

לא הוטבל לשם גרות, ומילתו לא היתה מילת גרות. בהיות הילד בן חמש וחצי, נטלו האב מרשות האם בלא ידיעתה והסכמתה. הילד עבר טבילה לשם גרות והטפת דם ברית לפני שלושה רבנים. האב הצהיר בבית-הדין שהוא "לא דתי", ומצד האם נאמר, כי האב "מומר להכעיס ועובר על כל התורה כולה". בית-הדין הביא מדברי פוסקים, כי במקרה כזה אין לגייר, משום שאין זו זכות לקטן כאשר ברור שיעבור על איסורי תורה. יחד עם זאת ציין בית-הדין, כי אותם פוסקים נדרשו אך לשאלת הדין לכתחילה, ואילו במקרה זה התעוררה השאלה בדיעבד. בית-הדין נטה לומר, כי הגרות לא חלה אף בדיעבד, משום שאיננה זכות לקטן. לבסוף פסק בית-הדין, כי הקטן הוא ספק גר: "ואנו אין בידינו להכריע שהגירות לא חלה גם בדיעבד, שאפשר שזה גופא הוי זכות לו שנתחייב בתורה ובמצוות ונדבק בזרעו של אברהם אבינו, ועל כל פנים לא יצא מידי ספק גר".⁴¹⁴ כאשר יגדל הילד וירצה להיות יהודי — פסק בית-הדין — יהיה עליו לעבור שוב "טבילה הטפת דם ברית וקבלת תורה ומצוות כדין כל גר".⁴¹⁵ במקרה שבו התעוררה שאלה עקרונית דומה בפני ר' משה פינשטיין, נטה הפוסק לומר, כי יש זכות לקטן והגרות חלה. מכל מקום אף הוא הכריע, כי מחמת הספק ראוי לשוב ולהטביל את הילד כשיגדל. מן הראוי להביא את שיקוליו השונים:

אך נכון הדבר כשיגדיל להטבילו עוד הפעם לגרות בפני ב"ד, משום שלא ברור הדבר במדינה זו שהוא זכות, כיון שבעוונותינו הרבים קרוב שחס וחלילה לא ישמור שבת וכדומה עוד איסורים. אך אפשר שמ"מ הוא זכות, שאף רשעי ישראל עדיפי מעכו"ם, וגם הוא זכות מחמת דניחא ליה במאי דעביד אביו ובפרט אחרי שגם אמו נתגיירה, שבאופן זה הוא יותר זכות... לכן יותר קרוב שהוא זכות, אבל לצאת מידי ספק לגמרי יהיה טוב לזכור להטבילו כשיגדיל.⁴¹⁶

עצם הקביעה בדבר ספק גרות מצמיחה קשיים רבים.⁴¹⁷ מכל מקום ראוי לציין, כי לשיטת התוספות בכתובות — שזכיית הגרות בקטן היא מדין תורה — הטעם לכך הוא, שהזכות היא זכות גמורה ואין בה "קצת חובה".⁴¹⁸ לפי שיטה זו מסתבר לומר, כי במקרה של קטן שהוריו

414 שם, עמ' 379. להכרעה דומה הגיע בית-הדין הרבני האזורי ברחובות במקרה אחר. כנגד החלטתו של בית-הדין הרבני הוגשה עתירה לבג"ץ, וזו התקבלה. ראה: בג"ץ 3023/90, בשג"ץ 4311/90 פלוגית, קטינה נ' בית הדין הרבני האזורי רחובות, ואח', פ"ד, מה (3), עמ' 808.

415 שם, עמ' 381.

416 שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קנח. התשובה היא משנת תש"א.

417 לגבי ספק גרות עובדתי, ראה המחלוקת אם מקבלים גרים מן הקרדויין ומן התרמודים: יבמות טז, א-ב. וכן ראה דברי הרמב"ם לעניין "ספק גירות": הלכות איסורי ביאה פי"ב הט"ז, פי"ט ה"ט. לגבי ספק גרות משפטי, ראה למשל: שו"ת אגרות משה, אה"ע, ח"ג, סי' ד; שו"ת אחיעזר, ח"ג, סי' כז. ספק עובדתי ומשפטי הוא העומד ביסוד מעמדם המסופק של בני קהילות ישראל נידחות. כך, בעניין כת "בני ישראל" שבהודו התעורר ספק עובדתי אם הם צאצאי גרים או מזרע ישראל — שאז מתעורר חשש ממורות. ואם תמצא לומר שהם צאצאי גרים, התעורר ספק עובדתי-משפטי אם גיורם היה כהלכה. ראה בהרחבה: שו"ת היכל יצחק, אה"ע, ח"א, סי' יג-יד. הספק העיקרי נוגע לעניין קבלת גרות משיירת ("חוץ מדבר אחד") ומשמעותה. כן התעורר הספק לגבי הגיור בבית-דין כשר ומשמעות הדבר.

418 תוספות כתובות שם, ד"ה מטבילין.

אינם שומרי מצוות, הרי אף אם יש לו זכות או ספק זכות — זכות גמורה אין לו.⁴¹⁹ וכן קשה לשיטת התוספות בסנהדרין, לפיה זכיית הגרות בקטן מדין תורה היא זכייה מיוחדת. לשיטה זו נראה, כי הגיור אינו שלם עד שהקטן גדל ומקבל את המצוות. אם הכוונה היא לקבלת מצוות ממשית, מתוך קיום מצוות — ולא רק להעדר מחאה גרידא⁴²⁰ — כי אז קיים קושי באשר לעצם תוקף הגרות של גר קטן, אשר אינו מתחנך אצל הוריו לקיום תורה ומצוות.⁴²¹ שאלות חדשות בדיני גר קטן התעוררו במקרים של זוגות יהודים חשוכי ילדים, שביקשו לאמץ ילדי נכרים ולגיירם על דעת בית-דין. במקרים אלה אין מדובר בבן שנולד ליהודי מנישואיו האזרחיים עם נכרית — נישואין שהם כשלעצמם מלמדים על התרחקות מקיום מצוות ואורח-חיים יהודי. מצד שני, כאשר ההורים אינם ידועים, והקטנים אינם באים מעצמם להתגייר, עולה שאלה נוספת בדבר כוחו של בית-הדין לגייר מיזמתו.⁴²² הפוסקים העלו חששות רבים ביחס לאימוץ ילדי נכרים, ויעצו להימנע מכך.⁴²³ עם זאת נראה, כי אף לכתחילה אפשר לגייר ילדים אלה, כאשר המאמצים הם שומרי תורה ומצוות.⁴²⁴ אולם כאשר אין הדבר כן, היו שפסקו שהגרות לא תחול אף בדיעבד.⁴²⁵

עד כה נידון יסוד הזכות, לצורך בחינת תוקף גיורו של קטן שהוריו אינם מקיימים מצוות. ואולם גם אם תפס הגיור בשעתו, הרי שאלות קשות לא פחות נובעות מדין מחאתו של גר שהגדיל. ראשית, נשאלת השאלה לגבי קטן שאינו מתחנך לקיום תורה ומצוות, וממשיך

419 שו"ת בית יצחק, אה"ע, ח"א, סי' כט, אות יא; שו"ת אחיעזר, ח"ג, סוף סי' כח. דברים אלה נאמרו לשיטתו של החת"ם סופר, כי גר קטן שאחד מהוריו התגייר עמו, אינו יכול למחות מפני שזכה בזכות גמורה (ראה להלן, סוף סעיף ג). נראה, כי אותם דברים אמורים לשיטת התוספות בכתובות. וראה: שו"ת חבצלת השרון, ח"א, יו"ד, סי' עה.

420 ראה לעיל, הערה 402.

421 ואמנם מסתבר לראות העדר מחאה כקבלת מצוות — לשיטת התוספות בסנהדרין — דווקא כאשר הגר נוהג כל הזמן בקיום מצוות, ואז מצביעה אי מחאתו על הרצון והקבלה. לעומת זאת, קשה לראות העדר מחאה כקבלת מצוות, כאשר הגר אינו נוהג באורח-חיים יהודי מקטנות ועד גדלות. וראה: שו"ת מנחת יצחק, ח"ג, סי' צט, אות ה.

422 ראה: פסק-הדין הרבני (לעיל, הערה 413), עמ' 381; שו"ת מנחת יצחק, ח"ג, סי' צט, אות יז ואילך. בפרשה יוצאת דופן שהגיעה לבית המשפט העליון בישראל (בג"ץ קונסלוס, לעיל הערה 389) נדון מקרה של תינוקת שנחטפה בברזיל בהיותה בת ארבעה חודשים על-ידי כנופיית סוחרי ילדים, והועברה לרשות בני זוג מישראל שנסעו לברזיל לשם אימוצה, ודימו בתום לב שאימוצה הוא כחוק (תעודת האימוץ שקיבלו היתה מזויפת). הילדה הובאה לישראל וגוירה. בית המשפט העליון דן גם בתוקף גיורה מבחינת ההלכה, וקבע שאין כל תוקף לגרותה של הילדה בהעדר הסכמת הוריה הטבעיים, וכל שכן כשהובאה לגיור ילדה שנחטפה מהוריה (בעמ' 651–652). ולעניין גיור "ילדי ברזיל", ראה עוד: הרב אברהם שרמן, "הגיור — מצוה, רשות, איסור", תורה שבעל-פה, כט (תשמ"ח), עמ' עט–פא.

423 שו"ת מנחת יצחק, שם, אות א; שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קסב — בסוף התשובה.

424 שו"ת אגרות משה, שם; וכן: יו"ד, ח"ב, סי' קכו; ח"ג, סי' קד.

425 שו"ת מנחת יצחק, שם — במיוחד אות' ו, יא. אך ראה דברי ר' משה פינשטיין לגבי אימוץ ילדים, כשההורים אינם שומרי תורה: דברות משה למסכת שבת, חלק שני, סי' סד, הערה יא. פוסק זה למד מהרמב"ם, כי מכל מקום זו זכות לקטנים וגיורם תופס. ומסיים הפוסק: "וצ"ע לדינא למעשה, אף שמסתבר יותר שהוא זכות" (עמ' תקכא).

בהתנהגות זו כשגדל. האם אין הדבר נחשב כמחאה העוקרת את הגרות? כך נשאל ה"אחיעזר", כאשר לגרים קטנים כאלה, אם חילול השבת על-ידיהם בגדלותם ייחשב כמחאה. הפוסק השיב, כי "באמת מאי שיחלל את השבת ושאר עבירות אין זה כמחאה על הגירות רק שעובר עבירה כישראל ובודאי דהוי גר".⁴²⁶ נראה כי דברים אלה נוגעים אף לקושי נוסף הנובע מדין המחאה. כבר הראשונים התקשו, כיצד סומכים על גרותו של גר קטן, כאשר אותו גר יכול למחות ולבטל למפרע את גיורו. כך תמה הרשב"א, כיצד אוכלין משחיטתו וכיצד מתירין את הקטנה לישראל, "ומחר מוחה ונעשה גוי גמור למפרע ונמצא אשת איש יוצאה בלא גט, וישראל אוכל נבלות למפרע ובוועל נכרית דרך חתנות".⁴²⁷ תשובת הרשב"א היתה: "דכיון דהוא עצמו נוהג בגירותו כישראל חזקה כמנהגו נוהג ושוב לא ימחה".⁴²⁸ באופן דומה השיב הריטב"א על אותה שאלה: "יש לומר דכיון דנתחנך מקטנותו והורגל בתורת ישראל הקדושה, מסתמא לא יסור ממנה, ומילתא דלא שכיח' הוא שימחה, ולכל מילתא דלא שכיח' לא חיישינן ואפילו מדאורייתא".⁴²⁹ חזקה זו מבוססת על חינוכו של הקטן והרגלו בתורת ישראל, ואולם כאשר ההורים אינם שומרי מצוות — נגרע תוקפה של החזקה.⁴³⁰ למרות זאת נראה לומר, כי עיקר החזקה היא, שלא תהיה מחאה משיגדיל הקטן. לאור מה שהתבאר למעלה, כי עצם עשיית העבירות אינה נחשבת כמחאה על הגרות — ניתן להסביר, כיצד אפשר מכל מקום לסמוך על הגרות.⁴³¹ אולם, בקושי זה יש לדון אף מצד אחר, והוא זמן המחאה. כבר התבאר למעלה שיטת התוספות, שנקבעה להלכה, לפיה אי יכולת המחאה של גר קטן שהגדיל, מותנית — בנוסף על הבגרות — גם בקיום מצוות.⁴³² כאשר קבעו הראשונים, שאפשר לסמוך על גרות הקטן עוד בטרם גדל, עמדו לפנייהם דברי הגמרא, כי הזמן שבו אפשר למחות הוא מצומצם ביותר: "כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה, שוב אינה יכולה למחות".⁴³³ דברים אלה מסתברים, כל זמן שהקטן התחנך מקטנותו בתורת ישראל ו"נוהג בגירותו כישראל". אך כאשר אין הגר הקטן מתחנך ונוהג כך, הרי למעשה אין כל הגבלה לזמן שבו יכול הוא למחות. וקשה לסמוך על גרותו של מי שיכול כל ימיו לעוקרה למפרע.⁴³⁴

426 שו"ת אחיעזר, שם. וראה תוספות ישנים על הגליון בכתובות שם, המבארים כי מחאה תהיה, כשהתחילה "מנהג גיות יום לפני גדלותה וכן נהגה יום או יומיים לאחר גדלותה". נראה לומר, כי בשיטה זו מדובר בשינוי התנהגות, המצביע על מחאה ואי רצון להיות יהודי, ובדרך זו ניתן לענות על הקושי שבו התקשו התוספות, היינו "מתי תדע שעת המחאה". אין לדמות זאת למקרה שבו מתנהג הגר הקטן כל הזמן — וגם כשגדל — באי קיום מצוות, כהוריו.

427 דברי הרשב"א הובאו בשיטה מקובצת שם, בסוף סוגיית גר קטן.

428 שם.

429 הריטב"א לכתובות שם, ד"ה אמר רב נחמן.

430 שו"ת מנחת יצחק, שם, אות יא.

431 אף החת"ם סופר נדרש לאותו קושי שבו התקשו הראשונים, והשיב כי יש לסמוך על החזקה: "דמוחזק לן בודאי שלא ימחה דרובא דרובא אינם מוחים" (שו"ת חת"ם סופר, חיו"ד, סי' רנג). יתר על כן: ללא חזקה זו, חושש היה החת"ם סופר לעצם תוקפו של הגיור.

432 ראה לעיל, סוף סעיף ב.

433 כתובות שם.

434 וראה: שו"ת מנחת יצחק, שם, אות ד. הפוסק מטעים, כי כאשר לא הורגל הקטן בתורת ישראל: "שוב שייך שמא ימחה, ולא רק תיכף שיגדל, אלא כל ימיו בהאי פחדא קאי... והאיך נוכל לדון אותו כישראל גמור לענין קידושין וכיוצא בזה דלמא ימחה ונמצא נכרי גמור למפרע".

לבסוף ראוי לציין, כי שאלת מחאתו של גר קטן שלא התחנך בבית הוריו לקיום תורה ומצוות, עלתה בדברי אחרונים, לאור חידוש של החת"ם סופר בדין המחאה. החת"ם סופר קבע, כי רק מי שהתגייר על דעת בית-דין יכול למחות, אולם מי שהתגייר עם אחד מהוריו — אינו יכול למחות, מכיוון שזכות גמורה היא לו.⁴³⁵ שאלה היא, כיצד מתיישב פסק החת"ם סופר עם הכרעת השולחן ערוך,⁴³⁶ לפיה קטן שאביו גיירו יכול למחות, כאשר לא נעשתה שם ההבחנה בין מקרה שבו הביאו אביו לגיור, לבין מקרה שבו התגייר אביו עמו.⁴³⁷ מכל מקום נראה, כי כאשר הגר הקטן לא התחנך בקיום מצוות, הרי בכל מקרה אין לו בגירותו זכות גמורה, ולפיכך יוכל למחות, אפילו לשיטת החת"ם סופר.⁴³⁸

435 שו"ת חת"ם סופר, שם.

436 שו"ע, שם, סע' ז.

437 ראה: שו"ת בית יצחק, שם, הדן בשיטתו של החת"ם סופר (אות' ז-ח) ומעיר, כי מכל מקום: "להכריע להלכה שלא כדעת המחבר ולהחליט הדין אין לנו". וכן ראה: חידושי ר' שמעון שקאפ על מסכת כתובות, סי' יג, המציין כי מפשט דברי השולחן ערוך אין נראה כחידוש החת"ם סופר. יצוין, כי החת"ם סופר מסתמך בתשובתו על דברים שמצא בשיטה מקובצת, לפיהם אם מתגיירים אבותיו של הגר עמו — אינו יכול למחות. וכבר העירו הרבה, שלא מצאו דברים אלה בשיטה מקובצת (למשל: שו"ת יביע אומר, ח"ב, אה"ע, סי' ד, אות ט). אדרבה, בשיטה מקובצת מובאים אך דברי ראשונים (רש"י, רשב"א, ריטב"א) המצדדים בפירוש המקובל, לפיו גם גר שהתגייר עם אביו יכול למחות. וראה פירוט ההשגות על חידושו של החת"ם סופר, בקונטרס תשובה של בעל שו"ת לחם שלמה בעניין גר קטן. תשובה זו הובאה בפירושו "אבן שלמה" לספר אבן העזר לראב"ן (ניו-יורק, תשי"ח), דף רמג — והשגות המשיב היו הלכה למעשה. מדובר היה בקטן, שהתגייר בן ארבע עם אביו ואמו. בהיותו בן שתיים-עשרה הרע דרכיו: "עד שאמר בעצמו שאין רצונו עוד להיות ישראל והלך לכוזר אחד והשתמד שם והתנהג מאז כנכרי גמור בכל הענינים". בהיותו בן עשרים חשקה נפשו בבת ישראל וקידש אותה בפני עדים. נשאלה השאלה, אם חוששים לקידושין אלה. לשיטתו של החת"ם סופר, קטן שהתגייר עם הוריו — כמו במקרה זה — אינו יכול למחות, ולפיכך אפילו השתמד, יש לראותו כישראל מומר שקידושיו קידושין. אולם בעל "אבן שלמה" חלק על חת"ם סופר והשיב, כי "ודאי דאין כאן חשש קידושין כלל דהוי גוי גמור למפרע" (שם, דף רמה).

438 שו"ת בית יצחק, שם; שו"ת אחיעזר, שם. וראה פסק הלכה של ר' אליעזר יהודה וולדינברג בשבתו כדיין בבית הדין הרבני הגדול (הובא בציץ אליעזר חט"ז, סי' סא). בפסק הלכה זה שימש חידושו של החת"ם סופר יסוד לקולא. מדובר בקטן שהתגייר עם הוריו וכשגדל ובא להינשא סירב בית-דין רבני אזורי לתת לו היתר נישואין, משום ש"אין מקום לתת גושפנקא של גיור כאשר שאיננו שומר כעת תורה ומצוות". בעל ציץ אליעזר פסק שיש לקבל את הערעור על בית הדין הרבני האזורי, משום שאין לפקפק בתוקפו של הגיור, בין השאר מאחר שלפי פסק החת"ם סופר, קטן שהתגייר יחד עם הוריו אינו יכול למחות משהגדיל.

חלק שלישי

מעשה הגיור

מבוא

מעשה הגיור, היינו המילה והטבילה, הוא אחד מיסודות הגיור. כמה מהלכות מעשה הגיור נידונו בחלק הראשון, שבו נתלבנה מהותו של גיור, ונבדקה הזיקה החיצונית של מעשה הגיור ליסודות הגיור האחרים, ובמיוחד לקבלת המצוות. בחלק זה תתבאר הזיקה הפנימית בין הפעולות המהוות את מעשה הגיור. נראה, כי בחינת חלקן של המילה והטבילה ביצירת הגיור, תלמד על מלוא משמעותו של אחד מהכללים היסודיים שכל תורת הגיור נשענת עליהם, והוא: אין גיור לחצאין. לדיון זה ראוי להקדים ולבחון את עיקרי ההלכות שנקבעו בתלמוד ובראשונים באשר למילה ולטבילה, וכן לעמוד על משמעותם של דיני הטפת דם ברית לגר שהתגייר כשהוא מהול. בכל אלה נעסוק בשלושת הפרקים הראשונים. לבחינת עניינים היסטוריים של שאלת הגיור לחצאין ייוחד הפרק הרביעי. בזמן הבית נכנסו הגרים לברית אף בהבאת קרבן. הפרק האחרון יוקדש לבחינתו של מעשה גיור זה, והזיקה בינו לבין המילה והטבילה ביצירת הגיור.

פרק א

דיני מילה וטבילה

א. מילה וטבילה — עיכובן בגיור

השאלה איזה מבין מעשי הגיור — מילה וטבילה — מעכב בגיור, נידונה על-ידי כמה דורות של תנאים. בתלמוד הבבלי מובאת בעניין זה ברייתא, ובה מחלוקת חכמי יבנה:

תנו רבנן: גר שמל ולא טבל — רבי אליעזר אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו. טבל ולא מל — רבי יהושע אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באמהות שטבלו ולא מלו. וחכמים אומרים: טבל ולא מל, מל ולא טבל — אין גר עד שימול ויטבול.¹

דעתו של רבי אליעזר אינה סותרת לכאורה, לפי לשון הברייתא, את דעתו של רבי יהושע, משום שכל אחד מהתנאים מתייחס למעשה גיור אחר. מכל מקום, לפי דעת שניהם, די במעשה אחד

כדי שהגיור יתפוס. בסוגיית הגמרא נקבע אמנם, שרבי אליעזר ורבי יהושע אינם חולקים כי גר שטבל ולא מל — גר הוא. עם זאת מצאה הגמרא, כי תנאים אלה חולקים לגבי מי שמל ולא טבל, ודעת רבי יהושע היא שאין גיורו תופס.² הוזה אומר: לדעת רבי יהושע, רק הטבילה מעכבת; ואילו לדעת רבי אליעזר, אין מעשה גיור מסוים מעכב, ובלבד שייעשה מעשה הגיור האחר. גם בתלמוד הירושלמי מובאת ברייתא, שבה חולקים בעניין זה רבי אליעזר ורבי יהושע, אולם גירסת התלמוד הירושלמי שונה מגירסת התלמוד הבבלי:

גר שמל ולא טבל, טבל ולא מל — הכל הולך אחר המילה, דברי ר' אליעזר. ר' יהושע אומר: אף הטבילה מעכבת.³

גם לפי ברייתא זו חולקים, למעשה, רבי אליעזר ורבי יהושע אך בגר שמל ולא טבל, ואין הם חולקים בגר שטבל ולא מל. אולם, לפי התלמוד הבבלי שניהם מסכימים שגר שטבל ולא מל הוא גר, ואילו לפי התלמוד הירושלמי שניהם סבורים שגיורו אינו תופס. לשון אחר: לפי התלמוד הירושלמי, לא סבר אף תנא כי די בטבילה בלבד לגיור. ואף זאת: לפי התלמוד הבבלי, אין מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע כי די במעשה אחד לגיור. לפי התלמוד הירושלמי, אף בשאלה זו יש מחלוקת: רק רבי אליעזר סבור שדי במעשה גיור אחד — ומילה דווקא. דעת רבי יהושע בתלמוד הירושלמי היא דעת חכמים בתלמוד הבבלי. לפי סוגיית הגמרא ביבמות, שררה אף בין חכמי אושא מחלוקת ביחס למעשה הגיור המעכב. נאמר בגמרא, כי שיטת חכמים היא שיטת רבי יוסי, ואילו רבי יהודה חולק עליו וסבור, כי די במעשה אחד בלבד — מילה או טבילה.⁴ לפי התלמוד הירושלמי, כבר בדור השני של התנאים לא היה מי שאמר, כי די בטבילה בלבד לגיור, ואילו לפי התלמוד הבבלי, עוד בדור הרביעי היה מי שסבר כך. מכל מקום, בדור הבא מצאנו את דברי רבי, שלמד גם הוא על מעשה הגיור לדורות מברית סיני, והכריע כי אף הגרים "לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים".⁵ טיבה של מחלוקת התנאים מתבאר, לאור מה שנמצאנו למדים על מהותו של גיור. כל התנאים סבורים, כי דרוש מעשה לשם גמירת הדעת לקבל מצוות ולהיכנס לברית, כשם שבני ישראל נכנסו במעשה לברית סיני. אין הם חולקים אלא בשאלה, אם יש צורך בשתי פעולות או אחת — ולהשקפה אחרונה, מהי אותה פעולה. בין התנאים שסברו כי די בפעולה אחת, היה מי שלא חילק בין המילה לבין הטבילה. היה מי שגרס, כי הטבילה בלבד "מכניסה לקדושת ישראל", באשר עניינה הרגיל הוא קדושה וטהרה, מה שאין כן המילה, השייכת בגברים בלבד, ונעשית גם על-ידי מי שאינם יהודים, ומטעמים שונים. לפי דעה אחרת, המילה בלבד "מכניסה לברית", משום שהמילה — שלא כטבילה — היא פעולה קשה בבשר, ומסתבר לראות את המוכן לעשותה כמי שגמר בדעתו לקבל מצוות. ואילו הדעה שהתקבלה להלכה, דורשת את שתי הפעולות גם יחד לשם יצירת הגרות. ונראה, כי מתוך הדעות הקודמות מתבאר, מדוע לפי דעה זו אין די במילה בלבד

2 שם, עמ' ב.

3 ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב (סד, ע"ד). וכך גם הנוסח במסכת גרים, מהדורת היגער, פ"א ה"ב, אלא שבר הפלוגתא של רבי אליעזר הוא רבי עקיבא. ובמסכת גרים, שהודפסה בספר "שמחת הרגל" לחיד"א (ליוורנו, תקמ"ב), אומר רבי עקיבא: "אין טבילה מעכבת" (פ"א ה"ו).

4 יבמות שם.

5 כריתות ט, א. וראה: ז' פלק, "הלכות גרים הראשונות", סיני, צא (תשמ"ב), עמ' מה. על קרבן הגר, ראה להלן בפרק ה.

או בטבילה בלבד. כדי להיכנס לברית ולקדושת ישראל יש צורך הן במילה והן בטבילה. וכיוון שנקבע הדבר — ידוע לכל, כי כדי להתגייר ולהיעשות יהודי, אין די באחת משתי הפעולות. ההחלטה להתגייר אינה סופית, אלא בהשלמתו של מעשה הגיור.

לשאלת משמעותה של מחלוקת התנאים בעניין מעשה הגיור, נשוב ונידרש בהמשך הדברים.⁶ יש להעיר, כי פרשנותן של ברייתות אלה בבבלי ובירושלמי הן היסוד למחקרים היסטוריים רבים, שהתחבטו בשאלה כיצד נעשה הגיור בתקופת בית שני.⁷

ב. גיור בטבילה

אין גיור ללא טבילה, אולם יש מקרים שבהם נעשה גיור גמור בטבילה בלבד, ללא מילה או הטפת דם ברית. המקרה הברור יותר הוא גיורה של אשה, שמטבע ברייתה אי אפשר לה במילה או בהטפת דם ברית, וגיורה נעשה בטבילה בלבד. בשאר המקרים, שבהם נעשה הגיור בטבילה בלבד — לדעת הכל או לשיטה מסוימת — נבחנת למעשה השאלה, אם נכון לדמות אותו מקרה לגיורה של אשה. רבי אליעזר ורבי יהושע היו מוכנים, לפי סוגיית הגמרא בבבלי שהובאה למעלה, להסתפק בטבילה בלבד אף לגבי גר זכר, שכן הם היו מוכנים "לדון אפשר משאי אפשר".⁸ אולם דעתם לא התקבלה, וחכמים אינם דנים אפשר מאי אפשר.⁹ מי שיכול להימול, אינו מתגייר בטבילה בלבד. לעומת זאת נראה, כי ניתן לדון אי אפשר מאי אפשר. כך דימו הגאונים גיורו של סריס לגיורה של אשה:

וסריס גר שמיגייר אין צריך להטיף ממנו דם ברית, משום דדם ברית היכא הוי בערלה בגבהה של עטרה. כיון דעטרה גופה פסיקא, מהיכא מטיף דם ברית, מאזנו או מחוטמו? הילכך אין צריך. וכי תימא במה נכנס תחת כנפי השכינה? נכנס בטבילה כאשה.¹⁰

הגאונים דנו אפוא אי אפשר מאי אפשר, וכך נקבע להלכה, כי "אם נכרת הגיד אין מילתו מעכבת מלהתגייר וסגי ליה בטבילה".¹¹ אמנם מי שאינו סריס מלידה אלא נכרת גידו, שונה הוא מאשה, מן הבחינה שהיתה תקופה שבה יכול היה להימול לשם גרות. למרות זאת נחשב הדבר כ"אי אפשר", והוא יוכל להתגייר. אילולי היתה ההלכה קובעת כך, היה הגיור נמנע מן הנכרי שנכרת גידו, ואולם אין לך נכרי שאין לו תקנה בגיורו, וגם כל סריס יכול להתגייר.¹²

6 להלן, סעיף ג, ופרק ג סעיף ב.

7 להלן, פרק ד, סעיף ב.

8 יבמות שם.

9 חידושי הרמב"ן לשבת קלה, א; וכן: מלחמות ה' לשבת קלה, א, סוף ד"ה ומה (כד, ב לדפי הרי"ף).

10 אוצר הגאונים ליבמות, חלק התשובות, סי' רנד — תשובתו של רב יהודאי. והובא הפסק בטור יו"ד, תחילת סי' רסח. וכן הדבר בעבד סריס, שנכנס תחת כנפי השכינה בטבילה בלבד כאשה. ראה: אוצר הגאונים, שם, סי' רנג, רנה.

11 שו"ע יו"ד, סי' רסח, סע' א — על סמך תוספות יבמות מו, ב, ד"ה דרבי יוסי, והרא"ש לשבת, פרק תשעה עשר, סי' ה. וכן ראה: ביאור הגר"א, שם, אות ד.

12 אכן, לשיטת רבנו חננאל (ויש אומרים רבנו תם) שתובא להלן בסמוך — גר שנימול בהיותו נכרי "אין לו תקנה". לשיטה זו מסתבר לומר, כי הוא הדין במי שנכרת גידו (וכך סבר הב"ח) — ולהבדיל ממי שהוא סריס מלידה.

מן הראוי להגדיר היטב בדין מעשה הגיור, אימתי אומרים "אי אפשר" ומסתפקים בטבילה בלבד. כך בדורות האחרונים התעוררה פעמים רבות הלכה למעשה השאלה, אם ניתן לגייר בטבילה בלבד, מי שאסור לו מבחינה רפואית להימול. אם נאמר, שאותו אדם הוא בגדר מי שאי אפשר למולו — שמא ניתן היה אף בעניינו לדון אי אפשר משאי אפשר, ולהסתפק בגיור בטבילה בלבד?¹³ ואולם במקרים אלה דעתם של הפוסקים היא, לאסור החלטית גיור שיהיה בטבילה בלבד.¹⁴ גדר "אי אפשר" הוא, כאשר הדבר אינו יכול להיעשות — כמו בעניין סריס — במציאות ולעולם. כאשר עצם המילה אפשרית במציאות, אלא שיש סכנה בכך — "אין דנין אפשר במציאות משאי אפשר במציאות".¹⁵

13 לניתוח צדדי השאלה, ראה: שו"ת דעת כהן, סי' קנד; שו"ת הר צבי, יו"ד, סי' רכ.

14 כותב ר' חיים עוזר גרודזנסקי, כי במקרה של סכנה: "לא דמי לנכרת הגיד דהוי כאשה, מה שאין כן מי שאי אפשר למול מחמת סכנה שאינו גר עד שימול ויטבול ואין בזה שום ספק" (שו"ת אחיעזר, ח"ד, סי' מה). ה"אחיעזר" ממשיך ומתאר בתשובתו, מקרים שבהם פסק כך הלכה למעשה. בין השאר, נדרש למקרהו של מי שנולד מאב ישראלי ואם נכרית, ולא נימול לגרות, מפני ששני אחיו מתו מחמת מילה. ה"אחיעזר" קבע, כי בן זה הוא נכרי. (וראה בעניין זה, של גר שהתגיירו שני אחיו ומתו מחמת מילה: שו"ת שרידי אש, ח"ב, סי' קב, אות א; שו"ת הלל אומר, ח"ד, סי' קלה — והספרים בהלכות מילה, שהוזכרו בתשובות אלה). וראוי להביא את הפסקה הבאה מתשובת ה"אחיעזר": "ובאחד החיבורים מרבני זמנינו ראיתי ספק זה, ובקשתיו לתקן בהשמטה, שאין מקום לספק. ובהיותי באוקריינא הי' אצל אחד הרבנים מטעם הממשלה בקיבוץ 'פאבריק' כזה, שעל פי תעודת הרופא שיש סכנה למול גיירו וכתבו בהפנקס ונתן 'מעטריקא' (תעודת לידה) ובהיותי בקיבוץ הרעשתי על זה".

הרב שהתבקש לתקן חיבורו הוא ר' מרדכי דב אידלברג, בעל שו"ת חזון למועד. בסימן ז לספרו מובאת תשובתו, שבה פירט בהרחבה את צדדי הבעיה, והגיע למסקנה שיש בה פנים לכאן ולכאן. במפתח לספרו מציין אמנם המחבר את האירוע, שבו התבקש על-ידי "גאון אמתי אחד מופת הדור" (והוא ר' חיים עוזר גרודזנסקי) "להעביר קולמוס" על חלק מתשובתו — וכך עשה. דברי בעל ה"אחיעזר" שהובאו למעלה, הם תשובה שכתב לר' יחיאל יעקב וינברג, בעל "שרידי אש", אשר דן באריכות בעניין זה, והגיע לאותה מסקנה (שו"ת שרידי אש, ח"ב, סי' קב-קג). בעל "שרידי אש" מציין בספרו, כי שלח את תשובתו לכל גדולי הדור, וכולם הסכימו לו. תשובתו מובאת גם בספר היובל לכבוד הרב אליהו יונג, ניו-יורק, תשכ"ב, עמ' יט. שם נאמר, כי מכתביהם של גדולי הדור אבדו בשריפה בברלין. אחד הפוסקים שהשיבו הוא הרב קוק, ותשובתו מובאת בשו"ת דעת כהן, סי' קנ. אף הרב קוק מעלה צדדים שונים לבעיה זו, ומסיק להלכה כי אין לקבל גר כאמור. שיקול חשוב בעיני הפוסק הוא המדיניות ההלכתית הראויה בסוג זה של מקרים: "כי אין לשער גודל המכשלה שתצא מזה כשיתפרסם הדבר שאפשר ע"פ סמך הרופאים להקל בהכנסת גרים כאלה בלא מילה. כי הלא בעוונותינו הרבים מקילין בקבלת גרים בשביל אישות שא"א למחות הרבה פעמים, ואפילו ע"י מילה ג"כ הגירות שלהם רפוי', ומה יהי' אם יפרץ הדבר להתיר בלא מילה. ע"כ אני אומר על זה ישתקע הדבר ולא יאמר". והשווה דברי הרב קוק לדברים דומים, שהשמיע פוסק אחר אשר דן בסוגיה זו: "אבל אם נבוא להקל בזה ע"פ עדות רופאים שבקל אפשר להשיג עדות כזאת שיש סכנה במילתו ובזמנינו ימצאו רבים גרים כאלה ושומר נפשו ירחק מהם והחכם עיניו בראשו" (שו"ת משברי ים, סי' טו).

שיקול נוסף של הרב קוק הוא: "שאי אפשר כלל לומר, שתגיע ידיעת הרופאים עד לידי מידה זו לומר שאין לו רפואה לעולם, ומאחר שאפשר שיתרפא אין לומר כלל דהוי דומיא דאימהות, וקם דינא דאינו גר עד שימול ויטבול". וראה עוד בעניין זה: שו"ת מלמד להועיל, ח"ב, יו"ד, סי' פו; שו"ת צפנת פענח, ירושלים, תשכ"ח, ח"ב, סי' ל; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ד, סי' צב, אות ג, וכן חט"ו, סי' א, אות יב.

15 שו"ת הר צבי, יו"ד, סי' רכ.

במקרים שבהם אפשר להטיף דם ברית במקום מילה, יהיה מעשה הגיור בטבילה ובהטפת דם, ואין די בטבילה בלבד. כך, מי שנימול בהיותו נכרי שלא לשם גרות, ובא להתגייר — צריך להטיף ממנו דם ברית. אמנם בעניין זה שררה מחלוקת קדומה, ולדעת רבנו חננאל, המובאת בתוספות, אין צורך במקרה זה בהטפת דם ברית, והגיור יהיה בטבילה בלבד.¹⁶ מסתבר לומר, כי לדעה זו אי אפשר במעשה נוסף על הטבילה, כי הערלה הוסרה, ואילו הטפת דם ברית איננה תחליף למילה, באשר היא באה רק במקרה של חשש לערלה כבושה.¹⁷ דעה זו תידון בפרק הבא, שעניינו הטפת דם ברית. נציין כאן, כי יש מקרים שבהם אין צורך בהטפת דם ברית ממי שנכנס לברית כשהוא מהול. הרמב"ן מאחד את כל המקרים האלה, וקובע כי הכניסה לברית נעשית אז בטבילה בלבד כנשים. כך עבד כנעני שמל וטבל לשם עבדות, ולאחר מכן משתחרר וטובל — אינו צריך הטפת דם ברית, "ובטבילה נכנס לדת ישראל".¹⁸ זאת, אף לדעת הסבורים, שטבילתו בעת שחרורו היא כטבילת גר ומדין תורה.¹⁹

מן הראוי להזכיר שיטה אחת יוצאת דופן, המכירה בגיור בטבילה בלבד — ולעניין מסוים. המדובר בשיטה, לפיה מי שבא להתגייר לאחר שנימול שלא לשם גרות — "אין לו תקנה", והוא עצמו אינו נחשב כגר הרשאי לבוא בקהל. ברם, לפי שיטה זו:

בניו נימולין ונכנסין בקהל דהא אגייר בטבילה וכגר חשוב להכשיר זרעו אבל לא הוא.²⁰

בטור ובראשונים אחרים מיוחסת שיטה זו לרבנו חננאל,²¹ אך יש המייחסים שיטה זו לרבנו תם.²² לפי שיטה זו, אין גיורו של הנכרי תקף בכל הנוגע לו עצמו, אך תופס לעניין זרעו.²³

16 דעת רבנו חננאל מובאת בתוספות שבת קלה, ב, ד"ה לא; תוספות יבמות מו, ב, ד"ה דרבי יוסי. וראה להלן, הערה 21.

17 וראה להלן, הערה 21.

18 רמב"ן ליבמות מז, ב, סוף ד"ה הא. וראה להלן, פרק ב, סעיף ג, ליד הערות 132–134.

19 רמב"ן, שם, בביאור דעת הרמב"ם, וכנגד דעת בעלי התוספות.

20 טור יו"ד, תחילת סי' רסח.

21 שם. וכן: ספר האשכול, מהדורת אלבק, חלק שני, הלכות מילה, עמ' 7, 11; ספר העיטור, מהדורת ר' מאיר יונה, הלכות מילה (שער שלישי, חלק שלישי), דף נב, טור א; חידושי רמב"ן לשבת קלה, א. וראה פירוש רבנו חננאל, הנדפס על מסכת שבת, סוף ד"ה ת"ר (שבת קלה, ב). שם נאמר בנוסח חסר: "גר שנתגייר כשהוא מהול אין לו תקנה אבל הוא בעצמו לא". דעה זו אינה מתיישבת עם פסיקתו של רבנו חננאל, כפי שהובאה בתוספות שבת ויבמות, שם. אמנם הצד השווה הוא, כי מי שבא להתגייר, לאחר שנימול בהיותו נכרי — אין מטיפין ממנו דם ברית. ברם, השאלה היא, מה הטעם לאי ההטפה. לפי דברי התוספות בשם רבנו חננאל — אין מטיפין דם מהגר, הואיל ויכול הוא להתגייר בטבילה בלבד. לעומת זאת, לפי דעת רבנו חננאל כאן — אין מטיפין, מפני ש"אין לו תקנה". לדעה ראשונה, הגר הוא בגדר מי ש"אי אפשר" לו במילה, ודי לו בטבילה כאשה. לדעה שנייה, אי האפשרות להימול גורם לאי אפשרות להתגייר. בשל סתירה זו היו שסברו, כי יש לייחס שיטה זו לרבנו תם ולא לרבנו חננאל (ראה ההערה הבאה).

22 ראה ר"ן לשבת דף נג, ב לדפי הרי"ף, ד"ה ולענין. ב"ח לטור (שם, ד"ה ומיהו) העדיף את גרסתו של הרי"ן, ונטה לכך שגם בדברי הטור צריך להגיה ר"ת במקום ר"ח. אולם ראה ר' חנוך אלבק בהערותיו לספר האשכול (שם, עמ' 11, הערה ה), האומר שבר"ן יש להגיה ר"ח במקום רבנו תם.

23 ביבמות מז, א מובאת אמנם ברייתא, לפיה מי שבא ואמר: "נתגיירתי ביני לבין עצמי" — נאמן לפסול

ומסביר הב"ח: "יש להם תקנה במילה בלא טבילה כיון דאביהם גר צדק הוא לכל דבר אלא שאסור בישראלית".²⁴ אמנם מדובר כאן בנולדים מן הישראלית, ובכל מקרה הם כשרים לבוא בקהל, אלא שהגרות לצורך "הכשר זרעו" — משמעותה היא לעניין כשרות הוולד לכהונה. אין אומרים שהוולד פגום לכהונה, כדין נכרי הבא על ישראלית, אלא ש"כגר צדק חשוב להכשיר זרעו לכהונה".²⁵ מסתבר לומר, כי הטעם לשיטה זו הוא, שאותו נימול בנכריותו יכול היה בעבר להתגייר במילה, ועל-כן אין להשוותו לאשה, שמעולם לא היתה לה אפשרות להימול. לפי שיטה זו, אף הגר המהול נחשב בגדר מי ש"אפשר" למולו,²⁶ הואיל והחלוקה בין "אפשר" ל"אי אפשר" נקבעה ברגע הלידה, ואין מעבר מקטיגוריה לקטיגוריה. במלים אחרות: מי שהיה אפשר לו במילה לשם גיור בזמן לידתו, לא יוכל להתגייר אלא במילה וטבילה לשם גרות, והטפת דם ברית לא תבוא במקרה זה במקום המילה.²⁷ מדרך הביאור האמורה משתמעת — לפי שיטה זו — נפקא מינה כפולה: האחת, מי שנולד מהול — יש לו תקנה, וצריך הטפת דם ברית;²⁸ השנייה, אף מי שנכרת גידו אין לו תקנה, ואין להשוותו לאשה.²⁹ מכל מקום, שיטה מיוחדת זו נדחתה על-ידי ראשונים ולא נתקבלה להלכה.³⁰

נמצאנו למדים אפוא, כי כלל אחד הוא הקובע מי מתגייר בטבילה בלבד. גיור נעשה בטבילה בלבד, כאשר אי אפשר במעשה גיור נוסף — כמו גיורה של אשה. במקרה כזה, הטבילה בלבד היא המביאה לגמירת דעתו של הגר לקבל מצוות ולהתגייר. המחלוקות השונות בפרטי הדינים, אינן אלא פועל יוצא של הגדרת "אפשר" ו"אי אפשר". להלכה נראה, כי הטפת דם ברית באה במקום מילה, ולכן גר שנימול בהיותו נכרי, או שנולד מהול, צריך הטפת דם כמעשה גיור. אף אם אפשר היה בעבר למול אותו לשם גרות, או להטיף ממנו דם ברית, ובשעת הגיור אי אפשר לעשות כן — יהיה הדבר בגדר "אי אפשר", כמו במקרה של מי שנכרת גידו. מאידך גיסא יש ללמוד מסריס, כי אי האפשרות היא במציאות ולעולם, ואין לראות בגדר "אי אפשר" מי שיש סכנה רפואית במילתו.

בסוגיית גר מהול נבחן עניינו של מי שהיה אפשר לו בעבר במילה, ועכשיו אין הוא יכול להימול. בסוגיית מעוברת שהתגיירה נידון היפוכו של דבר. במסכת יבמות אמר רבא:

נכרית מעוברת שנתגיירה — בנה אין צריך טבילה (רש"י: לשום גירות, דסלקא ליה טבילה דאימיה).³¹

את עצמו ולא את בניו. ברם, פיצול זה הוא מדין נאמנות בעדות ואינו מדין גרות (ראה תוספות שם, ד"ה נאמן אתה, וד"ה ואין עדות).

24 הב"ח שם, ד"ה ומ"ש אבל.

25 שם. ובתו תוכל להינשא לכהן. וראה: פרישה, שם, אות ב; דרישה, שם, אות א; ט"ז לשו"ע יו"ד, סי' רסח, אות א.

26 ב"ח שם, ד"ה היה נימול. וכן ראה: ספר העיטור שם, בביאור שיטה זו.

27 הרמב"ן שם, בביאור שיטה זו.

28 הב"ח שם. וראה להלן, פרק ב, סעיף ב.

29 שם, ד"ה ומ"ש ע"ש הרא"ש.

30 ראה: רמב"ן שם; ר"ן שם; שו"ע יו"ד, סי' רסח, סע' א.

31 יבמות עח, א.

שאלה היא, אם עלתה הטבילה לעובר, מפני שנחשב כטובל בפני עצמו, או מפני שהוא כשאר איברי אמו. שאלה זו תלויה במחלוקת, אם עובר הוא ירך אמו או לא. לפי השיטה שהעובר אינו ירך אמו, נחשב העובר כטובל ומתגייר בפני עצמו, ומתבאר בסוגיית הגמרא, כי גוף האם אינו מהווה חציצה לעובר: "דהיינו רביתיה", כלומר זו דרך גידולו. ומסתבר כי לשיטה זו, גרות העובר — כמו גרות קטן — היא מדין זכייה.³² לשיטה שהעובר ירך אמו, עלתה לעובר טבילת האם "כשאר האיברים הנסתרים בה".³³ אפשר, כי לשיטה האחרונה "ליכא תורת גירות בעובר רק באימיה".³⁴ מכל מקום, לפי ההשקפה שאף העובר מתגייר, ברור כי העובר בעת טבילת אמו אינו ראוי למילה, ואילו לאחר לידתו יהיה ראוי למילה. האם במקרה זה יש לראות את העובר כמי שגויר בטבילה בלבד, כאשה?

בשאלה זו נחלקו ראשונים, והיא נוגעת לשאלה אחרת, שהוזכרה כבר במקום אחר, והיא: האם בגיור חייבת המילה להיות לפני הטבילה?³⁵ הרמב"ן ענה על שאלה זו בשלילה, ואת דין מעוברת שנתגיירה הביא כראיה לשיטתו, שהרי במקרה זה המילה אינה לפני הטבילה.³⁶ מדבריו נראה, שיש לראות את העובר עצמו כמתגייר, שאם לא כן, לא היה לומד מכך לדין הגיור הכללי.³⁷ הרשב"א והריטב"א, שחלקו על הרמב"ן ואמרו שסדר המעשים בגיור מעכב, לא קיבלו את הראיה האמורה. הריטב"א, בשם מורו ר"מ, דחה ראיה זו באומרו: "דשאני התם דכשהוא במעי אמו אין בן מילה והרי הוא כנקבה דסגי ליה בטבילה".³⁸ כך גם כתב נימוקי יוסף בשם הרא"ה,³⁹ ונראה שזו אף דעת התוספות.⁴⁰ שונה היא דרכו של הרשב"א

32 ראה: תוספות כתובות יא, א, ד"ה מטבילין. לשיטה הראשונה בתוספות, גרות קטן היא מדרבנן, משום שזכיית קטן היא מדרבנן. לשיטה זו יש קושי מסוגיית גזל הגר (בבא קמא קט, ב) ממנה משמע, כי יש גר קטן מן התורה. ומשיבים התוספות, כי רק במעוברת שהתגיירה "משכחת לה גר קטן מן התורה". ברם, לדעת האומר שאין עובר ירך אמו, קשה שוב — כפי שהדגיש ר' עקיבא איגר — כיצד במעוברת שהתגיירה, גרות הקטן היא מן התורה. זאת, משום שאם אין העובר ירך אמו, כי אז גרותו היא מדין זכייה, והרי מן התורה — לשיטה זו בתוספות — אין זכייה לקטן (דרוש וחדוש, ספר שני, כתובות שם. וראה תשובת בן המחבר, שביקש לחדש, כי "מגו שזוכית לעצמה לגירות זוכית נמי להעובר לגירות". אך ראה: חידושי ר' שמעון שקאפ לכתובות, סי' יג).

שאלה אחרת היא, כיצד מזכין גרות לעובר. לשאלה זו — שעניינה סוגיית "דבר שלא בא לעולם" — ראה: הפלאה לכתובות שם, על התוספות.

33 המאירי ליבמות שם.

34 אבני מילואים, סי' יג, אות ד, וכן סי' ד, אות ג.

35 חלק ראשון, פרק ג, תחילת סעיף ה.

36 רמב"ן, יבמות מז, ב, ד"ה נתרפא.

37 וראה רשב"א ליבמות שם, ד"ה נתרפא, המבאר כי דברי הרמב"ן הם לשיטת האומר שעובר לא ירך אמו הוא. לשיטת האומר עובר ירך אמו, אין ראיה לדין הגיור הכללי ממעוברת שהתגיירה. וכן ראה: שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' אלף רמ.

38 ריטב"א, יבמות שם, ד"ה שיהויי.

39 נימוקי יוסף, יבמות שם, ד"ה שיהויי.

40 יבמות מז, ב, ד"ה מטבילין. אמנם בתוספות נאמר, בשם ר"י: "דאכתי לא חזי למילה" — ולא נאמר, שנעשה ישראל בטבילה בלבד. לכאורה אפשר היה לומר בדעת התוספות, כי יש צורך במילת גרות, והמיוחד בדין המעוברת הוא, שאפשרית המילה לאחר הטבילה. אבל ראה ביאור הגר"א (שו"ע שם, אות ה) האומר, ששיטת ר"י בתוספות ושיטת הרא"ה — חד הן.

בדחיית הראיה. לדעתו, אין כוונת דבריו של רבא ביבמות ל"בנה" של המעוברת, אלא ל"בתה" — שכנקבה אינה צריכה, כמובן, מילה.⁴¹ להבחנה בין שלוש דעות אלה יש נפקות לדינא. לשיטת הריטב"א, העובר הוא גר גמור בטבילה בלבד, ומילתו, לאחר שייוולד, לא תהיה משום גרות אלא מדין מצוות מילה, וככל ישראל קטן. מילתו תהיה אפוא ביום השמיני, ותדחה שבת.⁴² לשיטת הרמב"ן, קטן שאמו התגיירה וטבילה בהיותו במעיה, יהיה כגר שטבל ולא מל. על-כן יושלם גיורו במילתו לשם גרות. העובר אינו גר בטבילה בלבד, שהרי אפשר לו במילה לאחר שייוולד.⁴³ ואילו שיטת הרשב"א היא בחלקה כשיטת הריטב"א ובחלקה כשיטת הרמב"ן, ולמעשה יהיה, לשיטתו, דין העובר שנולד, שונה מדינו לפי שתי השיטות האחרות. לשון אחר: שיטת הרשב"א כשיטת הריטב"א — שאין טבילה לפני מילה. מאידך גיסא, שיטתו כשיטת הרמב"ן — שגם עובר אינו גר ללא מילה. מכאן משמע, שלאחר הלידה יהיה על אותו קטן להיות נימול ומוטבל לשם גרות.⁴⁴ נראה, כי למחלוקת זו נודעת חשיבות הלכה למעשה, אף לדינו של גר קטן היכול למחות משיגדיל ולעקור למפרע את גרותו. לפי שיטת הרמב"ן והרשב"א זקוק הוולד לגיור או לגמר גיור, ולכן יש מקום לומר כי במילתו, או במילתו ובטבילתו, לשם גרות, חל עליו דין גר קטן היכול למחות. לא כך הדבר לשיטת הריטב"א.⁴⁵ מן הראוי להטעים, כי שיטת הריטב"א, לפיה נשלם הגיור בעת העוברות, עולה בקנה אחד עם הלכות שמהן משתמע שאותו ולד הוא כישראל עם לידתו. ולצד שני, אותן הלכות יעמדו בסתירה לשיטות הרמב"ן והרשב"א, לפיהן הוולד הוא עדיין נכרי בשעת לידתו. כך קובעת המשנה בבכורות, כי מעוברת שהתגיירה — בנה הוא בכור לכהן, וחייב פדיון.⁴⁶ מכאן יוצא, שאין לראותו כנכרי בעת לידתו. כך עולה גם מברייתא במסכת יבמות⁴⁷ שבה נאמר, כי שני אחים תאומים גרים, שהיתה הורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה — חייבים משום אשת אח מן האם: "שהרי היא כישראלית שילדה בנים".⁴⁸ אילו היו גרים רק במילתם, או במילה וטבילה, כי אז לא היתה להם אחווה אפילו מן האם, שהרי גר שהתגייר כקטן שנולד.⁴⁹ והאריכו אחרונים ביישובן של סתירות אלה.⁵⁰

41 רשב"א ליבמות שם.

42 ראה בעניין זה: שו"ת אחיעזר, ח"ד, סי' מד, ופסקי ההלכות המוזכרים שם; שו"ת לב אריה, לר' אריה ליב גרוסנס, סי' י — סוף התשובה. אך ראה: שו"ת מהר"ם שיק, חיו"ד, סי' רמז.

43 וראה שו"ת מהר"ם שיק שם, שמפרש באופן דומה את מחלוקת הרא"ה והרמב"ן: "... אבל ביום הח' שכבר הוא ראוי למול בזה פליגו, הרא"ה סובר הואיל ואשתרי ורמב"ן סובר דלא אמרינן כן אלא השתא דאפשר צריך למולו ולהכניסו בברית...". עם זאת גורס מהר"ם שיק, כי גם לשיטת הרמב"ן, נעשה העובר ישראל עוד במעי עמו. וראה להלן, הערה 50.

44 ראה: שו"ת הר צבי, חיו"ד, סי' רכג; קהלות יעקב ליבמות, סי' לא.

45 ראה: שו"ת אחיעזר שם.

46 בכורות פ"ח מ"א.

47 צז, ב.

48 רש"י שם, ד"ה אבל חייבין.

49 רש"י שם, ד"ה ואין חייבין.

50 מהר"ם שיק שם גרס, כי גם לדעת הרמב"ן נעשה העובר ישראל עוד במעי אמו בטבילה לחוד. עד היותו בן שמונה ימים אין הוא ראוי להימול, אולם ביום השמיני, אפשר למולו, והוא גר מעיקרא. לר' חיים עוזר גרודזנסקי אין נראית הסברה, לפיה יש לחלק בין דין הגיור הכללי לבין מקרה זה, ולומר: "דלכשנימול הילד הוי גר למפרע משעת טבילה" (שו"ת אחיעזר, חיו"ד, סי' כט, אות ו). ה"אחיעזר",

ג. כוונה בטבילה ובמילה

עניינה של הכוונה בגיור נתבאר בחלקו הראשון של חיבור זה, כאשר נידונה הזיקה בין מעשה הגיור ובין קבלת המצוות. נמצאנו למדים, כי המעשה בגופו של הגר, הוא המביא לגמירת דעתו לקבל מצוות ולהתגייר. הגיור נוצר אפוא במילה ובטבילה. הטעמנו במיוחד את חלקה של הטבילה בגיבוש כוונתו של הגר — וכדברי החת"ם סופר: "שעיקרה קבלת עול מצוות".⁵¹ אין חולק שהטבילה מצריכה כוונה, כדי שתעלה כדי טבילת גרות. מי שמתכוון בטבילתו לרחוץ גופו, לא תיחשב הטבילה כמעשה גיור.⁵² הכוונה הנדרשת היא לשם גרות. עם זאת, עולה מסוגיות הגמרא בתלמוד הבבלי והירושלמי, כי בדיעבד תועיל אף טבילת נידה לגיורת, וטבילת קרי לגר — "דדת יהודית היא".⁵³ היו אף שהטעימו, כי מי שטובל מתוך כוונה להיכנס לברית ולהתגייר, ממילא נחשב הדבר כקבלת מצוות. הוזה אומר: אין צורך במקרה זה לקבלת מצוות בפני עצמה.⁵⁴

בפרק זה נציין, כי דברים דומים אמורים לגבי מילת הגר. כך משמע מסוגיית הגמרא ביבמות, הדנה במחלוקת תנאים, איזהו מעשה הגיור המעכב. ראינו שחכמים חולקים על רבי אליעזר ורבי יהושע, וסוברים, שהן המילה והן הטבילה מעכבות בגיור. בגמרא מובאת ברייתא, המראה כי דעת חכמים היא דעת רבי יוסי דווקא:

הרי שבא ואמר מלתי ולא טבילתי — מטבילין אותו (רש"י: והוי כישראל מעליא, ואין צריך לבדוק בעדים אם מילתו לשם מצות מילה) ומה בכך (רש"י: אם אין מילתו לשם מילה, הואיל וטבל — בטבילה סגי) — דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אין מטבילין (רש"י: שמא ערבי מהול וגבעוני מהול הוא, וצריך להטיף ממנו דם ברית, דרבי יוסי תרתי בעי).⁵⁵

שם, חידש כי אין אומרים: "גר שהתגייר כקטן שנולד דמי" — אלא כאשר האב והאם הם נכרים. אולם כשאמו מישראל — אין לו דין של קטן שנולד, לגבי אמו הישראלית, והוא מתייחס אחריה. ר' שמעון שקאפ כתב, כי העובר נעשה ישראל — לא על-ידי הטבילה — אלא מפני שנולד לאם גיורת: "אין הטבילה פועלת על העובר שיעשה ישראל גמור רק שמטהרת גופו שעי"ז הלידה תקדשנו בקדושת ישראל. דלא דמי לכל גירות שנעשה ישראל ע"י מעשה הטבילה, אבל הכא עיקר מה שנעשה ישראל הוא מפני שנולד מן אם ישראלית..." (חידושים לכתובות, סי' יג). באופן דומה יישב את הקושיות בעל "קהלות יעקב" שם. והוסיף המחבר, כי התירוץ הפשוט יותר הוא, שאותם דברי תנאים — בעניין פדיון בנה של מעוברת שהתגיירה, ובעניין אחים תאומים גרים — הם לשיטת האומר עובר ירך אמו הוא (דרך זו ליישוב הקושי, דחו מהר"ם שיק וה"אחיעזר" שם).

מכל מקום ראוי להטעים, כי הפוסקים דחו תשובה לקושיות, לפיה חלה מקצת גרות משעת הטבילה. הטעם לדחייה הוא: "שאינן גרות לחצאין" (שו"ת אחיעזר שם; קהלות יעקב שם; שו"ת הר צבי שם, סי' רכד). בעניין זה ראה גם להלן, פרק ג, סעיף ה.

51 חידושי חת"ם סופר לכתובות יא, א, ד"ה ונלענ"ד.

52 וראה: חידושי ר' שמעון שקאפ למסכת יבמות, סי' מא, אות' ב-ג.

53 רש"י יבמות מה, ב, ד"ה מי לא טבלה. וראה: חלק ראשון, פרק א, סעיף ב, ליד הערות 59-64.

54 ראה: חלק ראשון, פרק א, סעיף ב, ליד הערה 81.

55 יבמות מו, ב.

ערכי מהול וגבעוני מהול נימולים בהיותם נכרים שלא לשם גרות. לפיכך אין מילתם נחשבת מילת גרות, וכדי להתגייר צריכים הם להטפת דם ברית. אף רבי יהודה אינו חולק על כך. לדעתו, מקבלים אותו אדם לגיור ומטבילים אותו, מפני שלשיטתו די במעשה אחד לגיור — מילה או טבילה. גם רבי יהודה יסכים, כי מילה שלא לשמה אינה נחשבת כמילת גרות.

בעניין הכוונה במילה, עמדו ראשונים ואחרונים על סתירה לכאורה, בין שיטתו של רבי יוסי כאן לבין שיטתו במקום אחר. במסכת עבודה זרה מובאת ברייתא, הנוגעת למילתו של ישראל על-ידי מוהל כותי:

ישראל מל את הכותי וכותי לא ימול ישראל, מפני שמל לשם הר גרזים — דברי רבי יהודה. אמר לו רבי יוסי: וכי היכן מצאנו מילה מן התורה לשמה? אלא מל והולך עד שתצא נשמתו.⁵⁶

ביישוב דבריו של רבי יוסי בשתי הסוגיות התקשה ר' יעקב עמדין, בספר שאילת יעב"ץ, ולא מצא דרך ביאור ל"הני תרי אליבא דחד תנא".⁵⁷ למעשה, מצויה אותה קושיה כבר בתוספות ישנים ליבמות.⁵⁸ אולם החת"ם סופר⁵⁹ תמה על עצם השאלה, מאחר שאין מדובר באותה מילה. במסכת יבמות מדובר על מילת גר לשם כניסה לברית, ואילו במסכת עבודה זרה נידונה מילתו של ישראל, שהוא בן ברית מעצם לידתו, אף בהיותו ערל. במילת ישראל "אין המילה אלא מצוה אחת מתרי"ג מצוות" — ועניין הכוונה במילה זו נוגע לשאלה, אם מצוות צריכות כוונה.⁶⁰ שונה הדבר במילת גרות:

בודאי גוי שרוצה לכנס לדת וברית קודש ע"י מילה כאבותינו שנכנסו לברית ע"י מילה וזה צריך לשמה לשם הכנסת דת, ואם מל לשם מורנא⁶¹ ואח"כ רוצה להתגייר — במה יכנס לברית? ע"י מילת גיותו?⁶²

מדברי החת"ם סופר משמע, שיש שוני במהות הכוונה לשמה בין מילת ישראל לבין מילת הגר. הכוונה הדרושה במילת ישראל היא לשם מצוות מילה, ואילו במילת גרות — "לשם הכנסת דת".⁶³ וכך למד אחד האחרונים מתשובת החת"ם סופר, כי "מסתבר שהגר עצמו צריך לכוון שע"י המילה הוא נכנס לקדושת ישראל".⁶⁴ ועולים הדברים בקנה אחד עם מה שנתבאר למעלה,

56 עבודה זרה כז, א. וכן ראה: תוספתא עבודה זרה פ"ג ה"ג; ירושלמי שבת פ"ט ה"ב (יז, ע"א) ויבמות פ"ח ה"א (ט, ע"א).

57 שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"ב, סי' קסד.

58 יבמות מו, ב, ד"ה קמ"ל.

59 שו"ת חת"ם סופר, יו"ד, סי' ש, וכן סי' א.

60 ולדעת ר' יוסי, אין צורך במילה לשמה: "רק שתוכרת ערלתו" (שם, סי' א).

61 לשם מורנא, היינו לשם ריפוי. מורנא היא "תולעת שיש לו בערלתו" (רש"י עבודה זרה כז, ב, ד"ה לאפוקי לשם מורנא).

62 שו"ת חת"ם סופר, יו"ד, סי' ש. אך ראה: שו"ת אבני נזר, יו"ד, ח"ב, סי' שמה, אות' י-יא.

63 ובסימן א כותב החת"ם סופר: "לשם יהדות". וראה: שו"ת מנחת יצחק, ח"א, סי' לו, אות ג, המצביע על שוני בין שני סוגי הכוונה לשמה — לשם מצוות מילה ולשם גרות.

64 שו"ת שרידי אש, ח"ג, סי' צו — בסוף התשובה. אמנם בחידושו לכתובות, שם, מבדיל החת"ם סופר, לעניין מעשה גיור, בין כוונת הטובל לבין כוונת הנימול. בעוד אשר הטבילה — "שעיקרה קבלת מצוות" — מחייבת דעת הנטבל, הרי במילה אין צריך דעת הנימול: "רק שתהיה כוונת המל לשם יהדות

כי במילה לשם גרות — כמו בטבילת גרות — נגמרת דעתו של הגר לקבל עליו את המצוות, שהיא עיקר הגרות.⁶⁵

שיטתו של רבי יוסי במילת גרות היא שהתקבלה להלכה, וממנה למדו ראשונים, כי גר שהתגייר מהול צריך הטפת דם ברית.⁶⁶ משיטת רבי יוסי עולה, כאמור, כי מילה לשמה מעכבת בגיור, וכך מתבאר שיטתו של בעל הלכות גדולות, בדיני הטפת דם ברית. לדעת בה"ג, גר שהתגייר מהול צריך הטפת דם ברית, אף-על-פי שישראל שנולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית. בתוספות הובאו דברי ר"י ור"ש משאנן להטעים את שיטת בה"ג.⁶⁷ ומסתבר גם לומר, שטעמו של בה"ג נובע מהשוני בכוונת המילה בין מילת ישראל למילת הגר. במקרה של ערבי מהול וגבעוני מהול שנימולו על-ידי נכרי, "חסר הלשמה, וממילא אין כאן גירות".⁶⁸

מדברי רבי יוסי, כפי שנתבאר למעלה, נמצאנו למדים, כי "מעשה המילה צריך להיות בכוונה לשם גירות ולא לשום כוונה אחרת".⁶⁹ שאלה היא, אם בדיעבד נחשבת מילה לשם מצוות מילה כמילת גיור. מסוגיית הגמרא ביבמות נמצאנו למדים, כי טבילות מצווה — כטבילת אשה לנידתה ("מי לא טבלה לנדוטה?") וטבילת איש לקריו ("מי לא טבל לקריו?") — עולות בדיעבד כדי טבילת גיור.⁷⁰ אולם אותה טבילה היא, של מי שידוע שהוא מתגייר, וכדברי הט"ז: "דאם לא היה בדעתו אז להיות גר לא היה טובל גם לקרי".⁷¹ אף בירושלמי מצויה שיטה, לפיה

ולא לשם ערבים וגבעונים". ברם, גם לפי דרך זו, מטעים החת"ם סופר, כי "כשהנימול מעכב ואינו רוצה לכונוס לדת — דעתו מעכבת". ראוי לציין, כי בתשובתו האמורה פוסק בעל "שרידי אש", שאסור להרדים בסם שינה גר גדול שבא להימול (ולעניין אחרון — ראה גם: שו"ת אמרי יושר, ח"ב, סי' קל; שו"ת לב אריה, סי' יא).

והשווה לדברי הרמב"ן המובאים בחלק ראשון, פרק א, סוף סעיף ב. וראה: צפנת פענח, להלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ה. לדעת הצפנת פענח, הטפת דם ברית בגר שהתגייר מהול, היא משום מצוות מילה ולא לגרות (ראה להלן, פרק ג, סעיף ג, ליד הערות 181–183). הפוסק ער לכך, שדברי הרמב"ם באותה הלכה — שהטבילה היא לאחר הטפת הדם — אינם עולים בקנה אחד עם השקפה זו: "וא"כ צ"ל דלרבינו ס"ל דזה ג"כ נוגע לגירות. וצ"ל דנהי נמי דלגירות אין זה עושה פעולה אך מ"מ זה הוה בגדר קבלת המצות והגירות".

65 ראה להלן, פרק ב, סעיף א.

66 להלן, פרק ב, תחילת סעיף ב.

67 שו"ת אחיעזר, ח"ג, סי' כז. לפיכך, בגר מהול אין ספק שצריך להטיף דם ברית, ואילו בישראל שנימול ע"י נכרי, פסק המחבר בשולחן ערוך (יו"ד, סי' רסד, סע' א), כי בדיעבד אין צריך לחזור ולהטיף. באותה תשובה קבע ה"אחיעזר", כי הטפת דם ברית לשם גיור על-ידי רופאים נכרים במי שנולד מהול — אינה תופסת. כל מקום שצריך הטפת דם ברית — צריכה ההטפה להיות על-ידי ישראל בן-ברית. לעניין גר שנולד מהול — ראה עוד להלן, פרק ב, סעיף ב. לעניין מילה והטפת דם ברית על-ידי מוהל נכרי — ראה בהרחבה: הרב אברהם כהנא שפירא, "בענין צורך בהטפת דם ברית בגירות עולי אתיופיה", הפרדס, ס (תשמ"ו), חוברת ח, עמ' 5, חוברת ט, עמ' 4. תשובה זו פורסמה גם בקובץ תורה שבעל-פה, כז (תשמ"ו), עמ' לט. וכן ראה: הרב שאול ישראלי, "הטפת דם ברית של יוצאי אתיופיה הנימולים", תחומין, ז (תשמ"ו), עמ' 295; שו"ת ציץ אליעזר, חי"ז, סי' מח.

68 הרב יצחק אייזק ליעבעס, "כונה במילה לשם גרות", נועם, יג (תש"ל), עמ' לב.

69 יבמות מה, ב.

70 ט"ז, שו"ע יו"ד, סי' רסח, אות ח. בדרך זו מסתבר לומר, כי אותו דין יחול בנכרי, אשר סבר בטעות כי די

גר שמל לשם גרות ולא טבל — גר הוא, באשר טבילת קריו עולה לו כטבילת גיור. וטעם הדבר הוא, שאותה טבילת מצווה יש בה משום קבלת מצוות שקיבל, כאשר מל לגרותו.⁷² ואולם הבעיה קיימת, כאשר היתה מילה לשם מצווה שאינה כרוכה בגרות, ולפיכך קשה ההשוואה לסוגיית "מי לא טבלה לנדותה".⁷³ בעיה זו עלתה הלכה למעשה פעמים רבות בבין של ישראל מן הנכרית, שנימול לשם מצוות מילה — בין שידע המוהל שהאם נכרית ובין שלא ידע.⁷⁴ לאחר מכן, בבואו להתגייר התעוררה השאלה, אם יש להטיף ממנו דם ברית, מפני שלא נימול לשם גרות. למרות הקושי האמור נטו רוב הפוסקים — מטעמים שונים — לקבוע, כי במקרה זה אין צורך בהטפת דם ברית.⁷⁵ אך אין זו דעת כל הפוסקים.⁷⁶ היו שהסתמכו על שיטת הרמב"ן, לפיה

לשם גיור בקבלת מצוות וטבילה, ולאחר שעשה כן מל עצמו לשם מצוות מילה, מתוך מחשבה שהוא כבר יהודי.

- 72 ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב (סד, ע"ד). וראה: חלק ראשון, פרק א, סעיף ב, ליד הערות 59–64.
- 73 ראה: הרב יחזקאל אברמסקי, "בענין הטפת דם ברית לקטן שנולד לאם נוכריה ומלו אביו כסבור שהוא ישראל", ספר הזכרון לרב אברמסקי, ירושלים, תשל"ח, עמ' נה. התשובה פורסמה לפני כן בהפרדס, כא (תש"ז), חוברת ג, עמ' 22. וכן ראה: שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"ב, סי' קכח. אך ראה: שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קנח — שלא הבדיל. וכן ראה: שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"ג, סי' קה.
- 74 וראה תשובת הרב אברמסקי, שם. באותו מקרה — כאמור בכותרת התשובה — גם האב סבר שהבן הוא יהודי, משום שלדעתו אף בן הישראלי מן הנכרית הולך אחר האב. וכן ראה: שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"ב, סי' קכח. בעיה נוספת עשויה להתעורר, כאשר מילת בן הישראלי מן הנכרית נעשית לשם גרות, אולם הבן לא הוטבל לשם גרות, ולפיכך הוא נכרי. נראה כי במקרה כזה לא יהיה צורך בהטפת דם ברית, גם אם עבר זמן בין מילת הגרות לטבילת הגרות (מנחת חנוך, סוף מצות מילה. וכן ראה שיטתו של בעל צפנת פענח, מהדורה תניינא, חלק א, דווינסק, תר"ץ, על הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ה, דף מג עמודה ב, וכן השמטה בדף צ, עמודה ד. לדעתו, תחול הגרות מזמן הטבילה למפרע).
- 75 כך הכריע לפני כמאה שנה רבה של ירושלים ר"ש סלאנט. הפסק הובא בשו"ת בית אברהם לר' אברהם עבר הירשוביץ, ח"א, עמ' 49 (וכך פסק, שם, אב"ד לונדון, הרב נפתלי אדלר הכהן). וכן ראה שו"ת הר צבי, יו"ד, סי' ריט שכתב: "דכל שנימול לשם מצות מילה סגי בזה". כך נאמר גם בתשובת ר' מאיר דן פלוצקי, בספרו חמדת ישראל, ח"א, דף יט להוספות בסוף הספר. וכן ראה: הרב שפירא (לעיל, הערה 68), חוברת ח, עמ' 6. לדיון נרחב בסוגיות אלה ראה: הרב ליעבעס (לעיל, הערה 69); הרב שמואל ברוך וורנר, "בדין מילת גרים", תורה שבעל פה, יג (תשל"א), עמ' נז. הרב אברמסקי, שם, חילק בין קטן לגדול. לגבי קטן פסק לקולא, וטעמיו מצויים, כולם או חלקם, בפסיקת המקילים (העדר הצורך במילה לשם גרות דווקא; שיטת הרמב"ן בהטפת דם ברית; סוגיית גר קטן). לגבי גדול — ראה ההערה הבאה.
- 76 ראה, למשל: שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"ב, סי' קכח — תשובה שבה נפסק, שיש להטיף דם ברית. וכן ראה: שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"ג, סי' קה. באותו מקרה התגיירה אשה בגיור רפורמי, ולאחר מכן ילדה בן, שהוחזק ונימול כבן ישראל. במשך הזמן "נעשו קרובים לשם ולתורתו והאם מסכימה שיטבול בנה, אבל לא רוצה להניח שיטיפו דם ברית מבנה מאחר שהוא ילד חלש, והילד עומד להיות בר מצוה בעוד כמה ימים". למרות קביעת הפוסק, כי מעצם הדין צריך הטפת דם ברית — נפסק כי "בשעת הדחק גדול כזה" אפשר להימנע מהטפת דם ברית. במקרה זה ובמקרים אחרים הסתמך הפוסק על כך, שעצם הטפת דם ברית למי שהתגייר מהול, היא ספק, לאור מחלוקת בה"ג ורבנו חננאל (להלן, פרק ב, סעיף א). ראה בעניין זה: שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קנח; ח"ב, סי' קכג, קכו. וכן ראה: שו"ת מנחת יצחק, ח"א, סי' לו. הרב אברמסקי, שם, פסק לקולא בקטן שנימול למצוות מילה, אולם הוסיף, כי היה מסתפק "אילו אירע מעשה כזה בגוי גדול שהיה סבור שהוא ישראל ומל עצמו מחמת מצות מילה שנצטוו עליה בני ישראל בסיני, וכאשר נודע לו שהוא נכרי והוא מתאמץ להתגייר" (שם, עמ' נו).

מי שנימול למצוותו אינו צריך הטפת דם ברית לשם כניסתו לברית.⁷⁷ ברם, מעיון בדברי הרמב"ן קשה להכריע בשאלה זו, ויידון הדבר לקמן, בעת שנעסוק בשיטת הרמב"ן.⁷⁸

פרק ב

הטפת דם ברית

א. הטפת דם ברית בגר שהתגייר כשהוא מהול

סוגיית הטפת דם ברית לשם גרות מתעוררת בעניינו של מי שמתגייר כשהוא מהול, וממילא אי אפשר להסיר במילה את ערלתו. המקרה הרגיל שבו נידונה השאלה, הוא בנכרי שנימול שלא לשם גרות ולאחר מכן בא להתגייר. בבואו להתגייר נקרא הוא בדרך כלל: "גר שנתגייר כשהוא מהול". יש להבחין בינו לבין גר שנולד מהול. אף האחרון בא להתגייר כשהוא מהול, אלא שהוא לא נימול בהיותו נכרי. כמו כן עסקו ראשונים בשאלת הטפת דם ברית במקרה של עבדים כנעניים משתחררים, ובמקרים מיוחדים של כניסת נימולים לברית, כפי שיתבאר להלן.⁷⁹ הלכה היא, כי גר שהתגייר כשהוא מהול צריך הטפת דם ברית,⁸⁰ אלא שבדין זה היתה — כדברי הרשב"א — "מחלוקת בין הגאונים ז"ל ובין גדולי עולם אחרים, ומחלוקתן יסודה בהררי קדש וראיות גדולות ובצורות".⁸¹ מן הראוי לעמוד על מקורה של הלכה זו, ומתוך כך יתברר גדרה של הטפת דם ברית בגיור. כפי שיתבאר בהמשך הדברים,⁸² היו אף רבים שביקשו ללמוד על טיבה וחלקה של המילה בגיור, מתוך דיניה של הטפת דם ברית, אשר נאמרו בגמרא ונתפרשו על-ידי הגאונים והראשונים.

בתלמודים, בתוספתא ובמדרשים מובאת מחלוקת בין בית שמאי לבין בית הלל בעניין הטפת דם ברית מן המהול, אלא שחלקו תנאים, מהו המקרה שבו נחלקו בית שמאי ובית הלל. במסכת שבת צוינה דעת תנא קמא, שהמחלוקת היא במילת קטן הנולד מהול: "שבית שמאי אומרים: צריך להטיף ממנו דם ברית, ובית הלל אומרים: אינו צריך".⁸³ על דעת תנא קמא חלק רבי שמעון בן אלעזר:

אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על נולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית מפני שערלה כבושה היא. על מה נחלקו על גר שנתגייר

77 ראה, לדוגמה: הרב אברמסקי, שם.

78 להלן, פרק ב, סוף סעיף ג.

79 סעיף ג.

80 רמב"ם, הלכות מילה פ"א ה"ז; הלכות איסורי ביאה פ"ד ה"ה. שו"ע יו"ד, סי' רסח, סע' א.

81 שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' שכט.

82 להלן, פרק ג, סעיף ג.

83 שבת קלה, א.

כשהוא מהול (רש"י: דליכא שום ספק ערלה, כגון ערבי מהול), שבית שמאי אומרים: צריך להטיף ממנו דם ברית, ובית הלל אומרים: אין צריך להטיף ממנו דם ברית.⁸⁴

מן הראוי להטעים, כי מדברי רבי שמעון בן אלעזר עולה בבירור החשש של ערלה כבושה ביסוד הדין של הטפת דם ברית לפי בית הלל — וזאת הן בקטן שנולד מהול והן בגר שהתגייר מהול. בעניין קטן שנולד מהול, לא יחלקו בית הלל, ויסברו גם הם שיש להטיף דם ברית "מפני שערלה כבושה היא". ואילו בעניין גר שמל את ערלתו בהיותו נכרי, יסברו בית הלל, כי בהעדר ערלה אין ממילא צורך בהטפת דם ברית.

לעומת זאת סבורים בית שמאי, כי גר שנתגייר כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית. נראה לומר לשיטתם, כי הטפת דם ברית בגר מהול היא מעשה גיור הבא במקום מילה, שהיא הדרך הרגילה לגיור נכרי בלתי נימול. הוזה אומר: לא הערלה או חשש הערלה עומדים ביסוד הדין של הטפת דם ברית, ועל-כן אין העדר הערלה פוטר ממנה.⁸⁵ טעמה של הטפת דם ברית הוא בקיומו של מעשה הצטרפות לברית.⁸⁶

אילו התקבלה ההלכה בגר שהתגייר מהול, לפי מחלוקת התנאים האמורה — לא היה מקום לחייבו בהטפת דם ברית. ממה נפשך: אם תאמר, שהלכה היא כרבי שמעון בן אלעזר — וכך הדבר בקטן ישראל שנולד מהול⁸⁷ — הרי לדבריו אין צריך לדעת בית הלל להטיף דם ברית מגר שהתגייר שהוא מהול, והלכה כבית הלל.⁸⁸ ואם תאמר, שהלכה היא כתנא קמא — קל וחומר הוא: אם לדעת בית הלל אין להטיף דם ברית אף מקטן ישראל שנולד מהול — אצלו חוששים לערלה כבושה — על אחת כמה וכמה שכן הדבר בגר שהתגייר מהול, אצלו אין כל ספק ערלה.⁸⁹ ואמנם פסק רבנו חננאל, כי גר שהתגייר מהול אינו צריך הטפת דם ברית, ואילו קטן ישראל שנולד מהול צריך הטפת דם ברית.⁹⁰ אולם בעל הלכות גדולות פסק להיפך, הן בגר

84 שם; ירושלמי יבמות פ"ח ה"א (ט, ע"א), ושבת פ"ט ה"ב (יז, ע"א); תוספתא שבת פט"ו ה"ט; ספרא, תזריע, פרק א, ה. על הלכה זו, שהובאה בבראשית רבה — ראה להלן בסוף הסעיף.

85 אמנם אפשר לומר, אף לשיטת בית שמאי אליבא דרבי שמעון בן אלעזר, כי הגר המהול חייב להטיף דם ברית, באשר היתה לו בעבר ערלה, ואילו מילתו שלא לשם גרות אינה נחשבת כמילה. השווה לדעת ר"י בתוספות יבמות מו, ב, ד"ה דרבי יוסי. וראה להלן, סעיף ב.

86 והשווה לדברי ר' שמואל ביאלובלוצקי, "יחס היהדות לגרים ולגיור", בר-אילן, ב (תשכ"ד), עמ' 52. המחבר אומר, כי מחלוקת זו של בית שמאי ובית הלל היא מחלוקת עקרונית באשר למהותה של מילת הגר. לדעת בית שמאי היא תנאי לגיור, ולדעת בית הלל היא מצווה כתוצאה מהגיור. וראה להלן, פרק ג, סעיף ג, ליד הערות 175–183.

87 שמואל פסק, שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר. אף כי רב פסק שהלכה כתנא קמא, פסקו הגאונים והראשונים כרבי שמעון בן אלעזר, בקטן שנולד מהול. ראה: אוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות, סי' שפז–שפח; רי"ף לשבת, שם; חידושי הרמב"ן, שבת שם; מלחמות ה' לרמב"ן, שבת שם, ד"ה אמר הכותב וד"ה ומה.

88 וראה בדרך זו: ר' זרחיה הלוי, ספר המאור הקטן לשבת, שם, ד"ה ואנו תמהין. והיה מי שהבין בדעת בית הלל, כי הלכה היא שאין מטיפין מן הגר המהול, באשר "אין לו תקנה לבוא בקהל" (ראה: ספר אבן העזר, לר' אליעזר ב"ר נתן ממגנצא, מסכת שבת, סי' שע). דעה זו היא דעת רבנו חננאל, או רבנו תם, שנתבארה לעיל בפרק א, סעיף ב.

89 וראה: תוספות שבת שם, ד"ה לא.

90 שם. וכן תוספות יבמות שם. ולפירוש רבנו חננאל לשבת שם, ראה לעיל, הערה 21.

והן בקטן ישראל, לאמור: קטן שנולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית, וגר שהתגייר מהול צריך הטפת דם ברית.⁹¹

לפני שנדון ביסודה של מחלוקת זו, מן הראוי לציין את נפקותה של עצם המחלוקת. אם כי התקבלה להלכה דעתו של בה"ג, המחייבת הטפת דם ברית בגר מהול, הרי נפסק שאין מברכים על הטפת דם זו לפי ש"ספק ברכות להקל".⁹² בהתאם לכך פסק אחד האחרונים, בעניינו של מי שנימול בהיותו נכרי והתגייר בטבילה בלבד ללא הטפת דם ברית. נקבע, כי הוא ספק גר וקידושיו הם ספק קידושין.⁹³

בעלי התוספות וראשונים אחרים מצאו את הסימוכין העיקריים לפסק ההלכה של בה"ג — בעניין גר שהתגייר מהול — בסוגיות גמרא אחרות במסכת יבמות, שמהן משתמע הצורך בהטפת דם ברית.⁹⁴ סוגיה אחת היא סוגיית הגמרא, העוסקת בשאלה איזה מעשה מעכב בגיור.⁹⁵ דעת רבי יוסי היא שהן המילה והן הטבילה מעכבות, ודעת רבי יהודה היא שדי בדיעבד במעשה אחד. דעת רבי יוסי היא דעת חכמים, שהלכה כמותם. הברייתא, שנידונה למעלה,⁹⁶ בה חלקו רבי יוסי ורבי יהודה, עסקה בדינו של מי שקיים חשש שמא נימול שלא לשם גרות, ובא ואמר "מלתי ולא טבלתי". רבי יוסי אומר שאין להטבילו, כי הוא צריך הטפת דם ברית. אילו לא היה חייב הטפת דם ברית, יכול היה אף רבי יוסי לומר שדי בטבילה בלבד.⁹⁷ בסוגיה אחרת נשנתה ברייתא, שבה חלוקים חכמים ורבי אלעזר בר שמעון באשר לזמן המילה במקרי מילה שונים.⁹⁸ בברייתא זו מוזכר גם גר שנתגייר כשהוא מהול, ואין כל מחלוקת כי הוא נימול, היינו שמטיפים ממנו דם ברית.⁹⁹ אולם ראוי להדגיש, כי אותה מסקנה בעניין גר שהתגייר כשהוא

91 הלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר, ירושלים, תשל"ב), הלכות מילה, עמ' 205, והלכות מילת גרים, עמ' 216. וכן ראה: תוספות שבת ויבמות, שם.

92 ראה: רמב"ם, הלכות מילה פ"ג ה"ו; שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, ח"ב, סי' שלג; רא"ש ליבמות, פרק רביעי, סי' לג, וקרבן נתנאל, שם; ר"ן לשבת שם, ד"ה ולענין (נג, ב לדפי הרי"ף); שו"ע שם, הש"ך שם, אות א, והגר"א שם, אות ג; וכן שו"ע שם, סי' רסה, סע' ג, וביאור הגר"א, אות טו.

93 שו"ת אגרות משה, אה"ע, ח"ג, סי' ד.

94 תוספות יבמות ושבת, שם; רא"ש ליבמות שם, ולשבת, פרק תשעה עשר, סי' ה; מלחמות ה' לרמב"ן שם; ר"ן לשבת שם; מרדכי לשבת, סי' תכג.

95 יבמות מו, ב.

96 פרק א, סעיף ג.

97 היו שדחו הוכחה זו, ופירשו את טעמו של רבי יוסי, כי מדובר בחשש שמא נולד המתגייר כשהוא מהול. לעומת זאת, מי שידוע כי נימול — כערבי מהול — אינו צריך הטפת דם ברית (המאור שם, וכן המאירי לשבת שם). אך הרמב"ן במלחמות ה' והר"ן שם, לא קיבלו סברה זו, כי "רחוק הוא לחוש למיעוטא דמיעוטא". מן הראוי לציין, כי למעשה מצאו הראשונים בדברי רבי יוסי שתי ראיות לכך שגר מהול צריך הטפת דם ברית. בנוסף לברייתא, הדנה במי שבא ואמר "מלתי ולא טבלתי" — נלמד דין זה מעצם דעת רבי יוסי, שהלכה כמותו, כי אין גיור אלא במילה וטבילה: "וזה הכלל משמע בין לערל בין לנולד כשהוא מהול בין לערבי מהול בין לגבעוני מהול" (ר"ן שם, ורמב"ן שם). אמנם היו שדחו גם ראייה זו, מפני ש"אפשר שלא אמרוה אלא על רוב גרים שהם ערלים" (המאירי שם).

98 יבמות עב, א; תוספתא שבת פט"ז ה"ט.

99 ראה גם יבמות עא, א, שערבי מהול וגבעוני (גבנוני) מהול — אין מילתם מילה. היו שהוכיחו אף מכאן, שגר מהול צריך הטפת דם ברית. ראה: ספר העיטור, מהדורת ר' מאיר יונה, הלכות מילה (שער שלישי, חלק שלישי), דף נא, טור ג.

מהול, יש להסיק מתוך עיון במחלוקתם של בית שמאי ובית הלל במסכת שבת, כפי שיתבאר להלן.

בבביתא, שהובאה בסוגיית הגמרא במסכת שבת, נאמרו דברים אלה:

דתניא רבי אליעזר הקפר אומר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על נולד כשהוא מהול — שצריך להטיף ממנו דם ברית. על מה נחלקו — לחלל עליו את השבת...¹⁰⁰

הגמרא מביאה בבביתא זו ומציינת, כי שיטת רבי אליעזר הקפר חלוקה על שיטת תנא קמא. אלא שדברי תנא קמא לא הובאו, והגמרא דנה בשיטתם המשותפת. נראה, כי שיטת רבי אליעזר הקפר היא המשכה של הברייתא, שבה חלק רבי שמעון בן אלעזר על תנא קמא, וכדברי הר"ש משאנץ: "ר' אליעזר הקפר ור"ש בן אלעזר תרומיהו קיימי אתנא קמא. והכי קאמר ליה ר"א הקפר לר"ש בן אלעזר: לא כך יש להשיב על דברי תנא קמא, אלא הכי אית לן למימר: לא נחלקו כו'".¹⁰¹ דבריהם של רבי אליעזר הקפר ותנא קמא נאמרו אמנם בבביתא זו, רק לעניין הטפת דם ברית — בחול ובשבת — מקטן ישראל שנולד מהול. עם זאת, מסתבר לומר כי לשיטת רבי אליעזר הקפר נודעת חשיבות אף לדין גר שהתגייר מהול. זאת, משום שלשיטתו אין הכרח למצוא את יסוד הדין של הטפת דם ברית בחשש הערלה הכבושה — חשש העומד ביסוד שיטתם של בית הלל, אליבא דרבי שמעון בן אלעזר.¹⁰² נראה, כי לשיטת רבי אליעזר הקפר, בר הפלוגתא של רבי שמעון בן אלעזר, לא יחלקו בית הלל ובית שמאי אף בדינו של גר שהתגייר כשהוא מהול, וכן נראה כי יסכימו שגר כאמור צריך הטפת דם ברית. מסתבר יותר שבית הלל יודו לבית שמאי, כי צריך להטיף דם ברית כמעשה של כניסה לברית, מאשר לומר שבית שמאי יודו לבית הלל, כי אין צריך להטיף דם ברית, באשר הגר הוא מחוסר ערלה.¹⁰³ דברים אלה על דרך הסברה מוצאים אישור מפורש במאמר הלכה בבראשית רבה, שבו הובאה מחלוקת בית שמאי ובית הלל בעניין הטפת דם ברית. לאחר הבאת דברי רבי שמעון בן אלעזר, כי נשוא המחלוקת הוא גר שהתגייר מהול — ולא קטן שנולד מהול — נוספת השיטה הבאה:

ר' אלעזר בנו של ר' אלעזר הקפר אומר: לא נחלקו בית שמי ובית הלל על זה ועל זה

100 שבת שם.

101 תוספות שבת שם, ד"ה מכלל; מלחמות ה' לרמב"ן וחידושו לרב שם. אך ראה: רש"י שם, ד"ה לאו מכלל; מהרש"א שם, ד"ה מכלל.

102 לעיל בתחילת הסעיף.

103 הבאת המחלוקת החדשה לעניין שבת מלמדת, כי בדברים הקודמים לא נחלקו בית שמאי ובית הלל. וכן מסתבר להניח, כי בית הלל יודו לבית שמאי בגר שצריך להטיף דם ברית, כפי שהודו לבית שמאי אליבא דרבי שמעון בן אלעזר שקטן צריך להטיף. טעמם של בית שמאי בדבר הטפת דם ברית כמעשה של כניסה לברית התבאר לעיל, ליד הערה 85. אך ראה: שיטת המאור, שם, ד"ה ה"ג. ועיי' שו"ת משנת רבי אהרן, סי' לה, אות ב. ר' אהרן קוטלר מחלק בין הטפת דם ברית מצד ערלה כבושה — לבין הטפת דם ברית כמצווה מיוחדת, הבאה במקום מצוות מילה (והשווה: צפנת פענח, להלכות מילה פ"א ה"ז). לפי האופן הראשון, אין הגר המהול צריך הטפת דם ברית, ואילו לפי האופן השני יש צורך בהטפת הדם. המחבר תולה בהבחנה זו את מחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ורבי אליעזר הקפר, ומדייק זאת מתוך דבריהם. הראשון הטעים במפורש: "מפני שערלה כבושה היא" — בעוד אשר האחרון אינו מזכיר טעם זה. באותה מחלוקת חלקו לדעתו גם בה"ג ורבנו חננאל.

שצריך להטיף ממנו דם ברית, על מה נחלקו על שנולד מהול וחל שמיני שלו להיות בשבת... ר' יצחק בר נחמן בשם ר' הושעיא אמר: הלכה כדברי התלמיד.¹⁰⁴

נראה לזהות דברים אלה עם שיטת רבי אלעזר הקפר במסכת שבת בתלמוד הבבלי.¹⁰⁵ לאור מאמר הלכה זה בבראשית רבה מסתבר, כי אף בירושלמי¹⁰⁶ נשנתה מחלוקת בית שמאי ובית הלל בגירסה חסרה. לאחר הבאת דברי רבי שמעון בן אלעזר חותם הירושלמי בדברי רבי יצחק בר נחמן ש"הלכה כדברי התלמיד". על-כן הוטעו המפרשים לומר, כי כוונת הדברים היא שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר.¹⁰⁷ ברם, נראה לגרוס כבמדרש, והתלמיד שהלכה כמותו הוא מי שחולק על רבי שמעון בן אלעזר.¹⁰⁸

נמצאנו למדים שהלכה היא, שגר המתגייר מהול צריך הטפת דם ברית, והטעם להלכה זו הוא, שהטפת הדם היא מעשה של כניסה לברית, כמו המילה שבמקומה היא באה. בקטן ישראל שנולד מהול, הטפת הדם היא מצווה, ואילו בגר שהתגייר מהול, הטפת הדם מצטרפת לטבילה כמעשה הגיור, ובשתייהן נגמרת דעתו של הגר לקבל מצוות ולהתגייר.

ב. נולד מהול שבא להתגייר

הואיל והלכה היא, שקטן ישראל שנולד מהול וגר שהתגייר מהול צריכים הטפת דם ברית — כך יהיה אף דינו של נכרי אשר נולד מהול ובא להתגייר בהיותו גדול. גם מי שיסבור, כי הטפת דם ברית היא מחשש ערלה כבושה, יחייב במקרה זה הטפת דם ברית.¹⁰⁹ וגם ראשונים שגרסו, כי גר שהתגייר מהול אינו צריך הטפת דם ברית, הסכימו כי גר שנולד מהול צריך הטפת דם ברית.¹¹⁰ אכן בעלי התוספות נזקקו ליתן טעם לסברת הלכות גדולות, לפיה קטן ישראל שנולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית, בעוד אשר גר שנימול שלא לשם גרות, בהיותו נכרי — צריך הטפת דם ברית לגרות. ר"ש מבאר, כי דין הוא שבשני המקרים היה צריך להטיף דם ברית, אולם בקטן נמנעת ההטפה, לאור דרשת הכתוב "ערלתו" שנאמרה בקטן,¹¹¹ המצריכה ערלה ודאית:¹¹² "ודוקא בקטן דגלי, גלי — בגר דלא גלי, לא גלי".¹¹³ ואילו ר"י מבאר: "דקטן שלא היתה לו ערלה מעולם — אינו צריך, אבל גר שהיתה לו ערלה ומילתו אינה מילה — צריך להטיף דם

104 בראשית רבה, מהדורת תיאודור ואלבק, פרשה מו, יב, עמ' 469. וכן ראה: ילקוט שמעוני, בראשית, רמז פב.

105 וראה במיוחד הרמב"ן, שכתב במלחמות ה', שם: "הלכך דר' אלעזר הקפר עדיפא דסבר צריך להטיף ופליג בה בגר לב"ה והכי נמי אשכחן לה לדברי אלעזר הקפר בבראשית רבה דתני בה לא נחלקו על זה ועל זה שצריך להטיף ממנו דם ברית".

106 יבמות פ"ח ה"א (ט, ע"א); שבת פ"ט ה"ב (יז, ע"א).

107 ראה: קרבן העדה ופני משה לירושלמי שם, ד"ה הלכה כדברי התלמיד.

108 ראה: ביאור הגר"א, לשו"ע יו"ד, סי' רסג, אות ו. ובהרחבה ראה: יפה עיניים, לשבת שם, ד"ה ארשב"א — שצריך לגרוס כבמדרש, ובכך מיושבת שיטת הבה"ג. וכן: ביאור נחל אשכול לספר האשכול, מהדורת אויערבך, ח"ב, סי' לח, עמ' 123.

109 ראה: ביאור הגר"א, לשו"ע יו"ד, סי' רסח, אות ב.

110 ראה דעתם של ר' זרחיה הלוי והמאירי, לעיל הערה 97.

111 ויקרא יב, ג.

112 שבת שם.

113 תוספות שבת שם.

ברית.¹¹⁴ לסברת ר"י, אין אפוא מקום גם לחשש ערלה כבושה. בשלטי הגבורים מתפרש, כי יש נפקא מינה בין שני טעמים אלה — בדין גר שנולד מהול. לפי ר"ש, גם גר שנולד מהול צריך הטפת דם ברית; ואילו לפי ר"י, גר שנולד מהול ולא היתה לו ערלה, אינו צריך הטפת דם ברית.¹¹⁵ אפשר שהפרש הטעמים תלוי בשאלה היסודית, שנידונה למעלה, ביסוד הדין של הטפת דם ברית — האם הטפת דם ברית היא בשל הערלה, או שמא היא מעשה של כניסה לברית. לפי סברת ר"ש, היתה חובה מעצם הדין להטיף דם ברית, הן בגר שנימול בנכריותו והן בקטן שנולד מהול. על-כן מסתבר, כי לשיטתו הטפת דם ברית איננה מחשש ערלה כבושה, אלא מעשה של כניסה לברית. מכאן, שאף גר שנולד מהול צריך הטפת דם ברית. ואילו לסברת ר"י, הערלה שהיתה לגר — היא המצריכה להטיף ממנו דם ברית, והסרת ערלתו שלא לשם גיור אינה משנה את מצב ערלותו.¹¹⁶ מכאן משמע, שגר שנולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית. בדרך זו מתבאר מחלוקת בין בעל הלכות גדולות לבעל העיטור, בדין גר שנולד מהול. בעל העיטור פסק, כי גר שנולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית, ואילו גר שנימול שלא לשם גרות צריך הטפת דם ברית.¹¹⁷ הטור הביא דעה זו בהלכות גרים, ומתוך דבריו משתמע — וכך העלו בית יוסף והב"ח — כי דברי העיטור חלוקים על שיטת הלכות גדולות.¹¹⁸ כלומר, לשיטת הלכות גדולות, גר שנולד מהול צריך הטפת דם ברית. לפי מה שנתבאר למעלה פסק בעל הלכות גדולות, כי גר שהתגייר מהול צריך הטפת דם ברית — אליבא דרבי אלעזר הקפר, ולפי הדעה שאין מחלוקת בעניין זה בין בית הלל לבית שמאי. לשיטה זו, הוטעמה הטפת דם הברית כמעשה של כניסה לברית. לפיכך מסתבר לומר, שבעל הלכות גדולות יגרוס, כי גר שנולד מהול צריך הטפת דם ברית.¹¹⁹ לעומת זאת, לדעת בעל העיטור הטפת דם הברית היא בגין הערלה, וגר שנולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית. בספר העיטור הוטעם אמנם: "דגר שנתגייר כשהוא מהול שנודע שנולד מהול וכיון דגדול הוא ליכא ערלה כבושה ואין צריך להטיף ממנו דם ברית..."¹²⁰ נמצאנו למדים, שמחלוקתם של ר"ש ור"י בטעמו של חיוב הטפת דם ברית בגר שהתגייר מהול, היא אותה מחלוקת של בה"ג ובעל העיטור בדין גר שנולד מהול.

ג. הטפת דם ברית בבני לוי, בבני קטורה ובעבדים משוחררים

הטפת דם ברית נידונה בתלמוד אך לעניין קטן שנולד מהול וגר שהתגייר מהול. ראשונים דנו בסוגיה זו אף במקרים מיוחדים של כניסת נימולים לברית, שלא בדרך הגיור הרגילה. הרבה לעסוק בנושא זה הרמב"ן, וכדי לרדת לחקר שיטתו, יש לציין תחילה את העניינים שבהם נדרש

114 תוספות יבמות שם; רא"ש שם; שלטי הגבורים לשבת שם. וראה לעיל ההסבר לפיו הפגם בגר שהתגייר מהול, הוא בהעדר הכוונה הדרושה (פרק א, סעיף ג, ליד הערות 59–68).

115 שלטי הגבורים שם.

116 ראה: יבמות עא, א.

117 ספר העיטור (לעיל, הערה 99), דף נא, טור ד, ודף נב, טור א. והשווה למסקנה דומה בדברי תוספות ישנים, יבמות שם, ד"ה רבי יוסי. לפי הדברים המובאים שם, גר הנולד מהול עדיף מגר שנימול שלא לשמה: "דהכא גרע משום דמל שלא לשמה מנולד מהול דהוי סתמא דלא עבד ולא מידי".

118 טור יו"ד, תחילת סי' רסח. ב"י וב"ח שם.

119 וראה ב"ח שם, המבאר שבעל הלכות גדולות מבדיל בין גר שנולד מהול, הצריך הטפה, לבין קטן שנולד מהול, שאינו צריך הטפה לשיטתו — וזאת בהתאם לשיטת ר"ש בתוספות.

120 ספר העיטור, שם, דף נב, טור א.

לסוגיה זו. כידוע, נלמד הגיור לדורות מכניסתם של האבות לברית סיני, וזו היתה במילה, טבילה והבאת קרבן. ברם, מצוות מילה היתה כבר מזמן אברהם, ולפיכך ציין הרמב"ם, בדונו במעשה הגיור — ובהסתמכו על המדרש: ¹²¹ "שכולם ביטלו ברית מילה במצרים חוץ משבט לוי". ¹²² בהיכנסם לברית סיני היו אפוא בני שבט לוי נימולים. לאור דברי הרמב"ם שואל הרמב"ן, כיצד נכנסו בני שבט לוי תחת כנפי השכינה — ומשיב, שהטיפו מהם דם ברית. ¹²³ אולם בהמשך דבריו מביע הרמב"ן את דעתו, כי בני שבט לוי לא היו צריכים הטפת דם ברית:

ולי נראה דמדין מילה אינן חייבין להטיף דהא מלו, ולא דמו לערבי מהול וגבעוני מהול, דהתם כיון דלא מפקדי כמאן דלא מהילי דמו, והכי איתא במסכת עבודת כוכבים ומזלות פרק אין מעמידין. ¹²⁴ ואם תשיבני בני קטורה — לא נתחייבו אלא הם, הא זרעם לא נתחייבו, וכן פר"ש בפרק ד' מיתות. ¹²⁵ הילכך בני לוי נדונו כנשים להכנס בטבילה תחת כנפי שכינה עם המילה שלהם. ¹²⁶

לדעת הרמב"ן, מי שהיה נימול מכוח ציווי, אינו צריך הטפת דם כדי להיכנס לברית, הגם שמילתו לא היתה לשם גרות. ¹²⁷ לפיכך נכנסו בני לוי לברית בטבילה בלבד כנשים. לעומת זאת, ערבי מהול וגבעוני מהול לא היו מצווים על מילה, ועל-כן צריכים הם הטפת דם ברית, באשר מילתם איננה נחשבת: "ואף על גב דמהילי כמאן דלא מהילי". ¹²⁸ ברם, הרמב"ן מקשה על סברת עצמו מבני קטורה, אשר הצטוו אף הם על המילה, ¹²⁹ ולמרות זאת בבואם להתגייר חייבים היו בהטפת דם ברית, ככל מהול שבא להתגייר. על קושי זה שהעלה משיב הרמב"ן, שרק ששת בני קטורה — ולא זרעם — הצטוו על המילה. מן הראוי להעיר, כי שיטת הרמב"ן בעניין התחייבות בני קטורה במילה היא כשיטת רש"י, ¹³⁰ ואילו שיטת הרמב"ם שונה, ולדעתו אף זרעם של בני קטורה התחייבו במילה. ¹³¹ מכאן עולה, כי שילובה של דעת הרמב"ם בדין בני קטורה, עם דעת הרמב"ן בדין הטפת דם ברית מגר מהול — היה מצריך הטפת דם ברית מבני קטורה.

הרמב"ן נאמן לשיטתו זו, אף בדונו בטבילת השחרור של עבדים כנעניים. עבד כנעני נימול ומוטבל תחילה לשם עבדות, ואילו בעת שחרורו מעבדות וכניסתו לכלל ישראל, צריך הוא טבילה ואיננו צריך הטפת דם ברית. דעת בעלי התוספות היתה, כי טבילה זו היא מדרבנן ואיננה

121 ראה: שמות רבה, פרשת יט, ה, וכן ספרי במדבר, בהעלותך, פיסקא סז (מהדורת הורוביץ, עמ' 62); במדבר רבה, פרשה ג, ו, ופרשה טו, יב.

122 רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ב.

123 רמב"ן ליבמות מו, א, ד"ה שכן. וכך העלה הרשב"א מתוך דברי הרמב"ם, כי "שבט לוי הטיפו מהן דם ברית, שאלולי כן — במה נכנסו תחת כנפי השכינה?" (רשב"א ליבמות מו, א, ד"ה שכן).

124 עבודה זרה כז, א.

125 רש"י סנהדרין נט, ב, ד"ה לרבות בני קטורה.

126 רמב"ן שם.

127 והשווה לתוספות כריתות ט, א, ד"ה דכתיב. לשיטת התוספות, היתה אותה מילת מצווה כמילת גיור.

128 עבודה זרה שם.

129 סנהדרין שם.

130 רש"י שם. ולהסבר שיטתו בהרחבה, ראה: שו"ת שאגת אריה, סי' מט.

131 הלכות מלכים פ"י ה"ח. שיטת ראשונים שלישית מובאת בתוספות הרא"ש לסנהדרין שם, ד"ה אלא מעתה.

מעכבת. בדרך זו אפשר לשיטתם להקל, ולא להטיף דם ברית מן העבדים בעת שחרורם: "כיון דטבילה זו מדרבנן בעלמא היא, לא הטריחו עליו לצער ולסכן עצמו במילה".¹³² אלא שהרמב"ן דוחה את הראיות שהביאו בעלי התוספות לשיטתם, ומבאר, כי מעצם הדין אין צריך להטיף דם מן העבד בעת שחרורו וכניסתו לכלל ישראל:

ולדעתי כל הנימול למצותו אינו מטיף דם אלא הרי הוא כאשה ובטבילה נכנס לדת ישראל כמו שפירשתי למעלה בלויים.¹³³

שיטתו של הרמב"ן בבני לוי ובעבד משתחרר היא זהה. מן הראוי להטעים, כי הרמב"ן אינו מסתפק בקביעת הכלל "כל הנימול למצותו אינו מטיף דם", אלא מוסיף: "הרי הוא כאשה ובטבילה נכנס לדת ישראל". דברים אלה חוזרים במקום אחר, שבו דייק הרמב"ן, בביאור יסוד מחלוקתם של חכמים ורבי שמעון בן אלעזר, בדין הטפת דם ברית מגר מהול: "ואין טעמו של רבי שמעון בן אלעזר... אלא משום שכיון שאין לו ערלה לזה נכנס לברית כאשה, ורבנן סברי אין דנין אפשר משאי אפשר, שזה יכול להטיף ממנו דם ברית ואינו גר עד שימול ויטבול".¹³⁴

דברי הרמב"ן בכל הסוגיות, מצטרפים אפוא לשיטה ברורה: מעשה הגיור הוא ככלל במילה ובטבילה, והטפת דם ברית היא במקום מילה. אין פטור ממילה ומהטפת דם ברית, אלא במקום שבו הכניסה לברית היא בטבילה בלבד. די בטבילה בלבד כאשר אי אפשר במעשה הנוסף, או כאשר מדובר במי שהוא מהול מכוח חיוב במצוות מילה.

הסייג הכפול האחרון הוא למעשה סייג אחד. מחד גיסא ניתן לומר, כי אשה, שאין אצלה אפשרות פיסית למילה ולהטפת דם ברית — נחשבת כמהולה, וכדברי הגמרא: "דאשה כמאן דמהילא דמיא".¹³⁵ לפי דרך זו, מתגייר בטבילה בלבד רק מי שהוא במעמד מהול. מאידך גיסא ניתן לומר, כי מי שהוא מהול כדין — אי אפשר להטיף ממנו דם ברית, כשם שאי אפשר להימול פעמיים. לדרך זו, מתגייר בטבילה בלבד רק מי שאי אפשר למולו ולהטיף ממנו דם ברית.

היו שהסתמכו על שיטת הרמב"ן, כדי לפטור מהטפת דם ברית לשם גיור את בנו של הישראלי מן הנכרית, שנימול לשם מצוות מילה ולא לגרות — ואחר-כך בא להתגייר. זאת, מפני שלפי שיטת הרמב"ן פטור מהטפת דם ברית "כל הנימול למצותו" — הגם שאותה מילה לא היתה לשם גרות.¹³⁶ אולם הרמב"ן מטעים בדבריו, כי פטור מהטפת דם ברית, מי שמל מכוח חיוב קודם. נראה, כי שיטת הרמב"ן בעניין בני שבט לוי ועבדים כנעניים אינה אמורה בנכרי, שאינו חייב כלל במילה — ואף אם נימול, לא היה זה כמצווה ועושה. לפיכך ההסתמכות על הרמב"ן במקרים כאמור מעוררת קושי רב.¹³⁷

132 שיטה זו מובאת ברמב"ן ליבמות מז, ב, סוף ד"ה הא. וראה בהרחבה: לעיל, חלק ראשון, פרק ה, סעיף ד (בסופו) וסעיף ו (בראשיתו). וראה גם: שיטה קדמונית, למסכת קידושין סב, ב.

133 רמב"ן שם.

134 מלחמות ה' לשבת קלה, א, סוף ד"ה ומה שכתב. ואותו רעיון בחידושי הרמב"ן לשבת שם.

135 עבודה זרה כז, א.

136 ראה האמור לעיל, פרק א, סוף סעיף ג.

137 ראה, לדוגמה, מאמרי הביקורת הבאים, שנכתבו על תשובתו של הרב אברמסקי (לעיל, הערה 73): הרב ב"צ נטולוביץ, "מילה וגירות", הפרדס, כא (תש"ז), חוברת ה, עמ' 26; ר' פנחס מרדכי טייץ, "בדין מילה לגירות", הפרדס, כא (תש"ז), חוברת ה, עמ' 232.

אין גיור לחצאין

א. מעשה גיור יחיד ומשמעותו

כלל גדול הוא בתורת הגיור, שאין גיור לחצאין. כלל זה הוזכר בעת שנידונה קבלת המצוות החלקית. במשנת התנאים הוטעם, כי קבלת מצוות "חוץ מדבר אחד" היא פסולה, ואין תנאי ושיור בגיור. כשם שאין יהדות למחצה, כך אין גרות לשיעורין. על מלוא משמעותו של כלל זה אפשר יהיה לעמוד בחלק זה, העוסק במעשה הגיור.

בחלק הראשון, שעסק במהותו של גיור, נבחנה ההשקפה, כי תכלית המילה היא להסיר את טומאת הנכרים, ואילו הטבילה בלבד — היא המכניסה לקדושת ישראל.¹³⁸ בדרך זו היו שהטעימו, כי חלקה של המילה בגיור הוא הסרת הערלה, או הערלות, היינו הסרת מעכב לגיור — להבדיל מן הטבילה, שהיא המעשה שבו נוצר הגיור.¹³⁹ לפי השקפה אחרת, יש להבחין בין הטבילה כמעשה גיור לבין המילה כמצווה.¹⁴⁰ היו שהטעימו, כי הטפת דם ברית בגר מהול היא מצווה גרידא, ואיננה מדין גרות,¹⁴¹ והיו שביקשו לשם כך להסתמך על שיטת הרמב"ן — "שכל הנימול למצוותו אינו מטיף דם".¹⁴² הצד השווה שבכל הדעות האמורות מצוי בהבחנה בין המילה לטבילה: "בניגוד למילה, השתיכות הטבילה לסדר-הגירות אינה עקב שם מצוה או חובה שבה, כי לבד חלותה כפעולה של גירות, אין שום חלות-קיום צפונה בה כלל".¹⁴³ ברורה משמעותם של דברים אלה באשר למהות הגיור, לאמור: הפעולה שבה נעשה הנכרי לגר היא הטבילה. הגם שאין גיור ללא מילה וטבילה, הרי הטבילה היא עיקר מעשה הגיור.

לדעות אלה עשויות להיות נפקויות מעשיות לדינא. כך, היו שהשליכו מהשאלה הנידונה כאן, על השאלה איזה מעשה גיור מצריך בית-דין. היו שהסבירו כי לשיטת ראשונים מילת גרות אינה מצריכה שלושה אף לכתחילה, מן הטעם "שהפעולה העיקרית בגירות היא הטבילה

138 ראה: חלק ראשון, פרק ג.

139 ראה, לדוגמה: הרב יוסף דב סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", בספרו: בסוד היחיד והיחד, ירושלים, תשל"ו, הערה 21, עמ' 385–388. כמו כן ראה חקירות בנושא זה: שו"ת לב אריה לר' אריה לייב גרוסנס, סי' י; שו"ת משנת רבי אהרן, לר' אהרן קוטלר, סי' לה, אות ו ואילך.

140 לדיון בסברה זו ראה: שו"ת שרידי אש, ח"ב, סי' קב, אות ב ואילך; ר"ש ביאלובלוצקי (לעיל, הערה 86), עמ' 51–52.

141 לשיטה זו של בעל "צפנת פענח", ראה: להלן, סעיף ג, ליד הע' 181. וכן ראה: רש"ש ליכמות עב, א, ד"ה לימא כתנאי.

142 ראה שו"ת שרידי אש, שם, אות ג. וכן ראה: הרב אברהם כהנא שפירא (לעיל, הערה 68), חוברת ח, עמ' 10.

143 הרב סולובייצ'יק, שם, עמ' 388.

ולא המילה".¹⁴⁴ דברים דומים אמורים לגבי שאלת זמנו של מעשה הגיור — ביום או בלילה.¹⁴⁵ סוגיה אחרת, שבה עשויה להיות נפקא מינה לדינא, היא סדר מעשי הגיור. לשיטת הגורס, כי מעצם הדין סדר המעשים אינו מעכב — מסתבר לומר, כי הן במילה והן בטבילה נוצר הגיור. ואילו מי שסבור, כי טבל ואחר-כך מל לא עלתה לו טבילה ואינו גר — אפשר שיגרוס, כי הסרת הערלה היא בבחינת הסרת מניעה לטבילת הגיור, אך מעצם הדין חל הגיור בטבילה.¹⁴⁶ דברים דומים אמורים ביחס להשקפה שהמילה היא מצווה, להבדיל מפעולה העושה את עצם הגיור. ניטול, לדוגמה, את שאלת המילה, במי שרופאים אסרו עליו להימול. לדעה שהמילה בגיור היא אך מצווה, היה מקום להציע: "שבאם יש סכנה במילתו שבכהאי גוונא ישראל פטור ממצוה זו, גם הגר פטור הימנה וגירותו מתקיימת בטבילה וקבלת מצוות גרידא".¹⁴⁷ אכן, יש קושי בעצם ההשקפה האחרונה, באשר לתפקידה של המילה בגיור, שהרי הגר, כדברי הרמב"ם: "עדיין לא נתקדש ולא נצטווה עד שיטבול".¹⁴⁸

עד כה הוזכרו סברות חכמים, לפיהן מובחנת המילה מן הטבילה באשר ליצירת הגרות. לענייננו בפרק זה ראוי לציין השקפה נוספת, לפיה המילה בלא טבילה יוצרת מקצת גרות. נראה, כי השקפה זו שונה עקרונית מן הסברות האחרות, שהובאו למעלה, מאחר שהמילה, בדרך זו, נחשבת כמעשה גיור מובהק, אף שחלקה מוגבל לעניינים מסוימים. כך הובאה למעלה תשובת הרדב"ז, המבחין בין המילה המוציאה מטומאת הנכרים לבין הטבילה המכניסה לקדושת ישראל.¹⁴⁹ דברים אלה נוגעים לשאלת מעמדו השונה של הגר, לאחר כל אחד מן המעשים. הוזה אומר: המילה מוציאה מכלל הנכרים, ואילו הטבילה מכניסה לכלל ישראל. לאחר המילה ולפני הטבילה קיים, לדברי הפוסק, מצב ביניים, של מי שיצא מכלל הנכרים ולכלל ישראל לא בא. למעמד מיוחד זה יש, לדעת הפוסק באותה תשובה, נפקות הלכתית: "שמצוה להחיותו ואין מגעו ביין טמא". היו שביקשו להסתמך על השקפה דומה, בשאלה שהתעוררה בתקופה מאוחרת, בעניין קיום מצות שבת על-ידי גר שמל ולא טבל.¹⁵⁰ אם מתקבלת הסברה, שבכוח מילת הגרות להביא לגרות חלקית, יש מקום להשוות, ואף בקל וחומר, את הטבילה למילה, ולומר שאף הטבילה יוצרת מקצת גרות.¹⁵¹ אחד הפוסקים אף גרס, כי בטבילה דווקא — ולא במילה — חלה מקצת גרות. הוזה אומר: מי שמל ולא טבל הוא נכרי, "אבל טבל ולא מל חשיב קצת גר".¹⁵² לדעתו, משמעותה של העדר המילה בגרות היא

144 שו"ת שרידי אש, שם. אבל ראה המשך דבריו. ולדיון בסברה זו, ראה: הרב יעקב נ' רוזנטל, "בהלכות גרות", מוריה, ב, גליון ג-ד (תש"ל), עמ' לא.

145 שו"ת שרידי אש, שם. ראה: להלן, סעיף ג, ליד הערות 181–183.

146 ראה שיטות הרשב"א והריטב"א, שהובאו בחלק ראשון, פרק ג, סעיף ה. וכן ראה: שו"ת לב אריה, סי' י. שו"ת שרידי אש, שם.

148 רמב"ם, הלכות ברכות פי"א ה"ז. ואפילו על הטבילה אין הגר מברך אלא אחר עשייתה. וראה בהרחבה: חלק ראשון, הערה 243.

149 שו"ת הרדב"ז, ח"ג, סי' תתק"ז. וראה: חלק ראשון, פרק ג, סעיף א. וכן ראה: שו"ת משנת רבי אהרן, שם, אות ו.

150 ראה: להלן, סעיף ד, ליד הע' 217 ואילך.

151 ראה: שו"ת דובב מישרים, ח"א, סי' קלו.

152 שו"ת אבני נזר, יו"ד, ח"ב, סי' שמד.

אך זאת, שהגר מעוכב מלשאת בת ישראל עד שיימול.¹⁵³ מעמדה העדיף של הטבילה מסתבר לדעת הפוסק, מעצם העובדה שרק היא פועלת במקרים מסוימים את כל פעולת הגיור, כמו במקרה של אשה וסריס.¹⁵⁴ גם מדברים אלה עולה, שהטבילה היא עיקר הגיור, ואולם, כאמור, אין הכוונה שהמילה אינה נחשבת למעשה גיור. המילה היא אמנם אחת משני מעשי הגיור, אלא שחלקה בגיור מסוים ומוגבל אך לעניין ההכשר לבוא בקהל.

בפרק זה נבקש להראות, מפשט סוגיות הגמרא ודברי ראשונים הנוגעים לענייננו, כי אין להבדיל ביצירת הגיור בין המילה לטבילה, וכי רק בשתי פעולות אלה נעשה הנכרי לגר. נראה להעדיף מסקנה זו על פני הסברות, לפיהן משמשת המילה בגיור לשם הסרת מניעה או כמצווה גרידא, בעוד אשר הטבילה לבדה היא עיקר מעשה הגיור. גם אין מסתברת ההשקפה, לפיה המילה בלבד או הטבילה בלבד עושות מקצת גרות. מתוך הלכות המילה והטבילה בגיור מתבררת משמעותו היסודית של הכלל "אין גיור לחצאין", לאמור: אין מעשה אחד עושה גרות, ואין מעשה אחד עושה גרות חלקית, בין שהכוונה למעמד של "מקצת גר", ובין שהכוונה למעמד של "גר לעניינים מסוימים". דברים אלה משולבים בהשקפתנו הכללית בדבר מהות הגיור, כפי שעולה מתוך עיון בזיקתם ההדדית של כל יסודות הגיור. המילה והטבילה הן המביאות לגמירת דעתו של הגר לקבל מצוות ולהתגייר. אין להבחין בעניין זה בין הטבילה לבין המילה, שהיא פעולה המותירה את חותמה בגוף הגר. הגיור נוצר אפוא במילה ובטבילה.

ב. טבל ולא מל, מל ולא טבל — אינו גר

חלקן השווה של המילה והטבילה ביצירת הגיור, משתמע בבירור מסוגיית הגמרא העיקרית העוסקת במעשה הגיור. כנגד דעת רבי אליעזר ורבי יהושע, שסברו כי הגיור יתפוס בדיעבד במעשה אחד, קבעו חכמים:

טבל ולא מל, מל ולא טבל — אין גר עד שימול ויטבול.¹⁵⁵

לשון דברי חכמים — שדעתם התקבלה להלכה — מורה על חלקן השווה של המילה והטבילה. אמנם לפי סוגיית הגמרא, אין חולקים רבי אליעזר ורבי יהושע בגר שטבל ולא מל שהגיור תופס, ואילו במל ולא טבל חלוקים הם. עם זאת, אין משתמעת מכך עדיפותה של הטבילה. רבי יהושע ורבי אליעזר למדו מאמהות, כי טבל ולא מל הוא גר, מאחר שלדעתם ניתן ללמוד אפשר מאי אפשר. אולם חכמים חולקים עליהם, ולדעתם אין ניתן ללמוד אפשר מאי אפשר.¹⁵⁶ יתר על כן:

153 והשווה לקרבן הגר, המוכא — כדברי הגמרא בכריתות ח, ב — כדי שהגר יהיה כשר לבוא בקהל. וראה בהרחבה בפרק ה להלן.

154 והשווה: שו"ת חלקת יואב, מהדורה תניינא, סי' ח. אף פוסק זה הסתמך על אותו טעם, כדי להגיע למסקנה דומה, לפיה דין מל ולא טבל אינו שווה לדין טבל ולא מל. גר שמל ולא טבל עדיין הוא כנכרי גמור: "אבל בטבל ולא מל אעפ"י שעדיין לא נעשה גר לגמרי מ"מ נתקדש קצת ע"י הטבילה ואסור לעבור על כל עבירות כישוראל. וגם הב"ד חייבין לכופו שימול את עצמו ויעשה גר גמור". וכן ראה: ר' מנחם זעמבא, "בדין טבילה ומילה בגר", הפרדס, כח, חוברת א (תשי"ד), עמ' 1; ר' אברהם שיינברג, "דין גר שטבל ולא מל מחמת חולי", אור המזרח, כ (תשל"א), עמ' 12-13.

155 יבמות מו, א.

156 רמב"ן, מלחמות ה' לשבת קלה, א, סוף ד"ה ומה.

אף לשיטה שדנין אפשר מאי אפשר, ניתן לדייק מסוגיית הגמרא, כי המילה נחשבת מעשה גיור ולא עיכוב גרידא. אילו היינו אומרים, שהערלה היא אך מניעה לטבילת הגיור, לא היה יכול רבי יהושע להקיש מאמהות לאבות, מפני שההיקש היה לוקה, בהיות הנשים מחוסרות ערלה. הלימוד של אפשר מאי אפשר יכול להתקיים אפוא רק בפעולות שהן עצם מעשה הגיור.¹⁵⁷ ראוי להטעים, כי בהמשך סוגיית הגמרא מצויה הוכחה ברורה לכך, שלא הטבילה עיקר ולא המילה עיקר ביצירת הגיור. כזכור הביאה הגמרא ברייתא, שבה חלקו רבי יוסי ורבי יהודה, אם מטבילים מי שבא ואמר: "מלתי ולא טבלתי" — וקיים חשש כי מל שלא לשם גרות. לפי דברי הגמרא, השאלה העומדת ביסוד מחלוקת התנאים היא: האם לשם גיור קיים הכרח בשני המעשים, או שמא די באחד מהם בלבד? לדעת רבי יוסי הכרחית המילה והטבילה, ולדעת רבי יהודה די באחת מהן. אותה מחלוקת לעניין עצם הטבילתו של מתגייר, אשר אין ידוע כי מל לשם גרות, נמשכת גם בשאלת הטבילתו בשבת של גר, אשר ידוע כי מל לשם גרות. ממשיכה הברייתא: "לפיכך מטבילין גר בשבת" — דברי רבי יהודה. ורבי יוסי אומר אין מטבילין.¹⁵⁸ לפי הסבר הגמרא, איסור טבילת גיור בשבת קיים, כאשר יש בכך "תקוני גברא", היינו מעשה גיור. לפי רבי יהודה נעשה הנכרי גר במילה בלבד, ואין בהטבילת הגר בשבת משום תיקונו. לעומת זאת, לדעת רבי יוסי אין להטביל, כי בהטבילה נעשה גיורו, אף של מי שנימול קודם לשם גיור. סוגיית הגמרא ממשיכה ומסבירה, כי בדבריהם של רבי יהודה ורבי יוסי, לעניין טבילת גר בשבת, יש חידוש, שאינו נובע בפשטות מחלקה הראשון של הברייתא (בעניין מי שבא ואמר "מלתי ולא טבלתי"):

אמר מר: לפיכך מטבילין גר בשבת. פשיטא, כיון דאמר רבי יהודה בחדא סגיא — היכא דמל לפנינו מטבילין, מאי "לפיכך"? מהו דתימא: לרבי יהודה טבילה עיקר, וטבילה בשבת לא, דקא מתקן גברא — קא משמע לן דרבי יהודה או הא או הא בעי. רבי יוסי אומר: אין מטבילין. פשיטא, דכיון דאמר רבי יוסי תרתי בעניין, תקוני גברא בשבת לא מתקנינן? מהו דתימא: לרבי יוסי מילה עיקר, והתם הוא דלא הואי מילה בפנינו, אבל היכא דהויא מילה בפנינו, אימא ליטבל זה בשבתא, קא משמע לן דרבי יוסי תרתי בעי.¹⁵⁹

בדברים אלה — אשר אינם מובאים הרבה על-ידי הדנים בשאלה שלפנינו — עוסקת סוגיית הגמרא עצמה, במישרין ובמפורש, בשאלת עדיפותו האפשרית של אחד ממעשי הגיור — מילה או טבילה. מדברי הגמרא משמע, שאין הטבילה עיקר ואין המילה עיקר. זאת, הן לשיטת רבי יהודה שדי באחת מהן — מילה או טבילה, והן לשיטת רבי יוסי שיש צורך בשתייהן. מן הראוי להטעים, כי הגמרא דחתה את האפשרות שלשיטת רבי יהודה הטבילה עיקר. יתר על כן: לשיטת רבי יוסי, שהלכה כמותו, אי אפשר כלל לומר כי הטבילה עיקר, שכן אילו היתה הטבילה

157 לימוד זה הוא, לדעת ר' אהרן קוטלר (שם, אות ו), ראייה ברורה לכך, שהמילה היא חלק ממעשה הגרות ואיננה עיכוב או מניעה גרידא. ומצינו אותו רעיון, במאמרו של הרב ירחמיאל יצחק בורגמן, "אם מילה מעכבת בגירות במקום סכנה", שערי ציון, שנה שמינית (תרפ"ח), חוברת יא-יב, דף ג, עמ' ד. הכותב מוכיח בדרך זו, כי המילה בגרות איננה "מדין מצות מילה" אלא מעשה גרות.

158 יבמות מו, ב. ראה גם: ירושלמי קידושין פ"ד ה"ז (סו, ע"ב).

159 שם.

עיקר, הרי בחלקה הראשון של הברייתא — בעניין מי שלא מל בפנינו — היה אף רבי יוסי אומר "מטבילין אותו, ומה בכך". על-כן היתה ההווה אמינא, שלדעת רבי יוסי המילה עיקר — ואף אפשרות זו נדחתה. נמצאנו למדים אפוא מסוגיית הגמרא ביבמות, כי הגיור נוצר במילה ובטבילה — ושתייהן עיקר.

מעמדן השווה של המילה והטבילה הוטעם אף בדברי ראשונים, הנדרשים למקרה גיור, שהובא בסופה של אותה סוגיית גמרא. הגמרא מספרת על גר שמל ולא טבל, אשר בא בלילה לפני חכמים, ואמרו לו חכמים לשהות עד למחרת, כדי שיטבילוהו לשם גרות. הגמרא לומדת מכך שלוש מסקנות, ואחת מהן היא: "אינו גר עד שימול ויטבול".¹⁶⁰ הראשונים מקשים על כלליותה של המסקנה. אמנם ניתן להסיק מאותו מקרה, כי גר שמל ולא טבל אינו גר. ברם, הקושי הוא, כיצד ניתן להסיק מסקנה דומה, באשר לשלילת תוקף גיורו של גר שטבל ולא מל. שמא השהו אותו גר למחרת, משום שגיורו נעשה בטבילה בלבד? לשון אחר: אולי ההלכה היא כרבי יהושע, האומר שטבל ולא מל הוא גר, ויחד עם זאת סבור שמל ולא טבל אינו גר? משיב על כך הרמב"ן:

וי"ל מסברא קאמר דשקולין הן וע"כ סברין או כר' אליעזר או כרבנן. הילכך מוכח דכרבנן סבירא ליה ובעיא מילה וטבילה.¹⁶¹

מבין שלוש שיטות התנאים — רק לפי שיטה אחת אין מעמדן של המילה והטבילה שקול. זו שיטת רבי יהושע, המבדיל בין מל ולא טבל לבין טבל ולא מל. לעומת זאת, לדעת רבי אליעזר וחכמים, מעמדן שקול, שכן לפי הדעה הראשונה די לגיור בכל אחת מפעולות אלה כשלעצמה, ולפי הדעה האחרת יש צורך בשתייהן. לעניין קביעת ההלכה — יש לומר מכוח סברה, שמעמדן של הטבילה והמילה שקול. על-כן ראוי לדחות תחילה את דעתו של רבי יהושע. זאת ועוד: מכיוון שאותו מקרה מלמד, כי גר שמל ולא טבל אינו גר, נדחת אף דעתו של רבי אליעזר. על דרך השיור, ראוייה היא אפוא מסקנת הגמרא, שאין גיור אלא במילה ובטבילה — וכדעת חכמים. אף הרשב"א סבור כדעת הרמב"ן, ומטעים כי אין מסתבר לומר "שתהא טבילה עיקר ומילה טפלה".¹⁶² גם מדברי הרשב"א בעניין טבילת גר בלילה נראה לומר, כי לדעתו המילה היא מעשה גרות ולא מצווה או הסרת עיכוב גרידא. הרשב"א מבאר, כי למרות שהגיור הוא כמשפט, הרי טבילת גיור בלילה תופסת בדיעבד, והטעם הוא: "דטבילה כגמר דין דמי כיון שכבר קיבל ומל".¹⁶³ הוה אומר: לדעת הרשב"א, המילה היא תחילת דין.¹⁶⁴ זו ראיה ברורה שלדעת הרשב"א המילה היא מעשה גיור מובהק.

מכל האמור למעלה נראית בבירור המסקנה, כי הגיור נעשה בטבילה ובמילה, ואין אחד המעשים טפל למשנהו.

160 שם.

161 רמב"ן ליבמות שם, ד"ה וש"מ אינו גר.

162 רשב"א ליבמות שם, ד"ה הא דאמרין אינו. וראה להלן, הערה 169.

163 רשב"א ליבמות שם, ד"ה וש"מ אין מטבילין.

164 וראה עוד לעניין זה: להלן, חלק רביעי, פרק ג, סעיף ב (בסופו) וסעיף ג (בתחילתו).

ג. הטפת דם ברית כמעשה גיור

בפרק הקודם התבאר בהרחבה עניינה של הטפת דם ברית, מגר שהתגייר מהול, ומגר שנולד מהול. בין השאר נידונה השאלה, אם הטפת דם ברית נדרשת בשל החשש לערלה כבושה או כמעשה גיור המכניס לברית. מעיון בסוגיות הגמרא ובדברי הראשונים, כפי שנקבעו להלכה, נמצאנו למדים, כי הטפת דם ברית באה במקום המילה, כמעשה גיור המכניס לברית.

אולם, היו שביקשו ללמוד משיטת הרמב"ן, בעניין בני שבט לוי, כי מעצם הדין נוצר הגיור בטבילה בלבד. כאמור קבע הרמב"ן, כי בני שבט לוי, ששמרו במצרים על מצוות ברית מילה, לא היו צריכים הטפת דם בעת כניסתם לברית, מאחר שנימולו למצוותם. דינם שונה אפוא מערבי מהול או גבעוני מהול, שאין מילתם מילה, ואף-על-פי שנימולו — ערלים הם. על דברים אלה של הרמב"ן הסתמכו בדרכים שונות, כדי להסיק שהטפת הדם היא לשם הסרת הערלות, בחינת הסרת מעכב בגיור, או שהיא משום מצווה — ומכל מקום, שהגיור נעשה מעצם הדין רק בטבילה.¹⁶⁵ מתפקידה של הטפת דם ברית הקישו על המילה בכלל, שהרי הרמב"ן עצמו הטעים: "שהטפת דם ברית כמילה".¹⁶⁶

כנגד דברים אלה נראה לומר, כי מעיון בכל דברי הרמב"ן בעניין מילת גיור בכלל והטפת דם ברית בפרט, עולה המסקנה, שלדעתו אין להבדיל בין הטבילה לבין המילה והטפת דם ברית כמעשי גיור. הוזה אומר: בשני מעשים שקולים נעשה הנכרי גר. גם המילה משמשת כמעשה כניסה לברית, ואין מילת המתגייר באה כמצווה גרידא, או כהכשר טבילה בלבד.

למעשה נאמרו דברים אלה במפורש על-ידי הרמב"ן, הן לעניין המילה והן לעניין הטפת דם ברית. למעלה הובאו דברי הרמב"ן בחידושו ליבמות, כי שקול הוא חלקן של המילה והטבילה בגיור. אפילו היו לפנינו דעות רבי אליעזר ורבי יהושע בלבד, כפי שפורשו בגמרא — ללא דעת חכמים — גם אז היתה עדיפה הדעה שמילה או טבילה יכולות להיות מעשה גיור יחיד (דעת רבי אליעזר) מן הדעה שהטבילה דווקא — ולא המילה יכולה לשמש כאמור (דעת רבי יהושע). באותה סוגיה גם מטעים הרמב"ן, כי מהמקרה שהובא בגמרא — בעניין גר שמל ולא טבל — יש ללמוד שהטבילה מעכבת בדיעבד ולא לכתחילה בלבד: "דאי הוה גר במילה מטבילין אותו בלילה".¹⁶⁷ מעצם ההווה אמינא אפשר ללמוד, שהמילה עושה גיור.

מסקנה זו יוצאת בבירור גם בעניין סדר המעשים בגיור. לשיטת הרמב"ן, אין הכרח שהמילה תהיה לפני הטבילה: "דלא שנא מילה וטבילה ולא שנא טבילה ומילה".¹⁶⁸ מסתבר לומר, כי אילו היתה הסרת הערלה במילה משמשת כהסרת העיכוב לטבילה, היה סדר המעשים מעכב.

165 לשיטת הרמב"ן בבני לוי ראה: לעיל, פרק ב, סעיף ג. ולהשקפה שמעצם הדין נעשה הגיור בטבילה בלבד, ראה תשובתו של הרב שפירא (לעיל, הערה 68, חוברת ח, עמ' 10) הגורס: "שלרמב"ן מילה בגירות היא מצוות המילה שיש לכל ישראל והיא הכרח לגירות", בעוד אשר "הטבילה היא היא הגירות". וכן ראה דבריו של הרב סולובייצ'יק (לעיל, הערה 139) בביאור דעת הרמב"ן: "כי אין המילה משתייכת כלל למעשה-הגירות; כל מהותה מתבטאת בהפקעת שם ערל" (עמ' 387). וראה: שו"ת משנת רבי אהרן, שם.

166 חידושי הרמב"ן לשבת קלה, א. וכן ראה: חידושו לשבת קלז, ב, וליבמות מז, ב, סוף ד"ה הא.

167 רמב"ן ליבמות מז, ב, ד"ה וש"מ אינו גר.

168 רמב"ן ליבמות מז, ב, ד"ה נתרפא.

אכן, הרשב"א והריטב"א גרסו, כי בהיות המילה משמשת לסילוק טומאת הערלות, חייבת היא להקדים את הטבילה.¹⁶⁹

לשיטת הרמב"ן, הטפת דם ברית מגר מהול באה במקום מילה. כשם שנמצאנו למדים מדבריו, כי המילה היא מעשה המכניס לברית — כך משמע לגבי הטפת דם ברית, שאף בה נעשה הגיור. מדברי רבי יוסי בברייתא — שאין מטבילין מי שבא ואמר "מלתי ולא טבלתי" — מוכיח הרמב"ן, כי מטיפים דם ברית מגר שנימול בהיותו נכרי. בהידרשו לשיטת בעל המאור, כי רבי יוסי בברייתא לא חשש לערבי מהול או לגבעוני מהול, כפי שפירש רש"י, אלא למי שנולד מהול — מטעים הרמב"ן:

ואפי' לדבריו יש ללמוד ממנה שצריך להטיף דם ברית מן המתגייר כשהוא מהול, שכיון שאמר ר' יוסי שאינו גר ליכנס תחת כנפי השכינה אלא במילה וטבילה ולא גמרינן מאמהות, אף זה אם אין מטיפין ממנו דם ברית — במה יכנס תחת כנפי השכינה? הרי בטבילה בלבד אינו גר, ומילה ראשונה אינה כלום שלא נעשית כהלכתה...¹⁷⁰

מן הראוי לדייק בדברי הרמב"ן. חובת הטפת הדם מן המתגייר מהול, אינה מבוססת בדברים אלה על קביעתו של רבי יוסי באותו מקרה שהובא בברייתא, אלא על סוגיית הגמרא, המזהה את שיטת ר' יוסי עם דברי חכמים, היינו שאין גיור אלא במילה וטבילה. מדבריו אלה של הרמב"ן נמצאנו למדים בבירור, כי לשיטתו, הטפת דם הברית — שהיא כמילה — משמשת יחד עם הטבילה כמעשה כניסה לברית.

דעתו של הרמב"ן באשר לגדרה של הטפת דם ברית, ניכרת במיוחד מדבריו לעניין הברכה שמברכים בעת הטפת הדם. כפי שנתבאר למעלה, יש הסוברים, כי עצם הטפת דם ברית במי שמתגייר מהול היא ספקא דדינא, ולכן אין מברכים עליה.¹⁷¹ הרמב"ן חולק על דעה זו:

ונראה לי, שהמל גר ועבד שמתגייר כשהוא מהול, מברך אקב"ו להטיף דם ברית מן הגרים או מן העבדים, שאין הטפת דם זו מפני ספק, אלא חייבין אנו להטיף מהם דם זו של ברית ונכנסין בה תחת כנפי השכינה. אבל בישראל שנולד כשהוא מהול, כיון שא"צ להטיף אלא מפני ספק ערלה כבושה, הורו הגאונים ז"ל שאין מברכין...¹⁷²

169 דברי הרשב"א והריטב"א, אשר הקישו מסוגיית טבילת כלים על סדר המעשים בגיור, נידונו בהרחבה בחלק הראשון, פרק ג, סעיף ה. יצוין, כי הרשב"א בסוגיה זו, וכן הריטב"א במקומות אחרים, מכנים את הטבילה כ"עיקר גירות" (ראה הערה 232 לחלק הראשון). אם הכוונה היא, שהטבילה היא עיקר ביחס למילה, כי אז יש לומר, שהשאלה הנידונה בפרק זה מצויה במחלוקת ראשונים. מכל מקום, עיון בדברי הרשב"א והריטב"א בסוגיות גרות אחרות, אינו מלמד כי גרסו שבטבילה — דווקא או בעיקר — נוצר הגיור; ראה: רשב"א ליבמות מו, ב, ד"ה הא דאמרינן אינו; ריטב"א ליבמות, דפוס ראשון (ליוורנו, תקמ"ז), מה, ב, ד"ה וכ"ת. כמו כן ראה להלן, בסוף הסעיף.

170 מלחמות ה' לשבת קלה, א, ד"ה ומה.

171 ראה: לעיל, פרק ב, סעיף א, והערה 92.

172 חידושי הרמב"ן לשבת קלה, א, וכן מלחמות ה', שם. וראה גם: שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' שכט. והשווה לטעמיו של הרמב"ן (חידושו לשבת קלז, ב) המסביר מדוע המל את הגר מברך "למול" ולא "על מילת גרים". וראה הגהותיו של ר' איסר זלמן מלצר.

בעת שנידונה שאלת הכוונה במילת גרות, הובאה הבחנתו של החת"ס סופר — בביאור דעתו של רבי יוסי — בין מילת גר שהיא "לשם הכנסת דת", לבין מילת מצווה של ישראל.¹⁷³ הבחנה זו קרובה להבחנת הרמב"ן כאן, בין הטפת דם ברית בגר — כמעשה של כניסה לברית, לבין הטפת דם ברית בישראל שנולד מהול — כמצווה. ואין צורך לומר, שאף בגר שנולד מהול יסבור הרמב"ן, כי צריך להטיף ממנו דם ברית ולברך על כך.¹⁷⁴

נראה, כי הגורסים בדעת הרמב"ן, שהטבילה דווקא היא המעשה שבו נוצר הגיור, מסתמכים בעיקר על שיטתו, שכל הנימול למצוותו פטור מן ההטפה.¹⁷⁵ ברם, מן הראוי לדייק בשיטה זו, שנתלבנה בהרחבה למעלה.¹⁷⁶ מי שנימול למצוותו, אינו נכנס לברית במילה ובטבילה אלא בטבילה בלבד. הוא פטור מהטפת דם ברית, משום היותו מהול כדין. הרמב"ן לא הסתפק בקביעת הכלל, שאין הטפת דם מן הנימול למצוותו, אלא תמיד הוסיף, כי כאשר נכנס הוא לברית בטבילה. אילו היתה המילה, או הטפת דם ברית, משמשת בגיור כמצווה גרידא — היו בני שבט לוי נכנסים לברית באותה מילה מצווה, וכן בטבילה — שבה בלבד נעשה הגיור.¹⁷⁷ דא עקא, שהשקפה זו, כאמור, מנוגדת לדבריו של הרמב"ן ולמשתמע מהם. כיוצא בזה נאמן הרמב"ן לשיטתו, גם בהסבר המחלוקת בדין גר שהתגייר כשהוא מהול. לפי שיטת רבי שמעון בן אלעזר סברו בית הלל, כי אין צורך במקרה זה בהטפת דם ברית, בעוד אשר לשיטת תנא קמא אין מחלוקת בין בית הלל לבין בית שמאי, כי גר מהול צריך הטפת דם ברית. גם כאן הסביר הרמב"ן את טעמו של רבי שמעון בן אלעזר בכך: "שכיון שאין לו ערלה לזה נכנס לברית כאשר".¹⁷⁸ אין הטעם לכך היותה של המילה או הטפת הדם מצווה, שבטל הטעם לקיומה במקרה שהערלה כבר הוסרה. בדרך זו ניתן לדחות את דבריו של אחד המלומדים שביקש להוכיח, כי מחלוקת בית הלל ובית שמאי בעניין גר מהול, משקפת פלוגתא עקרונית באשר למהותה של מילת הגר, לאמור: דרך כניסה לכלל ישראל או מצווה הבאה כתוצאה מההתייחדות.¹⁷⁹ גם אם נתעלם מן העובדה, כי רק אליבא דרבי שמעון בן אלעזר חולקים בית שמאי ובית הלל בגר מהול — עדיין אין כל הכרח לבאר את המחלוקת בדרך האמורה.¹⁸⁰

173 לעיל, פרק א, סעיף ד, ליד הערות 56–65.

174 במלחמות ה', שם, השיג הרמב"ן על הרז"ה (המאור הקטן לשבת, שם, ד"ה ואנו תמהין). הרז"ה התקשה למצוא מקור בתלמוד לפסק הגאונים והרי"ף, כי גר מהול צריך הטפת דם ברית. ואולם אף בדבריו נמצא, כי מי שנולד מהול, חייב הטפת דם ברית בכואו להתגייר. וראה גם: שו"ת משנת רבי אהרן, שם, אות ז. הרב קוטלר למד, כי המילה היא מעשה גרות — דווקא מדין הטפת דם ברית לגיור, במי שנולד מהול, שיש אצלו ספק ערלה כבושה: "דאי לא הוה רק להסיר המניעה בגרות דערלה מונעת הגרות, בזה הלא נשאר הערלה, ובהכרח דההטפה שהיא במקום מילה פועלת בגרות". וראה מאמרו של הרב שפירא (לעיל, הערה 68, חוברת ח, עמ' 10) — המדייק זאת גם מדעתו של הרמב"ן בעניין קרוב. הכוונה לדברי הרמב"ן, אשר באו לדחות את שיטתו של ר"ח (או ר"ת), לפיה אין תקנה למי שנימול בהיותו נכרי (שיטה זו נידונה לעיל, פרק א, סעיף ב, ליד הערות 20–30).

176 ראה במיוחד סיכום הדברים, בפרק ב, סוף סעיף ג.

177 ראה הרב רוזנטל (לעיל, הערה 144).

178 ראה: לעיל, פרק ב, סעיף ג, ליד הע' 133–134.

179 ש' ביאלובלוצקי (לעיל, הערה 86), עמ' 51–52.

180 כיוצא בזה אין מקום לראות מחלוקת זו בין בית הלל לבית שמאי כמשקפת הבדלי גישות באשר ליחס

ההשקפה, כי הטפת דם ברית משמשת בגיור כמצווה גרידא, לא נלמדה מדברי הרמב"ן בלבד. בעל "צפנת פענח" ביקש ללמוד זאת ממחלוקת תנאים, שהובאה בברייתא ביבמות עב, א-ב. בברייתא זו עלתה שאלת זמן המילה, ובין יתר הנימולים הוזכר בברייתא גר שנתגייר כשהוא מהול. לדעת תנא קמא כל מילה נעשית ביום, ואילו רבי אלעזר בר שמעון אומר, כי מילה בזמנה נעשית רק ביום, ומילה שלא בזמנה נעשית ביום ובלילה. לדעת "צפנת פענח", אילו הטפת דם ברית היתה מדין גרות — לא היה כל מקום להעלות אפשרות שתהיה בלילה, שכן מילת גרות חייבת להיות ביום דווקא. מעצם המחלוקת האמורה ביקש הפוסק להוכיח: "דהטפת דם ברית גבי גר שנתגייר כשהוא מהול הוה רק משום מצות מילה ולא לגירות".¹⁸¹ אך ראוי לציין, שהמחבר עצמו העיר, כי מדברי הרמב"ם בכמה מקומות עולה "דהגירות ג"כ תליא בזה".¹⁸² אפשר גם להקשות על ההוכחה, שבאה מדעת היחיד של רבי אלעזר בר שמעון בברייתא, שבה נמנתה מילתו של גר שהתגייר מהול, בין כמה סוגי נימולים אחרים.¹⁸³

זמנה של המילה הוזכר בין העניינים, שבהם אפשר שתהיה נפקא מינה לדינא, באשר לשאלה אם המילה היא מעשה גיור. לאחר שנמצאנו למדים, כי המילה — כטבילה — היא מעשה גיור לכל דבר, מן הראוי לשוב ולהידרש לעניינים אלה. אכן יש הגורסים, כי בניגוד לטבילה, אין המילה צריכה בית-דין אף לכתחילה.¹⁸⁴ דעה זו היתה יכולה לעלות בקנה אחד עם ההשקפה, כי הטבילה היא עיקר מעשה הגיור. עם זאת, אין הכרח לגרוס כך, וגם שלא בדרך ביאור זו אפשר להטעים את העדר הצורך בבית-דין למילה.¹⁸⁵

כלפי הגר, דהיינו אם לפשוט בשמחה יד לקבלו, או שמא לדחותו בנוקשות. ראה: למעלה, חלק שני, הערה 267; וכן: B. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, New York, 1968², pp. 42–43. 181 צפנת פענח, להלכות מילה פ"א ה"ז, וכן להלכות איסורי ביאה פ"ג ה"ו, פי"ד ה"ה. בעל "כלי חמדה", בפירושו על הפסוק הראשון לפרשת נצבים, מבאר, כי לשיטת ה"צפנת פענח", הרי אותו נכרי מהול נעשה ישראל בטבילה גרידא. לכאורה יש לכך הוכחה מדברי הרמב"ם, בהלכות מחוסרי כפרה פ"כ ה"ד. ראה השגות הראב"ד, שם, באשר לגר שהתגייר מהול, ודברי בעל "כלי חמדה". אך ראה ההערה הבאה.

182 הלכות מילה שם. זאת, לאור לשון הרמב"ם שכתב, כי אם מל כשהיה נכרי: "צריך להטיף ממנו דם ברית ביום שנתגייר". אך ראה: משנה תורה עפ"י כתבי יד תימן, מהדורת קאפח, ירושלים, תשמ"ה. הגירסה שם היא: "כשיתגייר".

גם מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה — לעניין הטפת דם ברית בגר מהול (פי"ד ה"ה) — למד ה"צפנת פענח": "דזה ג"כ נוגע לגירות". באותה הלכה קובע הרמב"ם, כי טבילת הגר המהול נעשית לאחר שנתרפא מהטפת דם הברית. אילו היתה הטפת הדם משום מצווה — ולא משום גרות: "הרי מקודם צריך טבילה ויהי ישראל גמור קיים מצוות מילה בהיותו ישראל" (כלי חמדה, שם). 183 ועיין בסוגיית הגמרא ביבמות עב, ב, שבה מתבאר, כיצד סובר רבי אלעזר בר שמעון, כי אפשר למול בלילה גם מי שחובת מילתו היא מדין תורה, כמו קטן ישראל שעבר זמנו ולא נימול. ושמא אפשר היה לבאר את דעת התנא גם בדרכים אחרות, הנוגעות לשאלת הגיור כמשפט (כגון, שאת מעשה הגיור יש לראות כגמר דין המותר בלילה. וראה לעניין אחרון: חלק רביעי להלן, פרק ג, סעיפים א-ג).

184 ראה: ב"ח לטור יו"ד, סי' רסח, ד"ה וכל ענייניו — בביאור דעת הרמב"ם והרי"ף. וכן נכתב בהגהות הב"ח על הרי"ף, פרק י"ט למסכת שבת (דף נה, עמ' ב, לדפי הרי"ף).

185 ראה ב"ח שם, הגורס כי יש צורך לבית-הדין בטבילה: "דאז הוא נכנס בגירות" — כלומר, בהיות הטבילה לאחר המילה נגמר הגיור בטבילה. אפשר, כי אם הטבילה תהיה לפני המילה, יהיה צורך

לעומת זאת מסתבר לומר, כי בהיות המילה מעצם מעשה הגיור, אין לראות כגר מי שטבל לגרות ולא מל מחמת סכנה רפואית במילתו. קטן ישראל שיש סכנה במילתו, פטור ממצוות מילה, אולם כאשר מדובר בנכרי שבא להתגייר, אין לראות את המילה כמצווה, אלא כדרך שבה נעשה הנכרי ליהודי.¹⁸⁶ כך גם הכריע למעשה ר' חיים עוזר גרודזנסקי, בהטעימו: "כי המילה בגר הוא מעצם הגירות".¹⁸⁷

בעניין אחר, סדר המעשים בגיור, הובאה מחלוקת הראשונים על-ידי הרמ"א בהגהותיו לשולחן ערוך, בלא שנפסק בה: "טבל קודם שמל מועיל דבדיעבד הוי טבילה ויש אומרים דלא הוי טבילה".¹⁸⁸ גם בעניין זה נראה, כי אין הכרח לזהות את דעת הראשונים — לפיה המילה היא לעולם לפני הטבילה — עם ההשקפה שהמילה אינה "מחלקי הגרות".¹⁸⁹

ד. גר שמל ולא טבל

בסוגיית הגמרא ביבמות הדנה במעשה הגיור, הובאה ברייתא שבה קבע רבי אליעזר, כי גר שמל ולא טבל הוא גר. לפי דברי הגמרא, חלק רבי יהושע על רבי אליעזר, ולדעתו גר שמל ולא טבל אינו גר. גם לפי גרסת הברייתא בירושלמי קיימת אותה מחלוקת בין רבי אליעזר לבין רבי יהושע, בעניין גר שמל ולא טבל. מכל מקום, בתלמוד הבבלי הובאה דעת חכמים: "...מל ולא טבל — אין גר עד שימול ויטבול",¹⁹⁰ והכריעה הגמרא להלכה כדעת חכמים: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם אינו גר עד שימול ויטבול".¹⁹¹ בגמרא מובא מעשה, שבו פסק כך רבי יוחנן הלכה למעשה.¹⁹² רבי חייא בר אבא הזדמן לגבלא, וראה בנות ישראל מעוברות מגרים שמלו ולא טבלו. כשהביא את הדבר לפני רבי יוחנן, אמר לו רבי יוחנן להכריז על

בבית-הדין למילה דווקא (וראה: שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קנח). שאלה זו קשורה גם למחלוקת ראשונים בעניין סדר מעשה הגיור. וראה גם אור שמח להלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ו, המבאר כי המתגייר הוא עדיין בן נח: "וא"כ במילה שעדיין אינו גר עד שיטבול אפשר דלא בעי שלשה".

186 ראה: שו"ת שרידי אש, ח"ב, סי' קב, אות א.

187 שו"ת אחיעזר, ח"ד, סי' מה.

188 שו"ע יו"ד, סי' רסח, סע' א. יש עדויות מתקופת הראשונים, כי גר שטבל ואח"כ מל, הוצרך לטבול שנית. כך מספר ר' משולם בעל ספר ההשלמה: "וכן נעשה מעשה בלונל מפי אבא מארי וחבריו ז"ל שהצריכוהו טבילה לאחר המילה" (יבמות מו). מעשה דומה מספר ר' גרשום ב"ר יעקב הגוזר — על מקום אחר: "מעשה היה במגנצא בגר שטבל ואח"כ מל והוצרכו לו חכמי מגנצא טבילה אחרת" (זכרון ברית לראשונים, ברלין-קראקא, תרנ"ב, ח"ב, הלכות גרים, עמ' 133. ר' גרשום, מחכמי אשכנז, ישב בוורמיזא במאה השלוש-עשרה והיה מוהל, "גוזר". חלק מספר שחיבר בשם "כללי המילה" — המובא בראשונים — נדפס בספר זכרון ברית לראשונים).

189 שו"ת לב אריה, סי' י: "אמנם אפשר לומר גם לה"ש אומרים דגם המילה היא מחלקי הגרות, אלא שדעתם היא דכך הוא סדר הגרות שהמילה צריכה להיות קודם הטבילה וטעם הדבר דמעשה המילה פועלת חלקה בגרות על ידי מעשה שעושה שנוי בעצם הגוף דהיינו הסרת הערלה, ורק אחר כך יכולה הטבילה לגמור את הגרות".

190 יבמות מו, א.

191 שם, עמ' ב.

192 שם, עמ' א, וכן עבודה זרה נט, א.

הנולדים שהם ממזרים. ומבאר הגמרא, כי הפסק של רבי יוחנן הולם שתי הלכות שקבע. האחת — בה אין הלכה כמותו — שנכרי ועבד הבא על בת ישראל, הולד ממזר. והשנייה — בה הלכה כמותו — שאין גיור אלא במילה וטבילה: "וכיון דלא טביל נכרי הוא". מעשה דומה מובא בתלמוד הירושלמי,¹⁹³ וגם ממעשה זה עולה, כי לדעת רבי יוחנן הטבילה מעכבת, וגר שמל ולא טבל הוא נכרי. ואולם באותו מקרה הכשיר רבי יהושע בן לוי גר שמל ולא טבל. כך נהג בהסתמך על משנת בר קפרא: "גר שמל ולא טבל הרי זה כשר, שאין גר שלא טבל לקירוי".¹⁹⁴ מהטעם שניתן להלכה, וכן מסוגיית הגמרא בירושלמי, נראה, כי אף בר קפרא אינו סבור, כרבי אליעזר בירושלמי, ש"הכל הולך אחר המילה". גם לדעת בר קפרא מעכבת הטבילה, אלא שהגר כשר בשל אותה טבילת קרי, שעולה כדי טבילת גרות, כפי שנתבאר למעלה.¹⁹⁵ במסכת יבמות מובא מקרה נוסף בגר שמל ולא טבל, אשר בא לפני חכמים בלילה, ואמרו לו חכמים לשהות עד למחרת, כדי שיטבילוהו. אחת המסקנות שלומדת הגמרא ממקרה זה היא: "שאינו גר עד שימול ויטבול".¹⁹⁶ בעניין אחר קובעת המשנה בברכות, כי אין מזמנים על הנכרי.¹⁹⁷ שואלת הגמרא "פשיטא?" — ועונה: "הכא במאי עסקינן בגר שמל ולא טבל, דאמר רבי זירא א"ר יוחנן: לעולם אינו גר עד שימול ויטבול, וכמה דלא טבל — נכרי הוא".¹⁹⁸ אותה הלכה נשנתה אף ביחס לעבד כנעני שמל ולא טבל. נאמר בתוספתא: "הלוקח עבדים ערלים מן הגוים ומלן ולא הטבילן וכן בני השפחות שלא טבלו בין מולים בין ערלים, הרי אילו גוים. מדרסן טמא".¹⁹⁹ גם לגבי עבד נפסקה ההלכה, שאינו גר — היינו, שאינו במעמד עבד כנעני — עד שימול ויטבול.²⁰⁰

ממשנת תנאים ומסוגיות הגמרא נמצאנו למדים אפוא, לא רק שהנכרי נעשה ישראל במילה ובטבילה, אלא גם שתחילת הגיור — במילה — אינה מוציאה את המתגייר מכלל נכרי. אין כל תוקף לחצי גיור, ואין לראות גר שמל ולא טבל, כנמצא במעמד מיוחד של מי שיצא מכלל הנכרים ולכלל ישראל לא בא. דברים אלה על מעמד ביניים כאמור, נאמרו בגמרא רק לעניין עבד כנעני, שבו אכן נתחדש דין של מקצת גרות, והוא מתחייב במקצת המצוות — כפי

193 קידושין פ"ג ה"ב (סד, ע"ד).

194 שם.

195 לעיל, פרק א, סעיף ג (בראשיתו); וכן: חלק ראשון, פרק א, סעיף ב (באמצעו). ומסתבר לומר, כי לדעת בר קפרא, הרי מי שאך התחיל במעשה הגיור במילה — אינו גר. ואולם ראה דברי רב יודה ודעת רבי אבהו, בירושלמי קידושין פ"ד ה"ז (סו, ע"ב).

196 יבמות מז, ב.

197 ברכות פ"ז מ"א.

198 ברכות מז, ב. וראה: שו"ע או"ח, סי' קצט, סע' ד. נקבע שם, כי על "גר גמור" מזמנים, והכוונה לגר שנגמרה גרותו.

199 תוספתא עבודה זרה פ"ג ה"א. ומבאר המאירי לעבודה זרה נז, א, ד"ה הלוקח: "הרי הם כגוים גמורים ליחשב כזבים גמורים לטמא טהרות אף ברשות הרבים כודאי טומאה". בעבודה זרה שם, מובאת אמנם דעה, שרוקן ומדרסן של העבדים טהור, ומבאר רש"י (שם, עמ' ב, ד"ה ואמרי לה) שלא גזרו על אלה שמלו ולא טבלו, הואיל ומילתא דלא שכיחא הוא. ובתוספות שם, ד"ה גדולים, מבאר ר"י: "דשאני טומאה דחשו חכמים להפסד טהרות אבל לענין כל שאר דבריהם קי"ל דאינו גר עד שימול ויטבול". ולעניין יין נסך בעבדים שמלו ולא טבלו, ראה: עבודה זרה שם, עמ' א-ב.

200 רש"י עבודה זרה שם, ד"ה שמלו ולא טבלו; תוספות שם.

שנתבאר למעלה.²⁰¹ לעומת זאת, גר שמל ולא טבל אינו מתחייב במצוות ישראל עד שיטבול. מסתבר יותר להשוות, לעניינים מסוימים, את הגר שמל ולא טבל, לגר תושב, שאף בו התחדש דין של גרות, הגם שלא יצא מכלל הנכרים. ואמנם חלקו ראשונים, הלכה למעשה, בעניין יין נסך, אם יש מקום להשוות את דינו של גר שמל ולא טבל, לדינו של גר תושב.²⁰² תשובת הרדב"ז, שבה נדרש למעמדו של גר תושב, דנה למעשה במחלוקת ראשונים זו. הרדב"ז גרס, כי גר שמל ולא טבל עדיף מגר תושב, ועל-כן שלל את הדעה, כי בהלכה אחת, שעניינה יין נסך, יידון כישראל גר תושב דווקא — ולא גר שמל וטרם טבל.²⁰³ באותו מקרה נשאל הרדב"ז באשר ליין שנגע בו גר שמל, ומפאת מחלה טרם טבל. הרדב"ז פסק, כי אין אותו גר שמל ולא טבל אוסר את היין, ולהכרעה זו יש תימוכין ברורים בדברי הראשונים.²⁰⁴ הטעם לפסק ההלכה לקולא נעוץ באותו טעם, המבדיל בעניין יין נסך בין הגר התושב לבין הנכרי.²⁰⁵ אולם לאור כל מה שנתבאר למעלה, אין מסתברים הטעמים העקרוניים הנוספים באשר למילת גרות, שאותם ציין הפוסק בתשובתו: האחד, שהמילה מוציאה מטומאת הגויים; השני, שאחרי המילה יוצא המתגייר מכלל הנכרים אף בטרם טבילה, ומצוי במעמד ביניים מיוחד עד הטבילה.

היו שהביאו את דברי הרשב"א בעניין אחר, שבו דנה הגמרא בגר שמל ולא טבל, כיסוד לסברה שמילת הגר עושה מקצת גרות. בתחילת פרק שמיני ביבמות דנה הגמרא באיסור אכילת פסח, שבו נאמר הפסוק: "תושב ושכיר לא יאכל בו".²⁰⁶ הגמרא מבררת — לשיטת רבי עקיבא — את מי בא הפסוק לרבות.²⁰⁷ רב שמעיא אומר, כי הפסוק בא "לאותו ערבי מהול וגבעוני מהול" שייאסרו באכילת פסח, אף-על-פי שהם מהולים. אולם סברה זו נדחת, משום שמולי אומות העולם הם כערלים, ובפסח גם נאמר: "וכל ערל לא יאכל בו".²⁰⁸ על-כן גורסת הגמרא, כי הפסוק בא לרבות גר שמל ולא טבל. גם הוא נאסר באכילת פסח, אף כי מילתו היתה לשם גרות, שלא כמילת ערבי מהול. הרשב"א נדרש לעצם הצורך בפסוק, כדי לרבות גר שמל ולא טבל:

קשיא לי א"כ היינו גוי ואף על פי שמל הרי הוא כערל דה"ל כערבי מהול. וליתא

201 חלק ראשון, פרק ה, סעיף ב.

202 ראה: תוספות עבודה זרה סד, ב, ד"ה אין; שם נז, ב, ד"ה עד; רשב"א, תורת הבית, בית חמישי, שער א; ר"ן לעבודה זרה סד, ב, ד"ה רשב"ג אומר יינו.

203 תשובות הרדב"ז, ח"ג, סי' תתקיז.

204 תוספות, רשב"א ור"ן — ראה: הערה 202 לעיל.

205 ביסודו של דבר, ההבדלים בין גר תושב לבין נכרי בדיני יין נסך, נובעים מכך שגר תושב אינו עובד עבודה זרה. ראה: חלק ראשון, פרק ד, סעיף א. וראה עוד בעניין זה, מחלוקת אחרונים, אם גר שמל ולא טבל מבטל עבודה זרה. בשו"ת דובב מישרים (ח"א, סי' קלו) מקבל הפוסק את שיטת רדב"ז, כי גר שמל ולא טבל יצא מכלל הגויים, ולפיכך סובר, כי אין תופס אצלו ביטול עבודה זרה, שכן נכרי דווקא, ולא ישראל, מבטל עבודה זרה. לעומת זאת גורס בעל שו"ת קול מבשר (ח"א, סי' כג, אות יא), כי אף לעניין ביטול עבודה זרה — דין גר שמל ולא טבל כדין נכרי. פוסקים אלה חלוקים בשאלה, אם מועילה המילה כדי לצאת מכלל הנכרים.

206 שמות יב, מה.

207 יבמות עא, א.

208 שמות יב, מט.

דשאני הכא דמילתו לשם יהודית ואף על פי שלא נגמר גירותו מ"מ כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהודית שאינו צריך אלא טבילה.²⁰⁹

כאמור, יש מי ש"תמך יסודותיו" בדברים אלה של הרשב"א, כדי לומר: "דמל ולא טבל הוי כיהודי למחצה".²¹⁰ ברם, דעה זו אינה מסתברת, ונראה כי ביסוד הדבר יש להבחין בין תחילת גרות לבין מקצת גרות. מדברי הגמרא משמע, כי גר שמל ולא טבל שונה מערבי מהול, ואין הוא נחשב ערל. דברי הרשב"א באו לעניין הערלות ולא לעניין הנכריות — כלומר, הרשב"א מבאר מדוע אין הוא נחשב כערל, אף-על-פי שהוא עדיין נכרי. וההסבר הוא, שמילתו — שלא כמילת ערבי — תופסת, בהיותה מילה לשם יהדות וגרות. בעוד אשר נכרי הבא להתגייר צריך מילה וטבילה, הרי הגר שמל ולא טבל, כבר התחיל בגיורו, וחייב רק טבילה לצורך גמר הגרות. בכך — ורק בכך — שונה הגר שמל ולא טבל מן הנכרי סתם. משמעות דברי הרשב"א: "נכנס קצת בדת יהודית", מצויה אפוא בהמשך אותו משפט: "שאינו צריך אלא טבילה". אין ללמוד מדברי הרשב"א, כי גר שמל ולא טבל יצא מכלל הנכרים. אדרבה, אסור הוא באכילת פסח על-פי ריבוי הכתוב, משום שהוא נכרי — וכפירוש הריטב"א על דברי הגמרא: "דסבירא לן שאינו גר, ומיהו מילתו מילה כיון שהיתה לשם יהדות, ואפילו הכי פסלו הכתוב מפני שהוא עדיין גוי".²¹¹ דומה הדבר לערבי מהול וגבעוני מהול, שסבר רב שמעיא לומר, כי אותם בא הפסוק לרבות, וברור כי אין הווה אמינא לומר שיצאו הם במילתם מכלל נכריותם.²¹²

למעשה עולה מסקנה דומה מדברי התוספות בפרק רביעי ביבמות, שם הובאה מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בעניין גר שמל ולא טבל.²¹³ בתוספות נשאלה השאלה, כדעת מי סובר רבי עקיבא — אשר נדרש כאמור לפסוק מיוחד, כדי לרבות גר שמל ולא טבל. אם הוא סובר כדעת רבי אליעזר, אין מקום למעטו מאכילת פסח, שכן לדעת רבי אליעזר — בניגוד לדעת רבי יהושע — גר שמל ולא טבל: "הרי זה גר".²¹⁴ לעומת זאת: "אי כרבי יהושע, למה לי קרא? פשיטא דלא אכיל בפסח, דנכרי גמור הוא".²¹⁵ תשובת התוספות היא: "דלעולם כרבי יהושע סבירא ליה, ולא מטעמיה, דאיהו סבר דבאבות נמי טבילה הוה, ורבי עקיבא סבר מדמעטיה קרא בפסח — שמע מינה דאין גר עד שימול ויטבול".²¹⁶ נמצאנו למדים אפוא מדברי התוספות, שרבי עקיבא למד מן הפסוק בעניין פסח, כי גר שמל ולא טבל הוא נכרי גמור.

209 רשב"א, יבמות שם, ד"ה אלא.

210 לשונו של בעל שו"ת דבר אברהם, ח"ג, סי' יט. וראה גם הרב אברהם כהנא שפירא, "הטפת דם ברית לעולי אתיופיה", תורה שבעל-פה, כז (תשמ"ו), עמ' מו.

211 ריטב"א ליבמות שם, ד"ה לאתויי גר.

212 רשב"א וריטב"א שם, ד"ה לאתויי ערבי.

213 תוספות יבמות מו, ב, ד"ה כי.

214 יבמות מו, א-ב. ואף ביבמות עא, א, מבארת הגמרא, כי רבי אליעזר — הלומד לעניין אחר את הפסוק: "תושב ושכיר לא יאכל בור" — אינו נזקק לרבות גר שמל ולא טבל לאיסור אכילת פסח, מפני ש"רבי אליעזר לטעמיה דאמר גר שמל ולא טבל גר מעליא הוא".

215 תוספות שם.

216 שם.

בדורות האחרונים התעוררה כמה פעמים שאלת מעמדו בהלכה של גר שמל ולא טבל — לעניין שמירת שבת. על נכרי חל איסור לשמור שבת.²¹⁷ טבילת הגיור נעשית לאחר שהמתגייר התרפא מן המילה, ובגר גדול נהוג לחכות כמה שבועות מהמילה עד הטבילה.²¹⁸ היות שגר אשר מל ולא טבל נכרי הוא, היו שסברו כי יש לחייבו לעשות מלאכה ביום שבת. כך היה מעשה בשנת תר"ח בירושלים, ואחד מחכמי העיר חייב מתגייר, שטרם נתרפא ממילתו, לעשות מלאכה בשבת.²¹⁹ אמנם בירושלים היה פסק זה יוצא דופן, כפי שעולה מדברי אותו חכם: "כאשר נשמע הדבר בעה"ק ת"ו פה צווחו עלי חכמי ספרד וחכמי אשכנזים על דבר חדש הלזו אשר לא נשמע מעולם אחרי שכבר קבל עליו כל המצוות בשעת מילה וכבר נימול ועומד ומצפה בכל יום לטבול לכשיתרפא, שיהי' מותר לו לחלל וכל שכן שיהי' עליו חיובא ומצוה לחלל ש"ק, והמה זוכרים כמה גרים שנימולו פעה"ק ת"ו ולא נשמע כזאת..."²²⁰ לעומת זאת, מצינו במקום אחר, כי מנהג המקום היה, להכריח גר שמל ולא טבל עד השבת — לחלל שבת:

וגר שמל ועדיין לא נתרפא ולא טבל עדיין אינו גר והוי בן נח וכבוש תחת ידינו. וצריכין אנחנו להכריחו שלא ישמור שבת זה שלא לעבור על "יום ולילה לא ישבותו"²²¹ ונכריחו לחלל שבת עכ"פ חילול קל, וזה היה לו לתפארת באלכסנדריה שהב"ד צדק יכריחו למי שבא להתייחד שדוקא יחלל שבת.²²²

אולם בחינת התשובות השונות בעניין זה מלמדת, כי המנהג הנפוץ הוא, שלא לחייב את הגר שמל וטרם טבל לחלל שבת.²²³ ויש מקום לעיין בטעם הדבר. היו פוסקים שהסבירו, כי גר שמל ולא טבל יצא מכלל הנכרים, והסתמכו על דברי הרשב"א והרדב"ז, שהובאו למעלה:

הרי לנו הגדרה חדשה על קביעת מצבו המהותי של זה שמל ולא טבל, והיינו שכבר היה בפני עצמו הוא, דיצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא בא, ולכן אין דנין אותו כעכו"ם אבל לא חל עליו עדנה דין ישראל.²²⁴

אף לעניין שמירת שבת היו אפוא שסברו, כי יש גיור לשיעורין, המועיל להוציא מכלל הנכרים. ברם, מעיון בסוגיות הגמרא נמצאנו למדים, כי אין גיור לחצאין, ואף בסוגיית שמירת שבת מסתבר, שאין כל צורך לברוא "בריה" חדשה, כדי לבאר מדוע אין לחייב את הגר שמל ולא טבל לחלל שבת.

217 סנהדרין נח, ב; רמב"ם, הלכות מלכים פ"י ה"ט.

218 ראה: שו"ת ציץ אליעזר, ח"י, סי' כה, תחילת פרק ב.

219 ראה: שו"ת בנין ציון, סי' צא. השואל, ר' אשר לעמיל, הוא שהורה כי על הגר לעשות מלאכה בשבת, כאמור. וכך עשה אותו גר, וכתב בשבת כמה אותיות.

220 שם. ויכוח בשאלה זו נשנה בירושלים בשנת תרמ"א, ורבה של ירושלים, ר' שמואל סלנט, הורה, כי אסור לגר שמל ולא טבל לחלל שבת (ראה: שו"ת ציץ אליעזר, שם, אות ד).

221 בראשית ח, כג. על פסוק זה נסמך ריש לקיש בקובעו בסנהדרין שם, כי "נכרי ששבת — חייב מיתה".

222 שו"ת תעלומות לב, ח"ג, סי' יט.

223 ראה לדוגמה, שו"ת בנין ציון, דברי השואל. וכן ראה דברי המשיב, כי חקר בשאר מקומות שמקבלים גרים, ונאמר לו: "שגם שם מעולם לא הקפידו על זה שלא ישמור הגר שבת קודם הטבילה".

224 שו"ת ציץ אליעזר, שם. וכן ראה שו"ת בנין ציון, שם, שבו גורס הפוסק, כי "משעה שנכנס לברית מילה כבר נבדל מכלל בני נח".

נראה לומר, כי חיובו של גר שמל ומצפה לטבילתו לחלל שבת, הוא דבר ה"מתנגד אל השכל".²²⁵ כל עיקרו של גיור הוא קבלת המצוות. הנכרי מקבל עליו את המצוות עוד לפני מילתו וטבילתו. המילה והטבילה מביאות אמנם לגמירת הדעת להתגייר, אולם אין זה מסתבר, כי לאחר ההחלטה לקבל מצוות ישראל ולהתגייר, יחויב מי שבא להתגייר לעבור עבירות. וכך מצאנו בספר חסידים:²²⁶

גר שבא להתגייר וכבר קבל עליו כל המצוות מ"ע לעשות וכל מצות ל"ת שלא לעשות ומבקש שימולו אותו,²²⁷ והיה אחד מאכילו נבילות וטריפות כי אמר כל זמן שלא נמול ולא טבל הרי הוא כמו נכרי. א"ל חבירו: זה לענין ישראל שאם נגע ביינו אסור לשתות; אבל כבר קבל כל המצוות עליו — איך יתכן להאכילו נבילות וטריפות?

יש לומר, כי כשם שמלמדים דברי תורה מי שבא להתגייר, למרות האיסור ללמד נכרי דברי תורה²²⁸ — באשר זהו "דבר הנצרך לענין הגירות"²²⁹ — כך אין איסור הנכרי בשמירת שבת חל על מי שבא להתגייר. מן הבחינה העקרונית קרוב הדבר לדרך שבה התבארה זכיית קטן בגרות, אף-על-פי שאין זכייה לנכרי. הראשונים הטעימו כי "גירותו וזכייתו באין כאחת",²³⁰ ובכך התיישב הקושי הנובע מבעיית הזיקה בין הזמן והמעמד.

נראה, כי אפשר למצוא תנא דמסייע להשקפה זו, מסוגיית הגמרא ביבמות, בעניין שמירת שבת על-ידי עבדים.²³¹ רבי עקיבא סבור, כי אין מקיימים עבדים שאינם מלים, וחולק בכך על רבי ישמעאל. הפסוק: "וינפש בן אמתך"²³² — כך דרשו חכמים — מורה על שביתת עבד ערל.²³³ מדרשה זו נראה לכאורה, כי מקיימים עבדים שאינם מלים, ומכאן קושיה לרבי עקיבא:

אמר ליה רבי ישמעאל: הרי הוא אומר "וינפש בן אמתך"? אמר ליה: בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו הכתוב מדבר.²³⁴

- 225 כלשונו של ר' יעקב עטלינגר, שו"ת בנין ציון, שם.
- 226 מהדורת מרגליות, דפוס בולוניה, ירושלים, תשי"ז, סי' תרצ, עמ' תלג. ובכתב-יד פארמא — סי' ריד (ראה: ספר חסידים, הוצאת וואהרמאן, מהדורה שניה, פרנקפורט, תרפ"ד).
- 227 ובכתב-יד פארמא, שם, נוסף: "ובני העיר יריאים למולו". וראה בעניין זה: B.Z. Wacholder, "Cases of Proselytizing in the Tosafist Responsa", *JQR*, 51 (1961), p. 307.
- 228 ראה המקורות: חלק שני, הע' 39–40. וראה: סנהדרין נט, א — שם הובא מאמרו של רבי יוחנן בעניין נכרי העוסק בתורה, לאחר מאמרו של ריש לקיש על נכרי ששבת.
- 229 שו"ת אמרי יושר, ח"ב, סי' קל.
- 230 תוספות כתובות יא, א, ד"ה מטבילין. וראה: חלק שני, פרק ה, סעיף א.
- 231 יבמות מח, ב.
- 232 שמות כג, יב.
- 233 יבמות שם. עפ"י מכילתא דר"י מסכתא דבחדש, פרשה ז, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 230; מסכתא דכספא, פרשה כ, עמ' 331.
- 234 יבמות שם. וראה: שו"ת אבני נזר, יו"ד, ח"ב, סי' שנא. הפוסק תמה, מדוע אין נדרש הפסוק לפרק-הזמן שבין המילה לטבילה.

גם בעבד נאמר דין גרות, ואף הוא נימול מדעתו. גם אם לא הספיקו למולו — עליו לשבות בשבת. בעניין זה, מן הראוי להביא דברים שנאמרו בתוספות ישנים על הסוגיה:

ותימה דאמרינן עובד כוכבים ששבת חייב? וי"ל דזה כיון דדעתו להתגייר מצי לשבות.²³⁵

מסוגיה זו, העוסקת במי שטרם נעשה בו כל מעשה גיור, נראה ללמוד בקל וחומר לגבי מתגייר, שעשה מעשה כה חשוב כמילה, ואשר רק כתוצאה ממנה טרם הספיק לטבול. מן הראוי לציין, כי הפוסקים העלו טעמים נוספים, כדי שלא לחייב גר שמל ולא טבל לחלל שבת.²³⁶ וכן נראה, כי הפוסקים נוטים אף להתיר לחלל שבת למען גר שמל ולא טבל, במקום שהדבר מותר בשביל ישראל.²³⁷ מכל מקום, ועל-פי הכלל שאין גיור לחצאין, נראה שאין למצוא את הטעם לפסיקה זו בסברה, לפיה גר שמל ולא טבל יצא מכלל הגויים ומצוי במעמד ביניים מיוחד עד לטבילתו.

ה. טבל ולא מל

כפי שהוטעם למעלה, היו שסברו, כי אם מילה בלא טבילה עושה מקצת גרות — ודאי שכך הדבר בטבילה. היו אף שגרסו, כי טבילה דווקא, היא העושה כשלעצמה מקצת גרות.²³⁸ אכן, לפי השקפה זו אפשר היה ליישב כמה קושיות, הנובעות משיטות ראשונים בהלכות גיור. ברם, כפי שנראה להלן, אין דרך ביאורן של אותן קושיות מכריח את הסברה, שהטבילה עושה מקצת גרות. ויש לומר, כי הכלל שאין גיור לחצאין חל על טבילה כשלעצמה, כשם שהוא חל על מילה כשלעצמה.

כך גרס הרמב"ן, כי במעוברת שהתגיירה, צריך הוולד להימול לשם השלמת גיורו. בעת שנידונו דברי הרמב"ן, הבאנו מה שהקשו על שיטתו מכמה סוגיות בגמרא, מהן נראה כי אין הוולד נכרי בצאתו מרחם אמו.²³⁹ כאמור, היו שסברו, כי יש להשיב על כך בהתאם לדעה, שטבילת העובר במעי אמו עושה כשלעצמה מקצת גרות. יסוד לדבר מצאו בשיטת רבי — שהובאה בעניין כבשי עצרת ומעשה החליצה — כי "שני דברים המתירין מעלין זה בלא

235 תוספות ישנים, יבמות שם, ד"ה זה.

236 שו"ת בנין ציון, שם; שו"ת אבני נזר, שם.

237 ראה: שו"ת אמרי יושר, שם, הסבור להקל בדבר, ומכל מקום פסק למעשה, כי "יש לעשות ע"י קטן או בשינוי או ע"י שנים להקל חומר האיסור". וכן ראה: שו"ת ציץ אליעזר, שם. הפוסקים סברו, כי בעניין זה יש לומר: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". והסתמכו הפוסקים על תשובת הרשב"ץ ח"א, סי' כא. בהידרשו לדין, שאין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים לפני שבת, כותב הרשב"ץ אגב אורחא: "ומכאן אני אוסר למול את הגר בחמישי בשבת כדי שלא יבא יום ג' למילה בשבת ויצטרכו לחלל עליו שבת". אך ראה: שו"ת מחזה אברהם, חלק או"ח, סי' נד, הסבור כי אין לחלל שבת על גר שמל ולא טבל, כי עדיין גוי הוא. עם זאת סבור הפוסק, כי באיסור שבות של אמירה לנכרי, אפשר לסמוך על הטעם של "חלל עליו שבת אחת" ועל-כן מתיר הוא בדרך זו לחלל שבת למען גר שמל ולא טבל. וראה גם: שו"ת ציץ אליעזר (שם, אות ח), אשר ביקש לחדש, כי אין מחללין שבת אלא בגר צדק שמל ולא טבל, אך לא במי שמתגייר בשל מניע זר.

238 לדעות אלה, ראה לעיל, סוף סעיף א.

239 לעיל, פרק א, סוף סעיף ב.

זה",²⁴⁰ דהיינו דבר שחל בפעולת שני מעשים — יש לראות את אחד המעשים כמועיל במקצת.²⁴¹ בדרך זו הקישו משיטת רבי למעשה הגיור, והטעימו כי הטבילה בלבד מועילה למקצת גרות.²⁴² ברם, מסתבר לדחות השוואה זו — כפי שהטעים ה"אחיעזר", בדחותו את הסברה האמורה שהוצעה לפניו:

...וגם עיקר הדמיון לשני דברים המתירים מעלים זה בלא זה אינו עולה יפה, דבזה אין לנו אלא מה שאמרו, ובודאי דגר שמל ולא טבל (צ"ל: טבל ולא מל) הוי גוי לכל הדברים כמו שאמרו, ואינו גר עד שימול ויטבול ואיך (צ"ל: ואין) גירות לחצאין.²⁴³

בעל ה"אחיעזר" יישב בדרך מחודשת את הקושיה על שיטת רמב"ן, ובמקום אחר צוינו דרכים נוספות, שהובאו על-ידי הפוסקים, ליישוב אותה קושיה.²⁴⁴

בעל שו"ת אבני נזר גרס, כי קושיה זו על שיטת הרמב"ן, היא "ראיה ברורה" לשיטתו, שבטבילה בלבד נעשה המתגייר גר או "קצת גר", וכי המילה אך מעכבת את המתגייר מלשאת בת ישראל.²⁴⁵ לאור התשובות האחרות שניתנו על קושיה זו, אין הראיה מוכרחת. כיוצא בזה נראה להשיב אף על נימוקים אחרים, המובאים על-ידי הפוסק, לחיזוק דעתו בדבר גרות חלקית או גרות "לעניינים מסוימים". כך הטעים פוסק זה מסברה, כי "טבל ולא מל חשיב קצת גר והוא משום דנשים הא נעשין גרים בטבילה לבד".²⁴⁶ אולם, נראה לומר כי דעת חכמים היא, שאין למדים כלל אפשר מאי אפשר. הוזה אומר: כשם שאין ללמוד מנשים על גיור גמור לגברים בטבילה בלבד, כך אין ללמוד על מקצת גרות בטבילה בלבד. ועוד הביא הפוסק את הטעם שנקט הרמב"ן לשיטתו, לפיה מועילה בדיעבד טבילה לפני מילה. הרמב"ן הסביר, כי מעצם הדין אין חשיבות לסדר המעשים, אולם יש טעם לכך שלכתחילה תהיה המילה קודמת לטבילה: "כיון שהמילה קשה עליו מלין אותו תחילה כדי שאם דעתו נוקפו יפרוש".²⁴⁷ גם בטעם זה מוצא בעל "אבני נזר" ראיה לשיטתו: "וקשה נטבילנו תחילה ואי פריש ואינו רוצה למול יפרוש אחר הטבילה וטבילה כמאן דליתא. אלא ודאי דבטבילה נעשה ישראל קצת".²⁴⁸ על הוכחה זו מסתבר להשיב, שהרמב"ן סבר, כי לכתחילה יש למנוע פעולת גיור אחת בלבד — מילה או טבילה —

240 פסחים יג, ב; מנחות מז, א; עב, ב; עט, א; יבמות קד, ב.

241 על-כן די לשיטה זו בשחיטת כבשי העצרת בלא זריקת הדם, כדי שתחול קדושה מסוימת על שתי הלחם (סוגיות הגמרא שם). ובחליצה, המצריכה ריקקה וחליצה, די לשיטה זו בריקקה בלבד, כדי לפסול את היבמה על האחים (יבמות שם).

242 ראה: שו"ת חלקת יואב, מהדורה תניינא, סי' ח. וראה גם: שו"ת אחיעזר, חלק יו"ד, סי' כט, אות ו — הצעת השואל. וכן ראה: אור שמח, להלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ו.

243 שו"ת אחיעזר, שם. יצוין, כי ר' יעקב ענגיל סבר, שיש לדחות שיטה זו של "שני דברים המתירים" ביחס למעשה הגיור — מתוך סברתו, כי לכל אחד מן המעשים יש "פעולה אחרת": המילה מסירה את טומאת הגויות, והטבילה גורמת לקדושת ישראל (גליוני הש"ס ליבמות מו, א, ד"ה אין גר; בית האוצר, חלק שני, מערכת ב, כלל ז; חוסן יוסף, סי' ט).

244 לעיל, הערה 50.

245 שו"ת אבני נזר, שם, סי' שמד, אות ז.

246 שו"ת אבני נזר, שם, אות ה. וכך גם בשו"ת חלקת יואב, שם.

247 רמב"ן ליבמות מז, ב, ד"ה נתרפא.

248 שו"ת אבני נזר, שם, אות ו.

שאינה מושלמת בחברתה. מסתבר להניח, כי מילת המתגייר, שהיא "קשה עליו", תביא בעקבותיה את הטבילה. מאותו טעם אין כל בטחון, שטבילה בלבד תביא בעקבותיה את המילה. זו הסיבה לכך, שמעשה הגיור הראשון הוא המילה. במלים אחרות: לדעת הרמב"ן מתחילים במילה, מתוך רצון למנוע תחילת גיור בטבילה — שלא תושלם במילה — ולא בשל החשש של מקצת גרות בטבילה.²⁴⁹ והא ראייה: כשם שהרמב"ן קבע כאן, כי "לא שנא מילה וטבילה ולא שנא טבילה ומילה"²⁵⁰ — כך קבע הרמב"ן במפורש בחידושו ליבמות, כי טבל ולא מל שקול למל ולא טבל.²⁵¹

נמצאנו למדים, כי אין המילה עושה מקצת גרות, ואין הטבילה עושה מקצת גרות. זאת, כשם שאין אחד ממעשים אלה עושה גיור גמור, אלא במקום שאי אפשר במילה. זו משמעותו של הכלל היסודי "אין גיור לחצאין" — בגיור בכלל ובמעשה הגיור בפרט.

פרק ד

גיור למחצה — בחינה היסטורית

א. גיור בית המלכות בחדייב

בדורות האחרונים ביקשו חוקרים רבים למצוא זיקה בין מחלוקות התנאים, שנידונו בחלק זה — ובמיוחד מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בעניין המילה והטבילה — ובין סיפורו של יוסף בן מתתיהו ב"קדמוניות היהודים", על גיור בית המלכות של חדייב בסוף ימי בית שני.²⁵² נסקור תחילה את פרשת איזאטס והלני — שיש לה הדים אף בספרות חז"ל²⁵³ — ולאחר מכן נבדוק את דברי החוקרים. מתוך כך נפנה להקשר ההיסטורי הכללי של פרשת התפשטות היהדות וההתייחדות, למן תקופת החשמונאים ועד מרד בר כוכבא. סיפורו של יוסף בן מתתיהו מתרחש כאמור במדינת חדייב, השייכת לממלכה הפרתית,²⁵⁴

249 והשווה לביאור דברי הרשב"א, בעניין גר שמל ולא טבל: לעיל, סעיף ד, ליד הע' 206–212.

250 רמב"ן, שם.

251 רמב"ן ליבמות מו, ב, ד"ה וש"מ אינו גר. אין מסתבר לומר, כי המילה והטבילה שקולות לעניין אי עשייתה של גרות גמורה באחת מהן, ואינן שקולות לעניין מקצת גרות.

252 קדמוניות היהודים, ספר כ, סעיפים 17–96, בתרגום אברהם שליט, ירושלים, תשל"ג, עמ' 354–360.

253 לפרשת המילה, השווה המעשה במונבז וזויטוס בבראשית רבה, פרשת מו, י, מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 467, וראה פירוש "מנחת יהודה" שם. וב"מנחת יהודה" ראה גם המקורות במשנה בתוספתא ובתלמוד, על ביקורה של הלני המלכה בישראל ועל מונבז המלך.

254 ברומית: Adiabene. כיום באזור כורדיסטאן. בתקופות התרחבותה כללה גם את נציבין.

וזמנו באמצע המאה הראשונה לספירה.²⁵⁵ בסיפור זה מתוארים בפירוט שלבי התגיירותו של איזאטס, בנם של מונובזוס מלך בני חדייב ואשתו הלני. איזאטס, בנו האהוב של מונובזוס, היה שנוא על אחיו — בני אביו מנשים אחרות — ומחשש שמא יאונה לו רע, שלח אותו אביו לכרך ספאסינוס (בקצה הנהרות פרת וחידקל, סמוך למפרץ הפרסי). "והנה בזמן ששהה איזאטס בכרך ספאסינוס" — מספר יוספוס — "היה (שם) סוחר יהודי אחד ושמו חנניה נכנס אצל נשי המלך ומלמדן לעבוד את אלוהים לפי מנהג האבות של היהודים. ועל-ידן נתוודע לאיזאטס ושידל גם אותו בדומה לכך" (סעיף 34). יוספוס ממשיך ומספר, כי באותו זמן "קרה המקרה שגם הלני, אשר למדה בדומה לכך מפי איזה יהודי אחר, עברה לדת היהודים" (סעיף 35). איזאטס חזר לחדייב לאחר מות אביו, וקיבל את המלוכה. בשלב זה החליט להתגייר, "ומשום שחשב שאין הוא יכול להיות יהודי ממש אם לא ימול, היה מוכן לעשות זאת" (סעיף 38). אמו ניסתה להניאו מלהימול, בטענה שהוא ימיט סכנה על עצמו: "כי הוא מלך ויביא את נתיניו לידי רוגז גדול לכשיוודע להם שהוא חשק במנהגים נכרים וזרים להם, והם לא ישאו את הדבר שיהודי ימלוך עליהם" (סעיף 39). חנניה — שהתלווה לאיזאטס בחזרו לחדייב — ניסה אף הוא לשכנע את איזאטס לבל יימול, בנוקטו את נימנקי הלני ונימוקים אחרים. בין השאר אמר חנניה:

שהמלך יכול לעבוד את אלוהים גם בלי (מצוות) המילה, אם הוא גמר בלבו לקנא למנהגי האבות של היהודים. דבר זה חשוב יותר מלהימול, וגם אלוהים — (כך) אמר — יסלח לו אם מאונס ומפחד הנתינים לא יעשה את המעשה הזה (סעיפים 41–42).

תחילה "נתפתה המלך לדברים אלה", אולם לאחר מכן —

בא איזה יהודי אחר מהגליל, אלעזר שמו, שהיה מקובל כמקפיד ביותר בענייני חוקי האבות, ויעץ למלך לעשות את המעשה. כי כשנכנס אצלו לברכו ומצאו קורא בתורת משה, אמר לו: "נעלם ממך, מלכי, שהנך חוטא חטא גדול ביותר לחוקים ועל-ידיהם גם לאלוהים. כי לא לקוראם בלבד אתה צריך, אלא לעשות תחילה מה שצווה בהם. עד מתי תשאר ערל? אולם אם לא קראת עדיין את החוק בעניין זה, כדי לדעת מה טיבו של החטא, קראהו עתה" (סעיפים 43–45).

למשמע דברי אלעזר עבר איזאטס מיד לחדר אחר, קרא אליו רופא, ונימול.

ב. האם אפשרית הקבלה למסורת ההלכה בתלמוד?

במסכת יבמות הובאה כזכור ברייתא, שבה נאמרו דברי רבי אליעזר ורבי יהושע בעניין מעשה הגיור. רבי אליעזר אומר, כי גר שמל ולא טבל "הרי זה גר", ואילו רבי יהושע אומר, כי גר שטבל ולא מל "הרי זה גר". החוקר דרנבורג, ובעקבותיו גרץ וחוקרים אחרים, ביקשו לקשור בין שיטות רבי אליעזר ורבי יהושע, ובין השקפותיהם השונות של אלעזר וחנניה בעניינו של איזאטס. לפי דבריהם, הולך רבי יהושע בדרך בית הלל, המקילה עם הגרים, וסבור שהמבקש

255 ב"קדמוניות" מופיע סיפור מלכי חדייב בין אירועים שהיו בתקופתו של הנציב הרומי פאדוס (44–46 לסה"נ).

להתגייר אינו חייב להימול — וזו היא דרכו של חנניה הסוחר היהודי. לעומת זאת, רבי אליעזר השמותי מחמיר עם נכרים וגרים, וסובר שאין לוותר על המילה כתנאי לגיור.²⁵⁶ גם אם נתעלם מנוסח מחלוקת התנאים בתלמוד הירושלמי,²⁵⁷ אין דבריהם של חוקרים אלה עומדים במבחן הביקורת, ולו בשל העובדה שאין רבי אליעזר ורבי יהושע חלוקים בעצם חיוב המילה, אלא בשאלת עיכובה. מכל מקום, כאן נתמקד בסיפורו של יוסף בן מתתיהו עצמו. עיון בדבריו מעלה, כי חנניה לימד תחילה את איזאטס "לעבוד את אלוהים" (τὸ θεῖου σέβειν), ולאחר מכן — משביקש איזאטס להיות "יהודי ממש" — אמר לו חנניה, שגם בלי המילה יכול הוא "לעבוד את אלוהים". יוסף בן מתתיהו חוזר על אותו ביטוי, שיש להבחין היטב מגיור. בשום מקום לא נאמר שחנניה מבקש לגייר את איזאטס.²⁵⁸ אנו יודעים, כי ביטוי זה כוונתו במקורות פאגאניים ובמקורות נוצריים לתופעה של "יראי ה'" או "יראי שמים" (ביוונית: sebomenoi או phoboumenoi; וברומית: metuentes). אנשים אלה האמינו באלוהי ישראל, וקיימו חלק ממצוות היהדות, אך לא התגיירו בהתאם לדרישות ההלכה. אף בדברי חז"ל יש הד לאוהדי יהדות אלה, ויפורטו הדברים בהמשך.²⁵⁹ זו גם משמעות הביטוי בכתבי יוסף בן מתתיהו,²⁶⁰ וכן הדבר לענייננו. הווה אומר: כל עוד לא נימול איזאטס, היה הוא בגדר "ירא שמים", וגם חנניה לא ביקש לגיירו.²⁶¹ כיוצא בזה, אין מתקבל על הדעת ללמוד מדברי יוסף בן מתתיהו כאן, על השקפה שלפיה אפשר להתגייר ללא מילה. מכמה מקומות בספרי יוסף בן

J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, Paris, 1867, pp. 224–229; 256

H. Graetz, "Zeit der Anwesenheit der Adiabensichhen Königin in Jerusalem und der Apostel Paulus", *MGWJ*, Vol. 26 (1877), pp. 303–306

.B. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, New York, 1968², pp. 48–51

257 בירושלמי קידושין פ"ג ה"ב (סד, ע"ד), אומר רבי יהושע: "אף הטבילה מעכבת", ולפי לשון זה — המצוי גם במסכת גרים — מחמיר דווקא רבי יהושע, ואין מקום להשערות החוקרים. בשאלה איזה נוסח ראוי להעדיף, חלקו המלומדים ש' ביאלובלוצקי וג' אלון. הראשון גרס, כי עדיף נוסח הברייתא בתלמוד הבבלי ("יחס היהדות לגרים וגיור", בר-אילן, ב (תשכ"ד, עמ' 53). השני סבר "לדחות את המטבע הבבלי ולקיים את המסורת של ארץ ישראל" (מחקרים בתולדות ישראל, כרך ב, תל-אביב, תשי"ח, עמ' 282–283. וכן ראה: כרך א, תל-אביב, תשי"ז, עמ' 137–138, הערה 51).

258 ראה: י' גפני, "גיור מלכי חדייב (אדיאבנה) לאור הספרות התלמודית", ניב המדרשיה (אביב-קיץ תשל"א), עמ' רו. המחבר מטעים, כי חנניה אמר לאיזאטס, שאלוהים "יסלח לו" אם לא ימול מאונס ומפחד הנתינים — ו"אין אם כן כל היתר מצד חנניה להתגייר ללא ברית מילה" (שם). וכן ראה: במברגר, שם, עמ' 49.

259 ראה להלן, סעיף ג.

260 ראה לגבי מקומות אחרים ביוספוס: R. Marcus, "The Sebomenoi in Josephus", *JSS*, Vol. 14 (1952), pp. 247–250.

261 לגבי פרשת איזאטס, עמד על כך ש' פינס, "הכינוי האיראני לנוצרים ויראי ה'", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ב (תשכ"ט), עמ' 104. מלומד זה מוסיף, כי ניתן אולי להסיק מפרשה זו בספר "קדמוניות", שגם המילה יכולה היתה להיחשב כחלק מהגדרת "יראי השמים". וראה עוד: י' שיפמן, "גיור בכתבי יוסף בן מתתיהו — איזאטס מחדייב לאור ההלכה", בקובץ: יוסף בן מתתיהו, היסטוריון של ארץ-ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית (בעריכת אוריאל רפפורט), ירושלים, תשמ"ג, עמ' 258; י' גפני (לעיל, הערה 258). וכן ראה: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II. Jerusalem, 1980, p. 103; L.H. Schiffman, *Who Was a Jew?*, New Jersey, 1985, p. 25.

מתתיהו עולה, כי המילה שימשה תמיד תנאי הכרחי לגיור,²⁶² וממקורות רבים עולה ללא ספק, כי המילה היתה סימנו המובהק של היהודי בעולם ההלניסטי והרומי.²⁶³

בדומה לכך נראה להשיג על דברי ביאלובלוצקי בעניין שלפנינו. מלומד זה ידע, כי משוללת כל יסוד היא הסברה, שנכרי יכול היה להתגייר ללא מילה. ברם, לדעתו, יש לשאול: "אם חיוב מילה זה בא לו כתוצאה מיהדותו, והוא חייב בו ככל יהודי, או שחיוב זה הוא תנאי קודם לקבלתו, שרק עם קיומו נעשה הגר ישראל לכל דבר".²⁶⁴ ביאלובלוצקי ביקש אחיזה לשאלה זו בפרשת איזאטס, וניסה להעמיד בחריפות את מחלוקתם של חנניה ואלעזר בפרשה זו:

לאור ההלכה ניתן להסביר את דעותיהם המנוגדות של חנניה ואלעזר כלהלן: חנניה רואה אמנם במילה מצווה, אך מצווה ככל מצווה אחרת, שבגללה אין האדם חייב לסכן את חייו, שהרי פיקוח נפש דוחה כל דבר אחר. לא כן אלעזר. לדעתו קיים הבדל עקרוני בין משמעותה של המילה לגבי גר ולגבי יהודי מלידה. בעוד שלגבי יהודי מלידה המילה היא מצווה, הרי לגבי גר היא תנאי הכרחי להתגיירותו, שבלעדיו אי אפשר לו לבוא בקהל ישראל. אם הוא נשאר ערל — ולו גם מאונס — אין מקבלים אותו.²⁶⁵

במקום אחר בחלק זה דנו בהבחנה המוצעת כאן, בין מילת גרות כמצווה לבין מילת גרות כמעשה כניסה לברית.²⁶⁶ אותה שאלה נידונה גם על-ידי אחרונים, בשאלות שהתעוררו בדורות האחרונים, בעניינו של מי שמבקש להתגייר ואינו יכול מסיבה רפואית להימול.²⁶⁷ לדעת ביאלובלוצקי, הבחנה זו בין מילה כמצווה לבין מילה כתנאי לגיור — היא העומדת גם ביסוד מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, בעניין הטפת דם ברית לגר שהתגייר מהול. גם השקפה זו נבחנה למעלה.²⁶⁸ ברם, בכל הנוגע לסיפורו של יוסף בן מתתיהו, מן הראוי להטעים, כי ההנחה המוקדמת בדבריו של ביאלובלוצקי היא, שחנניה ביקש לגייר את איזאטס, ובלשון ביאלובלוצקי: "הוא (חנניה) טען כי ייתכן להיות יהודי טוב בלי להימול".²⁶⁹ דא עקא, שדבר זה

262 ראה, לדוגמה, הגיור והמילה בכפייה של האדומים בידי יוחנן הורקנוס: קדמוניות יג, ט, א — ושל היטורים, בידי אריסטובלוס בנו: שם יג, יא, ג; והשווה לסיפור על הנסיכים מטראכון: חיי יוסף, פרק כג. בתרגום השבעים מתורגם האמור במגילת אסתר ח, יז: "ורבים מעמי הארץ מתיהדים", ל"נימולו" — ובהתאם לכך כותב יוספוס: "שרבים מעמים אחרים מלו את ערלתם מפחד היהודים" (קדמוניות יא, ו, יג). ראה עוד על המילה כתנאי לנישואי דרוסילה, אחותו של אגריפס השני: קדמוניות כ, ז, א (והשווה: שם טז, ז, ו). וכן ראה הסיפור על מטיליוס, מפקד הצבא הרומאי בירושלים, שלא נהרג בידי יהודים, לאחר שהתחנן על נפשו, והבטיח "להתיהד ולמול את בשר ערלתו" (מלחמת היהודים ב, יז, י). וראה גם המסופר בספר יהודית (יד, י) על אחיאוור, ראש בני עמון, ש"מל את בשר ערלתו וילווה אל בית ישראל...".

263 ראה: י' שיפמן (לעיל, הערה 261), עמ' 261–262. ובהערה 48, שם — ציון מראי המקום בספרו של מ' שטרן על היהודים והיהדות בספרות היוונית והרומית. וכן ראה: J. Nolland, "Uncircumcised Proselytes?", *JSJ*, 12 (1981), no. 2, pp. 173–182.

264 ש' ביאלובלוצקי (לעיל, הערה 257), עמ' 51.

265 שם, עמ' 52.

266 לעיל, פרק ג, במיוחד סעיף א בתחילתו וסעיף ג.

267 לעיל, פרק א סעיף ב והערה 14, וכן פרק ג סעיף א.

268 לעיל, פרק ג, סעיף ג (באמצעו).

269 ביאלובלוצקי, שם.

לא נאמר בדברי יוסף בן מתתיהו, כפי שנתבאר למעלה.²⁷⁰ יתר על כן, אלעזר אומר לאיזאטס: "כי לא לקוראם בלבד אתה צריך, אלא לעשותם..." מדברים אלה משמע, כי חנניה לא דרש כל מעשה מאיזאטס. והרי אין כל דעה בדברי התנאים, שאפשר להתגייר ללא כל מעשה, ואף רבי יהושע דרש טבילה כתנאי הכרחי לגיור.

אכן, היו שהעירו על התלהבותם של כמה חוקרים למצוא מקבילות בין סיפורו של יוסף בן מתתיהו למסורת ההלכה, כפי שהתגבשה בתלמוד, וכן דחו מנימוקים נוספים כל מקום להשוואה: "הסיפור בקדמוניות רחוק לגמרי מכל מציאות הלכתית המוכרת לנו, ובודאי מושפע הרבה יותר מגורמים חיצוניים, גם פוליטיים, הפועלים על אותה מלכות שנמשכה ליהדות".²⁷¹ ושמא יהיה נכון יותר להסיק מסיפור זה על המילה כתנאי הכרחי לגיור. איזאטס לא היה יכול להיות "יהודי ממש" בלא שנימול, הגם שהמילה היתה כרוכה בסכנה גדולה, כפי שנאמר לו על-ידי הלני וחנניה, וכפי שהוכח למעשה בהמשך סיפורו של יוסף בן מתתיהו, על בית המלכות בחדייב.²⁷²

קודם שנפנה לעניינם של אותם "יראי ה'" מן הראוי להעיר, כי מסיפורו זה של יוסף בן מתתיהו ביקשו חוקרים לברר שאלות היסטוריות הנוגעות לשאר יסודות הגיור. כך היה מי שמצא בסיפור זה ראיה לקבלת המצוות²⁷³ ולקרבן הגר.²⁷⁴ שאלה שהתחבטו בה רבות חוקרי ימי בית שני, היא שאלת הטבילה. בעניין זה היו שביקשו להסיק מסקנות מכך, שבכל כתבי יוסף בן מתתיהו ופילון — וכן בספרים החיצוניים — אין מוזכרת טבילת הגרים. צייטלין מטעים, כי כנגד טענה זו השיבו שאין ראיה מן השתיקה, מפני שלא נזדמן לאותם מחברים להעיד עליה.²⁷⁵ ברם, צייטלין חולק על גישה זו וסבור שהזדמנות זו היתה ליוספוס, ואף התבקשה, בפרשת איזאטס מחדדייב: "Had baptism at this time been required, Josephus would not be silent on" this point.²⁷⁶ אולם, לדעת ג' אלון יש להשיב גם על טענה זו: "שבענין המילה האריך יוספוס

270 אמנם בסוף דבריו מעלה ביאלובלוצקי עצמו את האפשרות, כי חנניה "הסתפק בכך שהגרים יקבלו את עקרונות היהדות, בלי שיהיה מעוניין לעשותם לגרי צדק לכל דבר" (שם).

271 גפני (לעיל, הערה 258), עמ' רח. וכן ראה: במברגר, שם, עמ' 49–51.

272 יוסף בן מתתיהו מספר עוד, כי בשל פרשת הגיור התכוונו האוכלוסיה וגדולי חדייב למרוד בבית המלך. כך עשו אמנם פעמיים בעזרת אביה מלך הערבים, וכן וולוגסס מלך הפרתים — אלא שנסיונות אלה נכשלו (שם, סעיפים 75–91).

273 שיפמן, שם, בעמ' 210, מטעים, כי הלני וכן גם איזאטס למדו את המצוות לפני גיורם, והוא מזהה זאת עם הודעת המצוות. וכן ראה: Schiffman (supra, n. 261), p. 23. ואפשר שמדברי יוסף בן מתתיהו אפשר להסיק על קבלת המצוות כמהות הגיור. משנודע לאיזאטס "שאמו רוחשת חיבה יתירה לדת היהודים מיהר אף הוא לקבל אותה עליו" (קדמוניות, שם, סעיף 38). קבלת המצוות נגמרה במעשה. י' שיפמן, (לעיל, הערה 261) עמ' 262–263. יוסף בן מתתיהו מספר, כי הלני המלכה הלכה לירושלים, כדי "להשתחוות במקדש אלוהים המפורסם בפי כל הבריות ולהקריב קרבנות תודה" (קדמוניות, שם, סעיף 49). שיפמן מניח (בעמ' 251), כי הלני "רצתה למלא את חובת הגר ולהביא קרבן בבית המקדש".

275 S. Zeitlin, "The Halaka in the Gospels and its Relation to the Jewish Law at the Time of Jesus", *HUCA*, 1 (1924), pp. 358–359.

276 Ibid, p. 359.

הואיל ואמו (של איזטאס) וחנניה מנעוהו מכך, מפני הגויים תושבי הארץ, לפי שהמילה היתה עשויה להתפרסם, מה שאין כן הטבילה. ועוד שאין בטבילה מעשה רב ומיוחד... מה שאין כן המילה שהיא קשה".²⁷⁷ דברי צייטלין נאמרו אגב רצונו לחדש שטבילת גרים נקבעה רק בסמוך לחורבן הבית ולאחר גזירת י"ח דבר.²⁷⁸ ג' אלון ואחרים חלקו עליו, וגרסו את קדמותה של טבילת הגרים.²⁷⁹

ג. תופעת "יראי שמים" והתקרבות נכרים ליהדות בסוף ימי בית שני ולאחר חורבן הבית

כל המקורות החשובים בתקופה ההלניסטית ובתקופה הרומית המוקדמת, מצביעים על התפשטות ניכרת של היהדות בתקופות אלה בישראל ובארצות התפוצה. מספר היהודים באותה עת גדל ביותר, ונראה כי הטעם העיקרי לכך היה תנועת התגיירות המונית. תופעה זו לא חדלה

277 ג' אלון (לעיל, הערה 257), כרך א, עמ' 138, הערה 52.

278 במאמרו שם, ובמאמרים נוספים, ביקש צייטלין להוכיח, כי בזמנו של ישו לא היתה ידועה טבילת הגרים. אכן, במאה התשע-עשרה נדרשו חוקרים גרמנים רבים לשאלת הזיקה בין טבילת הנוצרים לטבילת הגרים. ראה: צייטלין, שם, והחוקרים המוזכרים במאמרו; וכן ראה: H.H. Rowley, "Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John", *HUCA*, 15 (1940), pp. 313–334. בהקשר זה מן הראוי להביא מדברי אפיקטטוס מהיראפוליס, הפילוסוף הסטואי, כפי שנרשמו על-ידי אריאנוס פלויוס (Arrianus, *Dissertations*, II, 9:19–21) ותורגמו בספרו של מ' שטרן (לעיל, הערה 261), כרך א, ירושלים, 1976, עמ' 543. אפיקטטוס מבדיל בין יהודי לבין מי שמקיים חלק ממצוות הדת: "Do you not see in what sense men are severally called Jew, Syrian or Egyptian? For example, whenever we see a man halting between two faiths, we are in the habit of saying, 'he is not a Jew, he is only acting the part'. But when he adopts the attitude of mind of the man who has been baptized and has made his choice, then he both is a Jew in fact and is also called one בדבריו של אפיקטטוס, בן המאה הראשונה לספירה, היא ראייה נגד אותם חוקרים שסברו, כי בזמנו של אפיקטטוס לא היתה הטבילה יסוד הכרחי בטקס הגיור. וכן מציין מלומד זה, כי אין יסוד להשערה שאפיקטטוס בלבד בין יהודים לנוצרים (שם, עמ' 543–544).

279 אלון, שם. דעתו של מלומד זה על קדמות טבילת הגרים נובעת מהשקפתו העקרונית בדבר יסודה של טבילה זו כמטהרת מטומאת גויים. השקפה זו הובאה במקום אחר בחיבור זה (לעיל, חלק ראשון, פרק ג, סעיף ג, הערה 192). וראה עוד: Rowley, שם, עמ' 313; וכן: L. Finkelstein, "The Institution of Baptism for Proselytes", *JBL*, 52 (1933), pp. 203–211. כנגד טענתו של צייטלין מובאת, בין השאר, המשנה בפסחים פ"ח מ"ח, שבה אמרו בית שמאי, כי גר שהתגייר בערב פסח "טובל ואוכל את פסחו לערב". עם זאת, לדעת צייטלין אין מכאן הוכחה באשר לתקופתם של שמאי והלל עצמם (עמ' 360–359, ובמיוחד הערה 19). מכל מקום, אף צייטלין עצמו מציין: "The opinion of almost all New Testament scholars is that Baptism among the Jews had been in vogue long before Jesus" (*op. cit.*, p. 358). חוקרים אלה סבורים כך, למרות שתיקתם של יוספוס ופילון בעניין טבילת הגרים, וכפי שממשיך צייטלין שם: "They nevertheless contend that baptism among the Jews as initiation of proselytes existed before Jesus' time, since from the beginning of Christianity the Jews were hostile to the new sect, and we can hardly conceive of their adopting that institution from them".

אף לאחר חורבן הבית, ונראה כי פסקה רק לאחר גזירות הדריאנוס ומרד בר כוכבא, וכן התפשטות הנצרות.²⁸⁰

היום מקובל על הכל, כי לא־יהודים רבים באותה תקופה אימצו חלק ממצוות דת ישראל, בלא שהתגיירו להלכה, או כשלב מעבר לגיור מלא — ואלה נקראו "יראי ה'" או "יראי שמים".²⁸¹ יוסף בן מתתיהו, בדבריו נגד אפיון, משבח את מצוות התורה, ומביא כראיה לכוח התורה את עצם התפשטותה בין ההמונים: "אולם גם בקרב ההמונים עצם זה מדורות רבים מספר המקנאים לעבודת אלהינו, ואין עיר מערי היונים או עם מעמי הלועזים, אשר לא פשט שם מנהג היום השביעי שבו שובתים אנחנו מכל עבודה, וגם משמרת הצומות והדלקת הנרות ורבים מחוקי האוכל אשר צוו עלינו... יתבונן נא כל איש אל עירו ואל בית אביו ויראה את קשט דבריו".²⁸² ואילו בדבריו של יובנאליס, גדול המשוררים הסאטיריים בשפה הלאטינית (60–130 לספירה), באה לכלל ביטוי חדירתה ההדרגתית של היהדות לחברה הרומית. אבי המשפחה שומר שבת ונזהר מאכילת חזיר, ואילו הבנים כבר נימולים ושומרים על מצוות התורה.²⁸³

280 ראה, לדוגמה: ש' בארון, היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל (בתרגום י' גרינץ), רמת-גן, תשכ"ז, חלק ראשון, עמ' 134–145 (וההערות בעמ' 245–251); חלק שני, עמ' 118–127; חלק שלישי, עמ' 21–23; א"ש הירשברג, "תנועת ההתגירות הגדולה בתקופת הבית השני", התקופה, יב (תרפ"א), עמ' 129–148; יג (תרפ"ב), עמ' 189–210; ל"ה פלדמן, "גיור וסינקרטיזם", ההיסטוריה של עם ישראל, הפזורה היהודית בעולם ההלניסטי רומי (בעריכת מ' שטרן), ירושלים, תשמ"ג, עמ' 188–207, והערות בעמ' 340–345; א"צ מרקוס, לתולדות דת נצרת, חלק ראשון, גרים, ירושלים, תרצ"ז, עמ' יט–לא.

281 E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135)*, new English version revised and edited by G. Vermes, F. Millar & M. Goodman, III, Edinburgh, 1986, pp. 150–172; Bamberger (supra, n. 256), pp. 133–138; Stern (supra, n. 261), pp. 103–106. וכן ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 59–64.

282 נגד אפיון ב, לט. וכן ראה: קדמוניות יד, ז, ב; מלחמת היהודים ב, כ, ב. סנקה, הפילוסוף הרומי בן המאה הראשונה לספירה, גינה את היהודים במיוחד על שמירת השבת. הוא מדבר בהתמרמרות על התפשטות מנהגי היהודים בכל העולם, ומפורסמים הם דבריו: "המנוצחים כפו את חוקיהם על המנצחים" ("victi victoribus leges dederunt"). מובאה זו מדברי סנקה הובאה ע"י אוגוסטינוס בספרו על "קרית האל" (Augustinus, *De Civitate Dei*, VI, 11) והובאו הדברים ותורגמו בספרו של שטרן (לעיל, הערה 261, כרך א, ירושלים, 1976, עמ' 431). הדת היהודית התפשטה גם בקרב השכבות הגבוהות של החברה הרומית. ראה: מ' שטרן, "אהדה ליהדות בחוגי סנאטורים רומיים בתקופת הקיסרות הקדומה", ציון, כט (תשכ"ד), עמ' 159–167.

283 יובנאליס, הסאטירה הארבע-עשרה (Juvenal, *Saturae*, XIV, 96–106). וראה דבריו, שתורגמו לאנגלית בספרו של שטרן (לעיל, הערה 261), וההערות שבהן נסקרות ההשקפות השונות בעניין "יראי שמים" (שם, עמ' 103–106). ש' פינס במאמרו הנזכר (לעיל, הערה 261). עומד אמנם על כך, שאותו פועל (metuunt) משמש בדברי יובנאליס כדי לציין גם את מי שלא נימול וגם את מי שכבר נימול. אכן, בדרך כלל היה מקובל לראות בביטוי metuentes כ-terminus technicus, שמשמעותו יראי שמים, אולם בעקבות מחקר אפיגראפי יש ספק בכך (L.H. Feldman, "Jewish Sympathizers in Classical Literature", *Transactions of the American Philological Association (TAPA)*, Vol. 81 (1950), pp. 200–208). הבעיה היא: "שבמקרים רבים ניתן להסביר מבלי לפגוע במבנה המשפט את התואר ירא אלוהים גם במוכנו המילולי וגם במשמעו הטכני" (ל' רוט-גרסון, "יראי אלוהים בכתובות יהודיות מסרדס", אשל באר שבע, א (תשל"ו), עמ' 91).

שורות אלה, שבהן מדבר יובנאליס על ה־metuentem, שימשו נקודת מוצא לחוקר ברנייס (Bernays), שהיה הראשון שביקש למצוא קשר בינם ובין תופעת יראי השמים, המוזכרת כאמור אף בספרות חז"ל.²⁸⁴ כך מצויה הבחנה בין כיתות שונות של גרי צדק ויראי שמים בדברי המכילתא על הפסוק בישעיהו מד, ה:

"לה' אני" — ואל יתערב בי חטא, "וזה יקרא בשם יעקב" — אלו גרי צדק, "וזה יכתוב ידו לה'" — אלו בעלי תשובה, "ובשם ישראל יכנה" — אלו יראי שמים.²⁸⁵

על הפסוק בתהלים כב, כד: "יראי ה' הללוהו כל זרע יעקב כבודוהו" — נאמר במדרש:

"יראי ה' הללוהו" — ר' יהושע בן לוי אמר אלו יראי שמים, ר' שמואל בר נחמני אמר אלו גרי הצדק.²⁸⁶

בנוסף למקורות אלה ולמדרשים נוספים²⁸⁷ — יש להזכיר את דברי התלמוד הירושלמי על אנטונינוס:

אית מילין דאתגייר אנטונינוס ואית מילין אמרין דלא אתגייר אנטונינוס. ראו אותו יוצא במנעל פחות ביום הכפורים. מה את שמע מינה שכן אפילו יראי שמים יוצאין בכך...²⁸⁸

ומסכם ר"ש ליברמן:

ועולה השאלה מי היו 'יראי שמים' אלו? כלום היה אורח חיים אחד משותף לכולם? בוודאות גמורה אנו יכולים להשיב על כך בשלילה. 'יראי שמים' נטשו עבודה זרה שלהם וקיבלו את אמונת אחדותו של אלהים, אך לא נתגיירו ליהדות; רק מקצת מצוות נתחבבו עליהם, ומובן מאליו שאין להניח, שאנשים שונים זה מזה, שלא קיבלו את היהדות בשלמותה, יהיו נוטים כולם לחבב אותם חוקים ומצוות ממש. מדרך הטבע ומדרך האדם

284 J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, II, Berlin, 1885, pp. 71–80. המאמר על יראי ה' בדברי יובנאליס הוא משנת 1877. ר"ש ליברמן, שם, בעמ' 52, מציין, כי גרץ הוא הראשון שעמד על כך כי מדובר הרבה בספרות התלמודית באותם יראי שמים: H. Graetz, *Die Jüdischen Proselyten im Römischen Reich unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan, und Hadrian*, Braslau, 1884, pp. 13 ff.

285 מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, פרשה יח (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 312. והשווה: משנת רבי אליעזר (מהדורת ענלאו), פרשה טז, עמ' 303.

286 מדרש תהלים, בוכר (וילנא, תרנ"א), כב, כט, עמ' 195.

287 ראה בראשית רבה, פרשה כח, מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 264: "בזכות גוי אחד (נ"א: גר אחד) וירא שמים אחד"; פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, פרשה מג, דף קפ, א: "וכל גרים המתגיירים בעולם וכל יראי שמים שיש בעולם...". וכן ראה מה שמסופר בדברים רבה, פרשה ב, סימן כד.

288 ירושלמי מגילה פ"ג ה"ב (עד, ע"א). להסבר כל מאמר הירושלמי, ראה: ליברמן, יוונית ויוונית (לעיל, הערה 281), עמ' 59–61. הבהרה חשובה בדבריו של ר"ש ליברמן, היא תיקונו — לפי כתב-יד ליידן — של סוף המאמר: "מיליהון דרבנן אמרין דלא אתגייר (במקום: דאתגייר) אנטונינוס, דא"ר חזקיה רבי אבהו בשם ר' לעזר: אם באין הן גירי צדק לעתיד לבוא אנטונינוס בא בראשם". הווה אומר: אם יתקבלו גרים לימות המשיח — יבוא אנטונינוס בראש כולם מפני שהיה ירא שמים דווקא. על כן אפשר להוכיח מכאן, שאנטונינוס לא התגייר. וראה בעניין זה: ג' אלון (לעיל, הערה 257), כרך ב, עמ' 265–266.

הוא שזה חיבב את השבת היהודית, וזה נמשך אחר החגים היהודיים, ואילו אחרים נתרשמו למראה יום הכיפורים (והרעיונות התלויים בו), למראה חיי המשפחה בישראל וכיוצא בזה.

וכך היה במציאות. יראי שמים קיבלו ללא ספק את האמונה באחדות האלוהים ואת המצוות שבין אדם לחברו, ואילו בעניין המצוות שבין אדם למקום נבדלו זה מזה הרבה. החכמים נפלגו בדעותיהם בעניין המצוות שחייב בהן 'גר תושב' האמור בתורה; הם נחלקו על מספרן וטיבן של מצוות בני נח, ומחלוקת זו משקפת את חיי המציאות. נתקיימו אז (כפי שיש להניח) כיתות שונות של גרים למחצה, שכל אחת קיבלה חלקים שונים של מצוות ומנהגים של היהדות. החכמים ניצבו לפני מצב קיים והיה עליהם להכריע, איזה סוג של גרים למחצה הוא גר תושב האמור בתורה. אך כל הכיתות הללו נחשבו ליראי שמים, מאחר שכפרו בעבודה זרה וקיבלו את אמונת האחדות והמצוות שבין אדם לחברו. ואפשר שהבדלים אלה בטיבם של יראי שמים הביא אחד מן החכמים לכך שיורה שאין דין גר תושב נוהג אלא בזמן שדין היובל נוהג. כלומר, דין זה לא נהג אלא בעבר הרחוק. בלשון אחרת, אף אחת מן הכיתות השונות של יראי שמים שבימיו לא נזדהתה בעיניו עם גר תושב שבתורה. היוצא מזה שמותר לנו לראות את מציאותן של כיתות שונות של יראי שמים, שנבדלו זו מזו לפי יחסן המיוחד למצוות שונות, כעובדה מקוימת כל צרכה.²⁸⁹

תופעת "יראי השמים" התמעטה וחדלה — במקביל לזמן שבו פסקה תנועת ההתגיירות הגדולה — עם האסונות שפקדו את העם היהודי והתפשטות הנצרות.

בדבריו לעיל עומד ר"ש ליברמן, בין השאר, על הזיקה בין גר תושב ובין יראי שמים. על זיקה זו עמדו חוקרים רבים. מתוך שראו בהלכות גר תושב הסדר הלכתי של גיור למחצה, ביקשו לכרוך את עניינו של גר תושב עם תופעת מציאותם של יראי שמים, בסוף ימי בית שני וסמוך לאחר מכן.²⁹⁰ אכן, ביחס לאלה שהתקרבו ליהדות ושמרו חלק מהמצוות, נמצאנו למדים שמאפיין עיקרי בעניינם הוא העובדה, כי לא התגיירו לפי ההלכה:

אולם אין להסיק מאותה התגיירות למחצה על קיומו של הסדר הלכתי מתאים לכך. גרים כאלה לא באו בפני בית דין על מנת להתקבל. הם לא היו גרים להלכה אלא למעשה. הם ישבו בסביבה יהודית והושפעו ממנה. הם ידעו את דרכי היהודים ומנהגיהם ובסופו של דבר אף נהגו לפיהם אבל לא עברו באופן רשמי אל דת ישראל.²⁹¹

לעומת זאת, בעניינו של גר תושב קבעה ההלכה הסדר הלכתי לקבלתו, אולם "קשה להסיק מן ההלכה תמונה מציאותית של מצב גר תושב בארץ ישראל".²⁹² כפי שהוטעם במקום אחר

289 ר"ש ליברמן, שם, עמ' 61–62.

290 I. Lévi, "Le Prosélytisme Juif", *REJ*, Vol. 50 (1905), pp. 1–9 and Vol. 53 (1907), pp. 56–58;

Bamberger (*supra*, n. 256), pp. 134–137; אך ראה: שירר (לעיל, הערה 281), עמ' 169–172. וכן

ראה: ח"ז ריינס, "יראי ה' בין הגויים", סיני, לו (תשט"ז), עמ' שסט–שעב.

291 ביאלובלוצקי, (לעיל, הערה 257), עמ' 49.

292 שם. והשווה: שירר, שם.

בחיבור זה, מסתבר יותר, שלא לראות את הגר התושב כגר צדק למחצה, אלא כמי שנמצא בשלב מעבר והכנה לקראת היעשותו ישראל. זו המשמעות הנודעת לסוג המיוחד של גרות שנאמר בגר תושב — לדעת הסבורים כך.²⁹³ ברם, פרט לאותן הלכות הנובעות ממצבו המיוחד, "לשאר כל דבריו הרי הוא כנכרי".²⁹⁴ כל עוד לא נעשה הגר התושב לגר צדק — אין לראותו כמי שיצא מכלל הנכרים. כך היה מי שקבע בהחלטיות:

Nothing but misunderstanding can come from calling the *ger toshab* a "proselyte" or "semi-proselyte"; he was not a convert to Judaism at all.²⁹⁵

ההלכה אינה מכירה אפוא בגיור לחצאין. הנכרים שלא קיבלו עליהם את כל המצוות ולא מלו וטבלו — לא נעשו יהודים, וגם מבחינה היסטורית ראוי להטעים, כי מזמן שנקבע להלכה שאין גיור לחצאין, היה כלל זה לכלל יסודי בתורת הגיור, שאין מאורע בתולדות הימים המכחיש אותו.

ולבסוף, במחקר על פילוג הנצרות מן היהדות מגיע אחד החוקרים למסקנה, כי עמידת ההלכה על עקרונות ההצטרפות לכלל ישראל ודחיית "חצאי הגרים", שימשה גורם מכריע לשמירת העם היהודי ומסורתו מטמיעה וכליון:

In retrospect, the halakhot we have studied were what maintained the identity of the Jewish people. Had the rabbis relaxed these standards, *accepting either the semi-proselytes or the earliest Gentile Christians into the Jewish people*, Christians would quickly have become the majority within the expanded community of "Israel". Judaism as we know it would have ceased to exist even before reaching its codification in the Mishnah and the other great compilations of the tannaitic tradition. Christianity would have been the sole heir to the traditions of biblical antiquity, and observance of the commandments of the Torah would have disappeared within just a few centuries. *In short, it was the halakhah and its definition of Jewish identity which saved the Jewish people and its heritage from extinction as a result of the newly emerging Christian ideology.*²⁹⁶

293 ראה: לעיל, חלק ראשון, פרק ד, סעיף ג.

294 עבודה זרה סד, ב.

G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, Cambridge Mass., 1966, 295 p. 339. להלן עומד המחבר (בעמ' 340–341) על השימוש המוטעה שעשו החוקרים הנוצרים, החל במאה השמונה-עשרה, בביטוי "גר שער" (הוא השם שנקרא הגר התושב בספרות ימי הביניים — וראה ביאלובלוצקי, שם, עמ' 45). המחבר מטעים, כי אין מקום לסברה, לפיה יוחד ביטוי זה לסוג מיוחד של גרים לחצאין. כן עומד הוא על כך, שאין ההלכה מכירה בכל סוג של גיור לחצאין: "...Jewish law knows no semi-proselytes, nor any other kind of proselytes than such as have by circumcision and baptism, not only become members of the Jewish church but been naturalized in the Jewish nation (at pp. 326–327)".

296 L.H. Schiffman (supra, n. 261), p. 77. וראה: בג"ץ 58/68 שליט נ' שר הפנים, ואח', פ"ד, כג (2), עמ' 477, 548. וכן ראה: בג"ץ 265/87 ג' ברספורד ואח' נ' משרד הפנים, פ"ד מג (4), עמ' 793, 824–826.

פרק ה

הבאת קרבן

א. קרבן הגר ותכליתו

בזמן שבית המקדש היה קיים, נכנס הנכרי לברית במעשה נוסף על המילה והטבילה — והוא הבאת קרבן.²⁹⁷ גם בני ישראל נכנסו לברית המצוות בסיני בהרצאת דמים, ומברית סיני נלמד, כידוע, מעשה הגיור לדורות.

שאלה מרכזית היא, מה חלקו של הקרבן במעשה הגיור, ומה המשמעות הנודעת לאי הבאתו, בזמן שבית המקדש היה קיים. לאחר שהתברר חלקן של המילה והטבילה ביצירת הגיור, יש מקום לבחון את הזיקה בין המילה והטבילה ובין הבאת הקרבן. לשם כך יש לעיין תחילה במשנה ובסוגיית הגמרא, בתחילת פרק שני בכריתות, בעניין "ארבעה מחוסרי כפרה". המשנה בכריתות²⁹⁸ מונה ארבעה מחוסרי כפרה, שאינם יכולים לאכול קודשים לפני שיביאו קרבן.²⁹⁹ רבי אליעזר בן יעקב מוסיף לארבעה אלה, בין השאר, את הגר שהוא: "מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו הדם".³⁰⁰ הטעם לכך שתנא קמא לא מנו את הגר עם מחוסרי הכפרה, מובא בסוגיית הגמרא: "כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים, גר כי קא מייתי קרבן, לאכשורי נפשיה למיעל בקהל".³⁰¹ בעוד אשר רבי אליעזר בן יעקב גורס, כי גר מעוכב מלאכול קודשים עד שיביא קרבנו — הרי באשר לדעתם של תנא קמא בעניין זה, יש מחלוקת ראשונים. הרמב"ם בפירושו למשנה מבאר: "שתנא קמא אומר משמל וטבל מותר לו לאכל בקדשים והקרבן מצוה בעלמא".³⁰² נראה, כי זו גם דעתו של רבנו גרשום.³⁰³ לעומת זאת מפרש רש"י, כי גר שלא הביא קרבן,

297 "והוא עולה מן הבהמה או שני בני יונה או שתי תורים ושניהן עולה או שתי בהמות אחת עולה ואחת שלמים" — רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"ו — בהתבסס על הגמרא בכריתות ח, ב-ט, א. ראה גם הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ב והלכות איסורי ביאה פ"ג ה"ה, שבהן לא הזכיר הרמב"ם את השלמים. וראה טעם לכך: אבן האזל, חלק ו, הלכות מעשה הקרבנות, שם. וכן ראה: ערוך לנר, לכריתות ח, ב, ד"ה אף הוא.

298 פ"ב מ"א.

299 והם: זב, זבה, יולדת ומצורע.

300 שם. וכן הוא מוסיף את הנזיר. אמנם הבאת הקרבן של הנזיר אינה מעכבת אותו לאכול קודשים — כמו הגר — אלא "ליינו ותגלחתו וטמאתו", אולם רבי אליעזר בן יעקב: "מניח שם זה (מחוסר כפורים) על כל מי שהבאת קרבנו מעכבתו מאיזה דבר שיהיה" (פירוש המשניות לרמב"ם, מסכת כריתות, פ"ב מ"א).

301 כריתות ח, ב. וראה להלן, הערה 307.

302 פירוש המשניות לרמב"ם, שם.

303 בתחילת פרק ב בכריתות אומר רבנו גרשום (ד"ה ור' אליעזר סבר), כי הברייתא, המובאת בגמרא: "גר מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קינו" — היא משנת רבי אליעזר בן יעקב דווקא. וכן ראה פירושו לכריתות דף ב, עמ' ב, ד"ה מניינא לאפוקי. וכן מפרש ר' עובדיה מברטנורא את המשנה בכריתות שם, והוא מטעים, כי תנא קמא, שלא כרבי אליעזר בן יעקב, סבורים, כי "גר כיון שמל וטבל מותר לאכול

מעוכב אף לדעת תנא קמא מלאכול קודשים עד הבאת הקרבן.³⁰⁴ לשיטה זו, אין כל מחלוקת לדינא בין תנא קמא לבין רבי אליעזר בן יעקב. חילוקי דעות הם אך באשר להגדרת המונח "מחוסר כפרה". וזו גם שיטת התוספות.³⁰⁵

בהלכות מחוסרי כפרה חזר בו הרמב"ם מדבריו בפירוש המשנה, והוא קובע להלכה ומטעים:

גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה. שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל. וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים.³⁰⁶

לפי כל אחת משתי שיטות הראשונים, יתבאר באופן שונה הטעם, שהובא בגמרא, לכך שהגר לא נמנה על-ידי תנא קמא עם מחוסרי הכפרה. טעם זה היה, כזכור, שתכלית הבאת הקרבן היא לעשות את הגר כשר לבוא בקהל. השאלה היא, מה הזיקה בין הכשרות לבוא בקהל ובין הכשרות לאכילת קודשים. לשיטת הסבורים שיש מחלוקת בין תנא קמא לרבי אליעזר בן יעקב, יהיה פירוש דברי הגמרא, שגר מביא קרבן לשם ביאה בקהל דווקא, ולא לשם אכילת קודשים. זאת, באשר הוא כשר לאוכלם מכוח מילתו וטבילתו, גם בלא שיביא את קרבנו. ואילו לשיטה השנייה, יש להקיש מהביאה בקהל לאכילת הקודשים. הגר מביא קרבן כדי לבוא בקהל, וכמו כן כדי להיות כשר לאכול קודשים, מכוח השלמת הגיור על-ידי קרבנו.³⁰⁷ בדרך זו גם יתבאר כשיטת מי היא הברייתא, המובאת בהמשך הסוגיה בגמרא: "תנו רבנן: גר מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קנו".³⁰⁸ אלה הגורסים מחלוקת תנאים, יאמרו שזו היא משנתו של רבי אליעזר בן יעקב.³⁰⁹ לעומתם יאמרו האחרים, כי ברייתא סתמית זו: "ושקיל וטרי בה הש"ס ומסתמא אתיא כרבנן".³¹⁰

כאמור פסק הרמב"ם, כי הקרבן עיכב את המתגייר מלאכול קודשים. מכל מקום, לפי שיטות כל הראשונים שהובאו למעלה, בא קרבנו של הגר, לדעת תנא קמא, להכשירו לבוא בקהל.³¹¹

בקדשים ואין קרבן מעכבו אלא מלכוא בקהל". לדעה זו יש מקום לבאר, היאך חמור האיסור לבוא בקהל מאכילת קודשים. וראה: ערוך לנר, לכריתות שם, ד"ה למיעל בקהל — המדמה עניין זה לממזר ולגרים בני עמים מסוימים (עמוני, מואבי, מצרי ואדומי) המותרים לאכול קודשים, ופסולים לבוא בקהל.

304 רש"י כריתות שם, ד"ה גר מעוכב. וראה: אור שמח, להלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ב — המציין שיש קצת גירסאות, לפיהן כתב רש"י ההיפך, היינו שלדעת תנא קמא מותר לו לאכול קודשים.

305 כריתות דף ב, עמ' ב, ד"ה לאפוקי.

306 הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ב.

307 יצוין, כי לפי כתב-יד מינכן, נפשטה הבעיה בגמרא עצמה: "כי קתני מידי דמשתרי לאכול בקדשים, גר לא משתרי לאכול בקדשים, וכי קמייתי קרבן לאכשורי נפשיה למיעל".

308 כריתות שם.

309 רבנו גרשום (לעיל, הערה 303).

310 שו"ת חיים שאל, לחיד"א, חלק א, סי' פ.

311 וראה גם האמור להלן, בסעיף ב, ליד הע' 337 ואילך.

ב. הבאת קרבן כהשלמת מעשה הגיור

מן הראוי להטעים צד שווה במחלוקת התנאים, שהתבארה למעלה. הן לשיטת תנא קמא והן לשיטת רבי אליעזר בן יעקב, שימש הקרבן לתכליות מסוימות, שישראל כשר רשאי לעשותן, היינו לאכול קודשים או לשאת בת ישראל. מכאן נראה לומר, שהבאת הקרבן היא פעולה המשלימה את הגיור, דברים אלה עולים בבירור מדברי הרמב"ם, שהטעים, כאמור, כי בהבאת הקרבן נעשה הגר שמל וטבל "גר גמור" ו"ככל כשרי ישראל". ובהקדמתו למסכת זבחים — בעת שדן בקרבן הגר — כתב הרמב"ם: "... אבל הגר הרי אין כניסתו לדת נשלמת ויהיה כשאר ישראל אלא בשלשה דברים..."³¹².

מראיית הבאת הקרבן כמעשה המשלים את מעשה הגיור, מסתבר לומר, כי הבאת הקרבן איננה עיקרו של מעשה הגיור. כך משמע מדברי הרמב"ם, שהובאו למעלה, באשר לגר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו: "שקרבנו עכבו להיות גר גמור" — אך לא מלהיות גר; "שקרבנו עכבו... להיות ככל כשרי ישראל" — אך שם ישראל עליו. גם מסוגיות הגמרא העוסקות במעשה הגיור משתמע, כי המילה והטבילה — ולא הבאת הקרבן — הן עיקרו של מעשה הגיור.³¹³ ובהלכות איסורי ביאה מפרט הרמב"ם אותם יסודות במעשה הגיור, שבלעדיהם — הבא להתגייר "אינו גר".³¹⁴ הבאת הקרבן אינה נמנית עם יסודות אלה.³¹⁵ זאת ועוד, במסכת יבמות קובעת הבריתא: "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו".³¹⁶ אמנם הבריתא עוסקת בקבלת גרים "בזמן הזה" — ולא בזמן המקדש. ברם, הרמב"ם הביא את דברי הבריתא, והחילם הלכה למעשה בהלכות הדנות בגיורן של נשות שלמה ושמשון.³¹⁷ בהלכה אחת נאמר: "הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגוים", ולאחר מכן: "... מאחר שטבל נעשה

312 הקדמת הרמב"ם למסכת זבחים, לפי תרגומו של ר' יוסף קאפח. ובמקור: "אמא אלגר פלא יכמל דכ'ולה פי אלדין ויציר כסאיר ישראל..." (משנה עם פירוש הרמב"ם, ירושלים, תשכ"ז, סדר קדשים, עמ' טז).

313 כך קבעה הגמרא בכמה מקומות, כי גר שמל ולא טבל, או גר שטבל ולא מל — "אינו גר" (יבמות מו, א-ב; עבודה זרה נט, א; ברכות מז, ב). דבר זה לא נאמר ביחס לגר שמל וטבל ולא הביא קרבן.

314 הלכות איסורי ביאה פי"ג, ה"ו-ה"ז.

315 אפשר גם, שבדרך זו ניתן לבאר את אופן הבאתה — בהלכות איסורי ביאה — של דרשת רבי על הפסוק "ככם כגר" (במדבר טו, טו). דברי רבי, שהובאו במסכת כריתות לעניין הקרבן, היו בלשון אלא: "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים" (כריתות ט, א. ובלשון דומה נאמרו הדברים בספרי במדבר, פיסקא קח, מהדורת הורוביץ, עמ' 112, וכן במכילתא דרשב"י לשמות יב, מח, מהדורת הופמן, עמ' 30). הרמב"ם — שהכיר את גרסת "אלא" (ראה הקדמתו למסכת זבחים שהובאה למעלה) — מביא דרשה זו כך: "וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית... צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן... שנאמר: 'ככם כגר'. מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן, אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן" (הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ד). בעניין זה יש לציין גם את נוסח הדברים במסכת גרים, מהדורת היגער, פ"ב ה"ד: "כשם שישראל נכנסו לברית בשלש מצות, כך גרים נכנסין במילה וטבילה ובקרבן. שנים מעכבין ואחד אינו מעכב. ר' אליעזר בן יעקב אומר: אף הקרבן מעכב".

316 יבמות מז, ב.

317 הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ד-ה"ז. וראה דברי החזון איש, שיובאו להלן בסמוך.

כ"ישראל", ולבסוף: "ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן".³¹⁸ בהקשר זה מן הראוי להזכיר את סוגיית הגמרא ביבמות, העוסקת בכניסת ישראל לברית — בסיני ולדורות. הגמרא מסיקה מסברה, כי האמהות נכנסו לברית סיני בטבילה: "סברא היא, דאם כן — במה נכנסו תחת כנפי השכינה?"³¹⁹ הבאת הקרבן — שאף היא היתה בסיני — לא הוצעה כדרך הכניסה לברית, ומפשט דברי הגמרא מסתבר לומר, כי הקרבן — שלא כמו טבילה בנשים — אינו יכול לשמש כדרך יחידה להיכנס לברית.³²⁰ בהמשך הדברים נראה, כי ממדרש הפסוק נלמד בגמרא, שאף בזמן הזה אין נמנעים מלקבל גרים, אף-על-פי שאי אפשר להביא קרבנות.³²¹ גם דבר זה עולה בקנה אחד עם התפיסה, שעיקר הגיור נעשה במילה ובטבילה.³²² היות שבזמן הזה אין הקרבת קרבנות, אפשר לקבל גרים גם בלא המעשה שבו הושלם הגיור בשעתו. הנפקא מינה היא, שהגרים יכולים לבוא בקהל מיד לאחר המילה והטבילה, בעוד אשר בזמן הבית נועדה הבאת הקרבן להכשירם לבוא בקהל.

בדרך זו נראה אף לדייק מדברי הגמרא במסכת כריתות, לפיהם מטרת הבאת הקרבן היא "לאכשורי נפשי למיעל בקהל". בגמרא לא נאמר, כי תכלית הבאת הקרבן היא "למהוי גר".³²³ לאור מה שנאמר למעלה באשר להבאת הקרבן כהשלמת הגיור, מסתבר לומר, כי הכשרו של הגר לבוא בקהל הוא דין לכתחילה. הוזה אומר: בלא הבאת קרבן לא נשיא את הגר בבת ישראל. עם זאת, עיקר גיורו הוא במילה ובטבילה, ולכן אם קידש — קידושיו קידושין.³²⁴ לפיכך נראה לומר, כי קרובה טבילתו של עבד כנעני משוחרר לקרבנו של הגר. למעלה הובאו דברי הרמב"ם, כי "קרבנו עכבו להיות גר גמור". גם בעבד משוחרר קובע הרמב"ם במפורש, כי עליו לטבול לשם השלמת גיורו: "כששתחרר העבד צריך טבילה אחרת בפני שלשה ביום שבו תיגמר גירותו ויהיה כ"ישראל...".³²⁵ דעת רוב הפוסקים היא, כי עבד משוחרר, שלא טבל בעת השלמת גיורו, וקידש בת ישראל — קידושיו קידושין.³²⁶ נראה אפוא, כי זה יהיה גם דינו של גר שלא הביא קרבן. כך אמנם משווה החזון איש בהלכות עבדים:

... דאמר כריתות ח' ב' דאסור לבוא בקהל ומשמע דלשאר מילי הוא כ"ישראל גמור, והוי כ"ישראל האסור לבוא בקהל דקדושיו קדושין. ונראה דגם גר קדם שהביא קנו קדושיו

318 שם הי"ז.

319 יבמות מו, ב.

320 אך ראה: תוספות יבמות שם, ד"ה ורבי יהושע. בתוספות מועלית האפשרות: "שמא הנשים לא היו בכלל אותה הזאה" (והשווה: רשב"א שם, ד"ה ורבי יהושע). אמנם לפי הדרך השנייה בתוספות — דרך הלימוד על טבילה באמהות מסברה, היא לשיטת רבי אליעזר דווקא. לפי דרך זו, אין צורך לומר שהנשים לא היו בכלל אותה הזאה. על-כן, חוזרת למקומה השאלה: מדוע נלמד על טבילה בנשים מהסברה "דאם כן במה נכנסו תחת כנפי השכינה?" — והרי אפשר היה להשיב שנכנסו בהזאת הדם? ולפי מה שכתבנו, מסולקת הקושיה.

321 להלן, סעיף ג.

322 וראה: שו"ת אבני נזר, יו"ד, ח"ב, סי' שמג-שמד.

323 עמק הנצי"ב, לספרי שם (פרשת שלח, פיסקא ב).

324 עמק הנצי"ב שם; חזון איש, אה"ע, סי' קמז, אות יט.

325 הלכות איסורי ביאה, פי"ג הי"ב.

326 ראה: לעיל, חלק ראשון, פרק ה, סוף סעיף ד.

קדושין. וכ"מ יבמות מ"ז ב' טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו ואמר שאם קדש קדושיו קדושין, ומסתם לה אפילו בזמן הבית שלא הביא קנו, והכי נמי במשחרר קדם טבילה...³²⁷

יתר על כן: החזון איש נדרש גם לשיטת ראשונים, לפיה עבד משוחרר שקידש בלא שטבל — אין קידושיו קידושין.³²⁸ לדעת החזון איש, הרי האוחזים בשיטה זו: "מודים שהוא כישראל לכל דבר, אלא דס"ל כיון דעדיין אסור בקהל אין קדושיו קדושין..."³²⁹ בדרך זו נראה לומר, כי ראיית הקרבן כהשלמת גיור בלבד, אינה מכריחה את המסקנה, שקידושיו של גר שלא הביא קרבנו, תופסים בדיעבד. גם לסברה אפשרית, שקידושי גר כאמור אינם תופסים³³⁰ — לא תשתנה ההשקפה, באשר למהותו של הקרבן כהשלמת מעשה הגיור.

עד כה הורחב הדיבור על קרבן הגר כהשלמת מעשה הגיור, להבדיל מעיקר מעשה הגיור. עם זאת, מן הראוי להטעים כי לקרבן יש חלק ביצירת הגיור עצמו. הבאת הקרבן היא מעשה של כניסה לברית — כדרשת רבי — ובה נעשה הנכרי לגר גמור. בעת שנידונה הזיקה שבין מעשה הגיור ובין קבלת המצוות — לעניין מהותו של הגיור — התבאר, כי במילה ובטבילה נגמרת דעתו של המתגייר לקבל עליו עול מצוות. גם קרבנו של הגר הוא מעשה, שאחריו נמשכת כוונת הגיור וההצטרפות לעם ישראל.³³¹ והרי עצם הבאת הקרבנות בכלל מוטעמת על-ידי ראשונים, בכך ש"עיקרי הלבבות תלויין אחר הפעולות".³³² ומסתבר, שאין לראות את הבאת הקרבן כמצווה גרידא, או כדבר החסר — מעצם דין הגיור — נפקות הלכתית. כך בעניין אכילת הקודשים ראינו, שהרמב"ם סבר תחילה, כי לדעת תנא קמא — שהלכה כמותם — אין קרבן הגר אלא "מצוה בעלמא", ומשמעות הדבר, כי "משמל וטבל מותר לו לאכול בקדשים".³³³ אולם במשנה תורה קבע הרמב"ם, כי בלא הבאת הקרבן: "אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל".³³⁴ להבאת הקרבן יש אפוא חשיבות ונפקות בדין הגרות: "שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל".³³⁵ אכן, לפי הכרעת הרמב"ם אין מחלוקת לדינא בין תנא קמא לבין רבי אליעזר בן יעקב, בעניין אכילת הקודשים. גם תנא קמא סבורים, כי גר שלא הביא קרבן אסור באכילת קודשים. ברם, אין איסור זה נובע מכך שהוא

327 חזון איש, אה"ע, סי' קמז, אות יט.

328 וראה: לעיל, חלק ראשון, פרק ה, סעיף ו (ליד הע' 481 ואילך).

329 חזון איש, שם.

330 סברה זו תיתכן, לדעת הגורסים כי עבד משוחרר שלא טבל — אין קידושיו קידושין.

331 וראה: ג' אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, חלק א, תל-אביב, תשי"ד, עמ' 70. מלומד זה מצביע על חשיבותה של חובת הבאת הקרבן: "מבחינת קשירתם של הגרים המתגיירים לארץ ישראל ולמקדש, שכן על ידה צריכים היו לעלות לירושלים ולהקריב קרבן, וממילא — היתה עצם ההתגיירות כרוכה בעליה לארץ ובהתקשרות במולדתה של האומה ובמרכזה הלאומי-המדיני".

332 ספר החינוך, מהדורת שעוועל, מצוה צה, עמ' קנב. בביאור טעם הקרבנות. וכן ראה פירוש הרמב"ן לויקרא א, ט: "כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה..."

333 פירוש למסכת כריתות, פ"ב מ"א.

334 הלכות מחוסרי כפרה, פ"א ה"ב.

335 שם.

"מחוסר כפרה", אלא מכך שלא נעשה מעשה גיור משלים: "שהקרבן הוא חלק מיצירת הגירות וכל זמן שלא הקריבו, עדיין לאו ישראל גמור הוא, וממילא פשיטא דאסור באכילת קדשים".³³⁶ כיוצא בזה לעניין הכשרות לבוא בקהל. היו פוסקים שצינו, כי מדברים שאמרו ראשונים, אפשר שדעתם היא, שאי הבאת הקרבן אינה אוסרת את הגר מלבוא בקהל אף לכתחילה. בעל "אבני נזר" ציין, כי בעניין זה קיימת מחלוקת ראשונים — היינו, שיש ראשונים הסבורים, כי גם בזמן הבית היה הגר, שלא הביא קרבנו, מותר בבית ישראל לכתחילה.³³⁷ אמנם בדעת הרמב"ם סבר הפוסק, כי הקרבן עיכב את הגר מלשאת בת ישראל.³³⁸ ואולם החזון איש לכריתות הסיק אחרת מלשון הרמב"ם. הרמב"ם לא פסק במפורש בשום מקום, כי אי הבאת הקרבן אוסרת את הגר מלבוא בקהל. החזון איש דייק מלשון הרמב"ם, כי לשיטתו, הכשרות לבוא בקהל לאחר הבאת הקרבן היא "יתרון קדושה" בלבד. כלומר, דברי הגמרא: "לאכשורי נפשיה למיעל בקהל" — משמעותם היא: "שיהי' מוכשר ומיוחד להתחשב בקהל ישראל", ואין פירושם, כי בלא הקרבן אסור לגר לבוא בקהל.³³⁹ נראה, כי סברה זו אינה הולמת את פשט לשון הגמרא, לפיה בא הקרבן כדי שהגר יוכל לבוא בקהל. כמו כן קשה לסברה זו שאלת הגמרא בהמשך הסוגיה בכריתות. הגמרא שואלת על עצם האפשרות לקבל גרים בזמן הזה, כשאי אפשר להקריב קרבנות: "אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים?"³⁴⁰ מסתבר לומר, כי אילו הבאת הקרבן היתה למצווה בלבד או לשם "יתרון קדושה" — לא היתה מועלית כלל האפשרות שלא לקבל גרים בזמן הזה. זאת ועוד: אילו בא הקרבן לעניין אכילת קודשים בלבד, ולא לעניין הכשרות לבוא בקהל — גם אז לא היתה הגמרא שואלת על מניעה לקבלת גרים: "האידנא דליכא קרבן".³⁴¹

לסיום בדיקת חלקה של הבאת הקרבן בגיור וזיקתה למילה ולטבילה, מן הראוי להטעים, כי אין בראיית הקרבן כמעשה השלמת הגיור משום סתירה לכלל היסודי "אין גיור לחצאין", שהתבאר בחלק זה. לית מאן דפליג, כי הבאת הקרבן כשלעצמה, בלא שאר מעשי הגיור, אינה עושה גרות או מקצת גרות — כפי שהיו דעות באשר לטבילה וכן למילה.

ג. לאחר חורבן הבית

על השאלה, שמא לא נקבל גרים בזמן הזה, שאין בו הקרבת קרבנות, עונה הגמרא תשובה רבת חשיבות:

אמר רב אחא בר יעקב: וכי יגור אתכם גר אשר בתוכם וגו'.³⁴²

336 קול דודי (לר' דוד פרנד) למסכת כריתות, שם, אות קצה.

337 שו"ת אבני נזר, יו"ד, ח"ב, סי' שמד.

338 שם.

339 חזון איש, קדשים, לכריתות ח, ב.

340 כריתות ט, א.

341 וראה: תוספות כריתות ט, א, ד"ה צריך שיפריש; חזון איש, שם.

342 כריתות, שם.

הפסוק אומר: "וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לד'תיכם".³⁴³ בספרי³⁴⁴ נאמר: "שינהוג הדבר לדורות",³⁴⁵ היינו "לדורות עולם"³⁴⁶ — גם וכל עוד בית המקדש איננו קיים.³⁴⁷ והטעים ר"י, כי הרצאת דמים "בזמן הזה אינה מעכבת, דהא לדורותיכם כתיב ויודע היה הקב"ה שאין לנו לדורות הרצאת דמים".³⁴⁸

דרשת "לד'תיכם" מלמדת אפוא, כי הכוח והזכות להתגייר ולהצטרף מרצון לעם ישראל קיימים תמיד, ואינם ניתנים לשינוי. יסוד בגיור, שאיננו יכול להתקיים בשל סיבות שהזמן גרמן — חדל מלהיות גורם מעכב, אילו העמידה על קיומו היתה מביאה למניעה כללית לקבל גרים.³⁴⁹ לכלל זה נודעת חשיבות רבה בהלכות גרים ובמחשבת ישראל — חשיבות כללית, החורגת מעניין הבאת הקרבן גרידא. כך סברו ראשונים, כי מדין תורה יש צורך לגיור בבית-דין של שלושה מומחים, ולמרות זאת למדו מדרשת "לד'תיכם", כי אף בזמן הזה, כשנתבטלה הסמיכה, אין מניעה לקבל גרים. דבר זה יתבאר בהרחבה בחלק הבא.³⁵⁰

תנועת הגיור המשיכה גם לאחר החורבן,³⁵¹ ובאותה תקופה נקבעה הלכה חדשה, ששימרה את זכר הבאת הקרבן על-ידי הגר בזמן שבית המקדש היה קיים:

דתניא: גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו... (רש"י שמא יבנה בית המקדש בימינו ויקריבנו).³⁵²

על הגר היה להפריש רבע שקל (חצי דינר) לקרבן, ובכסף זה היה אמור להביא את הקרבן,

343 במדבר טו, יד.

344 במדבר, פיסקא קט (מהדורת הורוביץ, עמ' 112).

345 דרשת הספרי באה על הפסוק הבא, פסוק טו, שגם בו נכרכו יחדיו גר ודורות עולם: "הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לד'תיכם ככם כגר יהיה לפני ה'". ומסתבר אמנם לדרוש את דרשת עצם הגיור לדורות, מאותו פסוק (טו) שבו נדרשה — "ככם כגר" — דרך הגיור לדורות.

346 כדברי ר' נתנאל בתוספות קידושין סב, ב, ד"ה גר.

347 ראה: רש"י לכריתות שם, ד"ה אע"ג דליכא מקדש.

348 דברי ר"י הובאו על-ידי נימוקי יוסף ליבמות מז, א, ד"ה תנו רבנן.

349 אכן, במשך תקופות ארוכות בתולדות הגולה היה הגיור אסור לחלוטין. ההימנעות מגיור היתה אפוא "מפני אימת המלכות". ראה, לדוגמה: הרמ"א לשו"ע יו"ד, סי' רסז, סע' ד; בית הלל, שם; ים של שלמה ליבמות, פרק רביעי, סי' מט. עם זאת, לא חדלו לקבל גרים בכל תקופות הגלות (וראה: לעיל, חלק שני, הערה 287). כמו כן, בזמן החדש, יש מקומות שבהם החליטו על איסור או הגבלת קבלתם של גרים. ברם, יש לראות את הדבר כהוראת שעה, הנובעת מהתנהגות לא נאותה של המתגיירים באותו מקום, וכן מהחשש שמא קבלת המצוות איננה אמיתית. מכל מקום, ספק רב אם בכוח תקנות אלה להביא לידי כך, שהמתגייר בניגוד להן — לא יתפוס גיורו אף בדיעבד. ראה לעניין זה: שו"ת דעת כהן, סי' קנד; שו"ת הר צבי, יו"ד, סי' רטז; פסקי עזיאל בשאלות הזמן, ירושלים, תשל"ז, סי' סא; שו"ת דבר יהושע, ח"ג, יו"ד, סי' מא-מב; שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"ג, סי' קו. וכן ראה: א"ח שאקי, "על הסמכות לגייר ולקבוע יהדותו של אדם", מנחת אהרן, מאסף תורני לזכרו של הרב אהרן שויקה, ירושלים, תש"ס, עמ' 163-165.

350 פרק ד, סעיף ד.

351 ראה: לעיל, פרק ד, סעיף ג והערה 280.

352 ראש השנה לא, ב; כריתות ט, א; ירושלמי שקלים פ"ח ה"ד (נא, ע"ב).

כשייבנה בית המקדש. היתה זו אחת ההלכות, שביטאה את האמונה אשר שררה לאחר חורבן הבית, ש"מהרה יבנה בית המקדש".³⁵³ גם ביחס להלכה זו היה מקום לומר: "ותנאי היה: אימתי שיבנה בית המקדש, יחזור הדבר לכמות שהיה".³⁵⁴ מיוחד היה קרבן הגר מקרבנותיהם של שאר מחוסרי הכפרה, שבהם לא היתה קיימת חובת הפרשה זו, וכבר עמדו על הטעמים לכך.³⁵⁵ אולם, הלכה זו לא האריכה ימים. הברייתא בכריתות ממשיכה ומביאה את דברי רבי שמעון על הלכה זו:

כבר נמנה עליו רבן יוחנן בן זכאי ובטלה מפני התקלה (רש"י: שלא יהנה ממנו).³⁵⁶

במסכת ראש השנה אומרת הגמרא, כי זו אחת מתשע תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי.³⁵⁷ יש לציין, כי בספרי זוטא מצויה מסורת אחרת, לפיה היתה מחלוקת תנאים, עוד בדור שלאחר רבן יוחנן בן זכאי, אם על הגר להפריש כסף לקרבנו:

"ולגר הגר" — מכאן היה ר' אליעזר אומר: גר שנתגייר צריך רבעת הקן. ר' יהושע אומר: אינו צריך שהיא תקלה לו.³⁵⁸

גדליהו אלון ביקש ללמוד מכאן, כי תקנה זו של ביטול חובת ההפרשה לא נתקנה בימי רבן יוחנן בן זכאי, שהרי הלכה זו שנויה היתה במחלוקת בזמן תלמידיו.³⁵⁹ אולם חלק על כך, ועל שאר ראיותיו, שמואל ספראי, והוא הוכיח כי אין לפקפק במסורת מפורשת שנאמרה בברייתות בשני התלמודים.³⁶⁰

ביטול חובתו של הגר להפריש כסף לקרבנו, נעשה "מפני התקלה", היינו כדי שלא להיכשל בכספים של הקדש. אמנם כן, לגבי מעשר שני נהג פדיון מעשר שני ושמירת הכספים עד שייבנה המקדש — גם בזמן תנאים ואמוראים.³⁶¹ ממשנה במסכת מעשר שני³⁶² עולה, שפדו מעשר שני בערכו המלא, ולא חששו אפוא לתקלה. מכאן מגיע ספראי למסקנה זו:

נראים הדברים שלא במעט פעל במחשבתו ובמעשיו של רבן יוחנן בן זכאי הרצון להניח יסודות לאורחות חיים של האומה שאינם תלויים במקדש ובהבאת הקרבנות, ללמדך שהגר יכול להצטרף לקהל ישראל בלי לשמור בביתו כסף לקרבן.³⁶³

353 ראש השנה ל, א. וראה עוד, לדוגמה: תענית יז, א.

354 מעשר שני פ"ה מ"ב.

355 ראה: תוספות כריתות שם; שו"ת אבני נזר, שם, סי' שמג; שו"ת זכר יצחק, סי' ל.

356 כריתות שם. וכן ראה: ירושלמי שם.

357 ראש השנה לא, ב.

358 ספרי זוטא לבמדבר טו, טו (מהדורת הורוביץ, עמ' 283).

359 ג' אלון (לעיל, הערה 331).

360 ש' ספראי, "בחינות חדשות לבעית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן", ספר זכרון לגדליהו אלון, תל-אביב, תש"ל, עמ' 210.

361 תוספתא מעשר שני, פרק ג. ירושלמי תענית פ"א ה"ד; בבלי סנהדרין ל, א; ספראי, שם, עמ' 210–211 והערה 54; ש' ליברמן, "עיר פרקון", ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, שנה א, חוברת ב (תרצ"ג), עמ' 8.

362 פ"ב מ"ז.

363 ספראי, שם, עמ' 211.

הגמרא בכריתות מוסיפה, כי ההלכה היא בהתאם לתקנת רבן יוחנן בן זכאי.³⁶⁴ בתלמוד הירושלמי נידונה שאלת הדין בדיעבד – אם המתגייר "עבר והקדיש" – והמסקנה היא: "ואם הקדיש קדוש, ויניחנה עד שיבנה בית המקדש".³⁶⁵

364 כריתות שם. בהתאם לשמועה אחת בדבריו של רב אידי בר גרשום. ומכל מקום, זו ההלכה (וראה: ערוך לנר, שם, ד"ה הלכה כר"ש).

365 ירושלמי שקלים פ"ח ה"ד (נא, ע"ב). וראה: הגהות הגר"א שם.

חלק רביעי

בית-הדין

מבוא

בחלקו הראשון של חיבור זה נמצאנו למדים, כי על בית-הדין — כמייצג את אחד הצדדים ל"ברית" — להחליט אם לקבל את הגר, ולוודא שגיוורו נעשה כדין. הגיוור נעשה בפני דיינים בשל חכמתם ובקיאותם במצוות, שאותן יש להודיע לגר, וקבלתן היא מהות גרותו. בית-הדין נוטל חלק בכל שלבי הגיוור מראשיתו, ופעולותיו נועדו להבטיח, כי התחייבותו של המתגייר לקבל מצוות ולהתגייר תהיה כנה, מסוימת ורצינית. על-כן חייבת להיות התחייבות זו בפני בית-דין.

רבי יהודה ורבי יוחנן השוו את הגיוור למשפט — ובכך דנו רבות הראשונים. חלק זה יוקדש בעיקרו לבחינת שלוש הסוגיות המרכזיות, שבהן התלבטו הראשונים. הסוגיה הראשונה נוגעת לכלל: "גר צריך שלושה" — 'משפט' כתיב ביה". הראשונים נדרשו לשאלה, איזה מיסודות הגיוור צריך להיות בפני שלושה, וחשוב מכך: מה יהיה בדיעבד דינו של גר שגיוורו נעשה, כולו או חלקו, שלא בבית-דין. לשיטות הראשונים השונות בעניין זה יש, מטבע הדברים, חשיבות רבה הלכה למעשה, ואף לכך נידרש — בפרק השני. הסוגיה השנייה שבה דנו הראשונים, נוגעת לעצם השוואתו של הגיוור למשפט. הפנייה בגיוור אל הדיינים הבקיאים במצוות, אינה שונה עקרונית מפנייה אל הדיין בהוראת איסור והיתר. וכבר הוזכר למעלה, כי לאמיתו של דבר אף ההידרשות לדיין בדיני ממונות — שם יש בעלי דין — אינה שונה מההידרשות למורה הוראה, שאליו פונים, בשל בקיאותו במצוות, להשיב על שאלות בדיני איסור והיתר.¹ מבחינה זו, בית-הדין המקבל גרים דומה לבית-דין הדן בדיני ממונות, ושונה מבית-הדין בקידוש החודש, שבו נעשה על-ידי בית-הדין מעשה קונסטיטוטיבי.² עם זאת ברור, כי אין זהות גמורה בין בית-דין הדן בדיני ממונות ובין בית-דין המקבל גרים, וכדברי הרשב"ץ: "שאין זה דין ממון ולא ענייני טענות שנופלים בין אדם לחבירו".³ הפרק השלישי יעסוק בהשוואה זו בין גיוור למשפט — בעיקר בכל הנוגע לטבילת גיוור בלילה ובשבת. סוגיה קרובה לכך, שבה דנו רבות ראשונים ואחרונים, עוסקת בתשובה על השאלה: "כיצד מקבלים גרים בזמן הזה?" במלים אחרות: אם גיוור הוא כמשפט, כי אז לכאורה צריכים הדיינים להיות מומחים וסמוכים. משנתבטלה הסמיכה, התעוררה השאלה, כיצד ניתן לגייר על-ידי דיינים שאינם סמוכים. בבעיה זו נעסוק בפרק הרביעי.

1 לעיל, חלק ראשון, פרק א, סעיף א.

2 ראה: ראש השנה כה, ב; רמב"ם, הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ח; אור שמח, שם.

3 זוהר הרקיע לרשב"ץ, על אזהרות לר' שלמה בן גבירול, מצוות עשה מ. וראה להלן, הערה 145.

פרק א

"גר צריך שלושה"

א. איסור הגיור הפרטי — בתלמודים ובגאונים

העניין שבו נכרכו בתלמוד משפט וגרות יחדיו, הוא הדרישה שהגיור יהיה על-ידי בית-דין של שלושה.

ת"ר: "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" (דברים א, טז) — מכאן א"ר יהודה: גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר. מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו: נתגיירתי ביני לבין עצמי. א"ל רבי יהודה: יש לך עדים? אמר ליה: לאו. יש לך בנים? א"ל: הן. א"ל: נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך.⁴

לפי ברייתא זו נאסר גיור פרטי, וההחלטה אם לקבל גר נמסרה לבית-דין. מאוחר יותר באה דרישה זו לכלל ביטוי בתלמוד הבבלי, בדברי רבי יוחנן, והוא הסמיך את הכלל שגיור יהיה על-ידי שלושה, לפסוק אחר שבו הוזכרו יחד גר ומשפט: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: גר צריך ג' — 'משפט' כתיב ביה".⁵ וכן נלמד בתלמוד הבבלי הצורך בשלושה לגיור, ממעשה שהיה בדור הקודם לרבי יוחנן. מובא במסכת יבמות:⁶

אמר רבה: עובדא הוה בי רבי חייא בר רבי (נ"א: ברבי) ורב יוסף מתני: רבי אושעיא בר רבי (נ"א: ברבי) ורב ספרא מתני: ר' אושעיא בר' חייא — דאתא לקמיה (נ"א: לקמיהו) גר שמל ולא טבל. א"ל: שהי כאן עד למחר (רש"י: לילה היה) ונטבלינך. ש"מ תלת: ש"מ גר צריך שלשה, וש"מ אינו גר עד שימול ויטבול, וש"מ אין מטבילין גר בלילה. ונימא: ש"מ נמי בעינן מומחין? (רש"י: כי הנך תלתא גברי רבנן רברבי) — דלמא דאיכלעו.⁸

4 יבמות מז, א.

5 יבמות מו, ב. ומפרש רש"י: "ואין משפט פחנת מג". מימרה זו הובאה גם ביבמות מז, ב, ובקידושין סב, ב. נעיר, כי הפסוק שציין רש"י ליבמות מו, ב, ד"ה משפט, הוא מספר במדבר טו, טז: "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם". לעומת זאת בקידושין, שם, ציין רש"י, ד"ה משפט, פסוק אחר מויקרא כד, כב: "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה...". התוספות ביבמות שם, ד"ה משפט, מציינים גם את הפסוק מספר דברים, שעליו הסתמך רבי יהודה בברייתא ("ושפטתם צדק וכו'"). וראה על כך להלן, פרק ג, סעיף ה, ליד הע' 356–364.

6 מו, ב.

7 ראה: תלמוד בבלי עם שינויי נוסחאות ("דקדוקי סופרים השלם") בהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, מסכת יבמות, כרך שני, ירושלים, תשמ"ו, עמ' קפד, וההערות.

8 מסקנת הגמרא, כי אין גרות ללא מילה וטבילה, נידונה בחלק השלישי לחיבור זה — ראה במיוחד פרק ג, סעיף ד (בתחילתו) וכן שם סעיף ב. במסקנה כי אין מטבילין גר בלילה, נדון עוד להלן, פרק ג, סעיף ב.

רבה ציין אך את שמו של רבי חייא, ורב יוסף הוסיף את שמו של רבי אושעיא, חברו של רבי חייא. ואולם רב ספרא הוסיף את שמו של חכם שלישי, ר' אושעיא בר' חייא, ומעצם הוספה זו דייקה הגמרא, כי גיור צריך שלושה.⁹ לעומת זאת דחתה הגמרא את האפשרות להסיק ממקרה זה, כי על הגיור להיות בפני שלושה מומחים, שהרי ייתכן והיקלעותם של שלושת החכמים יחדיו היתה מקרית. יצוין, כי רש"י לא פירש כאן “מומחין” — כסמוכים.¹⁰ לפי פירושו, לא שאלה הגמרא אלא, אם מקרה זה מלמד שעל מקבלי הגרים להיות, על כל פנים, “רבנן רבירבי” — והתשובה היא, כאמור, שאין הכרח ללמוד כך. הוזה אומר: די בשלושה הדיוטות. אם מעצם הדין היה צורך בשלושה מומחים וסמוכים, הרי תוקפו של הגיור בהדיוטות, בארץ-ישראל או בבבל, נובע מכוחה של תקנת חכמים — כדי שלא לנעול דלת בפני גרים, או “עבדינן שליחותיהו”. דברים אלה צריכים פירוש, וזאת נעשה להלן בפרק ד. ושם גם יתבאר, כי שאלה היא, אם מעצם הדין צריך הגיור מומחים סמוכים.¹¹

עד כה הובאו מקורות ההלכה, לפיהם הגיור הוא כמשפט ונדרש בו בית-דין של שלושה. ברם, כל אחד מכללים אלה נאמר רק בתלמוד הבבלי. בתלמוד הירושלמי לא הובאו דברי רבי יהודה ורבי יוחנן, הכורכים גיור ומשפט, וכן לא הוזכר כלל, שגיור צריך שלושה. מן הראוי לציין הבדל זה בין הירושלמי לבבלי — שלא נדרשו אליו הרבה — בטרם נדון בשיטות הראשונים השונות, לעניין בית-הדין בגיור, שיטות המסתמכות ככלל על התלמוד הבבלי. גם בירושלמי¹² הובא מעשה גיור, שבו נדחתה טבילת גרות מהלילה למחרת:

ואמר רבי יצחק בר נחמן: רבי יהושע בן לוי היה בלדוקיא והוה תמן ר' יודן נשייא. בעא מיקרוץ (קרבן העדה: רצה להשכים לצאת לדרך). אמר ליה: המתן ואנו מטבילין את הגיורת הזו למחר. רבי זירא שאל לר' יצחק בר נחמן: למה? מפני כבוד הזקן¹³ או משום שאין מטבילין את הגיורת בלילה? אמר ליה: משום שאין מטבילין את הגיורת בלילה.

במעשה זה ובמעשה הגיור שהובא בבבלי — כמוזכר למעלה — נעשה הגיור על-ידי גדולי הדור — רבי חייא הגדול ורבי אושעיא הגדול מזה, ורבי יהודה נשיאה ורבי יהושע בן לוי מזה. אמנם בירושלמי מוזכרים במעשה זה שני חכמים בלבד,¹⁴ אך ממקרה זה — שהובא רק לעניין

9 ראה: רש"י שם, ד"ה ש"מ, וד"ה דלמא דאיקלעו; תוספות שם, ד"ה שמע מינה.

10 רש"י שם, ד"ה דבעינן מומחין. והשווה: רש"י לסנהדרין ב, ב, ד"ה מומחין, וכן יג, ב, ד"ה למידן. אך ראה: רמב"ן ליבמות שם, ד"ה שמעת מינה נמי; רשב"א ליבמות שם, ד"ה דילמא דאיקלעו. וראה: להלן, פרק ד, סעיף א וההערות.

11 ראה במיוחד סעיף ה (מחציתו השנייה).

12 יבמות פ"ח ה"א (ח, ע"ד).

13 “כבוד הזקן” — הוא כבודו של ר' יהודה נשיאה. לפי פירוש אחד, רבי יהושע בן לוי הוא שרצה ללכת, והמתנה היתה משום כבודו של רבי יהודה נשיאה, שהורה לו להמתין. לפי פירוש אחר, רבי יהודה נשיאה הוא שרצה ללכת, ואילו רבי יהושע בן לוי ביקש להמתין, כדי שלא להטריח את הנשיא בלילה (ראה: פני משה, שם; קרבן העדה, שם).

14 ושם ניתן לקשור בין המקורות, שבהם מוזכרים שניים, עם עניין העדות על הטבילה. ראה גם הברייתא ביבמות מז, ב, שם מדובר על “שני תלמידי חכמים” (ובסוגיית הגמרא מתוקן: “האמר רבי יוחנן לתנא: תני שלשה”). ועיין גם בתוספות יבמות מז, א, ד"ה יש.

טבילת גרות בלילה — אין להסיק, כי לשיטת הירושלמי צריך פחות משלושה לגיור. אפילו מדברי רבה ומדברי רב יוסף בבבלי — שלא הזכירו את החכם השלישי — אין ללמוד, כי לדעתם גיור צריך דיין אחד או שני דיינים בלבד.¹⁵ מכל מקום, אם כי משני התלמודים משמע, כי לא תופס גיור פרטי של מי שהתגייר בינו לבין עצמו — הרי בתלמוד הירושלמי לא הוזכר, בין להלכה ובין למעשה, כי הגיור צריך שלושה.

כיוצא בזה, לעניין שאלת הגיור כמשפט. רבי זירא התלבט, שמא המתנינו החכמים ליום המחר, מטעם שאינו נוגע לדיני גיור ("כבוד הזקן"). ואף כי רבי יצחק בר נחמן השיב, כי הטעם הוא שאין מטבילין גיורת בלילה — מוסיפה הסוגיה בירושלמי ומביאה מקרה נוסף:

אתא עובדא קומי דרבי יוסי: מהו להטביל את הגרים בלילה? — ולא הורו (קרבן העדה: לא רצו לפסוק דין זה).¹⁶

לפי מפרשי הירושלמי, טעמה של הדעה שטבילת הגרות אינה נעשית בלילה הוא, שרואים את הגיור כמשפט.¹⁷ ברם, כפי שנאמר למעלה, בירושלמי לא נזכר שהגיור הוא כמשפט. בדרך דומה היו שגרסו, כי יש להבחין בירושלמי בין טבילת הגיורת שבה הטבילה היא תחילת דין, לבין טבילת הגרים שהיא גמר דין.¹⁸ ואולם, לפי זה היה צריך לומר, כי גר שמל — מותר לכתחילה להטבילו בלילה, ואילו טבילתה של גיורת בלילה לא תתפוס בדיעבד. חילוק כזה לא מצינו, וגם לסוגיה זו נשוב בהמשך, בעת שנידרש להטבלת גר בלילה ובשבת.¹⁹

עוד יצוין, כי עובדה זו כשלעצמה, שחכמים גדולים עסקו בגיור — כאן ובמקרה המובא בבבלי — מסתברת לאור מהותו של גיור. כשם שבענייני איסור והיתר פנו אל חכמים אלה בשל בקיאותם בהלכות, כך גם בקבלת גרים ראוי שיעסוק מי שבקי במצוות. וכבר ראינו, כי בברייתא ביבמות מז, ב המפרטת את סדר הגרות נאמר, שהגיור נעשה בפני "תלמידי חכמים". ודבר זה נכון, גם כאשר אין מדובר במומחים וסמוכים.²⁰

בשולחן ערוך נפסקה הלכה, כי לכתחילה צריכים להיעשות בפני שלושה כל יסודות הגיור — קבלת המצוות, המילה והטבילה.²¹ נראה, שדין זה נלמד מתוך כך, שהכלל "גר צריך שלשה 'משפט' כתיב ביה", נאמר בתלמוד באופן כללי, ולא ביחס לדרך מסוימת מדרכי הגיור.²² שיטה זו שהתקבלה להלכה, היא בניגוד לדעה, כי יש חלקים במעשה הגיור שאינם דורשים שלושה אף לכתחילה.²³

15 ראה: ערוך לנר, ליבמות שם, ד"ה ש"מ דגר. אפשר, שגם בירושלמי לא הוזכר שלישי, בשל היותו חשוב פחות. וראה גם בבבלי יבמות מז, א: "שמענו שנתגייר בב"ד של פלוני".

16 ירושלמי, שם. אך פני משה, שם, משווה את הירושלמי לבבלי, ומפרש: "ולא הורו — להם להתיר". קרבן העדה ופני משה, שם.

17 ראה: צפנת פענח, להלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ו. וראה גם: יפה עינים, ליבמות שם, ד"ה שהי כאן, המחלק בין גר לבין גיורת — שבה: "עיקר הגירות היא בטבילה".

18 להלן פרק ג, סעיף ב. ולעניין שבת, סעיף ד.

19 ראה: המאירי ליבמות מז, ב, וליבמות מז, ב. וכן ראה: להלן, פרק ד, סעיף ו.

20 שו"ע יו"ד, סי' רסח, סע' ג.

21 ראה: ב"ח, שם; ביאור הגר"א לשו"ע, שם, אות' יג, יז.

22 הב"ח שם סבור, כי לדעת הרמב"ם והרי"ף, אין צריך שלושה במילה אפילו לכתחילה. ברם, לכאורה

שאלה חשובה ביותר היא, מה יהיה דינו של גיור, שנעשה כולו או חלקו שלא בפני בית-דין. מסוגיות הגמרא מסתבר לומר, כי גיור אשר נעשה כולו שלא בבית-דין, אינו תופס אף בדיעבד. ראשית, יש להזכיר את דברי רבי יהודה בברייתא, שהובאו לעיל, לפיהם: "גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר". הלשון "אינו גר" מלמד שזהו הדין אף בדיעבד. ובמיוחד עולה הדבר מהמעשה המתואר בהמשך הברייתא. מתשובת רבי יהודה: "ואי אתה נאמן לפסול את בניך" — משמע, כי מצד הדין הבנים הם פסולים. דבר זה אינו מתיישב עם כך, שהגיור יתפוס בדיעבד.²⁴ הוא הדין כאשר לדברי רב נחמן בר יצחק, לפיהם השיב רבי יהודה לאותו אדם: "לדברייך נכרי אתה ואין עדות לנכרי". גם דברים אלה מובנים, רק אם הגיור לא תפס אף בדיעבד, שאם לא כן: "אדרבה לפי דבריו ישראל הוא".²⁵ מסקנה דומה עולה מסוגיה אחרת בקידושין. המשנה בקידושין אומרת: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר או לאחר שתתגיירי, לאחר שאשתחרר או לאחר שתשתחררי, לאחר שימות בעלך או לאחר שתמות אחותך... אינה מקודשת".²⁶ הגמרא שואלת: "בשלמא כולהו לאו בידו אלא גר הוי בידו?" — ומשיבה: "גר נמי לאו בידו, דאמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: גר צריך שלושה מ"ט משפט' כתיב ביה, כדין מי יימר דמזדקקו ליה הני תלתא".²⁷ שאלת הגמרא מבוססת על ההנחה, כי הגיור תלוי במתגייר עצמו. מתשובת הגמרא עולה, כי הגיור תלוי בכך ש"יזקק" לו בית-הדין, ומכאן יוצא שגיור פרטי לא יתפוס גם בדיעבד, שהרי אילולי כן היו הקידושין תופסים.²⁸

איזה מיסודות הגיור — קבלת מצוות, מילה וטבילה — מצריך שלושה דיינים לעיכובא, היינו שגיור לא יתפוס אף בדיעבד, אם אותה דרך גיור לא נעשתה בפני שלושה? בתלמוד אין תשובה מפורשת על שאלה זו. הלשון "אינו גר", המצביע על אי-חלות הגרות אף בדיעבד, הוזכר בדברי רבי יהודה לגבי "התגיירות" באופן כללי, ולא ביחס לאחת מדרכי הגיור דווקא. בשאלה זו דנו הראשונים בהרחבה, והם נדרשו לשאלה זו, בעיקר מתוך השוואת סוגיות הגמרא, המצריכות שלושה בגיור, לסוגיה אחרת ביבמות מה, ב:

עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה לההיא נכרית לשם אנתתא (רש"י, לשון עיקרית: לשם טבילת נדה ולא לשם טבילת גירות). אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה (רש"י: להיות גירות גמורה, ואף על פי שלא טבלה לשם גירות... דטבילת נדה סלקא לה לשם גירות).

סותר פירוש זה את פשט דברי הרמב"ם: "גר שלא בדקו אחריו... ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר" (הלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ז). השלושה מתייחסים מן הסתם גם למילה ולא רק לטבילה. ויש הגורסים בדעת הרמב"ם, כי קבלת מצוות אינה צריכה שלושה לכתחילה — ראה לעניין זה, להלן סעיף ד, ליד הע' 121–131.

24 רמב"ן ליבמות מה, ב, ד"ה מי לא טבלה.

25 רשב"א ליבמות מה, ב, ד"ה הא דאמרינן, וכן המאירי ליבמות מה, ב.

26 קידושין פ"ג מ"ה.

27 קידושין סב, א-ב.

28 רמב"ן שם: "ואי ס"ד לא צריך בי דינא אלא לכתחילה אמאי לא תפסי בה קידושי דהא בידו הוא". וכן ראה חידושי הריטב"א לקידושין שם, ד"ה ואקשינן (מהדורת הרב דינן, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ה, עמ' תרסד). אך ראה גם המאירי לקידושין שם. להבנת דברי המאירי יש לעיין בשיטת הרי"ף. ראה להלן סעיף ג, וכן סעיף ה, ליד הע' 167–173.

דנכרית לא טבלה לנדוטה) ובברתה. בה — כדרב אסי, דאמר רב אסי: מי לא טבלה לנדוטה? בברתה — נכרי ועבד הבא על בת ישראל, הולד כשר. ההוא דהו קרו ליה 'בר ארמייתא', אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדוטה? ההוא דהו קרו ליה 'בר ארמאה', אמר ריב"ל: מי לא טבל לקריו?²⁹

שלוש קושיות מרכזיות עולות מסוגיית הגמרא. הקושי העיקרי, העולה מפשט הדברים, הוא, שלכאורה הוכשר הגיור אף כי לא נעשה בפני שלושה, שהרי: "אין דרך נשים להביא איש עמהן בשעת טבילה".³⁰ למרות זאת עלתה הטבילה כדי טבילת גרות. כיצד מתיישב אפוא מקרה זה עם הכלל שגיור צריך שלושה? בשאלה זו נעסוק עתה, אולם נזכיר כאן את שתי השאלות הנוספות. שאלה אחת נוגעת ליסוד הכוונה: כיצד עלתה לשם גרות טבילת נידה או טבילת בעל קרי. רש"י במקום מפרש: "ואותה טבילה עולה לה לטבילת גירות דדת יהודית היא וכך מי לא טבל לקריו".³¹ ועניין זה כבר התבאר במקום אחר בחיבור זה.³² הקושי האחר נוגע לזמן הטבילה. טבילת נידה נעשית בלילה, ואילו טבילת גיור נעשית — כמו משפט — ביום: "והואיל והדבר צריך בית־דין" — אומר הרמב"ם — "אין מטבילין אותו... בלילה".³³ אף בקושי זה דנו הראשונים, כאשר נדרשו לשאלת הגיור כמשפט, ועניין זה יתבאר בפרק השלישי.³⁴ קודם לדיון בשיטות הראשונים, מן הראוי להביא את דברי הגאונים לסוגיה זו.

בספרות הגאונים מצויה התפתחות בכל הנוגע לסוגיית הגמרא האמורה. בהלכות קטועות³⁵ נאמר: "והיל' גוי שטבל לקיוריו וגירות שטבלה לנדתה עלתה להן טבילה". בלשון דומה מצויה הלכה זו בתשובות רב נטרונאי גאון.³⁶ כאן התייחסו הגאונים לסוגיית בר ארמייתא בלבד, בלא שהתייחסו לסוגיית הגמרא, הדורשת שלושה בגיור.³⁷ בספר הלכות גדולות מובאים דברי הגמרא על בר ארמאה ובר ארמייתא, בשינוי מהנוסח המצוי במהדורות הגמרא שלנו. כך אומר בה"ג:

גר שטבל לשום קריו ושפחה שטבלה לשום נדתה עלתה להן טבילה. דההוא

29 אשר למקרה האחרון של "בר ארמאה" — יש להסביר את עניין כשרות הבן בשל טבילת הקרי של אביו. אין הכוונה לקביעת יהדותו של הבן, שהרי הדבר תלוי באמו — ושאלת תוקף גיורו של האב לא תעלה ולא תוריד. הכוונה היא לכך שהבן נולד מישראלית, והשאלה המתעוררת היא, אם פסול הוא לכהונה. ראה: המאירי ליבמות שם; ב"ח שם; והשווה לבעיה דומה, העולה מדברי רבי יהודה בברייתא ("נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך") — תוספות יבמות מז, א, ד"ה נאמן. אשר לעובדה שהנכרית הוטבלה על־ידי עבד, ראה: תוספות יבמות מה, ב, ד"ה אטבלה; וכן ראה להלן, סעיף ג, ליד הע' 93–96.

30 תוספות יבמות שם, ד"ה מי לא טבלה.

31 רש"י יבמות שם, ד"ה מי לא.

32 חלק ראשון, פרק ב, סעיף ב, ליד הע' 59–65. וכן ראה: חלק שלישי, פרק א, תחילת סעיף ד.

33 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ו.

34 ראה במיוחד סעיף ב, ליד הע' 287 ואילך.

35 הובאו ע"י ב"מ לוין, בגנזי קדם, ספר חמישי (תרצ"ד), עמ' 156.

36 בית נכות ההלכות או תורתן של ראשונים, חלק שני, פרנקפורט, תרמ"ב, עמ' 15.

37 מעין שיטה זו מצויה בהגהות מרדכי ליבמות, סי' קיא. הכוונה לשיטת "יש מפרשים" (הראשונה) המובאת שם. ראה גם הערה 136 להלן.

דהו קארין ליה בר ארמא, אמ' ר' יהושע בן לוי: מי לא טביל ליה לקרייה? אי טביל ליה לקרייה שפיר דאמי. ההוא דהו קארין ליה בר ארמיתא, דכי איגייריה אימיה לא טבילה לה, אמ' ר' אסי: מי לא טבילה לנידתה? אי טבילה לנדוטה שפיר דאמי. והא אידנא לא סגי (בדפוס ורשה נוסף: בטבילה דקריו עד דטביל לשום גירות) דקיימא לן הילכתא גר צריך שלושה, מאי טעמ'?" משפט אחד יהיה" כתי' בהו, ולעולם אינו גר עד שימול ויטבול.³⁸

בה"ג נדרש לבירור הזיקה בין סוגיות הגמרא, אולם לדעתו מדובר בסוגיות גמרא חלוקות. ומכריע בה"ג, כי הדין שטבילה לשם קרי ונידה עולה כדי טבילת גרות, נדחה האידנא מפני הדין "גר צריך שלשה". לטבילה כאמור אין תוקף של גרות, משום שטבילת גרות חייבת להיות בשלושה — וכדברי בה"ג בהמשך: "ואין מטבילין את הגר אלא בשלשה תלמידי חכמים. מאי טעמ'?" משפט אחד' כתיב בהו".³⁹ להלן נראה שיטות ראשונים — שהתקבלו להלכה — לפיהן טבילת גרות יכולה להיות בדיעבד שלא בפני שלושה, אם קבלת המצוות היתה בפני שלושה. בדרך זו מתבארת הכרעת השולחן ערוך: "אפילו לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה הוי גר".⁴⁰ בה"ג לא העלה אפשרות כזו, ולפיכך הוצרך לקבוע, שטבילת נידה או קרי אינה עולה כדי טבילת גיור.⁴¹

להלן נראה שיטת ראשונים, המסיקה מדברי הגמרא ("מי לא טבילה לנדוטה") כי טבילות הנידה מוכיחות על טבילת גרות קודמת — שהיתה כדין.⁴² דבר זה אינו מסתבר מדברי בה"ג. כך נאמר במפורש על אותו בר ארמייתא, שכאשר התגיירה אמו, לא טבילה כלל טבילת גרות. וקרובים לדברי הלכות גדולות, דברי הריטב"א על סוגיית הגמרא ביבמות מה: "משמע לפום פשטא דאעפ"י שלא הטבילוה ב"ד כיון דאיהו הדר טבל לקריו ואיהי טבילה לנדוטה בהכי סגי להו. וקיימא לן לרבנן קמאי וקמאי דקמאי ז"ל דהא בעי' טבילה בב"ד".⁴³

ב. הצורך בשלושה לעיכובא — בקבלת המצוות

הרבה נתלבטו הראשונים בשאלה, איזו מדרכי הגיור מחייבת שלושה אף בדיעבד, וכיצד מתפרשת סוגיית הגמרא בעניין "מי לא טבילה". שיטות הרי"ף והרמב"ם, בעלי התוספות והרמב"ן, הרא"ש והנימוקי יוסף, נתבארו וסוכמו באופן ממצה כבר על-ידי אחרוני הראשונים

38 ספר הלכות גדולות, מהדורת עזריאל הילדסהיימר (הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים, תשל"ב), חלק ראשון, הלכות מילת גרים, עמ' 217. הודגשו מסקנותיו של בה"ג (ברישא ובסיפא), וכן אותם משפטים שאינם מצויים במהדורות התלמוד שלנו. בהלכות גדולות לא הובאה תחילת הסוגיה בתלמוד, ובה המקרה של הנכרית שהוטבלה "לשם אינתתא".

39 שם.

40 שו"ע, שם. וראה רמב"ן, שם, המביא את דברי בה"ג, ואומר עליהם: "ואין זה נכון".

41 וראה גם השיטה השנייה בתוספות יבמות מה, ב, ד"ה מי לא טבילה: "דכיון דידוע לכל שטבילה — כאילו עומדים שם דמי". לשיטה זו, מצריכה הטבילה שלושה, ויחד עם זאת אפשר, שטבילת נידה תעלה כדי טבילת גרות.

42 להלן סעיף ג, ליד הע' 75–88.

43 ריטב"א ליבמות שם, ד"ה והא דאמר רב אסי. ולשיטת הריטב"א מפי מורו ר"מ, המובאת בהמשך החידושים בדפוס הראשון — ראה להלן, סעיף ד, ליד הע' 116–120.

וראשוני האחרונים.⁴⁴ על־כן נידרש כאן אך לעיקרי השיטות וטעמיהן, ככל שהדבר דרוש להבנת מהות הגיור בכלל, וחלקו של בית־הדין בגיור בפרט. יצוין, כי השאלה העיקרית שנידונה, היא שאלת היחס בין קבלת המצוות לטבילה: האם זו או זו, ואולי שתיהן יחדיו, חייבות בשלושה דיינים בדיעבד? מאחר שהראשונים נדרשו לנושא זה, בשל ליבון סוגיית "מי לא טבלה" — לא נערך דיון מיוחד במילה. בטור ובשולחן ערוך נכרכו יחדיו המילה והטבילה, גם לעניין הדין בדיעבד,⁴⁵ אולם היו שסברו בדעת ראשונים, כי אין הדבר מוכרח. מכל מקום, רוב הראשונים לא נדרשו כלל לשאלת בית־הדין במילה, אף באשר לדין החל לכתחילה, והיו, כאמור, שהסיקו מדברי ראשונים, כי אין כלל צורך בשלושה למילה.⁴⁶

נפתח בשיטות הראשונים, שהתקבלו להלכה, לפיהן הצורך בשלושה דיינים לעיכובא בגיור, הוא לקבלת המצוות אך לא לטבילה. זו שיטת התוספות ביבמות בעניין "מי לא טבלה", שנידונה בתחילת חיבור זה.⁴⁷ אמנם מהברייתא ביבמות המפרטת את סדר הגיור, וכן מסוגיית הגמרא, עולה כי יש צורך בשלושה גם בזמן הטבילה,⁴⁸ אולם דין זה הוא "לכתחילה מדרבנן" ואינו מעכב בדיעבד. זו שיטת התוספות גם במסכת קידושין.⁴⁹ אף שם מוסברת הברייתא: "דודאי למצוה בעינן שלשה אבל לא לעכב". עם זאת, מובאת שם דרך הסבר אחרת, לפיה הצורך בשלושה בזמן הטבילה אינו בגין הטבילה, אלא בשל קבלת המצוות, המשולבת בזמן הטבילה.⁵⁰ בשיטת התוספות אוחזים גם הרא"ש⁵¹ והר"ן.⁵² גיורה של אותה נכרית תפס אפוא, משום שבדיעבד אין צורך בשלושה בטבילה, ואולם את המצוות קיבלה בפני שלושה לפני שטבלה.⁵³

44 ראה, לדוגמה: המאירי ליבמות מה, ב; שו"ת מהריב"ל, חלק א, כלל ב, שאלה יב; שו"ת הראנ"ח, ירושלים, תש"ך, סי' צב (תשובה שנייה).

45 טור ושו"ע, שם — הן בהכרעת המחבר, והן בדעת הרי"ף והרמב"ם, המובאת שם.

46 ראה לעיל הערה 23. אשר לדין בדיעבד במילה, כותב הרא"ש: "ונראה בעיניי שאם מל בפני שנים וטבל בפני שלשה הרי זה גר" (פסקי הרא"ש ליבמות, בהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשל"ג, עמ' לד). ואילו המאירי, שם, מביא שיטה ("יש מתרצים") לפיה קבלת מצוות ומילה חייבים להיות בשלושה: "מפני שהם דברים הצריכים להיעשות ע"י אחר", אך טבילה: "דבדידה לחוד תליא מילתא כשרה בדיעבד בלא שלשה מן התורה, אלא דרבנן אצרכוה שלשה מגזירת קבלה ומילה, ובדיעבד לא פסלינן...".

47 חלק ראשון, פרק ב, סעיף ב. בדברי התוספות (יבמות מה, ב, ד"ה מי לא טבלה) מצויה אף שיטה נוספת, שתובא להלן, תחילת סעיף ד.

48 יבמות מז, ב.

49 סב, ב, ד"ה גר צריך שלשה.

50 התוספות בקידושין פותחים ואומרים: "נראה דוקא בקבלת מצות הוא דבעינן ג' אבל בטבילה בחד סגיא אם כבר קיבל עליו המצות". לפי ההסבר האחרון, הרי בטבילה כשלעצמה אין צורך בשלושה אפילו "לכתחילה מדרבנן". ברם, שאלה היא מדוע נאמר "בחד סגיא". והרי התוספות ביבמות, שם, הטעימו כי אפילו איש אחד "אין דרך נשים להביא... עמהן בשעת טבילה". וראה להלן, תחילת סעיף ה.

51 לפרק רביעי ביבמות, סי' לא. וכן: תוספות הרא"ש ליבמות מה, ב, ד"ה מי לא טבלה.

52 לקידושין, שם (דף כו, א לדפי הרי"ף).

53 ראה: תוספות קידושין שם; ר"ן שם. וכן הערת תוספות ישנים, ליבמות שם (מובא בדף מו, א): "וצ"ל דהכי מיירי כשקבלה כבר המצות...".

אף הרמב"ן מבחין, לעניין הדין בדיעבד, בין קבלת המצוות לבין המילה והטבילה: "דגבי קבלת מצוות צריך שלשה אפילו בדיעבד... אבל מי שהודיעוהו מקצת עונשן של מצוות וקיבל עליו בב"ד לטבול ולמול, אם הלך ומל וטבל שלא בפני ב"ד הרי זה כשר ולא פסלינן לזרעיה, ולא מינסביה ליה לדידיה בת ישראל עד דטבל בפני שלשה, משום דלכתחלה בעינן שלשה בין בקבלה בין בטבילה..."⁵⁴ דברי הרמב"ן באו, ככל הנראה, כדי ליישב את דברי הרי"ף, שיובאו להלן, והרשב"א מביא את דברי הרמב"ן, ומסכים להם.⁵⁵ טבילתה של הנכרית שלא בפני בית-דין הוכשרה, משום שטבלה לאחר שלב קבלת המצוות והודעתן בבית-דין, ולאחר שהתחייבה בבית-דין לטבול. מן הראוי לציין הבדל חשוב בין שיטת התוספות והרא"ש לבין שיטת הרמב"ן, לגבי מי שרק קבלת המצוות שלו — ולא הטבילה — היתה בפני בית-דין. לשיטת הרמב"ן, אין הגר מותר בבת ישראל כל עוד לא טבל בפני שלושה. משיטת התוספות והרא"ש עולה, שהגר במקרה זה יהיה מותר בבת ישראל.⁵⁶

שיטת ראשונים הסבורים, כי דווקא קבלת המצוות מצריכה בית-דין אף בדיעבד, היא שהתקבלה להלכה בטור ובשולחן ערוך:

כל ענייני הגר, בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון וביום. מיהו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' ובלילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה.⁵⁷

במקום אחר הוטעם, כי בשיטה זו כשלעצמה, אין משום הוכחה לכך שקבלת המצוות היא עיקר הגיור.⁵⁸ ברם, שיטה זו עולה בהחלט בקנה אחד עם ראייה כזאת של קבלת המצוות. אמירת המתגייר, כי הוא מקבל עליו את המצוות, מבטאת את כוונתו הסובייקטיבית. הטבילה היא פעולה פיסית בטקס הגיור, והיא בעלת אופי אובייקטיבי-פורמאלי (וכן גם המילה). בטבילה נכנס הגר לכלל ישראל. הגם שהיה מתבקש לכאורה, כי הצורך בבית-דין לעיכובא — הבא מתורת "משפט" בגיור — יחול בראש ובראשונה לגבי הטבילה, הרי לפי שיטה זו, דווקא קבלת המצוות היא זו שחייבת להיות בכל מקרה בפני שלושה. אם שלושה דיינים החליטו לקבל את הבא להתגייר, והוא מקבל את המצוות בפניהם — יתפוס גיורו, אפילו לא נעשו המילה והטבילה בפני הדיינים.

כיוצא בזה עולה מהברייתא ביבמות מז, המפרטת את סדר הגרות, כי בית-הדין מחליט

54 הרמב"ן ליבמות מה, ב, ד"ה מי לא טבלה.

55 בחידושיו ליבמות שם, ד"ה הא דאמרינן. אך ראה: רשב"א לקידושין סב, ב, ד"ה גר צריך שלושה, המביא את שיטת התוספות, אם כי מציין ש"הרבה תירוצים נאמרו בזה".

56 ולהלכה התקבלה שיטת התוספות. ראה ההערה הבאה.

57 שו"ע שם, בעקבות הלכות גרים בטור שם. דברים אלה הם לפי שיטת התוספות והרא"ש, אך אינם תואמים לגמרי את שיטת הרמב"ן. מי שקיבל מצוות בפני ג, ולא מל וטבל בפני ג, הוא גר לכל דבר "ומותר בישראלית". לעומת זאת, לפי שיטת הרמב"ן, אין גר כאמור מותר בישראלית: "עד דטבל בפני שלשה". ואשר לשיטת הרי"ף והרמב"ם, כפי שהובאה בטור ובשולחן ערוך — ראה להלן, סעיף ג (בסופו).

58 ראה: לעיל, חלק ראשון, הערה 146.

בדבר קבלת הגר, וכן, כי דברי המתגייר, שהוא מקבל עליו את המצוות, הם תנאי לגיורו: "אם קבלו — מקבלים אותן".⁵⁹ בית-הדין הוא אפוא החייב להבטיח שנתמלא התנאי לגיור. הוא המודיע לגר את המצוות, כדי שיידע במה הוא מתחייב, ומאחר שקבלת המצוות היא מהות הגרות, עליו להשתכנע שדברי המתגייר לא נאמרו מן השפה ולחוץ.

היו שהעלו את הדעה, כי שיטות הראשונים המצריכות שלושה דיינים לעיכובא דווקא לקבלת המצוות, מתבססות על הכלל של רבי יוחנן: "גר צריך שלושה — 'משפט' כתיב ביה". "משפט" הנאמר בפסוק, יש לראותו, לפי דרך זו, כמתייחס לקבלת מצוות ולא לדרכי הגיור האחרות, ובלשונו של המהרש"ל: "דעיקר קרא דכתיב משפט בגר להצריך שלשה היינו בקבלת מצות ומשפטים ולא אטבילה".⁶⁰ בדברים אלה מבקש המהרש"ל להטעים את הזיקה שבין קבלת המצוות דווקא ל"משפט" הכתוב בגר.

סברה זו נרמזת מן הסתם בשיטות הראשונים עצמן,⁶¹ אולם נראה כי יש בה קושי, במיוחד לאור סוגיית הגמרא שבה הובאו דברי רבי יוחנן. הגמרא ביבמות מספרת על מעשה בגר שמל ולא טבל, ונאמר לו על-ידי שלושה חכמים: "שהי כאן עד למחר ונטבלינך".⁶² מכאן למדה הגמרא שגר צריך שלושה. הכלל של רבי יוחנן נסמך דווקא למקרה זה, שבו דובר על הטבלתו של אותו גר, ולא דובר כלל על קבלת המצוות. כל שלוש המסקנות בגמרא קשורות לטבילה: גר שמל ולא טבל, אינו גר עד שימול ויטבול; אין מטבילין גר בלילה; ואף המסקנה שגר צריך שלושה, נלמדת ממה שאמרו לו שישעה עד למחר "ונטבלינך". על כן, אם למדים מדברי רבי יוחנן, שגר צריך שלושה הוא לעיכובא, כי אז הטבילה היא שהיתה צריכה שלושה בדיעבד — ואולי גם קבלת המצוות, מכוח השוואתה לטבילה. אולם קשה לומר, שרק קבלת המצוות היא המצריכה שלושה בדיעבד, ולא הטבילה.⁶³

אולם, אפשר שסוגיה אחרת במסכת יבמות יכולה לשמש יסוד לראייתה של קבלת המצוות דווקא כמצריכה שלושה אף בדיעבד. הכוונה היא לדברי רבי יהודה בברייתא: "גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר".⁶⁴ הלשון "אינו גר" מראה, כי מי שהתגייר שלא בבית-דין, אינו גר אף בדיעבד, וכן ברור הדבר מהמעשה המתואר בהמשך הברייתא, כפי שאכן הבינו הראשונים.⁶⁵ ברייתא זו מספרת על "התגיירות" ולא על טבילה. מכיוון שעיקר הגרות הוא קבלת המצוות, ניתן אפוא להסתמך על ברייתא זו כמקור לדעה, שדווקא קבלת

59 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ד.

60 ים של שלמה על מסכת יבמות, פרק רביעי, סי' מו. וראה גם סי' מא. וכן ראה: לבוש מלכות, לר' מרדכי יפה, יו"ד, סי' רסח, סע' ג. מהפסוק: "משפט אחד יהיה לכם ולגר", למד הפוסק: "מיהו עיקר לשון המשפט משמע שלא נאמר אלא לענין גוף הגירות דהיינו לקבלת עליו המצוות".

61 ראה תוספות יבמות שם, בסופו: "אבל אי לאו כתיב משפט אלא אקבלת מצוה אתי שפיר". וכן רמב"ן, שם: "דגבי קבלת מצוות צריך שלושה אפילו בדיעבד דמשפט כתיב ביה".

62 יבמות מו, ב. וראה לעיל, תחילת סעיף א.

63 וראה גם פני יהושע לקידושין סב, ב — המקשה, מדוע לא אמרו ש"משפט" הכתוב בגר הוא גם לענין הטבילה.

64 יבמות מז, א.

65 ראה: לעיל, סעיף א, ליד הע' 21–28.

המצוות צריכה להיות בפני שלושה לעיכובא.⁶⁶ חיזוק נוסף לסברה זו הוא, שבמעשי גיור המובאים בגמרא מושם הדגש על הפעולות הפיסיות – טבילה ומילה,⁶⁷ ואילו כאן נאמר לשון "התגיירות". לפי דרך זו, אפשר להמשיך ולגרוס, שדברי רבי יוחנן: "גר צריך שלושה" – שנאמרו בקשר לטבילה, אינם מצביעים אלא על הצורך בשלושה לכתחילה. גם בלשון הגמרא יש תימוכין להבחנה זו: "צריך שלושה" לעומת "אינו גר".⁶⁸ בדרך ביאור זו של סוגיות הגמרא ביבמות, העוסקות בבית-הדין בגיור, ניתן כאמור למצוא יסוד בגמרא לשיטות הראשונים שהתקבלו להלכה, לפיהן טבילה שלא בבית-דין תועיל בדיעבד, אם קבלת המצוות היתה בבית-דין. לכך תהיה חשיבות מיוחדת כהסבר אפשרי לשיטת הרי"ף, שתובא בהמשך הדברים.⁶⁹

ג. שיטת הרי"ף ושיטות ראשונים הקרובות לשיטתו

שיטתו של הרי"ף בעניין בית-הדין בגיור, מצריכה פירוט מסוים, הן ביחס לשאלה איזו מדרכי הגיור חייבת להיות אף בדיעבד בפני שלושה, והן ביחס לדרכו המיוחדת בביאור הסוגיה ביבמות, בעניין הטבלתה של אותה נכרית. אף הרי"ף נדרש לשאלת הצורך בבית-דין בדיעבד, בעת שדן בסוגיית "מי לא טבלה לנדוטה". לאחר הבאת דברי הגמרא אומר הרי"ף:

סוגיא דשמעתא הכין הוא, ואי קשיא לך ההיא דרבי יוחנן דאמר גר צריך שלושה מ"ט משפט כתיב ביה וקי"ל דהלכתא היא — לא קשיא, הא דרב אסי ודרכי יהושע בן לוי דיעבד הוא דלא פסלינן לבריה הואיל וטבל לשם קריו דאי לאו גיורא הוא לא הוה טבל לשם קריו, והא דר' יוחנן לכתחילה דלא נהגינן ביה מנהג גר ולא מנסבינן ליה בת ישראל עד דטביל בפני ג'.⁷⁰

למקרא דברי הרי"ף, נראים תחילה שני הבדלים בין שיטתו לבין שיטות הראשונים, שצוינו למעלה. ראשית, מפשט הדברים עולה, כי דרישת שלושה בגיור היא לכתחילה ולא בדיעבד. כל הראשונים שדבריהם הובאו לעיל היו מאוחדים בדעה, שהצורך בשלושה דיינים לגיור הוא אף בדיעבד, והשאלה היתה איזו מדרכי הגיור מעכבת, אם אינה בפני שלושה. מדברי הרי"ף נראה לכאורה, כי הכלל הגדול "גר צריך שלושה" הוא דין לכתחילה בלבד. שנית, הרי"ף מיישב את הקושיה העולה מסוגיית הגמרא ביבמות, בלא להיזקק כלל להבחנה בין קבלת מצוות לבין טבילה. דברי הראשונים שנסקרו לעיל, ושיטות נוספות שיובאו להלן, מתמקדות בזיקה שבין קבלת המצוות והטבילה, מבחינת ההכרח בשלושה דיינים. הרי"ף אינו מזכיר כלל

66 עיין בביאור הגר"א לשו"ע, שם, אות טו.

67 וראה: לעיל, חלק ראשון, פרק ב, סוף סעיף א.

68 ובולט הדבר בלשון שמביאה הגמרא ביבמות מו, ב את המסקנות העולות מהמעשה בגר שמל ולא טבל, ובא לפני שלושת החכמים: "ש"מ תלת: ש"מ גר צריך שלושה וש"מ אינו גר עד שימול ויטבול...". בדרך זו ניתן יהיה להסביר גם את המסקנה השלישית: "וש"מ אין מטבילין גר בלילה". הוה אומר: אף דין זה הוא לכתחילה ולא בדיעבד — וכך אכן נקבע להלכה.

69 על דרך אחרת, לפיה נאמרו דברי רבי יוחנן כדין לכתחילה בלבד — ראה: להלן, סעיף ה, ליד הע' 152 ואילך.

70 דף טו עמוד ב, לדפי הרי"ף ליבמות.

את עניין קבלת המצוות. בעניין אחרון זה יש לומר, שאם לשיטת הרי"ף תופסת בדיעבד הטבילה שלא בפני בית־דין, משום שהעקרון היסודי "גר צריך שלשה" הוא רק לכתחילה — כי אז אין מקום, לכאורה, להבחין בין הטבילה לבין קבלת המצוות. הוזה אומר: גם אם קבלת המצוות לא תהיה בפני שלושה, יתפוס הגיור בדיעבד.⁷¹

ועוד יש להעיר, כי לשיטת הרי"ף, הכשרת הגיור בדיעבד תועיל לעניין כשרות הבן, אך בגר עצמו אין נוהגים מנהג גר, ואין משיאים אותו עם בת ישראל. לעומת זאת ראוי להטעים, כי דברי רב יוסף בגמרא הם: "יכילנא לאכשורי בה ובברתה", והנימוק: "מי לא טבלה לנדוטה" — בא להסביר את הכשרתה של הגיורת עצמה. ברור גם כן, כי הפירוש הפשוט של דברי רב יוסף, שהכשרת הגיורת היא מלאה (רש"י: "להיות גיורת גמורה"), אינו עולה בקנה אחד עם שיטת הרי"ף בדבר כשרות מוגבלת של הגיור.

הבנת דברי הרי"ף כפשוטם מעוררת קשיים ניכרים. על קושי אחד עמדנו זה עתה. אולם בראש ובראשונה בולטת הסתירה בין פשט הדברים לבין סוגיות הגמרא, מהן משתמע שגיור שלא בפני בית־דין לא יתפוס אף בדיעבד. כך הובאו בברייתא דברי רבי יהודה, כי גר שהתגייר בינו לבין עצמו אינו גר, וראינו כי מלשון הברייתא עצמה עולה, שאף בדיעבד אינו גר. הרי"ף עצמו מביא דברים אלה, וקובע: "וכן הלכתא".⁷²

קשיים אלה הביאו ראשונים לבאר בדרך שונה את דברי הרי"ף, ביודעם שאין העמדת הדברים תואמת במלואה את הפשט.⁷³ נראה להלן, כי מדובר בשתי שיטות עיקריות נוספות להבנת דברי הרי"ף שלא כפשוטם, והן באות לידי ביטוי בדרך שבה ביארו הרמב"ם והרמב"ן את סוגיית הגמרא בעניין "מי לא טבלה לנדוטה". עם זאת, יש הסבורים שאין לפרש את דברי הרי"ף אלא כפשוטם, ויש גם הגורסים שראוי להתחשב, הלכה למעשה, בשיטה שניתן להסיקה מפשט הדברים, לאמור: אין צורך בשלושה לעיכובא בגיור, והגיור יתפוס בדיעבד, אפילו נעשה כולו שלא בבית־דין, ולשיטה אחרת — כאשר נעשה בדין אחד בלבד.⁷⁴

המקרה שהובא בגמרא על־אודות הנכרית שטבלה לנידתה, הובא להלכה על־ידי הרמב"ם כנוגע ל"חזקת גרי צדק":

גיורת שראינה נוהגת בדרכי ישראל תמיד, כגון שתטבול לנידתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנוהג בדרכי ישראל, שטובל לקריו ועושה כל המצות, הרי אלו בחזקת גרי צדק. ואע"פ שאין שם עדים שמעידין לפני מי שנתגיירו. ואע"פ כן אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו, הואיל והוחזקו גוים.⁷⁵

מקורו של דין זה הוא סוגיית "מי לא טבלה" ביבמות,⁷⁶ אלא שדברים אלה של הרמב"ם אינם

71 ראה: שו"ת מנחת יצחק, חלק א, סי' קכא, אות יד; שו"ת חמדת שלמה, חלק יו"ד, סי' כט, אות ב.

72 דף טז עמוד א, לדפי הרי"ף ליבמות. וההלכה היא — כפי שנפסק בגמרא — כשיטת רב נחמן בר יצחק, לפיה אמר רבי יהודה לגר: "לדברין נכרי אתה" וכו'.

73 ראה: רמב"ן ליבמות מה, ב, ד"ה מי לא טבלה, ורשב"א ליבמות, שם, ד"ה הא דאמרינן.

74 ראה: להלן, סעיף ה. ולעניין מעשה, ראה: להלן, פרק ב, סעיף ג.

75 הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ט.

76 מגיד משנה, שם. אך ראה: שו"ת חמדת שלמה, יו"ד, סי' כט, אות יט.

עוסקים בשאלה כיצד להתגייר, אלא כיצד להוכיח גיור, כלומר בדיני הראיות ולא בדין המהותי. הרמב"ם לומד מדברי הגמרא: "מי לא טבלה לנדרותה" — כי התנהגותה של הגיורת מעידה על כך שהתגיירה קודם לכן כדין, וכדברי המגיד משנה: "וכי קאמרי מי לא טבלה הכי קאמרי היכי איפשר לחוש שלא נתגיירו כראוי והרי הם נוהגים בכל המצות כישראלים גמורים וטובלים מטומאתן".⁷⁷ לפנינו אפוא ביאור הסוגיה ביבמות, השונה תכלית השינוי משיטות רש"י, תוספות, הרא"ש והרמב"ן, שהובאו לעיל. אלה סבורים, כי טבילת הנידה של אותה נכרית היא טבילת הגרות, ואילו הרמב"ם גורס, כי אותה טבילת נידה — כחלק מהתנהגות קבועה באורח חיים יהודי — מעידה על גיור קודם, שנעשה כהלכה בפני בית-דין. לפי ביאור זה, תסולק גם הקושיה, ששאלו כל הראשונים, כיצד מתיישבת הטבילה שלא בבית-דין, עם הכלל שגיור — וטבילה בכלל זה — צריך שלושה. אכן טבילה צריכה שלושה, והרמב"ם קובע, כי גם בדיעבד "טבל בינו לבין עצמו... ואפילו בפני שנים אינו גר".⁷⁸ אלא שאותה טבילה שעליה מסופר ביבמות מה, ב, אינה טבילת גיור, אלא חלק מהתנהגות בדרכי יהדות, המביאה לחזקת גיור. אמנם כן, אין די בחזקת גיור זו, כדי שאותם שהוחזקו כגרים יורשו לשאת בת ישראל: "עד שיביאו עדים או שיטבלו בפנינו".

מפרשים רבים סבורים, כי שיטת הרמב"ם תואמת את שיטת הרי"ף ו"קרובים דבריהם".⁷⁹ נראה, שמשפט המפתח להבנת דברי הרי"ף, הוא הסברו מדוע בשל הטבילה אין פוסלים את הבן בדיעבד, לאמור: "דאי לאו גיורא הוא לא הוה טבל לשם קריו". השאלה היא, אם לפי דברים אלה טבילת הקרי (או טבילת הנידה) עושה גרות או מעידה על גרות. מי שסבור שהרמב"ם הלך בעקבות הרי"ף, יתפוס לשון שני — כדברי המגיד משנה,⁸⁰ וכדברי הב"ח: "וז"ש דאי לאו גר הוא לא הוה טביל לקריו, אלמא להדיא שאין טעם כשרותו דבטבילת קריו נעשה גר, דהא ודאי לא נעשה גר בטבילה זו אפילו היתה בפני ב', אלא דטבילה זו

77 שם. המגיד משנה מציין, כי לפי פירוש זה: "טבילה דנקט לאו דווקא". אמנם יש בדבריו אפשרות נוספת: "ואפשר גם כן שרבינו סובר שצריך ג"כ שידוע ודאי שטבלו לאיזה דבה לפי שהטבילה אחד מענייני הגירות". אולם גם דברים אלה אינם משנים מטיבה ההוכחתי של התנהגות הגיורת על שאלת גיורה קודם לכן. וראה: שו"ת מהריב"ל, חלק א, כלל ב, שאלה יב; שו"ת לחם רב, לר' אברהם די בוטון (בעל "לחם משנה"), סי' מד.

78 רמב"ם, שם ה"ז.

79 מגיד משנה, שם; המאירי ליבמות, שם; הב"ח, שם.

80 בפסק-הדין בעניין האח והאחות (הוצאת הרכנות הראשית, ירושלים תשל"ג) משיג הרב גורן (בעמ' 95) על דברי המגיד משנה, לפיהם קרובים דברי הרי"ף לדברי הרמב"ם. הביקורת נובעת מכך, שדברי הרי"ף — "דאי לאו גיורא וכו'" — מצביעים, לדברי הרב גורן, על כך: "שזוהי הטבילה שלו גם לגרות" (שם). ברם, יש להדגיש, כי המגיד משנה הבין דברים אלה של הרי"ף — כפי שהבינו רבים — כהוכחה שהיה קודם לכן גיור כראוי. ועוד כתב הרב גורן — ולא דייק — כי גם ר' אהרן ששון (מרבני תורכיה בתקופת השולחן ערוך) העיר על דברי המגיד משנה. אדרבה, ר"א ששון בתשובתו (שו"ת ר"א ששון, ספר תורת אמת, שאלה כ) מסכים במפורש לדברי המגיד משנה, ומקבל את שיטתו, ש"הרי"ף והרמב"ם ז"ל שכלם שוים דטעמא הוי משום הוראה שכבר טבלו כדין וכשורה". פוסק זה מביא את השיטה, הרואה בטבילת הנידה טבילת גרות, אך מציין: "אבל האמת אצלי הוא מה שכתבתי". בשיטתו של ר' אהרן ששון הלכו גם שאר רבני תורכיה באותה תקופה. ראה: שו"ת מהרש"ך, חלק ב, תשובות שנוספו בסוף הספר סי' ד-ה; שו"ת מהריב"ל, שם.

ראייה שודאי נעשה גר גמור מקודם שנתגייר בב"ד כדין".⁸¹ לעומת זאת, אלה הגורסים כי לדעת הרי"ף אין בגיור צורך בשלושה בדיעבד, יוכרחו לפרש את הנימוק: "דאי לא גיורא" וכו' — כהסבר לכך שטבילת הנידה עולה כדי טבילת גיור. ומסתבר, כי יפרשו זאת על-פי דברי הירושלמי: "כיון שזו וזו לשום קדושת ישראל עלת לו".⁸²

מכל מקום ראוי להדגיש, כי לשיטת הרמב"ם, אין הסוגיה ביבמות מה, ב עוסקת כלל בדרכי הגיור. לפיכך, כאשר דנים בשאלה איזו מדרכי הגיור מצריכה שלושה דיינים אף בדיעבד, אין כל משמעות לעובדה שבאותו מקרה לא היתה הטבילה בפני שלושה. ואמנם מפרשי הרי"ף בדרך זו יסברו, כי לדעת הרי"ף יש הכרח בשלושה דיינים לעיכובא בטבילה.⁸³ יש אף המקישים לעניין זה מטבילה לקבלת המצוות — אשר לא הוזכרה בדברי הרי"ף — וזאת מהטעם, שלשיטת הרי"ף אין כל מקום להבחין בין קבלת מצוות לבין טבילה.⁸⁴

לדעת מפרשים רבים, קרובים דבריהם של הרי"ף והרמב"ם. היו שעמדו על הבדל חשוב בין השניים, בנוגע לשאלה אימתי תקום "חזקת גרי הצדק". הבדל זה מובא כך, בדבריו של ר' יוסף בן לב: "ונראה שאין חילוק ביניהם, אלא שלדעת הרמב"ם אינו מספיק במה שיטבול לקריו לחוד להוראה שטבל כראוי, אלא צריך שנראה אותו מתנהג בשאר המצוות וגם שטבל לשם קריו... ולדעת האלפסי לא נצטרך לראות אותו מתנהג בשאר המצוות".⁸⁵

גם הבנת דברי הרי"ף כקרובים לדברי הרמב"ם, מעלה קשיים ניכרים. ראשית, יש לשאול, כיצד פירוש זה ל"מי לא טבלה לנדותה", עולה בקנה אחד עם תיאור המקרה בגמרא, לפיו הוטבלה אותה נכרית לשם נידה, וטבילה זו היא שהועילה לשם הכשרתה. כך אמנם תמה הרמב"ן על הרמב"ם: "מדאמרינן: 'אטבלה לההיא נכרית לשום אנתותי' — משמע דהכי הוה עובדא ודאי דלא אטבלה אלא לשום אנתותא, ואפ"ה אכשריה משום האי טעמא ד'מי לא טבלה לנדתה'".⁸⁶ זאת ועוד, משפט המפתח אצל הרי"ף: "דאי לא גיורא הוא לאו הוה טביל לשם קריו", נראה קרוב ביותר ללשון הירושלמי: "שאיין גר שלא טבל לקיריו" ⁸⁷ — ודברים אלה בירושלמי נאמרו על-ידי בר קפרא, לשיטתו, שטבילת קרי עולה לשם טבילת גרות.⁸⁸ ועוד קשה — לדרך זו בהסבר דברי הרי"ף — מדוע נזקק הרי"ף לומר, כי הכלל היסודי שקבע רבי יוחנן ("גר צריך שלושה") הוא לכתחילה ולא בדיעבד. הרי גם הוא יגרוס, שגר צריך שלושה אף בדיעבד — לטבילה, וכנראה אף לקבלת המצוות. יכול היה אפוא לומר, כי הוכחה על גיור קודם — בדרך של טבילה — די בה כדי להכשיר את זרעו של הגר, ואין די בה כדי להשיא את הגר בבית ישראל, וזאת ללא קשר לכלל גר צריך שלושה.

81 הב"ח, שם.

82 הרמב"ן, שם; שו"ת לחם רב, שם, בסוף התשובה; שו"ת ר' אהרן ששון, שם.

83 המאירי, שם; הב"ח, שם.

84 שו"ת לחם רב, שם; שו"ת חמדת שלמה, שם, אות כד.

85 שו"ת מהריב"ל, שם.

86 רמב"ן, שם.

87 ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב (סד, ע"ד).

88 אילו היה הרי"ף אומר: דאי לא גיורתא היא, לא הוה טבלת לנדתה — ניתן היה אולי להבחין בין גר לבין גיורת, בדרך הזאת: כאשר מדובר — כמו בירושלמי — בגר שמל ולא טבל, כי אז עולה טבילת הקרי כדי טבילת גרות. לעומת זאת, בגיורת — שלא קדם לטבילתה כל מעשה גיור — מתפרש הלשון "דאי לא גיורתא" רק כהוכחה על גיור קודם. ואולם הרי"ף מביא לשון זה, הן על דברי רב אסי ("מי לא טבלה לנדותה") והן על דברי רבי יהושע בן לוי ("מי לא טבל לקריו").

שיטת ראשונים, הדומה לשיטתו של הרמב"ם, מובאת במרדכי,⁸⁹ בשם ספר אביאסף.⁹⁰ גם על הראב"ה, בעל ספר אביאסף, מקובל שהטעם: "מי לא טבלה לנדותה", נאמר כהוכחה וכאימות על הגיור, כאשר הטבילה היא חלק מההתנהגות כיהודי: "ודוקא שהיו רגילין לנהוג בתורת יהדות בפרהסיא מקמי טבילת נדה וקרי ואותם היו רגילין לטבול לנדה ולקרי". לעומת זאת, מי "שלא נהג בתורת יהדות" — לא תועיל הטבילה אף בדיעבד. אלא שהראב"ה חולק במפורש על הרי"ף, וסבור כי במקרה של טבילה והתנהגות בתורת יהדות, הרי גם "בדיעבד הוי גר גמור". אין מקובלת עליו ההבחנה בין לכתחילה לדיעבד, ומשמע שבמקרה כזה מותר אף להשיא אשה למתגייר (שלא כרי"ף וכרמב"ם).⁹¹ זאת למד הפוסק מדברי רב יוסף בגמרא: "יכילנא לאכשורי בה ובברתה".⁹²

לשיטתו של הראב"ה, אותה גיורת שמסופר עליה ביבמות מה, ב, היתה אפוא כשרה לכל דבר, בשל טבילתה והתנהגותה כיהודייה בפרהסיא קודם לכן. לסיום ניתוח דברי הרמב"ם בסוגיית "מי לא טבלה", מן הראוי להזכיר שיטה מחודשת של ר' משה פינשטיין, ובה ביאור יוצא דופן של המקרה באותה נכרית שהוטבלה לגרות. לשיטתו, דברי הרמב"ם בהלכה ט האמורה בדבר "חזקת גרי הצדק", משמעותם היא חזקת התנהגות, שהיא עצמה קבלת מצוות: "ולא שהיא חזקה שכבר עשו מעשה גרות לפני ב"ד, אלא דאף ידוע לנו ברור שלא עשו מעשה גרות כלל בפני ב"ד הויא חזקה שזה בעצם הוא הגרות, משום דאנן בידיעתנו שהוא לגרות הוינן כב"ד על הגרות וכנעשה בהסכמתנו".⁹³ בשיטה זו דן ר' משה פינשטיין ארוכות בחידושיו, ומציינה תדיר בתשובותיו.⁹⁴ באמצעותה מתיישבת לדעתו קושיה גדולה, הנוגעת להטבילתה של אותה נכרית על-ידי עבדו של ר' חייא בר אמי. נכרית זו התגיירה כדי להינשא לאותו עבד, ומכך משמע שלא קיבלה על עצמה איסור עבד. כמו-כן אין לומר, שמדובר בקבלה כללית המועילה לגרות: "דהא כיון שכל מה שנתגיירה היתה רק כדי לינשא לעבד זה, ואם היתה יודעת שתהא אסורה לו לא היתה מתגיירת כלל, הרי היתה קבלה בטעות".⁹⁵ ברם, לדעת ר' משה פינשטיין מתיישבת קושיה זו — שלא מצינו אותה בדברי ראשונים

- 89 יבמות, פרק רביעי, סי' לו.
- 90 ספר אביאסף הוא חיבורו של ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי — הראב"ה — שלא השתמר בידנו (ראה: ר' אביגדור אפטוביצר, מבוא לספר ראב"ה, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 122–129).
- 91 וראה: החזון איש, חלק יו"ד, הלכות גרים, סי' קנח, אות ט. החזון איש מטעים, כי אם הוכשרה אותה גיורת "מחמת חזקת הנהגה" — אין כל מקום שלא להשיאה לכתחילה. לפיכך סבור הוא, כי אי אפשר לפרש את הרי"ף לפי שיטת הרמב"ם.
- 92 ראה גם: הגהות חוות יאיר לרי"ף, שם; שו"ת ר' אהרן ששון, שם — השואלים באופן דומה, מדברי רב יוסף בגמרא. וכן עיין בשו"ת לחם רב, שם. וראה מה שנדחק להשיב הב"ח, שם, תוך שהוא מפרש "לצדדין" את דברי הרי"ף: "לא נהגינן ביה מנהג גר אפילו בשאר דברים היכא דלא אתחזק בכשרות ולא מנסכינן ליה בת ישראל אפי' היכא דאתחזק בכשרות ונהגינן ביה מנהג גר בשאר דבר אפילו הכי אסור לישא ישראלית".
- 93 ר' משה פינשטיין, דברות משה ליבמות, סי' לה, ענף ג, עמ' תפ. ועיין היטב בביאור הדברים, בעמ' תעז–תפא.
- 94 חלקו הגדול של השיעור — שצוין בהערה הקודמת — מיוחד לשיטה זו. וראה, לדוגמה, תשובותיו בשו"ת אגרות משה: אה"ע, ח"ב, סי' ד; יו"ד, ח"ב, סי' קכד; ח"ג, סי' קו וסי' קח.
- 95 דברות משה, שם, בעמ' תעה. ולשם ביאור דברים אלה, מן הראוי אף לעמוד על שיטתו של ר' משה פינשטיין, בעניין קבלת מצוות בטעות. ראה: להלן, חלק חמישי, הערה 273.

ואחרונים — לאור שיטתו בדבר חזקת גרות, שהיא עצמה קבלת מצוות. אותה נכרית החלה לנהוג בדרכי ישראל, קודם שדרה עם העבד כאשתו: "ולכן נעשית גיורת גמורה מצד החזקה, ואינה נאמנת לומר שוב נגד החזקה שלא קבלה עליה איסור עבד, ואף אם היה שייך להאמין לה יהיה זה כדברים שבלב שאינם כלום, כיון שראיתנו היא ראיית גרות גמורה".⁹⁶ ומתברר, כי רעיון זה כבר העלה בעל "צפנת פענח", בבארו את דברי הרמב"ם בהלכה ט האמורה: "דכיון דאנו רואים דנוהגת בדת ישראל הוה כעדים, דכל שעשתה פעולה המראה לנו שהיה הדבר מהני, זה בגדר עצם ולא בגדר ראייה".⁹⁷

עמדנו על שתי דרכים להבנת דברי הרי"ף — האחת כפשוטם של דברים, והשנייה על-פי שיטת הרמב"ם. הצבענו על כך, שמקור ההבדל בין השיטות הוא בשאלה אם טבילת הנידה, שעליה דובר ביבמות מה, ב, היתה טבילת גרות או שימשה להוכחת גרות קודמת. מצויה דרך שלישית, שנועדה כנראה "להעמיד דברי הרב אלפסי ז"ל"⁹⁸ — והיא שיטת הרמב"ן,⁹⁹ שהוזכרה כבר למעלה. הרמב"ן מביא את דברי הרי"ף, ולמד מהם לכאורה, כי בדיעבד אין צורך בשלושה לגיור. מאחר שמסקנה זו סותרת כמה סוגיות בגמרא, גורס הרמב"ן דרך מיוחדת ליישוב הסתירות. שונה היא שיטת הרמב"ן בהבנת דברי הרי"ף משתי השיטות הקודמות. לשיטה ראשונה, אין בדיעבד צורך בשלושה, אף לא באחת מדרכי הגיור, אך לדעת הרמב"ן אין שיטה זו נכונה. לשיטה שנייה, הרי דברי הגמרא: "מי לא טבלה לנדוטה" — נאמרו להוכחת גרות קודמת. ברם, לדעת הרמב"ן אין זו הבנה ראויה של הגמרא, שכן ברור מסוגיית הגמרא, כי טבילת הנידה היא שעלתה כדי טבילת גרות.

שיטתו של הרמב"ן מבחינה בין קבלת המצוות לבין הטבילה. קבלת מצוות צריכה לעולם שלושה: "אפילו בדיעבד ד'משפט' כתיב ביה". אולם מי שקיבל מצוות בבית-דין, וקיבל עליו בבית-דין לטבול ולמול — כשר הוא בדיעבד, אם מל וטבל שלא בפני בית-דין: "שאין צריך שלשה בדיעבד אלא לקבלה, אבל לא לטבילה".¹⁰⁰ יחד עם זאת, הגר לא יהיה מותר בבת ישראל, עד שיטבול בפני שלושה.

שיטתו של הרמב"ן מתגברת על עיקר הקשיים, שהתעוררו לפי השיטות הקודמות להסבר דברי הרי"ף, אלא שהיא מעוררת בעיות אחרות. בולטת העובדה, כי לשיטה זו יוצאים מידי פשוטם, הן דברי הגמרא ביבמות מה, ב, והן דברי הרי"ף. אשר לסוגיית הגמרא — יש לפרש

96 שם, בעמ' תפא. אין צורך לומר, שפירוש זה הוא יוצא דופן, שכן משמעותו למעשה היא הכרה בגיור שלא בבית-דין, ובלא שנעשה מעשה גרות מיוחד: "...דנכרית זו... הרי לא עשתה מעשה גרות אלא שצוה לה שתהא שומרת תורה ותקיים כל מצות התורה..." (שם). ברם, בתשובותיו צמצם הפוסק את היישום המעשי של המשתמע מדרך ביאור זו. עם זאת, מצינו מקרה אחד שבו נקט הפוסק שיטה זו, כיסוד לקולא הלכה למעשה (ראה: לעיל, חלק שני, פרק ג, סעיף ה, ליד הע' 169–174).

97 צפנת פענח להלכות איסורי ביאה, שם (ועיין במקורות המובאים בדבריו באשר לחזקה ואומדנא, שהן "בגדר עצם" — וגם במקום שבו יש צורך בבית-דין). בפירושו לתורה, לבראשית יז, כג, מפנה המחבר להלכה זו של הרמב"ם: "דכל שנוהג בדרכי ישראל זה גופו הוה גדר גירות אף בלא טבילה". אשר לסיפא של הדברים, השווה לפירוש הראשון במגיד משנה "וטבילה דנקט לאו דוקא".

98 רשב"א ליבמות מה, ב, ד"ה הא דאמרינן.

99 רמב"ן ליבמות, שם, ד"ה מי לא טבלה.

100 כדברי הרמב"ן במקום אחר בחידושו ליבמות, שבהם נדרש שוב לדברים שכתב בפירוש סוגיית "מי לא טבלה" (יבמות מז, ב, סוף ד"ה הא).