלכה למעשה מניעת ההתבוללות מטילה חובה על מנהיגי ישראל לגייר את הילדים, גם אם יש חשש שיעברו בכך על איסור מסייע.

ג. האם בבישול של אם גויה לבנה הגר יש איסור בישולי גויים?

עד כה הנחנו שאכן יש כאן איסור בישולי גויים. עתה נלך לכיוון נוסף, והוא לברר האם אמנם במציאות כזאת יש איסור של בישולי גויים.

גזרה דרבנן משום חשש חתנות

האיסור לאכול מבישולי גויים מופיע במשנה במסכת עבודה זרה:

> אלו דברים של גויים אסורין ואין איסורן איסור הנאה: חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, והפת והשמן שלהן. רבי ובית דינו התירו בשמן. ושלקות, וכבשין שדרכן לתת

10 ראו לעיל הערה 7 עמ׳ 16.

לתוכן יין וחומץ, וטרית טרופה, וציר שאין בה דגה כלבית שוטטת בו, והחילק, וקורט של חלתית, ומלח סלקונטית. הרי אלו אסורין ואין איסורן איסור הנאה.

משנה עבודה זרה ב, ו

המשנה כורכת את איסור בישולי נכרים (שלקות) עם איסור חלב נכרים ופת נכרים, ברשימת איסורי אכילה שאין בהם איסור הנאה. בגמרא (עבודה זרה לז ע"ב) מעלים אפשרות שמקור הדין מהתורה, אך למסקנה קובעת הגמרא שהאיסור אינו אלא מדרבנן. רש"י על מהשנה מבאר:

והשלקות – כל דבר שבישלו גוי, ואפילו בכלי טהור. וכולהו משום חתנות.

רש"י עבודה זרה לה ע"ב

כלומר, לפי פירוש זה בסיס האיסור של כל רשימת האיסורים במשנה הוא גזרה משום חתנות (כלומר אותה גזרה שהיא מקור איסור פת נכרי). אולם על הגמרא מבאר רש"י את איסור בישולי נכרים מטעם נוסף:

מדרבנן – שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא.

רש"י עבודה זרה לח ע"א

התוספות עמדו על ההבדל בין שני החששות:

אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא – פרש"י דרבנן גזור, משום דחייש שמא יאכילנו דברים טמאים. ויותר היה נראה לפרש הטעם משום חתנות, וכן פירש הקונטרס במתניתין.

תוספות עבודה זרה לח ע"א

כלומר, לפי התוספות עיקר מקור האיסור הוא גזרה משום חתנות, כפירוש רש"י על המשנה ולא כפירושו על הגמרא. וכך כתב גם הרמב"ם, שכל האיסורים הללו הם משום שיביאו לידי חתנות:

ויש שם דברים אחרים אסרו אותן חכמים. ואף על פי שאין לאיסורן עיקר מן התורה, גזרו עליהן כדי להתרחק מן הנכרים עד שלא יתערבו בהן ישראל ויבאו לידי חתנות, ואלו הן: אסרו לשתות עמהן ואפילו במקום שאין לחוש ליין נסך, ואסרו לאכול פיתן או בישוליהן ואפילו במקום שאין לחוש לגיעוליהן.

רמב"ם מאכלות אסורות י, ט

במקרה שלנו הגיור נועד **למנוע** חתנות עם גויים. ממילא אבסורד הוא לאסור את הגיור שמא הילד יאכל מבישולי אימו וזה יוביל לחתנות עם גויים, שזה הפוך מיסוד התקנה, בפרט מכיוון שאין כל חשש שהילד יתחתן עם אמו.

האם יש משמעות לכך שאין חשש לחתנות?

אלא שיש לברר: האם אפשר כאן לומר שהגזירה אינה חלה במקרים שאין לחשוש לטעם הגזרה?

הרשב״א נשאל האם בישולם של כמרים שאין להם ילדים נאסר מדין בשולי גויים:

> תשובה. ראיה זו איני מכיר מכמה צדדין. חדא שלא כל האיסורין והגזרות אחדים (=דומים) ואין למדים מזו לזו. ...אם אתה בא להתיר פת הכומרים לפי שאין להם בנים, אף אתה תתיר פת של מי שאין לו בנים, כפת של בחורים שאינן נשואין ושל נערים ושל סריסין וכן בספינה שאין שם נשים... סוף דבר, לדבריך אלו אין סוף ולהתירן אלו אין מספר. העבר קולמוס על הראיה ותופר. ובמקומי אני עומד לאסור ואין בזה צד ספק. עוד תדע שאותן שבמשנת אין מעמידין (דף כ״ט ב) גזרות קבועות היו. יינן ושלקות שלהם וגבינה, אף על פי שבטל הטעם גזרה לא בטלה. שהיין אף על פי שאין מנסכין עכשיו אסור אפילו בהנאה. ותינוק גוי עושה יין נסך אף על פי שאינו יודע בטיב עבודה זרה ואין לו בנים. וגבינה אפילו במקום שאין מעמידין בעור קיבה אלא בפרחים. וכן כולן זולתי המורייס שמצאנו לו היתר במקום שהיין ביוקר. ובמה שנאמר – איתמר, בכל השאר דלא איתמר – לא איתמר.
>
> שו״ת הרשב״א חלק א סימן רמח

לפי פשט דברי הרשב״א אין כל מקום לחלק בין מצבים שונים, וגזרו על הכל גזרה אחת. ממילא לכאורה פשוט לשיטתו שאין להקל כאן ולהגיד שלא גזרו על בישול האם (אולם עדיין יתכן שלהחמיר בגזרה, ובגללה להמנע מגיור באופן שבסוף יוביל לחתנות גם הרשב״א לא היה אומר).

בניגוד לעמדה זאת, יש ראשונים שאכן צמצמו את האיסור כשאין חשש חתנות. וכך נחלקו הראשונים בעניין גויה המבשלת בבית יהודי:

> אומר הר״ר אברהם ב״ר דוד, דודאי שלקות אסרו חכמים כשהעובד כוכבים מבשלם בביתו. אבל כשהוא מבשל בביתו של ישראל, אין לחוש לא לחתנות ולא לשמא יאכילנו דברים טמאים. ולא הודה לו ר״ת, דודאי כיון שהעובד כוכבים מבשל, לא חלקו כלל חכמים בין רשות הישראל לרשות העובד כוכבים, כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר גם בביתו של ישראל כמו בביתו של עובד כוכבים.

תוספות, עבודה זרה לח ע״א ד״ה אלא מדרבנן

כלומר לפי ר׳ אברהם[11] מותרים כל בישולי גויים בבית ישראל, מכיוון שאין לחשוש לחתנות. ר״ת פסק שלא חילקו בין הדינים כלל. מחלוקת זו הובאה גם במרדכי (תת״ל) והבית יוסף הוסיף שנראה מוסכם כדעת ר״ת:

...ולא הודה לו רבינו תם, דלא שנא בבית הגוי לא שנא בבית ישראל, דלא פלוג רבנן. וכן נראה שהוא דעת הפוסקים, שסתמו דבריהם ולא חילקו [בדק הבית]. ולאפוקי מרבינו ירוחם (ני״ז ח״ז קס ע״ד) שכתב שרוב הפוסקים הסכימו להתיר [עד כאן]:

בית יוסף יורה דעה, קיג

בשולחן ערוך הכריע מרן כדעת ר״ת שלא חילקו בכך.[12]

מקרה קצת שונה, שיש שהתירו בו בישול של גויה בבית יהודי, הוא המנהג ביחס לבישולי ה׳שפחות הקנויות לנו׳:

ועל ענין בשולי גוים כתב הר״ם ב״ן בתשובת שאלה: דעתי שאין איסור בשפחות הללו הקנויות לנו. דמלאכה דעבד ערל מלאכה דישראל הוא, דקנוי הוא לו למעשה ידיו, ומוזהר עליו בשבת מן התורה, וליתיה בכלל גוים, והילכך ליתיה בכלל גזירות דידהו. וכן נהגו. עכ״ל.
והר׳ אהרן הלוי ז״ל כתב: אף על פי שהדעת נוטה לדבריו, בעל נפש ראוי להחמיר על עצמו. וכן נמי כתב הרשב״א ז״ל בתשובה (ח״א ס״ח ותקכ״ב): ואנו נוהגין איסור בבשוליהן ואפילו בדיעבד. ע״כ.

אורחות חיים, הלכות איסורי מאכלות, סז

לפי הרמב״ן, בעבד של יהודי הקנוי לו אין כלל איסור בישולי גויים. הוא לומד זאת מכך שאיסור מלאכה בשבת החל על עבדים כדין ״עבדך״ האמור בתורה. יש לשים לב לעדות שבדבריו שכך היה נהוג. הסיבה להיתר איננה שאז אין חשש לחתנות, כמו דעת ר׳ אברהם בתוספות, אלא שזה לא היה בכלל הגזרה. כפי שמובא כאן הרשב״א בתשובה לא קיבל את דעת רבו הרמב״ן ואסר את בישוליהם אפילו בדיעבד. זאת בהתאמה לשיטתו בתשובתו הקודמת שראינו (א, רמח) ש׳לא פלוג׳ בטעם הגזרה. גם כאן סבר שאין מקום לחילוקים בגזרת בישולי נכרים.

11 ר׳ אברהם ב״ר דוד מוזכר רק פעמיים בתוספות (כאן וביומא) וקשה לקבוע האם מדובר כאן על הראב״ד בעל ההשגות או על הראב״ד הראשון בעל ספר הקבלה.
12 הרב רפאל בירדוגו (תורות אמת, סימן קיב) רצה לדייק מדעת השו״ע (קיב, א) שהאסור חל רק על בישולי גויים שהם עובדי עבודה זרה. שיטתו תמוהה, מפני שהן החשש של חתנות והן החשש של מאכלות אסורות אינם קשורים לעבודה זרה. האחרונים דחו את שיטתו, ודבריהם ערוכים בהליכות עולם ח״ז (ע״ב) להגר״ע יוסף זצ״ל.

על אף שנראה שמעיקר הדין לא הלכו כדעת ר׳ אברהם בתוספות, בצירוף לדין ׳שפחות שלנו׳ התחשבו גם בדעת ר׳ אברהם שאין להחמיר כשאין חשש חתנות. וכך הביא באיסור והתר הארוך את דעת מהר״ם:

> ...אם לא הכשירו אותו נוהגים לסמוך בדיעבד על רש״מ וראבי״ה מאולייני׳ שפסקו שבכה״ג בבית הישראל דליכא למיחש לחתנות ולא לדברים טמאים לא גזרו. השיב מהר״ם שמותר בדיעבד כיון שעשתה האש מן האש שנשאר מאתמול ובאותו האש חיתה הישראל בגחלים אף על פי שבזה לא חיתה עכ״ל. ואפי׳ אם הביאה האש מבית אחר נוהגין כן.
>
> ספר איסור והתר הארוך, שער מג, סימן יג

דעת המהר״ם היא שניתן להקל כדעת המתירים, תוך שהוא מתחשב במפורש בדעה הזהה לדעת ר׳ אברהם בתוספות, שלא גזרו משום בנותיהן בגויה המבשלת בבית יהודי. זאת בצירוף לקולא שהגויה תשתמש באש שישראל חתה בה בזמן כלשהו. וכך הביא בהגהות שערי דורא בשם מהרא״י:

> שבכמה מקומות נוהגים להניח שפחות גויות לבשל ולצלות בבית, ואין שולחין יד בתבשיל או בצלי כלל, ואפשר שסמכו אהה דאי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית בגחלים.
>
> הגהות שערי דורא ע״ה ב׳ה ב׳

בסיכום, מצאנו שלושה היתרים: שיטת ר׳ אברהם שאין איסור כאשר אין חשש חתנות, כגון בבית ישראל; שיטת הרמב״ן ששפחות קנויות אינן בכלל הגזירה; הסתמכות על כך שבבית ישראל אי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית.

בשו״ע הביא את שתי הדעות במחלוקת (הרמב״ן והרשב״א), ואילו הרמ״א הוסיף את דעת האיסור והיתר הארוך ודעת המהר״ם:

> יש מי שמתיר בשפחות שלנו, ויש מי שאוסר, ואפילו בדיעבד (תשובת הרשב״א ס׳ ס״ח).
> הגה: ובדיעבד, יש לסמוך אדברי מתירים (ארוך כלל מ״ג והגהות ש״ד). ואפילו לכתחלה נוהגין להקל בבית ישראל שהשפחות והעבדים מבשלים בבית ישראל, כי אי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט (שם).
>
> שולחן ערוך יורה דעה קיג, ד

לכאורה, הרמ״א כותב הן כדעת איסור והיתר הארוך שבדיעבד סומכים על המתירים, והן כדברי המהר״ם שאפשר להניח שאחד מבני הבית חיתה באש מעט ולכן אין כאן בישולי נכרים.

אלא שיש לברר מי הם 'המתירים' שאליהם התייחס הרמ״א: הרמב״ן שהתיר דווקא עבדים קנויים? או בכל מקרה שאין בו חשש חתנות כדברי ר' אברהם?

הש״ך דן בכך, מתוך הבנה שהעבדים והשפחות הקנויים שעליהם דיבר הרמב״ן כבר אינם קיימים במציאות:

> ...ובהנך שפחות מיירי המחבר, אבל לא בשפחות שלנו שבארצות אלו, שאין קנויות לנו רק שנשכרו לשנה, ואין אנו מוזהרין עליהם בשבת... ולפ״ז מ״ש הרב ובדיעבד יש לסמוך אדברי המתירים, לא אתי שפיר בשפחות שלנו, וצ״ל דקאי אשפחות דמיירי המחבר, או רצה לומר דיש לסמוך אדברי המתירין בישולי עובדי כוכבים בבית ישראל, והוא דעת ר' אברהם שהביא הטור, וכ״כ בד״מ ובת״ח כלל ע״ה דין י״ז בשם או״ה והוא באו״ה כלל מ״ג דין י״ג...
>
> ש״ך על שולחן ערוך יורה דעה קיג, ס״ק ז

כלומר, לפי האפשרות הראשונה אכן הדיון הוא דווקא בהיתרו של הרמב״ן, שאינו קשור כלל לטעם הגזרה אלא להנחה שלא גזרו מראש על עבדים ושפחות קנויים. אך אפשרות אחרת היא שהיתרו של הרמ״א רחב יותר, והוא מבוסס על דעת ר' אברהם בתוספות שכשאין חשש חתנות אין לאסור.

הרב עובדיה יוסף זצ״ל הביא את דעת הש״ך, והבין שהוא אכן התיר גם בשפחות שאינן קנויות, כלומר בעובדים שכירים בבית יהודי בזמן הזה, על בסיס שיטת ר' אברהם:

> ומרן הבית יוסף (ריש סימן קיג) הביא בקצרה דברי הפוסקים הנ״ל... וכתב הש״ך שמדברי הרמ״א נראה שאפילו בשפחות השכורות שלנו יש להקל, אף על פי שאין אנו מוזהרים עליהם בשבת, כמבואר באורח חיים (סימן שד). ונראה שסמך בזה על דעת רבינו אברהם שמתיר בישולי גוי בבית ישראל. ...וכן כתב המהרש״ל בתשובה (סימן עה)... וכן כתב הכנסת הגדולה (בהגהות בית יוסף אות ח') בשם אביו ז״ל, שבשעת הדחק יש לסמוך על סברת הרשב״א בצירוף דעת הראב״ד שלא גזרו על בישולי גוים בבית ישראל. וכתב על זה בשלחן גבוה (שם סק״ט וסק״י), שאף על פי שהפרי חדש כתב לאסור בשפחות הנשכרות לחודש או לשנה, שאין אנו מוזהרים עליהן בשבת, בידוע שנעלמו ממנו דברי האחרונים שמתירים... וכן העלה הגאון רבי יוסף חיים בשו״ת רב פעלים חלק ד' (חלק אורח חיים סימן ו'), שאף על פי שהפרי חדש החמיר במשרתות המושכרות, שאין אנו מוזהרים עליהן בשבת, מכל מקום כיון שכמה גדולים סמכו על המתירים הואיל והן מבשלות בבית ישראל, אין למחות בנוהגים להקל. ע״ש.

> וכן כתב השדי חמד בפאת השדה (מערכת בישולי גוים סימן א׳) בשם הרה״ג רבי אברהם מתתיה חלפון, שלפי דברי הש״ך שיש מתירים גם בפועלים הנשכרים, ולאו דוקא בעבדים הקנויים, ואפילו בלא חיתוי של ישראל, וכן נהגו בזמננו להקל כדבריהם, מנהג זה הלכה הוא וכו׳. ע״ש.
>
> שו״ת יחוה דעת חלק ה סימן נד

כפי שניתן לראות בדבריו, פוסקים נוספים כתבו כדברי הש״ך להקל גם בעובדים שכירים בבית יהודי, מכיוון שאז אין חשש של חתנות. ממילא ברור שגם אֵם שמבשלת בבית לא תחשב פחות מאשר גויה שבאה לבשל בבית יהודי, שהרי כאמור ברור שאין במקרה זה כל חשש חתנות.

בהמשך מדייק הרב עובדיה יוסף זצ״ל שיש כאן ספק ספיקא להקל, ומרחיב שאפשר לסמוך על כך אף שזהו ספק ספקא נגד דעת מרן:

> ...ומעתה, בנידון דידן יש לנו הטעמים האלה להקל, בצירוף הטעם הראשון שישראל מדליק את האש. ואם כן יש לנו ספק ספיקא להתיר: שמא הלכה כהפוסקים הסוברים שגם בבישולי גוים התירו בהיסק על ידי ישראל, ולא רק בפת עכו״ם, ואם תמצא לומר כדברי החולקים, שמא הלכה כהאומרים שבפועלים המושכרים בבית ישראל יש להקל. ...ומעתה הדבר פשוט שגם בנידון שלנו יש מקום נרחב לסמוך להקל גם לספרדים ובני עדות המזרח. וכן כתב בשו״ת מנחת יצחק חלק ז׳ (סימן סב). ע״ש. ומכל מקום המחמיר על עצמו תבוא עליו ברכה.
>
> שם

לאור הדברים, אם סמכו בדיעבד על דעת ר׳ אברהם במקרה של עובדים שכירים בבית יהודי, נראה שקל וחומר שיש להקל כאן שלא רק שאין חשש חתנות עם אמו, אלא גם הגיור עצמו עתיד להציל את כלל ישראל מאיסור חתנות עם גויים. לכן למעשה אין ספק שגם כאשר הילד יגדל ניתן להקל לאור כל האמור לעיל.[13]

סיכום

לענ״ד במקרה של גר קטן אין מקום כלל להחמיר לא לגיירו מחשש שאמו תאכיל אותו בבישולי נכרים.

13 גם לחוששים לסברות המחמירות, אין בכך סיבה מספקת למנוע את כל הגיור בשל כך, אלא יפעלו לפי הכרעת הרמ״א להסתפק בהדלקת האש על ידי יהודי (יורה דעה קיג, ז, על פי הגות שערי דורא, איסור והיתר הארוך, והמרדכי, שבמקומות צורך סמך עליהם גם הרב עובדיה יוסף זצ״ל, יחווה דעת ה, נד) וידליק יהודי נר נשמה שבועי שממנו ידליקו את האש, שהרי זו היא שעת הדחק. אבל לענ״ד עצה זו אינה מעשית ואין להזדקק לה, כפי שנכתב למעלה.

ראשית ראינו שהראשונים והשלחן ערוך התירו לגייר קטן גם בלי אמו, ומכאן ברור שלא חששו לבישולי נכרים.

לעניין השאלה האם בית הדין עוברים על 'לפני עיוור' או 'מסייע' הראינו שבמקרה זה אין וודאי עבירה, כי הרי קטן איננו חייב בגזרת בשולי נכרים, וכשיגדל לא בטוח שיאכל בלי להדליק את האש, ולכן לא מתקימים התנאים לאיסור 'לפני עיוור' על בית הדין.

גם חשש 'מסייע' אין כאן, ובמקרה זה אין לומר ש'עדיף לחבר שלא לעבור על מצווה קלה כדי להציל את חברו מעבירה חמורה'. ראינו ארבע דעות בראשונים מתי אין אומרים כלל זה, וכולן חלות במקרה שלפנינו.

מעבר לכך העלינו שיש מקום לברר האם בכלל יש איסור בישולי נכרים במקרה זה: דין בישולי נכרים הוא גזרה משום חתנות. במקרה זה לא רק שאין כל חשש של חתנות של אם עם בנה הביולוגי, אלא הגיור עצמו נועד להציל מחתנות עם גויים. כך שלהחמיר בגזרה עלול להוביל לאיסור עצמו.

ראינו שנחלקו הראשונים האם כשאין חשש חתנות הקילו בבישולי גוים: ר"ת והרשב"א לא קיבלו היתר זה, משום "לא פלוג", ואילו ר' אברהם הקיל. הרמב"ן אמנם היקל בשפחות קנויות, אך נראה שזאת מתוך הבנה שהם לא נכללו בגזרה.

למעשה הרמ"א כתב שבדיעבד מקלים ("ואפילו לכתחילה נוהגים להקל") – או כדעת המתירים, או משום שאפשר בקלות לדאוג שידליקו את האש מאש של יהודי. הש"ך הבין שהרמ"א לא התסמך רק על הרמב"ן אלא גם על ר' אברהם. מכאן שבשעת הדחק סומכים על כך שאין חשש חתנות.

על כל פנים, בין כך ובין כך אסור לבית הדין להימנע מלגייר בשל חשש זה, וניחא להם לחברים לעשות הכל שיזכו כלל ישראל וינצלו מן החטא.

סימן ז: כיבוד אב ואם של גר – גר ומשפחתו – מבחינת ההלכה ומבחינה טבעית

"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"
כיבוד הורים
סיכום

שאלה

במהלך התשובות נידונה בקצרה התייחסות גר להוריו, בין אם מדובר על גר מנישואי תערובת ובין בגר רגיל. אגב עניין זה נעסוק כאן בשאלה האם גר שמתגייר חייב במצוות כיבוד הורים כלפי הוריו הגויים.

תשובה

"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"

בגמרא ביבמות מובא הכלל:

> 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.
>
> בבלי, יבמות כב ע"א

כלל זה מפקיע ביחס לגר איסורי עריות ודיני קירבה ביחס לפסולי עדות.

הרמב"ם סיכם את דיני הפקעת הגר ממשפחתו:

> נכרי שנתגייר ועבד שנשתחרר הרי הוא כקטן שנולד, וכל שאר בשר שהיו לו כשהוא נכרי או כשהוא עבד אינן שאר בשר, ואם נתגייר הוא והם אינו חייב על אחת מהם משום ערווה כלל. דין תורה שמותר לנכרי שישא אמו או אחותו מאמו שנתגיירו, אבל חכמים

> אסרו דבר זה כדי שלא יאמרו: 'באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, שאמש הייתה לו זו אסורה והיום מותרת'...
>
> רמב"ם איסורי ביאה יד, יא-יב

לעומת זאת ישנה מחלוקת בגמרא (יבמות סב ע"א) האם הילדים מלפני הגיור פוטרים את הגר מפריה ורביה, ומסקנת הרמב"ם (אישות טו, ו) היא שהוא אכן קיים את המצווה.

מרן הרב קוק זצ"ל בשו"ת דעת כהן (קמח) מסביר זאת בכך שלמרות שמבחינה דינית הגירות מפקיעה את קרבת המשפחה, הרי שהיחס הטבעי נשאר בעינו. כפי שהובא בהרחבה לעיל,[1] על פי אותו העקרון הוא מסביר מדוע מתחשבים בדעת האב היהודי כדי לגייר את בנו הקטן מן הנכרית:

> והטעם הזה אינו תלוי בדין תורה, אם הוא נחשב לאב או לא, כ"א מה שהוא ע"פ טבע האב שלו ורחמיו עליו... מ"מ הרי אהבה טבעית של אב לבן יש כאן. ואנן סהדי דניח"ל במאי דעביד אבוהי...
>
> שו"ת דעת כהן (ענייני יורה דעה), סימן קמז

כיבוד הורים

הרמב"ם בהלכות ממרים (ה, יא) פסק כי לגר אסור לקלל, להכות או לבזות את הוריו כדי שלא יאמרו שהגיור מוביל לירידה במידת הקדושה "מקדושה חמורה לקדושה קלה". לכן, יש לו לנהוג בהוריו "מקצת כבוד".

בהגדרת הכבוד הנדרש נחלקו גדולי הפוסקים. מרן הרב קוק מבאר שהחיוב הינו מדרבנן, ונימוקו:

> שמשום שע"פ הטבע הרי הוא בנו אין להתנהג נגד הנימוס, אע"פ שאין היחש מהתורה... שהוא מילתא דמסתברא מצד התכונה הטבעית אין ראוי לעקור זה מצד התורה.
>
> שו"ת דעת כהן (ענייני יורה דעה), סימן קמח

לעומתו בעל האגרות משה ביאר כי החיוב הוא מעיקר הדין:

1 ראו לעיל עמ' .

> ולכן נראה לע״ד דהוא מענין איסור כפוי טובה שמצינו בדברי אגדה... דהוא כמו שלא נאמר איסור מפורש על מדות הרעות, אף שהם דברים מאוסים ומגונים, ונענשים ע״ז בין בישראל בין בבני נח. וענין מצות כבוד אב ואם הוא גם כדי שלא יהיה כפוי טובה... ולפ״ז אם נפטרו ע״י הגרות מכבוד אב ואם יאמרו: באנו מקדושה חמורה שהיינו אסורים מלהיות כפוי טובה לקדושה קלה שאין אוסרים להיות כפוי טובה... וניחא לפ״ז מש״כ הרמב״ם: ׳אלא שנוהג בו מקצת כבוד׳ שלכאורה איזה שיעור יש בזה? אבל הוא כפי מה שלא יתחשב בעיני הבריות לכפוי טובה...
>
> אגרות משה, יו״ד ב, קל

עוד מוסיף, האג״מ שבחוסר ביקור אב ואם חולים על ידי בנים ונכדים יש גרימת צער להורה הגוי, שהוא כעין הכאה וקללה, והרי זה אסור מעיקר הדין, כפי שכתב הרמב״ם, וממילא במקרה כזה קיימת חובה ברורה יותר.

ראיה נוספת שהיחס הטבעי בין אב לבן נשאר, אף על פי שהבא על הנכריה בנו אינו מתיחס אחריו, מצאתי מתשובה של בעל האגרות משה העוסקת בשאלה על כשרות גט של בת שנולדה מגוי הבא על בת ישראל, וכתבו בו את שם האב הגוי:

> דהא מסתבר דאם יכתבו בגט על בת ישראל מנכרי שם אביה הנכרי שיהיה הגט כשר. דנהי שמצד הדין לא נחשב כאביה ואין לקוראה בשם בתו, מ״מ כיון שמצד המציאות היא בתו שייך לשון ׳בת׳. דגם בגמ׳ איתא לשון זה על ר׳ מרי בריה דאיסור גיורא בב״מ דף קמ״ט, וכן הוא בקרא ולציבא חמשה עשר בנים והיה שייך זה אף כשהיה נאמר על אחד מבניו שהוא בן ציבא כדאיתא ביבמות דף ס״ב...
>
> שו״ת אגרות משה אבן העזר ב, כב

וכעין זה כתב הרב אשר וייס שליט״א בשו״ת מנחת אשר (ח״ב פ״ח) ביחס לכתיבת שם האב היהודי בכתובה של גיורת, שאע״פ שהבת אינה מתיחסת לאביה כנ״ל בכל זאת מצד המציאות הלא הוא אביה.

סיכום

בין גר ובין הוריו הגויים לא קיים קשר דיני של ייחוס אך קיים קשר טבעי, שיש לו משמעות הלכתית. גר חייב ב״מקצת כבוד״ להוריו, ועל פי האחרונים המשמעות היא התנהגות על פי הנימוס והמקובל באותו זמן. הרב קוק ביאר כי מקצת כבוד זה הוא חיוב מדרבנן ואילו על פי האג״מ זוהי חובה מדאורייתא. בין כך ובין כך – אסור לו לצער את הוריו.