

פכם כגור

כניסה לברית בקבלת המצות



משמחת נישואין של
שניאור זלמן הכהן שי' וחיה מושקא תחי' טורנהיים

יג' סיון תשע"ג

אודה לד' על אשר זיכני לבוא לידי "בנותיכם תנו לאנשים", בנישואי בתי היקרה חיה מושקא תי' עם ב"ג הרב התמים היקר במאוד שניאור זלמן הכהן שי' טרנהיים, ועל אשר גמלני ונתן לי כל טוב סלה, ו"אין טוב אלא תורה", שאוכל ללמוד וללמד תורה. הנני מתפלל להשי"ת מעומקא דליבא, ומברך אותם, שכן יתן ויוסיף השי"ת, ושהזיווג יעלה יפה, ושהקב"ה ישמח החתן והכלה שיצליחו כל ימיהם בכל הצטרכותם, וכל טוב עד בלי די ובשמחה, ושהקב"ה ישמח החתן עם הכלה, ויהיה הבנין בנין עדי עד בדור ישרים יבורך, בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות, הן בעצמם והן בעסק ההפצה של התורה והמצוה עם מעיינותיה חוצה, והמשכות הברכות על ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע כאשר ילכו בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו וילכו באורחותיו נס"ו אשר בזה יתגדל ויתקדש שמו יתברך של הקב"ה.

כן אתפלל שהשי"ת יזכני להמשיך בלימוד התורה וללמדה, ויתן ברכה והצלחה בכל הנ"ל מתוך ישוב הדעת ומנוחת הנפש בהרחבה. כמו כן אתפלל שהשי"ת יברך העזר כנגדי שעומדת לעזר ותמיכה בכל הנ"ל, בהצלחה בכל ויתן שפע ברכות לכל יוצאי חלצינו בתוך שאר ישראל לטובה ולברכה.

כמו כן אודה להקב"ה ואתפלל שימשיך ליתן ברכה והצלחה לאבי מורי ואמי מורתי היקרים שיחיו לאריכות ימים ושנים טובות, בבריאות הנכונה בשלימות, שימשיכו שניהם ביחד, לעשות בשליחות כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בפעולות כבירות וחשובות למען הפצת וחיזוק היהדות והפצת המעיינות, וכפי שכתב כ"ק אדמו"ר אליו (ער"ח ניסן תשמ"ו): "...לפי השערתי – לערך בחמשים מקומות במדינתו יש להדפיס התניא. לערך כמאתים משפחות במדינתו שרק הוא יכול לקרובם לתומ"צ (וכמו שהצליח בכ"כ ע"ע. ובדרכי נועם ושלו). ענין מיהו יהודי התדדר ביותר. כשיגמור כ"ז (בשמחה וט"ל) – יודיעני ואציענו שליחותו הבא אח"ז". עכ"ל. [וכאשר השיב אבי מורי שי' על מכתב זה, וכתב שמקבל על עצמו לעשות את כל השליחויות החדשות, כתב לו כ"ק אדמו"ר: "ה"ז המשך מפעולותיו העקריות כל הזמן". עכ"ל. (השליחות לפעול בהפצת היהדות וקירוב יהודים לתומ"צ – לערך משנת תש"כ ואילך; השליחות לפעול בענין יהודי – לערך משנת תשל"ב ואילך; השליחות לפעול בענין הדפסת התניא – משנת תשל"ח ואילך)].

כמו"כ הנני מאחל למשפחה החשובה שזכינו להשתדך ולהתחתן עמהם, היא משפחת הרב חיים יוסף אליעזר הכהן שי' ורעייתו תי' טרנהיים, שמשפחתו המפוארת יפרו וירבו כברכת ד', ויראה רוב נחת מכל משפחתם ויוצאי חלציהם שי', ויראו פרי בעמלם והצלחה בשליחותם, ואך טוב ימצאם וירדפם תמיד כל הימים כברכת ד' עד בלי די ועד אין סוף.

הנני מתפלל עוד להקב"ה, שזכות זקני החתן והכלה מדורי דורות [מצד החתן ה"ה הרה"צ צבי אלימלך הכהן, האדמו"ר לבית לוקווע וולברוז', ורעייתו שרה טרנהיים; הרב ישראל הכהן ושרה סטאק; הרב שלמה אהרן קזרנבסקי; ובמיוחד – כ"ק אדמו"ר הזקן בעל התניא והשו"ע ובנו כ"ק אדמו"ר האמצעי; ומצד הכלה – הרב שמחה יצחק ורעייתו חוה נעכא זאיאיניץ; הרב אברהם יצחק ליפשיץ; הרב יהודה אריה ורעייתו יאספא שיינדל ליפשיץ] עם מסירת נפשם עבור גידול וחינוך ילדיהם בדרך התורה והמצוה ביר"ש וחסידות, וכן ההשפעה שלהם בקהילות ובמקומות שגרו בהם, בחיזוק היהדות והחסידות, תעמוד בעד החתן והכלה בכל מילי דמיטב ובהעמדת דור ישרים מבורך, ויסייע ש"לא ישכח מפייהם ומפי זרעם וזרעם עד עולם", וימשיכו מס"נ וקיום והחזקת התורה והמצוה והחסידות עד סוף כל הדורות אכ"ר.

כן אתפלל להקב"ה להמשיך ברכות והצלחות לבתי וחתני ובניהם היקרים שי' ולבניי שי', ואך טוב וחסד ירדפם כל ימי חייהם בשפע גשמי ורוחני וכל טוב סלה.

*

הנה קשר מיוחד יש בין שמחת נישואין דחתן וכלה עם לימוד וקיום התורה, שעליה אמרו חז"ל בפ"ק דברכות (ו, ב) "א"ר חלבו אמר רב הונא כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות (מזלזל בחמשה קולות שבירך בהן הקב"ה את ישראל. רש"י) . . ואם משמחו מה שכרו, א"ר יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות וכו".

וביאר האבודרהם (בברכת איסורין ונישואין) בטעם הקשר שביניהם: "כי המחזיק יד החתן ומשמחו שעוסק במצות פריה ורביה שממנו יצאו מקיימי התורה . . ולגדלם לתלמוד תורה. ועל כן יש בנישואין ה' קולות כנגד ה' קולות שניתנה בהם תורה. ולכן זוכה לתורה מדה כנגד מדה". שהרי הכוונה בשמחת הנישואין לחזק החתן בעסק פ"ו, שע"ז יצאו לומדי התורה ומקיימיה. שלכן גם אנו מתפללים ומברכים שכן תהיה לנו בנישואי בתנו לב"ג היקר, שיזכו להנ"ל והיו להם לומדי התורה ומקיימיה עם כל החמישה קולות והשטרעם הנאמר בהם.

ועוד יש לומר בביאור הקשר שבין החמשה קולות שנאמרו בחתן וכלה והחמשה קולות של התורה, ע"פ הידוע שהאירוסין של עם ישראל עם הקב"ה היה במתן תורה, ואפשר שמטעם זה בכל שמחת נישואין דבני ישראל יש חמשה קולות כנגד החמשה קולות דמתן תורה, כיון שכל חתן וכלה בעם ישראל הם מעין החתונה דכללות עם ישראל במתן תורה, שגם בזה הוי התכלית שהנישואין הללו ימשיכו התורה והקולות בביתם, ומהם ישמיכו עוד דורות של מקיימי התורה ולגדלם בלימוד התורה כנ"ל. ויהי רצון שנישואין דידן יועילו עוד לסיים ולהביא הנישואין בין כנס"י והקב"ה, עליו אנו מחכים ומצפים בכליון עיניים, הגאולה השלימה על ידי משיח צדקנו.

בקשר לזה הנני להוציא דברי תורה בעניין שעסקתי בשנים האחרונות, שהוא שקו"ט ודיון בענין "כניסת הגר לברית", שכניסה זו היא עצם הגרות, ועניינה הוא קבלת עול התורה והמצות, ועד שקבלה זו מעכבת בדיעבד את הגירות, וכפי שמתבאר בארוכה בגוף הקונטרס.

והנני להודות ולברך את בן אחי הרב שמחה יצחק שי' זאיאנץ עבור עריכת והגהת ספר הזה, שהקב"ה יברך אותו ואת משפחתו יחיו בכל טוב, בשפע ברכה והצלחה בגשמיות ורחניות ויראה רוב נחת מילדיו יחיו וכל טוב סלה.

שמואל זאיאנץ

הקדמה

נמצאים אנו בהמשך לימי התשלומין של חג השבועות, זמן מתן תורתנו. בזמן מתן תורה היתה הגירות של עם ישראל (כמו שיתבאר לקמן בסעיף א), וממילא הייתה אז גם בחירת הקב"ה בעם ישראל, וכפס"ד המג"א (או"ח סי' ס סק"ב. הובא בשו"ע אדה"ז שם ס"ב) שכשאומרים בברכות ק"ש "ובנו בחרת מכל עם ולשון" יש לכוון על מתן תורה, כי אז הייתה בחירת הקב"ה בישראל, שעניינה הוא מה שהובדלו בני ישראל "מכל עם ולשון".

ולכן נתתי להדפיס בזה קונטרס בעניין קבלת מצוות בגירות ובגדר ה"כניסה לברית" שבגירות, והוא ממה שרשמתי בעסקי בסוגיא זו בעשור האחרון.

קונטרס זה נקרא בשם "ככם כגר" (כלשון התורה שלח טו, טו), ע"פ מבואר בגמ' (כריתות ט, א): "רבי אומר: ככם – כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים", ע"כ, והיינו שכניסת הגר לברית היא בדומה לכניסת בני ישראל לברית בשעת מתן תורה. וכן מבואר ברמב"ם (הל' איסור"ב פ"ג ה"ד): "וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא טבילה וקרבן, שנאמר ככם כגר, מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן", ע"כ. והמובן מהשוואה זו הוא, שעניין הגיור הוא כניסת הגר לברית, שלכן צריך הגר לעשות את אותם הדברים שהוצרכו בני ישראל לעשות כשנכנסו לברית, ועיקרם – קבלת עול התורה ומצוות, שהיא היא עצם הגירות, כמו שיתבאר בקונטרס זה בארוכה.

בקונטרס זה כתבנו בעיקר שקו"ט ובירור בענין נחיצות קבלת המצוות בגרות, ושדין זה הוא לעיכובא, ודין במקורות בסוגיות הש"ס, ובשיטות הראשונים, ובמיוחד דין ארוך בשיטת הרמב"ם, והוכחות מדברי הרמב"ם בכמה וכמה מקומות שמהם נראה איך שגם לדעתו קבלת המצוות מעכבת את הגירות, ואדרבא – לשיטתו נמצא שגדר קבלת המצוות "היא היא הגרות" וגם "התחלתה עיקרה וגופה", היינו שזהו מהות הגרות, וכביאור כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בדבריו, שה"כניסה לברית" היא ב"קבלת עול תורה".

כמו כן כתבנו לברר ולבאר את שיטת השו"ע להלכה בפועל (והבנת השו"ע בשיטת הרמב"ם). וכן שקו"ט בדברי אחרונים בזה, ובמיוחד בדברי החמדת שלמה (המבאר יסוד הנ"ל בשיטת הרמב"ם דקבלת המצוות מעכבת), האחיעזר והאגרות משה (שהמבואר מדבריהם הוא שבלא קבלת המצוות אין הגרות חלה כלל, ועד שאם יש אומדנא דמוכח שאין המתגייר מכוון כלל לקבל עליו לשמור מצוות אין כאן גרות). אך גם משאר גדולי הפוסקים שדבריהם נתקבלו בתפוצות ישראל: הדעת כהן, המנחת יצחק, המנחת שלמה, הרב הרי"א"ה ועוד, שכולם מסכימים לנקודת הדברים שבקונטרס זה, שקבלת המצוות היא מהות הגירות וממילא העדר הקבלה מעכב את הגירות גם בדיעבד.

כמו"כ ביארנו את דברי כ"ק אדמו"ר בדבריו בלקוטי שיחות (חלק לג שיחה לחג השבועות) בעניין זה, שמבאר דקבלת המצוות אינה פרט בגירות אלא היא היא הגירות, ואף שבהשקפה ראשונה נראים הדברים פשוטים, אך אחרי העיון הטוב מתגלה עומק רב הטמון בדבריו הקצרים של כ"ק אדמו"ר, ואיך שע"י דברים אלו מתיישבים הרבה סוגיות פרטי דינים בענייני גירות והמסתעף.

ואכתוב כבר כאן את עיקר העניינים שלמדנו בשיחת רבינו הנ"ל. דהנה, מה שברור בלשון השיחה הוא שקבלת המצוות היא היא הגירות, ושכן הוא אפילו לשיטת הרמב"ם, וממילא מובן שהעדר קבלה זו מעכבת את הגיור גם בדיעבד. עוד ברור בשיחה שאם קיבל על עצמו המתגייר את המצוות חוץ מדבר אחד – אינו גר כלל.

אך נוסף לדברים אלו המפורשים וברורים בשיחה, למדנו לקמן בקונטרס זה שלכאורה נראה לדייק מהשיחה עוד כמה עניינים בדיני גירות, ומהם, שכאשר יש אומדנא דמוכח שהבא להתגייר אינו מתכווין לקבל על עצמו

באמת עול תורה ומצוות, אין מועיל כלום מה שבדיבורו אומר שמקבל על עצמו, ואפילו בדיעבד לא הוי גר. וזה נלמד מב' עניינים שכתב רבינו בשיחה: (א) מההגדרה בשיחה שקבלת המצוות היא היא הגירות, דמזה מובן שלא יתכן גירות בלי קבלה זו; (ב) ממש"כ בשיחה שקבלת בני ישראל את המצוות במרה לא הועילה להם לצורך הגירות דמתן תורה, והוצרכו לקבלה מחדש בעת שמיעת עשרת הדברות מפי הגבורה, שמהעיון בזה נלמד דין הנ"ל שכאשר יש אומדנא דמוכח שאין קבלתו בפיו קבלה אמיתית – אין זה נחשב בגדר קבלה ואפילו בדיעבד, וכמו שנאריך לקמן בביאור הדבר.

ובעניין זה הארכנו גם הרבה בבירור וביאור ההלכה ברמב"ם ובשו"ע (ואין חולק על הלכה זו), שאם נתגייר בשביל דבר "חוששין לו עד שיתבאר צדקתו", דזה קאי במי שקיבל עליו את עול התורה בכוונה אמיתית לקיים את המצוות, אלא שקבלה זו גופא הייתה בשביל דבר, ומ"מ חוששין לו עד שיתבאר צדקתו, ואם לא תתברר צדקתו יש חסרון בגירות (אלא שיש כמה אופנים בהגדרת חסרון זה, אם וודאי אינו גר מדאורייתא עד שתתברר צדקתו, או שהוא ספק גר דאורייתא, או שהוא רק חומרא דרבנן. ולקמן נעייין בג' אופנים אלו, מהו הדין אם נתברר לאחר זמן שאינו מקיים תומ"צ). עוד כתבנו לבאר דאף אם תתבאר צדקתו ויהי' נחשב כישראל אפילו אם לאחר זמן יחזור לסורו, מ"מ, יש פעמים ש"חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין", וכמו שיתבאר לקמן בארוכה פרטי ההגדרות והדינים בזה.

עוד הארכנו בבירור שיטות הראשונים בעניין תפקיד הב"ד בשעת הגיור, ואם קבלת המצוות צריכה להיות בפני ב"ד או לא, ואם גם בשעת הטבילה צריכה להיות קבלת המצוות, והמסתעף מזה לעניין טבילה שלא בפני ב"ד בדיעבד, ועוד הרבה פרטי דינים לפי כמה שיטות שישנם בזה בראשונים, ומקסנת הדברים לפי הפס"ד בשו"ע. וע"פ דברי השיחה הנ"ל כתבנו לבאר, דתפקיד הב"ד המגיירים הוא שהם העושים את הגירות, וכפי שנבאר לקמן הכוונה בזה.

כן הארכנו בביאור הסוגיות דגירות יפת תואר וגירות הכותים, ובירור שיטות הראשונים בזה, וגם בבירור שיטות הראשונים בנוגע לגירות עבדים, הן בעת טבילת עבדות והן בעת טבילת שחרור, והוכחנו שכמה עניינים בסוגיות אלו הם המקור להלכות הנ"ל.

לסיום הבאנו את מה שכתבו הפוסקים להקל בכמה ענייני גירות באיזה מקרים, והוכחנו שכל מה שהקילו פוסקים חשובים אלו הוא רק כאשר אין חסרון במהות הגירות, שהיא קבלת המצוות בשלימות ובכוונה אמיתית לקיים בפועל, אבל כשאין כוונה שלימה לקיים בפועל את כל המצוות, לא הוי גר. ומה שכתבו בזה איזה חכמים בעיניהם בדור האחרון, הראינו איך שכל דבריו הם סילוף דברי הראשונים והאחרונים, והתעלמות מדעת רובם המוחלט של הפוסקים שנתקבלו פסקיהם ברוב תפוצות ישראל.

תוכן עניינים

סעיפים א-ג: גירות בני ישראל במ"ת וגדר קבלת המצוות שהיא מהות הגירות
סעיפים ד-טו: קבלת המצוות בפני ב"ד מעכבת ושק"ט אם גם בטבילה צ"ל קבלה ואם הטבילה צ"ל בפני
ב"ד

סעיפים טז-כא: שיטת הרמב"ם בדין גר שנתגייר בשביל דבר

סעיפים כב-כו: בדין גר המקבל עליו המצוות חוץ מדבר אחד

סעיפים כז-כט: בדין מי שיש אומדנא דמוכח שמקבל רק בפיו ולא בלבו

סעיפים ל-לג: הוכחה שקבלת מצוות מעכבת בדיעבד מהרמב"ם ושאר ראשונים בעניין גירות הכותים

סעיפים לד-לו: הוכחה להנ"ל מהרמב"ם ושאר ראשונים בעניין גירות יפת תואר

סעיפים לז-נא: הוכחה להנ"ל מהרמב"ם ושאר ראשונים בעניין גירות עבדים

סעיפים נב-נה: בירור גדר גר קטן על דעת בית דין

סעיפים נו-סב: הסכמת הפוסקים שאין להקל בקבלת המצוות גם כשמקילים בשאר דיני גירות

סעיפים סג-סז: בגדר כניסת הגר לברית

קושיית אדמו"ר היאך טבלו בשבת עבור הגרות במתן תורה

א. בלקוטי שיחות (חלק לג בשיחה לחג השבועות¹) דן רבינו בעניין "כריתת הברית" בשעת מ"ת. דהנה, בגמ' כריתות (ט, א) איתא שאבותינו² "לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים . . . הרצאת דמים דכתיב וישלח את נערי בני ישראל וגו', טבילה מנלן דכתיב ויקח משה את הדם ויזרק על העם ואין הזאה בלא טבילה". ע"כ.

והנה, פסוקים אלה נאמרו בסוף פרשת משפטים³, ופליגי תנאים במכילתא⁴ בזמנה של פרשה זו: לפי הת"ק היה כ"ז בחמישי בסיון, שאז היה בנין המזבח והקרבת הקרבנות וזריקת הדמים⁵, אבל ר' יוסי ברבי יהודה אומר ש"בו ביום נעשו כל המעשים", ובפשוטו⁶ היינו בו' בסיון.

ומקשה רבינו שם, היאך נבין הא שטבילתם היתה ביום מ"ת עצמו⁷, והרי "לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל", והלכה פסוקה ברמב"ם ובשו"ע ש"אין מטבילין גר בשבת", והרי על השבת נצטוו כבר⁸ במרה ובאלוש (לפני הציווי ד"זכור" ו"שמור" בעשרת הדברות)?

ומבאר שם דאי אפשר לתרץ שהאיסור דטבילת גר ביום השבת הוא רק שבות דרבנן (אם מצד הטעם שנאמר בגמ'⁹ ד"תקוני גברא בשבת לא מתקנינן", או מצד הטעם שכתב הרמב"ם¹⁰ ד"הואיל והדבר צריך בית דין אין מטבילין אותו בשבת", דשני טעמים אלו הם איסורי שבות דרבנן), כי לא מסתבר שכניסת ישראל לברית תהי' על ידי מעשה הפכי שיש בו סרך איסור, ואפילו איסור שבות דרבנן, שהרי זה כמו דבר והיפוכו¹¹.

וביותר קשה ע"פ מש"כ בתרומת הדשן¹² שמילה בשבת אסורה מפני שהיא תיקון כלי, כיון שע"י המילה "נעשה הילד ישראל שלם", ועפ"ז כתב הכתונת פסים¹³ שגם טבילת גר בשבת אסורה מה"ת (כיון שע"ז נעשה

¹ שיחה ב, עמ' 26 ואילך.

² ועד"ז היא ההלכה לדורות, שהכניסה לברית היא על ידי מילה, טבילה והרצאת דמים.

³ משפטים כד, ה. כד, ח.

⁴ יתרו יט, י.

⁵ וכן הובא בגמ' שבת פח, א. וכ"כ בפרש"י על התורה משפטים כד, ד.

⁶ וכ"כ במדרש לקח טוב, ועוד. ודלא כשיטת הרמב"ן (ע"ה משפטים כד, א) שכוונת ר"י ליום שלאחר מתן תורה, דהיינו ז' בסיון.

⁷ ובהערה 15 שקו"ט אם אפשר לומר שהטבילה היתה ביום ד' וביום ה', עיי"ש. ומסיים שם, שגם את"ל שהטבילה היתה ביום ד' וביום ה', סו"ס נכנסו לברית ב"אותו יום", והיינו ביום שבו היתה "הרצאת דמים" (וראה יבמות מו, ב בתור"ה דאין הזאה – שכתבו "ע"י הזאה"), ובפשוטו זה היה ביום דמ"ת עצמו, וא"כ גם על זה יש להקשות איך הותר הדבר בשבת והרי יש בזה משום "תיקוני גברא" (כמובא לקמן בפנים לענין טבילה בשבת).

⁸ ועפ"ז יובן מה שרבינו מקשה דוקא מזה שמ"ת ה' בשבת. דהנה, לכאורה ה' יכול להקשות (כקושיית החת"ס בחי' לשבת פו, א ד"ה ומסוגיא זו) גם מאיסור מלאכה ביו"ט, והיינו להשיטה שזמן מ"ת ה' בו' בסיון – שהוא "יום החמישים" שנתקדש בקדושת יו"ט. אך מסגנון קושיית רבינו מובן, שכוונתו לשאול דוקא מזה שעל השבת נצטוו כבר, וכבר היו תחת גזירת שבת בשעה שטבלו, ועל זה מקשה היאך נכנסו לברית ע"י מעשה של איסור שכבר נאסרו בו; משא"כ בנוגע לאיסור יו"ט, דכיון שלא נצטוו עדיין זה, ממילא לא היו עדיין תחת האיסור דמלאכת יו"ט, וממילא אין בטבילתם גם "סרך איסור" – כיון שלא הייתה עדיין המציאות דיו"ט והאיסור דיו"ט. ועוד יש לומר בפשוטו: שגדר היו"ט דשבועות הוא לאחרי ספירת חמישים יום להקרבת העומר, וזה לא ה' עדיין באותו הזמן.

⁹ יבמות מו, ב.

¹⁰ הל' איסור"ב פי"ג ה"ו.

¹¹ בהערה 15 * מעיר רבינו מדברי החת"ס (שם) שהקשה ממ"ש הסמ"ג דמרע"ה גזר על הזאה בשבת ויו"ט, ובכלל זה הוא גם מה שאין מטבילין גר בשבת, דכיון שבעינן ב' תלמידי חכמים עומדים על גביו, ניכר מזה שהטבילה אינה כדי להקר אלא משום "תיקוני גברא", עכ"ד.

אמנם, כד דייקת שפיר יש חילוק בין קושיית החת"ס לקושיית רבינו, דהחת"ס מקשה מכח מה שמרע"ה כבר גזר בזמנו על הזאה ושנכלל בזה גם טבילת גר, אבל על שאלה זו יש לתרץ דגזירת משה על הזאה היתה לאחרי מ"ת, ולכן מקשה רבינו באופן אחר, מכח הסברא דאין לומר שכניסת ישראל לברית תהי' ע"י מעשה הפכי שיש בו סרך איסור – אפילו שבות דרבנן.

¹² שו"ת סי' רסה.

"ישראל שלם"), ומזה מובן שבטבילת בני ישראל במתן תורה לשם גירות הייתה מלאכה **דאורייתא** (שהרי הכתונת פסים אינו מחלק בין "מעשה הגמר" שעל ידו נעשה "ישראל שלם" לבין שאר המעשים הנצרכים שבביל הכניסה לברית, ומזה מובן שכל הדברים המביאים לידי זה שיעשה "ישראל שלם" אסורים מה"ת). ע"כ תוכן השאלה בלקו"ש שם.

ביאור רבינו שקבלת המצוות היא "הגרות עצמה" ומילה וטבילה רק "מעשה גרות"

ב. ומתוך רבינו בהקדם הדיוק במאחז"ל שהכניסה לברית היא "במילה וטבילה והרצאת דם", ולא מנו גם קבלת מצוות, אף שהיא **עיקר הגירות**, וכמו שנפסק בשו"ע¹⁴ שאם לא היתה קבלת המצוות בפני שלשה וביום – ה"ז מעכב את הגירות, משא"כ הטבילה שלכמה דיעות אינה מעכבת אם לא היתה בפני ג'.

ובהכרח לפרש דמה שחז"ל לא מנו את קבלת המצוות בין הדברים המכניסים לברית, הוא מפני ש"קבלת המצוות אינה רק א' מהדברים המכניסים את האדם לברית, אלא היא היא (חלק מ)הברית עצמה"¹⁵, וכדיוק לשון הרמב"ם¹⁶ "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית . . . וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצת קרבן", דמלשון זה מובן שהענין ד"יקבל עליו עול תורה" הוא חלק מהרצון "להכנס לברית", ולא רק "מעשה" המכניס לברית.

[והנה, לכאורה ה' אפשר להקשות על זה ממש"כ בגמ'¹⁷ שלר' יהושע "טבילה באמהות מנלן, סברא הוא, דא"כ במה נכנס תחת כנפי השכינה", והרי לפי הנ"ל יש מקום לומר שהכניסה תחת כנפי השכינה תהי' בקבלת המצוות? אך התירוץ על שאלה זו מובן בפשטות, והוא, שהגמ' נוקטת שיש צורך **במעשה** שיכניס את המתגייר לברית ותחת כנפי השכינה, ועל זה נאמר בגמ' שלר' יהושע הטבילה באמהות היא המעשה שבזה נכנסו תחת כנפי השכינה¹⁸].

ומסיים שם, ד"מזה מובן בפשטות למה לא נמנית קבלת מצוות בין תנאי הגירות, כי כשאין קבלת מצוות, אין זה חסרון בתנאי הגירות, אלא אין כאן גירות, ורק לאחר שרוצה "להכנס ולהתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה" יש חלות הגירות במילה וטבילה, משא"כ אם לא הקדים קבלת עול תורה ומצוות, אין כאן מעשה גירות. עכ"ל.

ובהערה 44 מביא את דברי השו"ת חמדת שלמה¹⁹ דהגם **שהודעת** המצוות אינה מעכבת את הגירות בדיעבד, מ"מ **קבלת** מצוות מעכבת. ומובן ע"פ הנ"ל שבלא קבלת המצוות "אין כאן גירות", והיינו שגם אם מל וטבל מ"מ "אין כאן מעשה גירות", ורק לאחר קבלת עול תומ"צ "יש חלות הגירות במילה וטבילה"²⁰.

¹³ על הנמוק"י יבמות מו, ב.

¹⁴ טושו"ע יו"ד סי' רסה ס"ג.

¹⁵ ויש להעיר מלשון תרגום אונקלוס הגר בפסוק "את הנפש אשר עשו בחרן": "דשעברו לאורייתא".

¹⁶ הל' איסור"ב פי"ג ה"א וה"ד.

¹⁷ יבמות מו, ב.

¹⁸ ועדיין ה' מקום להעיר שמשמעות הגמ' היא שקבלת המצוות היא רק **מהות ושורש** הגרות, אבל אין היא נחשבת כאחד מ"מעשי" הגרות וכ"התחלת" הגירות (ודלא כא' הביאורים לקמן בפנים בהמשך העניין שקבלת המצוות היא התחלת הגירות), שהרי אם היתה קבלת המצוות ממעשה הגרות – ה' אפשר לתרץ בגמ' שהאמהות נכנסו תחת כנפי השכינה ע"י ה"מעשה" דקבלת המצוות. אבל, גם זה אי אפשר לדיוק מהגמ', שהרי אפשר לפרש כוונת הגמ', דכשם שבאנשים מצינו **שבנוסף** ל"מעשה" דקבלת המצוות יש גם מעשה דמילה, כן גם בנשים צ"ל מעשה **נוסף** על המעשה דקבלת המצוות, ולכן מתרצת הגמ' שמעשה זה הוא המעשה דטבילה.

¹⁹ חיו"ד סכ"ט אות כא ואילך.

²⁰ לכאורה ה' אפשר להקשות ע"ז מגרות קטן, שלכאורה אין שייך בו קבלת המצוות בשעת קטנותו, ומ"מ ה"ה גר. אבל באמת אין זה סותר את המבואר כאן שמהות הגרות היא הכניסה לברית להסתופף תחת כנפי השכינה, וכפי שיתבאר לקמן בארוכה שיש בזה כמה מהלכים, אך לכל האופנים בהכרח לומר שכבר בקטנותו נעשה גר ע"י איזה גדר של "הסתופפות תחת כנפי השכינה", וכמשי"ת שם.

וע"פ יסוד זה מתרץ היאך יכלו בני ישראל לטבול בשעת הגירות דמתן תורה, ותוכן דבריו, שהגירות דבני ישראל בשעת מתן תורה חלוקה מגירות שלאחרי מתן תורה, דלאחרי מ"ת ג' הדברים באים לאחרי קבלת המצוות, והם המכניסים את הגר בפועל לברית ועושים אותו לגר, משא"כ בגירות בני ישראל בשעת מתן תורה, שקודם אמירת עשרת הדברות במתן תורה לא היתה אצלם עדיין קבלת מצוות²¹, הרי ע"י טבילתם והרצאת הדמים עדיין לא נכנסו לברית בפועל, ולא נגמרה גירותם עד אמירת עשה"ד, שאז היתה קבלת מצוות שלהם²².

ולכן, לא הי' אז איסור לטבול ביום השבת לשם גירות – דרק בגירות שלאחרי מ"ת, כשהטבילה גומר הגירות ועל ידה נכנסים בפועל לברית, נאסרה משום "תקוני גברא"²³; משא"כ בטבילת ישראל קודם מ"ת, שלא נגמרה הגירות על ידה, אין לאסור טבילה זו בשבת משום "תקוני גברא". וגם טעם הרמב"ם – שאין מטבילין גר בשבת כי "הדבר צריך ב"ד" – אינו שייך בגירות בני" בעת מ"ת, כי רק בגירות שלאחרי מ"ת, כשהמילה וטבילה באות לאחרי קבלת מצוות והן פועלות הגירות וגומרות אותה, ה"ה בגדר "משפט" שצריך ב"ד; משא"כ בגירות בני" במ"ת, כיון שע"י הטבילה (והרצאת דמים) עדיין לא היתה חלות הגירות, שהרי לא היתה עדיין קבלת המצוות, אין הטבילה (והרצאת דמים) בגדר "משפט" שצריך ב"ד. ע"כ²⁴.

[ולהעיר, דיש לדון אם בזמן הזה²⁵ יכולים הבית דין לשמוע את ה"קבלת מצוות" של הבא להתגייר בשבת. דהנה, לטעם הרמב"ם שאיסור טבילת המתגייר בשבת הוא משום שהדבר צריך ב"ד ואין דנים בשבת, נראה שזה כולל גם את קבלת המצוות שע"י הב"ד, שהרי אדרבה – קבלה זו "היא היא הגרות עצמה", ובוודאי שהיא עיקר ה"משפט", ואף שאין זה עדיין גמר הגרות, מ"מ נראה דמה דהוי "הגרות עצמה" הוא בגדר דין שאסור לדון בו בשבת.

²¹ ומבאר כוונתו, דאף שבני ישראל אמרו "כל אשר דבר ה' נעשה . . . נעשה ונשמע", אין אמירה זו נחשבת כמעשה קבלת מצוות לענין המצוות שלאחרי מ"ת, כמבואר הטעם בהמשך השיחה, עיי"ש ע' 30 ואילך (הביאורים שבשיחה הובאו לקמן ריש סעיף כב ובסעיף כז, ועיין במה ששק"ט שם בזה).

עוד מבאר שם, ד"מה שאמרו חז"ל שאבותינו "לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם", אין הכוונה בזה, שתיכף לאחרי עשיית ג' דברים הללו נכנסו לברית, אלא שבשביל כניסתם לברית היו צריכים לג' דברים אלה (ובלעדם לא היתה קבלת מצוות שלהם מועלת להכנס לברית), ולכן למדין מזה לדורות ש"לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים"; אבל הגירות או וכניסה לברית בפועל נעשתה בעת מ"ת גופא". עכ"ל.

²² ואין להקשות לפי"ז היאך למדים את דיני הגירות וסדר ענייניהם מהגירות דבני ישראל במתן תורה – אף שסדר העניינים בגירות זו היה באופן אחר מכלו בגירות שלאחר מתן תורה, כי, כיון שעיקר וצמם הגירות הוא קבלת התורה והמצוות, הנה על זה אין אנו צריכים ללימוד וילפוטא מהגירות דמ"ת, שהרי כן הוא פשוט הדברים שרק הרוצה לקבל עליו עול תורה ומצוות ולהסתופף תחת כנפי השכינה נקרא בשם "גר", וא"כ, מה שצריכים ללמוד מהגירות דמ"ת הוא רק בנוגע ל"דברים הנצרכים" שבכיל חלות הגירות (ומה שמ"מ אנו משנים את סדר הדברים מכלו שהי' בגירות דמ"ת, ששם הייתה קבלת המצוות לאחר עשיית הדברים המכניסים לברית, הוא מפני ששם לא הי' שייך לקבל את המצוות לפני אמירת עשרת הדברות במתן תורה, ולאידך גיסא – הי' רצוי שכבר בשעת מ"ת ייעשו עם ישראל לגרים ויכנסו לברית; משא"כ לאחר מתן תורה שאין את המונע הנ"ל, הנה בזה הולכים לפי סדר הדברים הפשוט – שתחילה צ"ל קבלת המצוות שהיא עיקר וצמם הגירות).

²³ וראה השק"ט במפרשים אם יש לאסור טבילה בשבת כשנעשית לפני המילה (לשיטת הסוברים שמועיל בסדר הזה) משום "תיקוני גברא", ומסקנתם שאין בזה משום ת"ג כיון שאין בזה גמר הדבר.

²⁴ ונראה שיש מקום לומר שעיקר הכוונה בעניין "המשפט" דגרות וכן דשאר דברים ה"מכניסים לברית", עניינו קשור בעיקר מצד "קבלת המצוות" שבזה, והיינו מה שנעשה "לשם גרות" (ע"ד דברי החמד"ש דלקמן בפנים), וכפי הנראה מדברי התוס' בקידושין (סב, ב ד"ה גר צריך): "גר צריך שלשה משפט כתיב ביה כדן . . . אי נמי י"ל דהא דבעי שלשה היינו טעמא משום קבלת מצוות", עכ"ל; ולכן בשעת הגירות דמתן תורה, שבשעת המילה והטבילה לא הי' שייך עדיין קבלת המצוות שבזה, א"כ לא הי' שייך גם ה"משפט" שבזה.

²⁵ משא"כ בגירות דמתן תורה, שאז הייתה "קבלת המצוות" של עם ישראל בפני הקב"ה, ולא שייך בו האיסור דתיקוני גברא או האיסור לדון בשבת. ולהעיר ממש"כ עד"ז בהמשך השיחה (ע' 32 ובהערה 66), שהכניסה לברית בפועל וחלות הגירות נפעלה ע"י מעשה הקב"ה באמירת עשה"ד, "ומובן שאין מקום להקשות למה נתן הקב"ה את התורה ביום השבת, באופן שגמר גירותם של ישראל הי' בשבת". ע"כ.

אבל, לטעם שאיסור טבילת המתגייר בשבת הוא משום תיקוני גברא, אפשר שעניין זה הוא רק בגמר הדבר, אבל לא בקבלת המצוות שהיא התחלת הגירות. או דילמא יש לחלק ולומר שמה שאסרו משום תיקוני גברא רק בגמר הדבר, הוא רק ב"דברים המכניסים לברית" אבל בדבר שהוא "הגרות עצמה" אפשר שזה גופא הוא כתיקוני גברא – אף שעדיין צריך את ג' הדברים המכניסים לברית כדי שיכנס לברית בפועל. וצ"ע].

ג' עניינים בגדר קבלת המצוות בגירות

ג. ויש לדייק בלשון השיחה, דבתחילת העניין כתב שקבלת המצוות "היא היא (חלק מ) הברית עצמה . . חלק מהרצון להכנס לברית", אך בהמשך העניין מדגיש נקודה נוספת, שאם לא הקדים קבלת המצוות למילה וטבילה "אין כאן מעשה גירות", דמלשון זה מובן שיש בקבלת המצוות ב' עניינים: (א) היא הברית עצמה; (ב) היא גם הנותנת חשיבות לענייני המעשה דגירות, שיהיו חשובים כ"מעשה גרות". ולהלן נבאר בעז"ה העניין בב' נקודות אלו, ואיך שנלמד ענין זה מלשונות הרמב"ם שנזכרו בשיחה.

עוד יש לדייק מהשיחה ענין נוסף בקבלת המצוות, דמציין שם בהערה 45 למש"כ בנו"כ הטושו"ע²⁶ "דקבלת מצוות נחשבת התחלת דין (כי זהו "גוף הדבר" – בלשון הט"ז שם), וטבילה – גמר דין". ע"כ. [ושם בהערה 49 כתב לעניין הטבילה דבני ישראל בשעת הגירות דמ"ת, שהטבילה לא הייתה אז בגדר "משפט" הצריך בית דין כנ"ל, דזה מובן גם מהנ"ל שהטבילה היא "גמר דין", משא"כ במ"ת שלא היתה הטבילה בגדר התחלת דין (כיון שעדיין חסר קבלת מצות שהיא גוף הדבר), וכ"ש שאינה גמר דין. ע"כ]. ומזה מובן דנוסף לזה שקבלת המצוות היא הברית עצמה והיא גם הנותנת חשיבות לענייני המעשה דגירות, יש בה עניין שלישי שהיא גם התחלת הדין. וגם זה יתבאר בעז"ה לקמן.

ועוד נבאר לקמן שהגדרת רבינו בעניין קבלת המצוות היא היסוד להלכה שקבלת המצוות צריכה להיות בפני בית דין ושענין זה הוא לעיכובא (כפס"ד השו"ע הנזכר לעיל), וגם, שעפ"ז אולי יש לומר הגדרה מחודשת שהב"ד "עושים" את הגירות על ידי שהם "מקבלים" את קבלת המצוות של המתגייר, וזה הוי עיקר "המשפט" של הגרות, ועל "משפט" זה הצריכה התורה ב"ד לגירות (דלא כבשאר ענייני איסורים).

אך תחילה עלינו לעיין בדברי הפוסקים בעניין קבלת המצוות: (א) אם היא מעכבת את הגיור או לא; (ב) באיזה אופן צריכה להיות קבלה זו; (ג) ומה צריכה לכלול קבלה זו.

*

הסכמת הפוסקים שקבלת מצוות בפני ב"ד מעכבת / שקו"ט בדעת הפוסקים אם צ"ל ב"ד (וקבלת המצוות) גם בשעת הטבילה

ד. דהנה, כמה מהראשונים²⁷ כתבו מפורש שקבלת המצוות בפני ב"ד של שלושה וביום – מעכבת. אמנם, בזמן האחרון טעו כמה בבירור שיטת הרמב"ם, וכתבו שהרמב"ם אינו מצריך כלל קבלת מצוות בעניין הגירות, ולדעתם גם הב"ח הבין כן בשיטת הרמב"ם, שהרי כתב הב"ח: "כשהיה ג' בטבילה אע"פ דכתב הרב משה בר מיימון דכשר אע"פ שלא היה לשם קבלת המצוות כל עיקר, מיהו התוס' והרא"ש חולקין ע"ז דקבלת המצוות ודאי מעכב, והכי נקטינן דאין משיאין אותו אשה עד שיקבל עליו המצוות בפני ג". עכ"ל.

²⁶ יר"ד סי' רסח ס"ג.

²⁷ תוס' (יבמות מה, ב ד"ה מי לא טבלה). רא"ש (שם פ"ד סי' לא). וכ"ה שיטת הטור והמחבר סי' רס"ח ס"ג וסי"ב.

אבל, באמת טעו בזה טעות גדולה בהבנת דברי הרמב"ם. דהנה, פשטות כוונת הרמב"ם היא להיפך, וכביאור רבינו דלעיל²⁸ שלדעת הרמב"ם קבלת המצוות היא "הגירות עצמה", ולכן אין הרמב"ם כותב אודותה בשעה שמונה את "הדברים המכניסים לברית", כיון שכבר כתב שהיא היא עצם הברית, והיינו מה שכתב בתחילת הענין ד"כשירצה להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה" (דזה כולל קבלת כל המצוות) הנה דוקא אז שייכים כל שאר ה"דברים המכניסים לברית".

ובפשטות גם הב"ח אינו חולק על זה, כי אין דברי הב"ח מוסבים כלל על הגדרת הצורך בקבלת המצוות בשעת הגירות, אלא על הצורך בב"ד בשעת הטבילה, דעל זה כתב שהתוס' והרא"ש סוברים שצ"ל ב"ד של שלושה בשעת הטבילה, משא"כ הרמב"ם שלא הזכיר ענין זה.

ויש לפרש את כוונת הב"ח בכמה אופנים: (א) רצונו לומר לדעת הרמב"ם, דאף שבתחילת תהליך הגיור יש טכס מיוחד של קבלת המצוות בפני הב"ד, מ"מ, ביחד עם הטבילה אין טכס נוסף של קבלת המצוות, משא"כ לדעת התוס' והרא"ש – שגם בשעת הטבילה צ"ל טכס של קבלת מצוות בפני ב"ד; (ב) או שרצונו לומר יתירה מזו, שלדעת הרמב"ם²⁹ אין כלל טכס של קבלת המצוות בפני ב"ד – אף שגם לדעת הרמב"ם הב"ד צריכים לדעת שהגר מקבל עליו עול מצוות כנ"ל, ובזה גופא יש לפרש בב' אופנים, או שהעדר הצורך בטכס כזה הוא מפני שבתחילת תהליך הגיור העידו ב' עדים³⁰ בפני הב"ד על רצונו של הגר לקבל עליו עול מצוות, או שהעדר הצורך בטכס הוא מפני שהעובדה שהגר בא לב"ד ומבקש להתגייר, ואומר שרצונו "להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עול תורה", והב"ד מקבלים אותו "להכניסו לגירות" (ע"י מילה וטבילה והרצאת דמים), ה"ז בדרך ממילא ה"קבלת עול מצוות" שבפני הב"ד.

ובזה יובן מה שהב"ח אינו מתייחס כלל למש"כ הרמב"ם שהגיור הוא אחרי "שירצה להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה", דאין מסתבר לומר שנעלמו דברים אלו מעיני הב"ח, וזה שאינו מתייחס לזה כלל הוא מפני שדבריו אינם מוסבים על הצורך בקבלת מצוות בפני ב"ד או לא, אלא על הצורך בב"ד בשעת הטבילה או על הצורך ב"טכס" של קבלת מצוות (כב' האופנים דלעיל).

והנה, הארכנו לבאר את הבנת הב"ח בשיטת הרמב"ם, אבל, בשיטת הב"י בשיטת הרמב"ם נראה ברור כדלעיל. דהנה, הב"י על הטור שקו"ט אם צ"ל ב"ד של שלשה בשעת הטבילה או לא³¹, ומתוך דבריו משמע דפשיטא לי' שיש צורך בטכס מיוחד דקבלת מצוות שרק ע"ז נעשה עצם ענין הגירות, וכמו שפסק בשו"ע³² (בלי שום חולק) וז"ל: "כל ענייני הגר, בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום. מיהו דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' ובלילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקרו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה. ולהר"ף ולהרמב"ם, אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה, מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינן ליה", עכ"ל. הרי דפוסק שלכו"ע צ"ל קבלת

²⁸ מה שכתבנו בפנים הוא הביאור בפשטות ע"פ דברי רבינו שנתבארו לעיל. ולקמן נביא עוד ראיות לזה ששיטת הרמב"ם היא שקבלת המצוות מעכבת את הגירות (מהטעם שכתב רבינו – שהקבלה היא עצם הגירות). ועוד נבאר להלן את דברי הרמב"ם בהל' איסור"ב פ"ג הי"ז.

²⁹ משא"כ לדעת התוס' והרא"ש (לשיטת הב"ח) – גם העדר טכס קבלת המצוות מעכב בדיעבד (אע"פ שלשיטתם אין הטבילה עצמה מעכבת בדיעבד אם לא תהי' בפני ג', מ"מ הקבלת מצוות בתור טכס בפ"ע מעכבת גם בדיעבד. וצ"ע).

³⁰ ואולי מספיק בזה עד אחד, שהרי עד אחד נאמן באיסורין.

³¹ וכן נראה בעוד שקו"ט המובאים שם, שאינם מוסבים על עצם הצורך לקבלת מצוות לענין הגרות עצמה, אלא על הצורך לקבל המצוות ושיהיה ב"ד בשעת הטבילה.

³² סי' רסח סעיף ג.

מצוות בפני ב"ד של שלשה וביום, עד זה מעכב אפי' בדיעבד³³, ומחלוקת הראשונים היא רק בעניין הצורך לב"ד בשעת הטבילה³⁴.

ומטעם זה לא העיר אף אחד מנ"כ השו"ע דיש החולקים על מה שכתב שלהרמב"ם מי שלא טבל בפני ג' או שלא טבל ביום ה"ז מעכב אפי' בדיעבד, דמזה מובן שכל נ"כ השו"ע לא סברו שניתן לפרש את הרמב"ם באופן כזה שאין צ"ל קבלת מצוות בפני הב"ד, ויתירה מזו – כולם מודים שגם לדעת הרמב"ם אפי' בדיעבד יש כמה ענינים שבהם אנו אומרים דצ"ל ב"ד של שלושה גם בשעת הטבילה, דמזה משמע שגם בשעת הטבילה יש מעין הענין דקבלת המצוות.

וממוצא דבר נמצא, דלכו"ע קבלת המצוות בפני ב"ד של שלשה – מעכבת (אלא שלדעת הב"ח בשיטת הרמב"ם אין צ"ל טכס מיוחד של קבלת מצוות, ואילו לדעת שאר הפוסקים – גם לדעת הרמב"ם צ"ל טכס של קבלת מצוות בפני ב"ד של שלשה), כיון שקבלה זו היא היא עצם ענין הגירות.

[ולהעיר מחקירת האחרונים אם תפקיד הב"ד בגיור הוא שהגירות תהי' בפניהם או שהם העושים את הגירות³⁵. ולדברינו אפשר להגדיר כוונת הדברים, שהב"ד והמתגייר שניהם עושים את חלות הגיור: המתגייר בקבלתו עול תורה, והב"ד כשמקבלים קבלתו וקובעים שראוי להתגייר³⁶].

שק"ט בהבנת החמדת שלמה בשיטת הרמב"ם והב"ח בענין קבלת המצוות

ה. אמנם, יש להדגיש שא' מגדולי האחרונים למד בכוונת הב"ח שהרמב"ם אינו מצריך קבלת מצוות בדיעבד. והוא מה שכתב בשו"ת חמדת שלמה (סי' כט ואילך), שמחלק בין "הודעת המצות" שאינה מעכבת לבין "קבלת המצות" שהיא מעכבת את הגירות גם בדיעבד, וכותב שכן הבין את כוונת הרמב"ם, אך מסיים ש"אחר כך ראיתי בב"ח שכתב וז"ל, אע"פ שכתב הרמב"ם דכשר אע"פ שלא היה קבלת המצות כל עיקר, מלשון זה נראה שהבין דלהרמב"ם לא בעי קבלת המצות כלל. ולפי"ז יסתרו דברי השו"ע אהדדי, אבל לפי מ"ש אתי שפיר, עכ"ל החמד"ש, והיינו שהוא עצמו הבין שכוונת הרמב"ם היא שיש חילוק בין הודעת המצות ובין קבלת המצוות, ולפי"ז לא יסתרו דבריו אהדדי, אבל הוא הבין שהב"ח סובר בשיטת הרמב"ם שאין צורך כלל לקבלת המצוות.

והנה, הגם דעפר אני תחת רגלי החמד"ש, אבל תורה היא וללמוד אני צריך, ובבקשת מחילה וסליחה, הנה לאחרי שלמדתי דברי הב"ח בשלימותם נראה ברור, שלא התכוון לכללות ענין קבלת המצוות, לומר שאין צורך לה כל עיקר, אלא כוונתו הוא לומר שאין צורך שיהיה ב"ד וביום בשעת הטבילה, או יתירה מזו, שאין צורך לקבלת המצוות כטכס בפ"ע, וכמו שפירשנו לעיל (וכוונת הב"ח היא דאין זה כשיטת שאר הראשונים

³³ ונראה מהפסק שם שאם אין קבלה זו אז "פסלינן בניו".

³⁴ וב' שיטות בקולא זו בפסק שלו בשו"ע: (א) המקיל לגמרי בדיעבד; (ב) שיטת הרמב"ם המקלת בזה רק לענין שלא לפסול בנו, אבל מחמיר שלא להשיאו בבת ישראל לכתחילה.

³⁵ ראה לדוגמא מש"כ הקו"ש בכתובות שלדברי התוס' בסנהדרין שבכל גר זוכין הב"ד עבורו, משמע שהב"ד עושים את חלות הגירות. ועוד כותב שם שלדעת התוס' ביבמות (מה, ב) "דכיון שידוע לכל שטבלה הוי כאילו ראו ב"ד", משמע שאין צורך ל"דעת הב"ד", שהרי אם הי' צורך בזה לא הייתה מועלת הידיעה שעי' חזקה.

גם ראה בקה"י שמבאר מה שהרמב"ם מפרש שטעם איסור הטבלת גר בשבת הוא מצד האיסור לרדן בשבת ולא משום תיקוני גברא, דזהו מפני שאין איסור על הגר לתקן את עצמו, שהרי קודם התיקון הוא נכרי ולא חל עליו איסור, אלא שהב"ד מתקנים אותו. ועיין גם במאמר הגר"ב זולטי שנדפס ב"תורה שבעל פה" כרך יג' ע' מד, ושם הביא מהחמדת שלמה (דלקמן בפנים) ומהישועות ישראל (חו"מ סי' ג).

³⁶ אלא שבנוגע לצורך הב"ד בשעת הטבילה, ראה מחלוקת הראשונים בזה לקמן בפנים, ועיין במשי"ת לקמן סעיף טו דטעם המחלוקת הוא אם קבלת המצוות נמשכת גם במעשי הגירות דמילה וטבילה או שהיא רק הקדמה לזה. ועפ"ז, לביאור התוס' (שם) שמספיקה ידיעת הב"ד שהייתה טבילה ע"י חזקה, הוא מפני שלדעתם בחלק זה של הגיור הב"ד אינם עושים את ה"משפט", משא"כ בקבלת המצוות שבתחילת הגיור.

שהצריכו טכס קבלת מצוות בפני ב"ד, ויתירה מזו – שגם בשעת הטבילה יהיו ב"ד, דמזה משמע שגם אז צ"ל קבלת מצוות בפני הב"ד, וכנ"ל).

ויש להוסיף, שהב"ח בעצמו כתב במקום אחר³⁷, וז"ל: "וצ"ע במילה דעבדים אי בעינן שלשה לדעת רבינו כמו במילת גרים, והרמב"ם בפ"ג מהל' איסור"ב לא כתב דבעינן שלשה לא במילת גרים ולא במילת עבדים, אבל רבינו דכתב גבי מילת גרים דבעינן שלשה וכאן במילת עבדים לא כתב דבעינן שלשה לא ידעתי טעמו. ובטבילה נמי הרמב"ם ז"ל כתב שם **דבין בטבילת גרים ובין בטבילת עבדים בעינן שלשה**, וכ"כ הסמ"ג לאוין קי"ו, ורבינו לא כתב דבעינן שלשה בטבילת עבדים **אבל בטבילת גרים כתב דבעינן שלשה**, וקשה דמאי שנא, ואפשר דסבירא ליה לרבינו **כיון דבטבילת הגר מודיעין אותו מקצת מצות כדתניא פרק החולץ (יבמות מז, ב), ולקבלת מצות בעינן ב"ד של שלשה**, וכדכתבו התוספות סוף דף מ"ה בד"ה מי לא טבלה, וכ"כ הרא"ש (שם סי' לא) לחד פירושא, **לפיכך בעינן שלשה בטבילת גר אבל בטבילת עבד דאין צריך להודיעו אותו מקצת מצות לא בעינן שלשה**. . ונראה דל**טבילת שחרור נמי לא בעינן שלשה לדעת רבינו**, והא דקתני התם בברייתא (שם מז, סע"ב) אחד גר ואחד עבד משוחרר ואסקה רב פפא דלענין טבילה תניא, אינו אלא לומר דשניהם שוים בטבילה שצריכין לטבול כשבאים לכלל ישראל, **אבל לענין קבלה לא הושוו דעבד א"צ לקבל בשעת טבילת שחרור**, וכפירוש רש"י (שם מח, א ד"ה לענין), וממילא משמע **דלא בעינן שלשה**, דכיון דלא בעינן קבלה ומדעתו אלא בעל כרחו משחררו, א"כ לא צריך שלשה להתנות עמהן דהא בהא תליא. ומיהו בטבילת עבדים אע"ג דבעינן קבלה לרב אלפס (שם דף טז ב) מ"מ לא בעינן שלשה, והיינו טעמא דבגר כתיב ביה "משפט", גזירת הכתוב דבעינן שלשה כדאיתא התם (שם מו סע"ב), אבל בעבדות לא כתיב משפט, וקבלה ודאי בעינן שתהיה הטבילה לשם יהדות מדעתו לרב אלפס, אבל הודעת מצות לא בעינן כמו בגר, אלא מטבילו בסתם לשם יהדות להיות עבד. . וברמב"ם שם מבואר דבין בטבילת עבדות בין בטבילת שחרור בעינן שלשה, ונראה דטעמו דעבד נמי שייך בגירות ועליו נמי כתיב משפט לומר דבעינן שלשה, אבל דעת רבינו דלא בעינן בדידהו שלשה כלל כדפרישית". עכ"ל.

ונמצא מזה דברור ששיטת הב"ח עצמו בשיטת הרמב"ם היא, דהטעם דבעי ג' לטבילה (אפי' לטבילת עבדות) הוא משום שבעי קבלה מדעתו, דמשום זה צ"ל שלשה "להתנות עמהן", והא בהא תליא. וא"כ בהכרח לומר דמש"כ הב"ח "כשהיה ג' בטבילה אע"פ דכתב הרב משה בר מיימון דכשר אע"פ שלא היה לשם קבלת המצות כל עיקר", אין כוונתו על עצם קבלת המצוות, אלא על הצורך שיהי' ב"ד בשעת הטבילה וקבלת המצוות באותה השעה, או אפילו יתירה מזו – שאין צריכים כלל טכס של קבלת מצוות בפני ב"ד של שלשה, אף שלכו"ע הב"ד צריכים לדעת בבירור שגר זה מקבל עליו את עול התורה. וכל זה הוא שלא כהבנת החמדת שלמה בדברי הב"ח.

ויש להעיר עוד, דאם נאמר כהבנת החמד"ש בדברי הב"ח, היאך נשמט ממנו מש"כ הרמב"ם בפירוש בכמה מקומות³⁸ שכדי שיוכשר לבוא בקהל בעינן שיקבל עליו כל המצוות. אלא בוודאי כוונת הב"ח כדפירשנו.

[והנה, אגב דברי הב"ח הנ"ל שהביא את הסוגיא בפרק החולץ, יש להעיר, דלכאורה יש קצת ראייה מסוגיא זו לשיטת הרמב"ם והראשונים דעימי' שהצריכו ב"ד בשעת הטבילה משום שבעצם הטבילה יש חיוב דקבלת המצוות. והיינו, דמש"כ בגמ' (יבמות מז, א) שבשעת הטבילה מודיעין לו עוד הפעם את המצוות, יש לפרש דהוי רק כעין הקדמה לטבילה ולא דין בעצם הטבילה, אבל, מסוגיית הגמ' שהזכיר הב"ח משמע שקבלת המצוות היא דין בעצם הטבילה, ושזהו היסוד למה שבטבילה צריכים להיות ב"ד של שלשה.

דהנה, בגמ' שם מובאת מחלוקת רשב"א וחכמים אם אפשר לכופף את היפת תואר לטבול, וז"ל הגמ': "בד"א – **שלא קבלה עליה**, אבל **קבלה עליה מטבילה** ומותר בה מיד; ר"ש בן אלעזר אומר אע"פ **שלא קבלה עליה** –

³⁷ יר"ד סי' רסז סק"א.

³⁸ ראה המובא לקמן סעיף לר ואילך. וראה גם בהמובא בסעיף טז ואילך, ועוד.

כופה ומטבילה לשם שפחות, וחוזר ומטבילה לשם שחרור, ע"כ. ומשמע מזה שהקבלה קשורה עם עצם הטבילה, ולרשב"א דלא בעי קבלה בשעת הטבילה, יכול לכופה להטבילה בלי קבלה, אבל לחכמים דבעי קבלה בשעת הטבילה א"א להטבילה בע"כ כיון שבעי קבלה באותה שעה.

וכן פרש"י בהדיא שם (מח, א): "לענין טבילה תניא – ששניהם שוים בטבילה שצריכים לטבול כשבאין לכלל ישראל גמור, אבל לענין קבלה לא הושוו דעבד אין צריך לקבל בשעת טבילת שחרור, עכ"ל, דבפשטות נראה שבשאר גרים בעי קבלה בשעת הטבילה עצמה.

ואולי יש לפרש עפ"ז כוונת רש"י שכתב בטעם הודעת המצוות לפני הטבילה: "דהשתא ע"י טבילה הוא נכנס לכלל גירות הלכך בשעת טבילת מצוה צריך לקבל עליו עול מצות", עכ"ל, ולכאורה טעמא בעי, מדוע מצריכים אותו לקבל את המצוות בשעת הטבילה רק מפני ש"השתא ע"י טבילה הוא נכנס לכלל גירות", והרי כבר קיבל את המצוות בתחילת התהליך וטבילתו עתה היא המשך לאותה הקבלה. ובפשטות אפשר לומר שהקבלה שבשעת הטבילה היא למקרה שנחלשה הקבלה שבתחילת התהליך. אבל, ע"פ הנ"ל יש לומר באופן אחר, דהקבלה שבשעת הטבילה היא מפני שהטבילה עצמה עניינה טבילה "לשם גירות", ד"גירות" היינו מה שנכנס לברית ומסתופף תחת כנפי השכינה, ולכן הטבילה עצמה מחייבת שיקבל עליו את המצוות באותה שעה, דזהו תוכן הטבילה. אמנם, גם אם אין זו כוונת רש"י, מ"מ לכאורה זוהי ההסברה בשיטת הר"ף והרמב"ם הסוברים שהצורך בב"ד בשעת הטבילה הוא לעיכובא (להשכירו בבת ישראל), דזהו מפני שלדעתם מהות הטבילה היא קבלה זו וממילא בהכרח שתהי' בפני ב"ד.

ולכאורה אפשר לדייק בזה מדברי הרמב"ם עצמו שכתב³⁹: "ושלשה הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ו ושלשה עומדין על גביו ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות פעם שנייה והוא עומד במים, ואם היתה אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיינין מבחוץ ומודיעין אותה מקצת מצות קלות וחמורות, והיא יושבת במים ואח"כ טובלת בפניהם". עכ"ל. וכן כתב⁴⁰ בנוגע לעבד הנלקח מעכו"ם: "אם רצה מודיעין לו עיקרי הדת ומקצת מצות קלות וחמורות ועונשן ושכרן כמו שמודיעין את הגר ומטבילין אותו כגר, ומודיעין אותו כשהוא במים וכו'". עכ"ל. ומשמע מכל זה שהוא דין בעצם הטבילה, שהרי לא כתב רק שתהי' ההודעה קודם הטבילה, אלא שיש להודיע "כשהוא במים" שמשמע קצת שהוא דין בעצם הטבילה שתהיה בהודעה וקבלת המצות.

וכן נראה בשיטת התוס' (קידושין סב, ב) שטבילת עבדות בעי ג' משום הקבלת המצוות שבטבילה, שנמצא שעיקר עניין בטבילת גר דעלמא (דבעי ג') הוא הקבלת המצוות שישנו בטבילה].

דברי החמד"ש שפי' "נתגייר" בל' הרמב"ם הו"ע קבלת דת ישראל

ו. והנה, יש להוסיף בכללות העניין, בשיטת הרמב"ם בגודל נחיצות קבלת המצוות ועניינה של קבלה זו. דהנה כתב הרמב"ם⁴¹ "גר שטבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו אינו גר". והחמד"ש שם (בהמשך הענין) שקו"ט בלשון זה, מהו מש"כ "ונתגייר בינו לבין עצמו" (בנוסף למילה וטבילה). ומבאר "דעיקר הגירות הוא שעזב עמו ואלהיו ובא להסתופף תחת כנפי השכינה וקיבל עליו דת ישראל לכנס בקהל ד', ועל זה נופל לשון גירות. ואתי לאורוי לן דכיון שהיה הטבילה וקבלת המצוה בינו לב"ע או בפני שנים ע"כ לא הוי גר, וממילא משמע דאם לא היה רק א' מהן בלא ב"ד מהני בדיעבד. דטבילה לחוד מהני דטבילה הוי ממילא קבלת המצוות, כיון שטבל לשם גירות. וכמ"ש בהל' י"ז (שכתב שם: "שטבל בפני ג' הדיוטות לשם גירות"), וכן אם נתגייר בפני ב"ד דהיינו קבלת המצוות מהני ג"כ בדיעבד אף אם לא היתה הטבילה בב"ד".

³⁹ הל' איסורי"ב פי"ד ה"ו.

⁴⁰ שם ה"ט.

⁴¹ שם פי"ג ה"ז.

ומוסיף, דאין לומר שכוונת הרמב"ם (במש"כ "טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו") לומר דהוי "וי"ו המחלקת", דבא לחלק ולהחמיר שהן אם טבל בלב"ע והן אם קיבל בלב"ע אינו גר (אף שדבר השני היה בפני ג'), דהרי לפמ"ש מוכח דבטבילה לחוד ודאי מהני בלא ב"ד (כמ"ש בהל' י"ז), וטבילת "גרות" הוי ממילא "קבלת המצות", ובמילא מוכרח דכוונתו: שאם לא היו א' מהם בפני ג' אין כאן גירות.

ועפ"ז מסיק דלהרמב"ם, אם נתגייר בפני שלשה בלילה הוי גר בדיעבד, אם נתגייר בפני שלשה או טבל לשם גירות בפני שלשה הוי גר, אבל לא נתגייר בפני שלשה וגם לא טבל בפני שלשה אינו גר אפי' בדיעבד! נתגייר בפני שלשה (קבלת המצוות בפני ג') ולא טבל בפני ג', יש להתאים שיטתו עם שיטת הר"ף דלא מנסבינן ליה בת ישראל לכתחילה!

ועוד מחדש שם בשיטת הרמב"ם, שעצם הטבילה לשם גירות מהווה כמו קבלת המצוות, שטבל "לשם גירות", (אלא דלדברי הב"ח אין זה נכלל כלל בקבלת המצוות). ולאידך: שאם לא ראו אותה טובלת ממש אין בטבילה משום קבלת המצוות, ואפי' לפי הסברא של התוס' והרא"ש ד"כשידוע לכל" שהיא טבלה הוי כמו שב"ד עומדים שם, זה רק לעניין עצם הטבילה, אבל לעניין "הקבלת המצות" שבטבילה אין בזה כח דעדות אא"כ טבלה בפני ב"ד ממש.

היוצא מדבריו: שפירש בכללות יסוד "גירות" וכוונת הרמב"ם במילה ו"נתגייר" דהוי, כשבא להסתופף תחת כנפי השכינה וקיבל עליו דת התורה וליכנס בקהל ד', אלא שחידש, שלשיטתו להרמב"ם מועיל "מעשה טבילה לשם גירות" כמו קבלת מצות, משא"כ להב"ח בשיטת הרמב"ם לא הוי "טבילת גירות" עניין "קבלת מצוות". אבל בוודאי שלכו"ע כללות ה"גירות" היא "קבלת עול תורה", קבלת המצוות.

ונקודת הדברים לפי דברי החמד"ש: פשטות דברי השו"ע הן (וכן פירש החמד"ש פשטות כוונת הרמב"ם), שקבלת המצוות היא חלק בלתי נפרד מהגרות ומעכב הגרות לכו"ע, ולשיטת החמד"ש בשיטת הב"ח, הדבר הוא מחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים: שהרמב"ם סובר שאין קבלת המצוות מעכב כלל, אבל לשאר הראשונים הרי בוודאי שזה מעכב (ולפי דברינו: הרי גם הב"ח לא התכוון לומר שלהרמב"ם לא בעי קבלת המצוות כל עיקר, אלא נתכוון לומר שבשעת הטבילה אין צריך שיהיה קבלת המצוות, או לכל היותר שאין צורך לטכס מיוחד של קבלה בפני ג', אבל בוודאי צריך להצהיר בפני ג' או שיש עדים המצהירים כן שיש לו רצון להיכנס לברית, שעניינו קבלת עול התורה). אבל שיטת השו"ע עצמו בשיטת הרמב"ם היא אשר בוודאי קבלת המצוות היא חלק עיקרי מהגרות, והיא מעכבת בדיעבד אם לא הייתי בפני ג' וביום.

וא"ה נביא להלן⁴² כמה וכמה מקומות בדברי הרמב"ם, היכי שנראה מדבריו ברור, שסובר שקבלת המצוות ועול התורה הוא ענין עיקרי בגירות המעכב את הגיור.

עוד הוכחות להנ"ל דפי' "גר" בל' הרמב"ם מורה על קבלת המצוות

ז. וכאן המקום להבהיר, שהפירוש הנ"ל ד"גר" בלשון הרמב"ם ושאר הראשונים והפוסקים הוא דוקא מי שמקבל עליו את המצוות ורוצה להסתופף תחת כנפי השכינה, אינו פירוש מחודש בלשון הרמב"ם שחידשו החמד"ש ורבינו בלקו"ש שם, אלא הוא ההבנה הפשוטה בדברי הרמב"ם המובנת לפי המחבר בשו"ע, שהרי בשו"ע⁴³ נאמר שלכל השיטות קבלת המצוות מעכבת, וגם שצריכה להיות בפני ג', וממילא מובן שצריכים לפרש כהחמד"ש שהמקור לזה הוא משום שקבלת המצוות היא מהות הגיור.

דהנה, לכאורה צריך להבין המקור לשיטתם, שהרי בגמ'⁴⁴ מצינו מחלוקת באם צ"ל מילה וטבילה (שניהם) להגרות, ומסקנת הגמ' ד"לעולם אינו גר עד שימול ויטבול", ולא הוזכר שם כלל שצ"ל גם קבלת מצוות ודוקא

⁴² בכמה מקומות, אך בעיקר נאריך בהוכחת שיטת הרמב"ם – לקמן סעיף (טז ואילך וסעיף) לד ואילך.

⁴³ יור"ד סי' רסח.

⁴⁴ יבמות מו, ב.

בפני ב"ד, ומזה מובן בהכרח דמש"כ בשו"ע שלכל השיטות קבלת המצוות בפני ג' מעכבת, הוא מפני שפירשו שהענין דקבלת מצוות נכלל בלשון "גר", והיינו שהעומד להתגיייר מקבל עליו להסתופף תחת כנפי השכינה על ידי שמקבל עליו ליכנס לברית ועול תורה כו'.

וממילא מובן גם מש"כ בגמ'⁴⁵ "ר' אושעיא בר' חייא, דאתא לקמיה גר שמל ולא טבל, א"ל שהי כאן עד למחר ונטבלינך. ש"מ תלת: ש"מ גר צריך שלשה, וש"מ אינו גר עד שימול ויטבול, וש"מ אין מטבילין גר בלילה", דמזה נראה ברור שעצם "גר" בעי שלשה, שבזה נכלל גם עצם הגרות, ואדרבא: כיון שזהו עצם מהותה הרי בוודאי שזה בעי שלשה (שלכן סובר שזה מוכרח לכו"ע).

וכן מובן בפשטות גם מדברי התוס'⁴⁶: "גר צריך שלשה משפט כתיב ביה כדן – נראה דוקא בקבלת מצות הוא דבעינן ג', אבל בטבילה בחד סגיא. . ומיהו קשה מהא דאמר דמושיבין אותה במים עד צוארה ושני תלמידי חכמים יושבים מבחוץ ומודיעין לה מקצת מצות קלות ומקצת חמורות, ופריך והא בעינן שלשה ומשני תני שלשה, אלמא משמע דלטבילה נמי בעינן שלשה, ויש לומר דודאי למצוה בעינן שלשה אבל לא לעכב, אי נמי "ל דהא דבעי שלשה היינו טעמא משום קבלת מצות". עכ"ל. ועד"ז כתבו במקום אחר⁴⁷: "האי משפט דבעינן שלשה היינו לקבלת המצות אבל לא לטבילה". עכ"ל. ונראה ברור מדבריהם שהעניין דקבלת המצוות הוא חלק עיקרי של הגרות, והוא החלק הנצרך לב"ד, דזהו מה שנק' "משפט". וכמשי"ת עוד בזה לקמן בארוכה.

שיטות הראשונים אם הצורך בב"ד בשעת הטבילה הוא רק לכתחילה או גם בדיעבד

ח. ויש להוסיף בהסברת משנת"ל שהמחבר בשו"ע הבין בשיטת הרמב"ם שקבלת מצוות בב"ד הוא ענין עיקרי המעכב את הגיור, בהקדם דברי הראשונים בענין חיוב בב"ד בשעת הטבילה.

דהנה איתא ביבמות⁴⁸ "מי לא טבלה לנידותה. . מי לא טבל לקרי", ומפשטות הלשון נראה שלא הייתה הטבילה בב"ד. והקשו הראשונים מזה שבגרות נאמר בתורה הלשון "משפט", דמזה נלמד שצריכים בב"ד. ועוד, שלקמן ביבמות איתא "שהי כאן עד למחר ונטבילנך", דמה שהטבילה יכולה להיות רק ביום הוא מפני שטבילה צריכה בב"ד.

ותירצו התוס': "וי"ל, האי דבעינן שלשה היינו לקבלת המצות אבל לא לטבילה, אף על גב דאמרינן לקמן דשני ת"ח עומדים מבחוץ היינו לכתחלה דעדיף טפי. ויש מפרשים דכיון דידוע לכל שטבלה כאילו עומדים שם דמי". והיינו שמת' ב' תירוצים: (א) דין דמשפט אין מעכב בדיעבד לטבילה; (ב) או דאפי' אם נאמר שגם בטבילה צ"ל קבלת מצות בפני ג', מ"מ הא דידוע שטבלה הוי כאילו היו עומדים שם.

[וכ"ה שיטת הרא"ש (שם) שתירץ כהתוס', וביאר עוד, וז"ל: "ומיהו קשה שטבילת נדה בלילה ולקמן אמרי' דאין מטבילין גר בלילה, ותירץ רבינו מאיר ז"ל מדלא קאמר אין מטבילין גר בלילה מ"ט משפט כתיב ביה כדאמר גר צריך שלשה משפט כתיב ביה, אלמא דלא גמרינן ליה ממשפט דאין לו דין משפט אלא לענין גוף הדבר שצריך שלשה אבל לא לזמן הטבילה. וגם פשטיה דקרא הכי איירי "ושפטתם" כתיב ביה, דהוי שנים ואין בב"ד שקול, ולילה לא הוי אלא מדרבנן, ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי. אי נמי קבלת מצוה הוי כתחלת דין וטבילה הויא כגמר דין, דהוי אפילו בלילה, ומדרבנן הוא דבעינן ביום לכתחלה. ורב אלפס ז"ל כתב דלכתחלה בעינן שלשה דלא מנסבינן ליה בת ישראל עד דטביל בפני שלשה אבל בדיעבד לא פסלינן לבריה אם לא טבל בפני ג'. עכ"ל].

⁴⁵ שם.

⁴⁶ קידושין סב, ב.

⁴⁷ יבמות מה, ב.

⁴⁸ מה, ב.

אמנם, כמה מהראשונים כתבו שב"ד מעכב גם בדיעבד, ומה שמשמע ביבמות שם שלא הייתה הטבילה בב"ד – מתורץ באופן אחר. וכמ"ש בחידושי הריטב"א וז"ל: "והא דאמרין הכא 'מי לא טבלה לנידותה מי לא טבל לקריו', הרי הוא דבר הלמד מעניינו דמיינתין לה על ההיא דאטבלה לשם אינתתא, **ואותה טבילה בפני ב"ד היתה כראוי**, אלא שהזכירו לשם אינתתא דנדות ולא הזכירו לשם גירות, ואף אלו נראה כך היו, שטבלו בשעת גירותם בב"ד לשם אינתותא ולשם קרי, והיו קורים אותם בן ארמיתא ובר ארמאה לפי שלא טבלו בפירוש לשם יהדות, א"נ שטבלו סתם ולא הזכירו כלום דסתמו כפירושו כיון דכבר מל וקבל עליו, ואעפ"כ היו מוציאים לעז עליהם שאין טבילתם טבילה, לכך אמר להו רב אשי כי סתמו כפירושו, ולכל הפחות כיון דמשום גירות טבלו לא סגיא שלא היה דעתם בטבילתם לכל הפחות משום טהרת נדה או משום קרי, והרי אלו בטבילה לשם יהדות כיון שטבילת קרי ונדה לא שייכי אלא בישראל. וכן אמר' בירושלמי גר שמל ולא טבל הרי זה גר כשר, שאין גר שלא טבל לקריו ופי' שלא טבל בפירוש לשם גירות, ופרכי' וקשה ליה עלת ליה טומאה חמורה משום טומאה קלה, כלומר היאך תעלה טבילה קלה דלשם קרי לטומאה חמורה שעולה מטומאת גוים, ופריק אמר רב יוסי בר בון מכיון שזו וזו לשם קדושת ישראל עלתה לו, והרי זה מבואר, מפ' רבינו הר"ם ז"ל". ע"כ. והיינו, דס"ל להריטב"א שגם בדיעבד בעינן ב"ד בשעת הטבילה, והמדובר ביבמות שם הוא (א) או באופן שהזכירו שהטבילה הייתה לשם אישות דנדות, (ב) או שלא הזכירו דבר, ובזה חידשה הגמ' דכיון שהטבילה הייתה לשם יהדות נכלל בזה גם ענין הגירות.

והנה, יש מהראשונים שכתבו דאף שלכתחילה בעינן שיהיו בב"ד בשעת הטבילה, מ"מ בדיעבד לא פסלינן את זרע הגר אף שהוא עצמו אם ירצה להתחתן צריך לטבול שוב בפני ג', והיא שיטת הר"ף והרמב"ם שהיא שיטה ממוצעת בין שיטת התוס' והרא"ש (שהצורך בב"ד בשעת הטבילה נאמר רק לכתחילה) לשיטת הריטב"א (שהצורך בב"ד בשעת הטבילה הוא גם בדיעבד). אלא שבפרטיות חלוקים קצת הר"ף והרמב"ם, וכמשי"ת.

דהנה בחידושי הרמב"ן מביא את הקושי הנ"ל מהגמ' ביבמות, וכתב בשם הר"ף שהצורך בב"ד לכתחילה היא דלא נהגינן בה מנהג ישראל ומנסבינן ליה בת ישראל עד דטביל בפני שלשה, אבל לא בדיעבד. ושקו"ט שם בתירוץ זה, ומסיק ד"אפשר לומר דגבי קבלת מצוות צריך שלשה אפילו בדיעבד, ד'משפט' כתיב ביה מה התם שנים שדנו אין דיניהן דין אף כאן אינו גר אפילו בדיעבד, אבל מי שהודיעוהו מקצת ענין של מצות ומתן שכון של מצות וקיבל עליו בב"ד לטבול ולמול, אם הלך ומל וטבל שלא בפני ב"ד הרי זה כשר, ולא פסלינן לזרעיה, ולא מנסבינן ליה לדידיה בת ישראל עד דטביל בפני שלשה, משום דלכתחלה בעיא שלשה בין בקבלה בין בטבילה כדאמרין לקמן שהי כאן ונטבלינן למחר, אלמא בעינן קבלה בשעת טבילה ממש והכל בפני שלשה, ואפילו בגר זכר שקבל עליו קודם מילה חוזר ומקבל עליו בשעת טבילה בפני שלשה כדקתני לקמן ומוקמי' לה לכתחלה". ע"כ.

וכל זה הוא ביאור הרמב"ן בשיטת הר"ף, ומוסיף שם הרמב"ן וז"ל: "והרמב"ם הספרי ז"ל כתב כלשון הזה⁴⁹, גירות שראינוה נהגת בדרכי ישראל תמיד כגון שתטבול לנדתה ותפריש מעיסתה תרומה, וכן גר שנוהג בדרכי ישראל שטובל לקיריו ועושה כל המצות, הרי אלו גירי צדק, ואע"פ שאין שם עדים בפני מי נתגירו, ואף על פי כן אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותן עד שיביאו עדים או שיטבלו בפנינו, הואיל והוחזקו גוים. ונראה שבא לפרש כן זו השמועה, ודברי תימה הם, דא"כ הו"ל למימר מי לא שמר שבת אחת ולא לימא מי לא טבל לקרויו, דיותר היה לו קל לידע ששמר שבת או נהג מצות מן הטבילה שהרבה שלא טבלו לקרויו מעולם, ועוד מדאמרין אטבלה לה היא גויה לשום אינתותא משמע דהכי הוה עובדא ודאי דלא אטבלה אלא לשום אינתותא ואפ"ה אכשרוה משום האי טעמא דמי לא טבלה לנדתה, ובירושלמי במסכת קדושין בפ' האומר אלא ר' יהושע בן לוי כהדא דתני בר קפרא גר שמל ולא טבל הרי זה כשר שאין גר שלא טבל לקרויו, וקשיא עלת לו

⁴⁹ בהלי' איסור' פ"ג ה"ט.

טומאה קלה מטומאה חמורה אמר ר' יוסי בר בון מכיון שזו וזו לשם קדושת ישראל עלת לו ע"כ, ויש לנו בו סמך לדברינן". ע"כ.

ונמצא, דהרמב"ן למד בשיטת הר"ף שטבילה בעי ב"ד לכתחילה, משום דבעי קבלת המצוות לכתחילה בשעת הטבילה, ולכן גר שטבל שלא בפני ב"ד לא יוכל להתחתן עם בת ישראל עד שיטבול שוב בפני ג' ויקבל עליו מצוות באותה שעה, אלא שאם הודיעו הב"ד המצוות והוא קיבל עליו בפניהם לטבול ולמול, והלך וטבל שלא בפני ב"ד, ה"ז כשר בדיעבד לעניין שלא נפסול בניו. ונראה מהגדרה זו ששיטתו בהר"ף היא שהא שטבילה בעי שתהיה בפני ג' הוא בכדי שתהיה שם גם קבלת המצוות באותה שעה כדי שנחתן אותו בבת ישראל לכתחילה. ועוד נראה שאם לא קיבל בפני ב"ד שימול ויטבול לא מועיל טבילתו אם לא היתה בפני ג' אפי' בדיעבד;

אבל בשיטת הרמב"ם למד הרמב"ן, דמה שהוכשרה טבילה בלי ב"ד הוא משום שהטבילה היא רק הוכחה שהוא נוהג בדיני יהדות, ובמילא אנו מחזיקים אותו כישראל (ושנתגייר כדינו) ואין צריך להביא עדים שנתגייר בפניהם, אבל לעניין להתחתן בבת ישראל, אין משיאין אותן עד שיביא עדים בפני מי נתגייר או טבל. והמובן מזה הוא, שגם הרמב"ם סובר שבעי ג' בשעת הטבילה, לכה"פ לכתחילה (ואולי היה מקום לפי דברי הרמב"ן בהרמב"ם לומר שזה גם לעניין דיעבד, אלא שאין צריך להוכיח שאכן היה ג' בהטבילה באם הוא נוהג כמנהג ישראל. אבל המחבר בשו"ע הבין שגם להרמב"ם אין הטבילה מעכב בדיעבד לפסול בניו שתיעשה בפני ב"ד).

אך המגיד משנה פירש את שיטת הר"ף והרמב"ם באופן אחר, וז"ל⁵⁰: "גיורת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל וכו'. שם ההוא דהו קרו ליה בר ארמיתא אמר רב אשי מי לא טבלה לנותה ההוא דהו קרו ליה בר ארמאה אמר ריב"ל מי לא טביל לקריו. ונראה מדברי רבינו שהוא מפרש דלהכשיר הבנים שכבר נולדו קאמר או להחזיקן בחזקת גרים גמורים, וכי קאמרי מי לא טבלה הכי קאמרי היאך איפשר לחוש שלא נתגיירו כראוי והרי הם נוהגים בכל המצוות כישראלים גמורים וטובלים מטומאתן, וטבילה דנקט לאו דוקא, ואפשר גם כן שרבינו סובר שצריך ג"כ שיוודע ודאי שטבלו לאיזה דבר לפי שהטבילה אחד מענייני הגרות, ואעפ"כ ביאר רבינו שאם בא להתערב בישראל צריך להביא ראיה. ובהלכות אמרו גבי מעשים אלו ואי קשיא לך ההיא דר"י דאמר גר צריך שלשה מ"ט משפט כתיב ביה וק"ל דהלכתא היא ל"ק הא דר"א ודריב"ל דיעבד, לא פסלינן לבריה הואיל וטבל לשם קריו דאי לאו גיורא הוא לא הוה טביל לקיריו, והא דר' יוחנן לכתחלה הוא דלא נהגינן ביה מנהג גר ומנסבינן ליה בת ישראל עד דטביל בפני שלשה עכ"ל ההלכות, וקורבים דבריהם לדברי רבינו. והרמב"ן ז"ל כתב דודאי לכתחלה צריך שלשה בין במילה בין בטבילה, ואילו נתגייר בינו לבין עצמו לגמרי אפילו דיעבד אינו גר, דגוי גמור הוא דמשפט כתיב ביה, אבל אי קביל עליה בפני שלשה למול ולטבול והודיעוהו מקצת מצות כדינו והלך ומל וטבל שלא בפני ב"ד הרי זה כשר, ולא פסלינן לזרעיה, ולא מנסבינן ליה לדידיה בת ישראל עד דטביל בפני שלשה משום דלכתחלה בעינן שלשה בין בקבלה בין בטבילה עד כאן דבריו ז"ל". ע"כ.

ונמצא שהמ"מ לומד בהר"ף ובהרמב"ם, דהחילוק הוא בין לכתחילה ובדיעבד: שאם כבר נולדו הבנים נכשירם בדיעבד, אבל לכתחילה לא נערבם בכלל ישראל עד שיביא ראיה בפני מי נתגייר או טבל. ולדבריו הרמב"ן יש לו שיטה אחרת בזה, שבנוסף על הנ"ל בעי שיקבל בפני ג' שימול או יטבול ולולא כן פסולים בניו אפי' בדיעבד.

ונמצא מכל זה שיש ג' שיטות כלליות (בכמה פרטים ביניהם): (א) שיטת התוס' והרא"ש שהטבילה בפני ג' הוא רק לכתחילה אבל לא בדיעבד; (ב) שיטת הר"ף והרמב"ם לחלק בין לכתחילה לבדיעבד, וכמה פרטים ואופנים בזה כנ"ל; (ג) שיטת הריטב"א והרמב"ן שגם בדיעבד לא מהני טבילה שלא בפני ג'.

הסבר שיטת הרמב"ם בהכרח ב"ד לקבלת המצוות ולטבילה לכתחילה ובדיעבד

ט. והנה לפי דברי רבינו הנ"ל בלקו"ש (וגם הגדרת החמד"ש) בהגדרת עניין הגירות, יובן בטוב טעם ההסבר לזה שלהרמב"ם הא דקבלת המצוות בפני ג' מעכבת הוא גם בדיעבד, משא"כ הטבילה בפני ג' שהיא רק לכתחילה או לעניין שלא מנסבין בבת ישראל, אבל בדיעבד לא פסלינן את בניו.

דכיון שעצם עניין הגירות הוא מה שבא לב"ד להתגייר ומגלה רצונו שרוצה להסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עול תורה, פשוט שבעניין זה צריכים להיות כל דיני ב"ד, כולל גם שזה ייעשה דוקא ביום (כמש"כ המחבר). [וכפי שהחמד"ש כתב שצריך לקבל המצוות "בפניהם ממש", ואין מספיק מה ש"ידוע לכל הוי כמי שעומדים בפניו" – שהיא הסברא הנמצאת בראשונים לעניין טבילה].

(והוא דלא כמו שכתבו, שהרמב"ם לא הזכיר כלל שצריך לב"ד לקבלת המצוות. והרי זהו מה שהרמב"ם כתב "ויקבל עליו עול תורה", וכן כתב "כיצד מקבלין גירי הצדק כשיבוא להתגייר ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה, אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר וכו'", דמלשונות אלו ברור שזה נעשה בפני ב"ד, שהרי מי "אומר לו" ומי "בודק" אחריו ומי "מקבל", הרי בוודאי שזה הב"ד, והוא פשוט כל כך עד שלא הוצרך לפרש עניין זה, שהרי זה הוא ה"משפט" ותפקיד הב"ד בפשטות. וזוהי גם כוונתו כשכותב⁵¹ "טבל בינו לבין עצמו ואפילו בפני שנים אינו גר", דכוונתו ב"נתגייר" היא כמו שפירשנו לעיל דקאי על קבלת המצוות והרצון להסתופף תחת כנפי השכינה).

ומ"מ לגבי טבילה סובר הרמב"ם דאף שלכתחילה צ"ל ביום, מ"מ בדיעבד אם נעשית בלילה ה"ז גר. ולכאורה ה"ז סותר למה שכתב שגם בדיעבד לא נוכל לחתנו בבת ישראל אם לא הייתה הטבילה בפני ב"ד של ג'?" והי' נראה לבאר בפשטות⁵², שהרמב"ם ס"ל כדעת הראשונים⁵³ שהטבילה הוי "כגמר דין", וגומרים בלילה. ולביאור זה נמצא שקבלת המצוות היא לא רק מהות ושרש הגירות ("גוף הדבר"), אלא גם התחלת הגיור ("תחילת דין"), והיינו שהיא גם ההתחלה של מעשי הגירות.

אלא שלפ"ז יוקשה אמאי לכתחילה צריכה הטבילה להיות ביום, והרי גמר דין נעשה גם בלילה. ובאמת שיש הסוברים⁵⁴ דמה שאפשר להיות גמר דין בלילה הוא רק בדיעבד כשלא הספיקו לגומרו ביום, אבל לא לכתחילה, וא"כ הי' אפשר לומר שגם הרמב"ם ס"ל הכי, ומטעם זה הצריך גם בטבילה שהיא גמר דין של הגירות, שתהי' לכתחילה ביום. אבל, מפשטות לשון הרמב"ם⁵⁵ בעניין גמר דין ש"אם התחילו ביום מותר לגמור הדין בלילה", משמע שמותר לכתחילה, וחזרה השאלה אמאי בטבילה הצריך שתהי' לכתחילה ביום.

ולכן נראה יותר לפרש את שיטת הרמב"ם באופן אחר קצת, ובהמשך לדברינו לעיל: שהטבילה כשלעצמה אינה "מעשה דמשפט", אלא היא מ"הדברים המכניסים לברית", ואפשר שלשיטת הרמב"ם רק על הברית עצמה נאמר "משפט", כיון שהיא "הגיור עצמו" ו"עיקר הדבר", ולכן הקבלת מצוות שהיא הכניסה לברית עצמה – צ"ל דוקא בפני ג' וביום ותנאים אלו הם לעיכובא, משא"כ הטבילה שהיא רק דבר המכניס לברית, ואפשר שאין בזה דין וגדר דמשפט לעיכובא.

⁵¹ הלכות איסור"ב פרק יג ה"ז.

⁵² וכמש"כ הט"ז ביו"ד סי' רסח ס"ק ט שקבלת המצוות "זהו גוף הדבר והתחלתו", ולכן צ"ל דוקא ביום, "אבל מילה וטבילה הוה כגמר דין דמן התורה הוה אף בלילה". ע"כ. ונראה שכן הבין המ"מ בדעת הרמב"ם ה' איסור"ב פי"ג ה"ו שכתב בזה"ל: "וכתב רבינו דהיינו לכתחילה אבל דיעבד ה"ז גר, והרמב"ן ז"ל חלוק בזה ואמר שצריך להטבילו פעם אחרת ביום, וכבר הכריע הרשב"א ז"ל כדעת רבינו דטבילה בדיעבד כגמר דין דמיה". עכ"ל.

⁵³ שיטת הרא"ש ביבמות מו, א סי' לא.

⁵⁴ ראה פתחי תשובה חו"מ ה.

⁵⁵ ה' סנהדרין פי"ג ה"ד.

ולפי יסוד זה נוכל לפרש את שיטת הרמב"ם, דבנוסף לקבלת המצוות שהיא מהות הגירות, הצריכו שגם הטבילה תהי' בפני ב"ד, והיינו שגם במעשה הטבילה (שמצד עצמה אין בה הגדר ד"משפט" לעיכובא) יהי' הענין דקבלת עול התורה והכנסה לברית (שצריך שיהי' בו "משפט"), ולענין החלק הזה של קבלת עול התורה והכניסה לברית אפשר לומר, שהקבלה של מהות הגירות כשבא לפני הב"ד בתחילת עניינו – נחשבת כ"תחילת דין", משא"כ הקבלה שבשעת הטבילה שנחשבת כ"גמר דין", ולכן בדיעבד מועלה הטבילה בלילה, כיון שעניין זה שבטבילה שהוא בגדר "משפט" הוא קבלת עול התורה שבשעת הטבילה, וענין זה הוא ה"גמר" של הקבלה שהייתה ביום בפני הב"ד. [ועפ"ז יתפרשו דברי הרמב"ם שהובאו לעיל: "טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו", ד"נתגייר" קאי על קבלת עול התורה, ומ"מ כתב זה בשייכות לטבילה, כי גם בטבילה יש העניין ד"נתגייר", ומצד ענין זה שבטילה צ"ל ב"ד של ג' דוקא].

ומ"מ לכתחילה צ"ל טבילה דוקא ביום, כיון שאין טבילה זו כגמר דין בעלמא שאין בה מעשה חדש (ורק פסק הדין של הב"ד הבא בהמשך להתחלת הדין), כיון שבקבלה זו שבשעת הטבילה יש מעשה חדש, ומטעם זה פסק הרמב"ם שאם לא הייתה הטבילה בפני ג' לא נתחתנו עם בת ישראל, כיון שב"גמר דין" זה יש מעשה חדש שצריך להיות גם הוא בפני ב"ד.

ואם כנים דברינו נמצא, שאם לא הייתה קבלת מצוות לפני הטבילה, אזי הטבילה שבה נכללת ממילא קבלת מצוות⁵⁶ תצטרך להיות דוקא ביום (ומ"ש ואם הטבילוהו בלילה כשר הוא רק אם כבר היה הגיור, היינו ההכנסה לברית ע"י קבלת עול התורה, ביום). ובאמת דבר זה נראה גם לפי ביאור הראשון, שאם לא היה כאן "התחלת דין" א"כ בוודאי שבעי ג' לטבילה (כיון שהיא ה"תחלת הדין" במצב זה).

אלא שכ"ז הוא לשיטת הרמב"ם, אבל התוס' והרא"ש דס"ל שהטבילה בפני ג' היא רק לכתחילה אבל לא בדיעבד, נראה שהם סוברים שקבלת המצוות היא חלק מעכב של מעשה הגרות שעליה חל הצורך והגדר של "משפט" דמעכב שיהיה בית דין בשעת הקבלה, אבל אין היא מעכבת בשעת הטבילה. והיינו שהיא חלק (העיקרי וההתחלה) של כל מעשי הגרות אבל היא חלק של (א) המעשים שלה, (ב) ואין היא נעשית חלק של המילה והטבילה (ואפשר שלכן אין היא מעכב שהם יהיו נעשים בפני הב"ד).

ונמצא ברור שזה ההבנה של השו"ע בב' השיטות הללו (של הר"ף והרמב"ם מחד גיסא ושל התוס' והרא"ש מאידך גיסא), שלשניהם קבלת המצוות מעכב בדיעבד, ושיהיה נעשית בפני ג' וביום. והיינו שלשניהם היא חלק בלתי נפרד ומעכב להגרות (אלא שאפשר שמתחלקים באופי שלהם בתהליך הגרות וכנ"ל אבל ברור שלכו"ע היא מעכבת). אבל אין לומר שלשיטת התוס' הא דהוי רק חלק "ממעשי" הגרות, עניינה הוא "תנאי" בעלמא לעניין הגרות, אלא היא בוודאי מהווה חלק ממהות הגרות, שהיא ההכנסה לברית, אלא שהיא מתבטאת בזה שהיא אחד ממעשי הגרות, ואדרבא: היות שרק היא מעכב שתהא נעשית בב"ד, הרי זה מראה שהיא היא החלק המהווה, והחלק העיקרי של הגירות שעליה חל הגדר של "משפט" של ב"ד, לשפוט על הקבלה (ושעל ידי זה חל הגרות).

טעם חומרת הרמב"ם שלא להשיא מי שלא נודע בבירור "בפני מי נתגייר"

י. וע"פ הנ"ל יש לבאר עוד עניין בשיטת הרמב"ם, שכתב⁵⁷ "גירות שראינוה נוהגת בדרכי ישראל תמיד כגון שתטבול לנדתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנוהג בדרכי ישראל שטובל לקרוי ועושה כל המצוות הרי אלו בחזקת גרי צדק, ואע"פ שאין שם עדים שמעידין בפני מי נתגיירו, ואע"פ כן אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו הואיל והוחזקו גויים". ע"כ.

⁵⁶ כדברי החמד"ש בסי' כט.

⁵⁷ בהל' איסור"ב פי"ג ה"ט.

וביאר דבריו המגיד משנה, וז"ל: "ונראה מדברי רבינו שהוא מפרש דלהכשיר הבנים שכבר נולדו קאמר או להחזיקן בחזקת גרים גמורים, וכי קאמרי מי לא טבלה מי לא טביל הכי קאמרי היכי איפשר לחוש אלא נתגירו כראוי והרי הם נוהגים בכל המצות כישראלים גמורים וטובלים מטומאתן, וטבילה דנקט לאו דוקא ואפשר גם כן שרבינו סבור שצריך ג"כ שיודע ודאי שטבלו לאיזה דבר, לפי שהטבילה אחד מענייני הגרות, ואעפ"כ ביאר רבינו שאם בא להתערב בישראל צריך להביא ראיה וכו'". ע"כ.

והיינו: דלכאורה לפי פירושו הרי מה שאחד מתנהג ביהדות הרי זה "חזקה" להחשיבו יהודי ושנתגייר כדין "בחזקת גירי צדק", ומ"מ יש כאן חסרון שאין אנו יודעים "בפני מי" נתגירו: ולכאורה מהו החשש בזה, הרי החזקה כאן מספיק להחשיבו "לגר צדק", וא"כ מה לנו אם אין אנו יודעים או שאין עדים "בפני מי נתגייר" הרי אנו מחזיקים שנתגיירו כדין (דזה כולל בפני ב"ד הכשרים)?

[בעניין קבלת המצוות דן החמדת שלמה להלן שם, שעל עצם הקבלה צריך ידיעה ממש, וגם התוס' והרא"ש הסוברים שעל הטבילה מספיק ידיעה שעל ידי אומדנא, מ"מ לעניין עצם הקבלה בעיני ידיעה ממשית על הקבלה. ומסביר הדבר, על פי חילוק בין ידיעה אודות דבר הברור ובין ידיעה אודות "דבר המסור ללב", שעל זה בעי ידיעה אלימתא שזה נעשית רק על ידי ידיעת ב"ד ממש. אבל הרי כאן מדובר לכאורה בעניין ספק האם הקבלה היתה בפני ב"ד, שהגם שמתנהג ברדכי ישראל, ואנו מחזיקין על פי זה שמסתמא נתגיירה כדין, ואעפ"כ, בכדי שיתערב בישראל אין אנו סומכים על זה עד שביא ראיה, ולכאורה, למה לא נחזיק משום חזקה זו עצמה שהיא נתגיירה לפני ב"ד גם לעניין שתתערב בישראל?]

ואולי ההסבר על פי דברינו הנ"ל: שכיון שעצם הגירות היא קבלת עול התורה ומצוות, שעיקר עניינה היא שישנו ב"ד המקבל את קבלת הגר ושופט אותה (היינו הקבלה עצמה), אפשר שיש בזה (לכל הפחות מצד חומרא דרבנן) צורך שתהיה דרגא גבוה של "משפט", שהוא רק כשישנו ידיעה ישירה אודות עצם הב"ד שקיבלו קבלת המצוות שלו בפניהם.

והיינו דכיון שעצם הגירות היא הקבלה להסתופף תחת כנפי השכינה, א"כ נראה שגדר קבלה כזו מצריך שיהי' נעשה בפני ב"ד (והוא הוא המשפט), והיינו דעצם הגירות היא הקבלה בפני הבית דין, וא"כ אולי נתוסף חידוש בזה, שהגם ש"ידוע לנו" על ידי אומדנא וכיו"ב שהיתה קבלה, מ"מ אין זה מספיק, לכל הפחות לכתחילה (מדרבנן), כדי לישא בת ישראל, שלעניין זה בעי ידיעה ישירה שקיבל עליו המצוות.

ובסגנון אחר: כיון שעצם הגרות היא הרצון להיכנס לברית, שעבור זה בעי "משפט" וב"ד, לא רק כ"היכי תימצא" לדעת ולברר שהיה כאן "קבלת המצוות", אלא שהיא היא חלק מעצם מהות הגרות מה שהוא מקבל בפניהם ומה שהם מאשרים הקבלה, לכן אפשר שיש צורך (מדרבנן) בידיעה ברורה (לא רק אודות הקבלה, אלא גם) אודות ה"בית דין" שעושים המשפט, כיון שהם מעצם מהות הגרות.

שיטות הראשונים בגדר תפקיד הבית דין בקבלת המצוות של המתגייר

יא. ואולי יש לומר עוד ביאור בהגדרת תפקיד ה"בית דין" בקבלת המצוות. דהנה, לעיל נתבאר שתפקיד הבית דין הוא שהם (א) "מקבלים" את "קבלת המצוות" של הבא להתגייר ומאשרים שיכול להיות "גר צדק", (ב) ועוד שהם מאשרים שהוא מותר להיות חלק מ"קהל ד'", והיינו שהם חלק עיקרי בעשיית הגרות ובהטלת חלות גרות. וכל זה מעכב בעצם הגירות. אך לכאורה יש להוסיף בזה עוד ענין לשיטת הרי"ף והרמב"ם, שגם הטבילה, היות שגם היא מהדברים המכניסים לברית הרי גם היא "דבר" שצריך "משפט", והיינו שתהי' קבלת עול תורה במעשה הטבילה.

אלא שבזה חלוק הדבר מהדין בעצם קבלת המצוות, שבזה בדיעבד כשר אפי' לא טבל בפני ג' לשיטת הרמב"ם (לעניין שלא לפסול בניו), אבל כדי שיהיה מותר להתערב "בקהל" (לכתחילה מדרבנן, וכפי שיתבאר להלן בדברי הרמב"ם בזה), לזה צריך ב"ד בטבילה, לעניין הקבלה של גרות שבמעשה זה (לשיטת הרמב"ם להמחבר),

ואם חסר בזה, הרי חסר בעניין הגירות לעניין היתר נישואין, שהיא "קבלת הב"ד" (של קבלת המצוות של המתגייר) שיהיה גר, ו"קבלה" זו היא דווקא כשיש ב"ד גם במעשה גרות (היינו גם במעשה טבילה לשם גרות, דעניינו שגם במעשה זה ישנו (בנוסף על עצם הטבילה) עצם קבלת עול תורה להסתופף תחת כנפי השכינה במעשה זה), שבזה יש לנו שלימות של "קבלת גירותו" עד שמשאין אותו בבת ישראל.

(ולהעיר גם מדברי רש"י⁵⁸ "ומודיעין אותו מקצת מצות – דהשתא ע"י טבילה הוא נכנס לכלל גירות הלכך בשעת טבילת מצוה צריך לקבל עליו עול מצות". אלא שלפי דבריו נראה הכוונה, שאין זה מצד הטבילה כשלעצמה, אלא מפני שבאותה שעה "נכנס לכלל מצות", ובמילא אין זה שייך כל כך לעניין הטבילה).

ולפי זה נמצא: (א) דעצם קבלת מצות צריך להיות בפני ג' וביום ולעיקובא; ועוד (ב) אנו צריכים לדעת בבירור "בפני מי נתגייר", והיינו שרק ידיעה זו מהווה "קבלת הגר" בשלימות כזה המתיר ליכנס בקהל ד' (מדרבנן); (ג) לביאור דין בהרמב"ם גם בטבילה צ"ל ב"ד המקבל פעולה זו לשם גרות.

ומכל זה מובן מה שקבלת המצוות היא היא הגירות, ובב' עניינים: (א) הן מהות הגירות ו"גוף הדבר", (ב) והיא "תחילתה" ו"עיקרה" של עשיית הגירות.

וכ"ז הוא לשיטת הרמב"ם, אבל להתוס' והרא"ש שאין תפקיד הב"ד מעכב בשעת הטבילה נראה שלדבריהם (כפי שנביא להלן מכ"מ בדברי התוס') אין עניין "קבלת המצוות" מהווה חלק ממעשה הטבילה, ולכן אין זה חלק מ"המשפט", ולכן, הגם שגם על חלק זה בעי ג' לכתחילה מ"מ אין זה חלק מ"משפט" שמעכב, והיינו לדבריהם עיקר תפקיד דב"ד הוא משום עניין "קבלת מצוות".

ובשיטת הרמב"ן ועוד ראשונים עניין הב"ד מעכב גם בשעת הטבילה, ובשיטתם יש לעיין אם הצורך לב"ד הוא משום עצם מעשה הטבילה דהיא כ"משפט" גם לולא "קבלת המצוות" שבו, והיינו, שכיון שהיא עושה חלות גרות (שעצם חלות הגרות גם היא נחשבת "כמשפט") לכן גם בה צ"ל ב"ד, או דילמא לשיטתם צ"ל ב"ד משום שיש בה "קבלת המצוות". ומפשטות הלשוניות נראה כאופן הא', ולדוגמא לשון הריטב"א "כיון דבגרות כתיב משפט משמע דבעי ג', וקיי"ל שאינו גר במילה בלא טבילה, ומל ולא טבל כאילו לא מל, אפי' טבילה שהיא מעיקר הגרות בעי ג', עכ"ל, והיינו דכיון שהיא מ"עיקר הגרות" לכן בעי בפני ב"ד כיון שרק בפני ב"ד נחשב זה ל"מעשה גרות" ("משפט").

והנה בדברי הרמב"ן בשיטת הרי"ף נראה שמפרש עניין הב"ד לעצם העניין שיש ידיעה אודות הטבילה, אלא שכשקיבל בפני ב"ד לטבול אנו מחזיקים שבאמת טבל. או באר"א: שעל ידי שמקבל עליו לטבול בפני ב"ד, יש למעשה זה מעשה לשם גרות. (אבל באגר"מ⁵⁹ פירש כוונת הרמב"ן בשיטת הרי"ף "דכוונתו דכיון דקיבל לעשות נאמן שעשה", ועושה נפק"מ בדבר, דנראה ממנו שטעם הדין לשיטתו הוא משום שע"ז יש לנו נאמנות שאכן טבל. אבל לכאורה מפשטות לשון הרמב"ן נראה שזה מעצם עניין הגרות ולא רק ראייה והוכחה על זה).

ובשיטת הרמב"ם יש לעיין אם תפקיד הב"ד בשעת טבילה היא משום "קבלת המצוות" או משום שזה מעשה שצריך ב"ד, ולכאורה מסתבר יותר כאופן הא', שכיון שעניין הב"ד הוא לתפקיד "דקבלת מצוות" שבשעה זו לכן אין זה מעכב בדיעבד לפסול בניו (אלא דלכתחילה "לא מנסבינן ליה") כיון שעיקר קבלת המצוות כבר נעשה לפני זה, אלא שבעי שהקבלה תיעשה גם בצירוף חלקי מעשה הגרות, שמכניסים אותו לגרות, (והיינו שהוא על דרך דברי התוס'), שעיקר תפקיד דב"ד ו"משפט" הוא לעניין ה"קבלת מצוות" ולא לעצם הטבילה אלא שכיון שגם בהטבילה, שהיא התחלת הגרות ישנו בה "קבלת המצוות" לכן בעי לכתחילה ב"ד).

⁵⁸ יבמות מז, ב.

⁵⁹ יר"ד ס"י קס.

קבלת המצוות בפני ב"ד לדעת הרמב"ם ושקו"ט בדברי הרב ז'ולטי ז"ל

יב. והנה, בעיקר דברי רבינו בדעת הרמב"ם שקבלת המצוות היא היא הגירות עצמה, ראיתי שעד"ז כתב⁶⁰ גם הרה"ג הרב בצלאל ז'ולטי ז"ל, דודאי להרמב"ם מוכרח שתהי' "קבלת המצוות" בגירות, וכדמוכח גם מזה שבתחילת סדר הגירות כתב הרמב"ם ש"לדורות כשרוצה להסתופף תחת כנפי השכינה ורוצה לקבל עליו עול תורה וכו'".

אלא שהרה"ג הנ"ל כותב בסגנון אחר קצת, ד"רק מילה וטבילה הן ממעשה הגירות ואלו הן דרכי ההתגיירות אבל קבלת עול תורה אינו ממעשה הגירות אלא היא עצם הגירות", עכ"ל, דלשון זה דומה ללשון רבינו, אך אינו דומה ממש שהרי כותב בפירוש בהמשך לזה **בשיטת הרמב"ם**, שקבלת מצוות אפשר שתהי' בינו לבין עצמו ואינה צריכה ב"ד, והא דכתיב "משפט" הוא רק על מעשה הגירות דטבילה, שהיא "גמר וחלות הגירות"⁶¹;

אבל רבינו לומד בפירוש (גם בדברי הרמב"ם⁶²) שאחרי מ"ת הוי "קבלת המצוות" **תחילת דין** או "גוף הדבר" ש"הדבר צריך משפט", והיינו, שבנוסף שזה "מהות" הדבר היא גם **התחלת ועיקרו וגוף** העשייה "להתגייר" (וכמו שנתבאר לעיל סעיף ג, עיי"ש), ופשטות דבריו נראים יותר כדברי החמד"ש ש"קבלת המצוות" היא חלק מהתהליך "להתגייר" – שהמתגייר צריך לבוא לפני ב"ד ולהראות רצונו כו'.

ויש להבין היאך ניתן לומר שקבלת המצוות אינה צריכה ב"ד להרמב"ם, כשהמחבר בשו"ע פוסק בהדיא דקבלת המצוות מעכב בדיעבד אם לא היתה בפני ב"ד, ונראה ברור שפסק הזה הוא גם להרמב"ם, שהרי לעניין הצורך בב"ד בשעת הטבילה הביא דיעות בזה והביא גם שיטת הרמב"ם, משא"כ בענין זה.

ולכן נראה יותר כדברי רבינו שגם לדעת הרמב"ם הקבלה צריכה להיות בפני הב"ד, וב' טעמים: הן מפני שהיא **מעשה גרות** (וכהבנת הרה"ג הנ"ל שרק מעשי הגירות צריכים להיות בב"ד), והן מפני שהיא מהות הגרות (דלא כהבנת הרה"ג הנ"ל, אלא כמשנת"ל מהתוס' בקידושין שקבלת המצוות היא עיקר הגדר ד"משפט", ודוקא על ידה יש "חלות" למעשי הגירות).

ויש להוסיף להוכיח (ונביא עוד הוכחות להלן באריכות) בדברי הרמב"ם עצמו, שסובר ש"קבלת המצוות" היא התחלת ועיקר הגירות, שהרי כתב⁶³ ש"כל הגויים כולם שיתגיירו ויקבלו עליהם כל המצוות של תורה הרי הן כישראל לכל דבר", דמפשטות לשון זה נראה שה"קבלה של כל המצוות של תורה" היא מעצם תהליך הגיור (ולא רק ההקדמה לגירות ו"מהותה"), וממילא מובן שגם להבנת הרה"ג הנ"ל שרק מעשי הגירות צריכים להיות בב"ד – הרי שבאמת ס"ל להרמב"ם שקבלת המצוות היא גם ממעשי הגירות וצריכה להיות בב"ד.

וכן מובן בפשטות מלשון הרמב"ם⁶⁴ **מתגיירים** כו' בפני הדיוטות, וכן מלשונו⁶⁵ **נתגייר** בינו לבין עצמו לפירוש החמד"ש שקאי על "קבלת עול של תורה", דבפשטות מורים לשונות אלו שהתחלת תהליך הגיור היא הקבלה שעושה בפני הב"ד, שרק אחרי קבלה זו קובע הב"ד שיש "לקבלו" ולעשות בו את "הדברים המכניסים לברית".

⁶⁰ תורה שבעל פה כרך יג ע' 37.

⁶¹ ומקשה שם דא"כ למה מועלת הטבילה בלילה בדיעבד, והרי קבלת המצוות והמילה אינם צריכים ב"ד, וא"כ יש להחשיב את

הטבילה כ"תחילת דין", ולא תועיל גם בדיעבד כשנעשית בלילה. ועיי"ש מה שמתרץ בזה.

⁶² שהרי בא לתרץ גם לשיטת הרמב"ם היאך טבלו בני ישראל בשבת בגירות דמתן תורה.

⁶³ בהל' איסור"ב פי"ב הי"ז.

⁶⁴ שם הט"ו.

⁶⁵ שם הי"ז.

דברי האג"מ שקבלת המצוות היא תנאי לגירות

יג. והנה האגר"מ⁶⁶ כתב בביאור שיטת התוס'⁶⁷ שהצורך בב"ד הוא לקבלת המצוות ולא לטבילה, "שלכאורה קבלת המצוות אינו מעצם מעשה הגרות דלא הוזכר בגמ' למוד ע"ז, אף שאפשר שייך גם זה למילף מאבותינו שאמרו נעשה ונשמע. . נראה דקבלת המצוות אינו ממעשה הגרות אבל מי שלא קיבל המצוות לא הוכשר להעשות וכו", עכ"ל, ובה מבאר דהתוס' סוברים דרק זה שייך לב"ד, היינו שהגדר ד"משפט" חל על ההוראה שהמתגייר כשר להיות גר, ולכן כשקבל המצוות בפני ב"ד, והם מורין לו שיכול למול ולטבול והרי הוא הולך ומל וטובל על פי פסק זה הוא גר כיון שעשה ע"פ הוראתם.

ובשיטת הר"ף והרמב"ם הסוברים שגם מילה וטבילה צריכים להעשות בפני ג', מסביר האג"מ, דנראה שהם סוברים שגם בזה שייך עניין ה"הוראה", והיינו שבשעת המילה יש להם להורות שהלה כשר ויכול לילך לטבול, ולאחר הטבילה יש להם להורות שהלה נחשב לגר. ונמצא שלדבריו עיקר גדר הצורך בב"ד הוא ההוראה שלהם, שיכול לעשות הגרות, ויתירה מזו, שנעשה גר בשעת הגמר.

ובהמשך הדברים שם מעלה האגר"מ עוד אפשרות, שהצורך ב"משפט" הוא על "עשיית המעשה" ולא על ההוראה, וכמו שמצינו בסמיכה של פר העלם דבר שהוא רק מעשה בעלמא ואעפ"כ יש דין ב"ד עליהם.

ונמצא דשיטת האג"מ לעניין קבלת המצוות היא, שאין היא חלק ממעשה הגרות, והצורך לב"ד הוא רק מצד עניין ההוראה שבזה, או ששיש לב"ד שייכות גם עם מעשה הגרות וכמו בסמיכת פר העלם דבר.

והנה, במה שהעיר האגר"מ שאין אנו מוצאים מקור בגמ' לזה שקבלת המצוות היא חלק ממעשה הגרות, נראה לומר ע"פ דברי רבינו הנ"ל שקבלת המצוות היא היא עצם הגרות, ובוודאי שהיא גם "התחלת מעשה הגרות" (כדברי הרא"ש והט"ז שהובאו לעיל), ומטעם זה אין הגמ' צריכה לפרש עניין זה שהוא כל הגרות ומעשה הגרות. והיינו, דכאשר נאמר בגמ' "בא להתגייר" או "גר צריך שלשה", הכוונה היא לעניין "קבלת עול תורה" שצריך שלשה (ודברי התוס' בקידושין הנ"ל)⁶⁸.

ובמה שדימה את קבלת המצוות בגירות ע"י הב"ד לסמיכת פר העלם דבר, יש לדון בדמיון זה, שהרי בגירות הדגישה התורה שאין מספיק מעשה של ב"ד בעלמא, כ"א צריך להיות דוקא "משפט".

ועוד יש להעיר בנוגע לב' האופנים שהביא – אם תפקיד הב"ד הוא להורות שראוי להעשות גר או שהוא מעשה ב"ד כמו סמיכת פר העלם (ובזה גופא יש לפרש בב' אופנים, או שזוהי גזה"כ שהגירות תיעשה בפניהם, או שהם עושים את הגירות בתור "פסק והוראה"), דהי' מקום לתלות ב' אופנים אלו במחלוקת הראשונים אם טבילת שחרור עבד בעי שלשה.

דהנה כתב הרמב"ן⁶⁹ "שיש אומרים דעבד הלקוח מישראל כיון שאינו צריך לקבל אינו צריך שלשה, והביאו ראיה לדבר ממה שאמרו במסכת קדושין גבי ההיא דאמרין גר נמי לאו בידו דאמר ר' יוחנן גר צריך שלשה ומי יימר דמזדקקי ליה בי דינא ואקשינן אלא מעתה הנותן פרוטה לשפחתו ואמר לה הרי את מקודשת לי

⁶⁶ יר"ד ח"ג ע' קיב.

⁶⁷ יבמות מה, ב ד"ה מי בתירוץ הראשון (שהיא הדיעה הראשונה בשו"ע).

⁶⁸ אלא שלכאורה יש לומר, שגם לפי דברי רבינו, הרי בעניין הנידון שם בהתשובה, האם צריך ראיית הטבילה של הב"ד או מספיק מה שהם נמצאים שם בעניין ש"ידוע להם" שהיא טבלה, אפשר שגם אם תפקיד הב"ד אינו רק "הוראה" שהוא ראוי להיות גר אלא הוא "חלק ממעשה הגירות", גם בזה שייך לומר שלעניין "עשייתם" אין צורך שיראו בעיניהם את הטבילה, אלא מה שהם נמצאים שם וידוע להם שעכשיו טובלת או שטבלה עכשיו היא ידיעה מספקת לעניין זה (ותקיפה יותר מראיה שכלית של "חזקה" שטבלה מפאת הנהגה של "יהדות" (טבלה לנידתה וכו') כיון שהיא ידיעה על ידי עצם הטבילה זו ממש). ואולי גם לעניין הראיה על הקבלת מצוות, אולי שייך לומר שגם התוס' והרא"ש הסוברים דמספיק ידיעה של ב"ד, אולי גם הם סוברים כנ"ל שהב"ד עושים הגרות על ידי הקבלה, אולי אפ"ל, שלשיטת התוס' והרא"ש מספיק ראיה שכלית גם בעניין זה. וצ"ע.

⁶⁹ יבמות מז, ב.

טבילת נדה בלילה ולקמן אמר אין מטבילין גר בלילה, אבל אי לאו כתיב משפט אלא אקבלת מצוה אתי שפיר, והא דאין מטבילין היינו לכתחלה מדרבנן⁷².

[ועיין עוד בפנ"י בקידושין שם שהביא דברי התוס' וכתב ד"יש לדקדק בעיקר דבריהם דנהי דמייתו ראייה מההיא דיבמות, אכתי קשה אגמרא גופא מאי שנא דבקבלת המצות בעינן שלשה דכתיב משפט אם כן בטבילה נמי ניבעי שלשה דכתיב משפט, וליכא למימר דמסתבר טפי לאוקמי הא דקרי משפט דהיינו לענין קבלת מצות ולא לענין טבילה, הא ליתא, דהא דייקנן התם להדיא ביבמות דאין מטבילין גר בלילה משום דמשפט כתיב ב', אלמא דמשפט קאי נמי אטבילה, ואפשר דהא דאמרין נמי אין מטבילין גר בלילה היינו נמי משום קבלת המצות דאורחא דמילתא דקבלת המצות בשעת טבילה הוא. ולכאורה נראה לי דבלא"ה מוכרח לומר כן דהא מסקינן התם ביבמות דהא דפשיטא לן דאבותינו בשעת מתן תורה הוה להו טבילה היינו מדכתיב ויקח משה חצי הדם וגמירי דאין הזאה בלא טבילה ופירשו שם התוספות [בד"ה דאין] דהיינו טבילה דקודם הזאה ואותה טבילה כשירה אף בלילה, ולפי"ז תיקשי האיך ילפינן מהתם לטבילת גרים כיון דאיכא למימר דאותה טבילה היה בלילה וטבילת גרים בעינן דוקא ביום, ולמאי דפרישית דהתם נמי שכבר קבלו המצות קודם לכן⁷² אין ה"נ דהטבילה היה כשירה אף בלילה, ושם הארכת יתור ודו"ק. עכ"ל].

ומדברי התוס' מובן, דמה שנחלקו הראשונים אם הב"ד צריכים להיות גם בשעת הטבילה, תלוי בחקירה הנ"ל בגדר ה"משפט" שהצריכה תורה. דאם נאמר שעיקר ה"משפט" הוא לשפוט ולהורות האם קבלת המצוות של המתגייר היא אמיתית, לפ"ז עניין המשפט הוא דוקא בשעת קבלת המצוות ותו לא. אבל השיטות (הרמב"ם והש"ע שמביאים שיטה זו לעיכובא לעניין שלא להכשירו בבת ישראל) הסוברים שבנוסף על זה הב"ד צריכים להיות בשעת הטבילה, הוא מפני שסוברים שגם בשעת הטבילה יש דין של "קבלת מצוות" לכתחילה – כפי שביארנו לעיל, או כדעת האג"מ (בב' אופנים) – שתפקידם אז הוא לפסוק שהמתגייר הוא גר כשר או שעל ידם נעשית חלות הגירות כמו בפר העלם דבר של צבור.

וע"פ דברי רבינו נראה לומר שהצורך בב"ד הוא: (א) מפני שעל כל דבר שצריך "חלות" גרות בעינן "כח ב"ד" כדי לעשות את חלות הגרות, וגם זה נחשב ל"משפט", וא"כ וודאי צריכים את הב"ד בשביל קבלת המצוות שהיא עיקר העניין דחלות הגירות; (ב) ועוד צריכים את הב"ד מפני שקבלת המצוות היא "עיקר" ר"התחלת" מעשה הגרות, ולכן הצריכה התורה שיהיה "משפט" הב"ד גם על מעשי הגירות; (ג) ועוד אפשר לומר לפי דברי האג"מ הנ"ל, שתפקיד הב"ד הוא גם להורות אם אדם זה ראוי להיות גר, ולפי סגנון דידן – תפקידם הוא לקבל את קבלת המצוות שלו, וא"כ גם קבלת מצוות זו צריכה להיות בב"ד.

תוספת ביאור לשיטות שכאשר לא הייתה הטבילה בפני ב"ד אין פוסלים את בניו אבל אין משיאין אותו לבת ישראל

טו. ויש להוסיף בכללות הדברים לפי הנ"ל, דכו"ע (הרי"ף והרמב"ם כפי שמובאים במחבר, וכן התוס' והרא"ש) סוברים דעיקר הגיור הוא "קבלת עול התורה", וכו"ע סוברים שזה חלק "מעשה הגרות" בתור טכס, והמחלוקת ביניהם היא רק אם קבלה זו היא רק התחלת התהליך אבל אין היא נמשכת בכל מעשי הגירות (ולכן בעינן ג' רק לקבלת המצוות אבל בדיעבד אין צריכים ג' בשעת הטבילה), או שקבלת המצוות נוגעת ושייכת גם להמשך מעשי הגירות, היינו שהיא חלק בכל חלק מעשה הגרות. והיינו, שהסוברים שהטבילה צ"ל בפני ג' וביום, סוברים כן לא מפאת הטבילה עצמה – הטהרה ממצב גויות, אלא מפאת דין קבלת המצוה שבטבילה, משא"כ הסוברים שאין צריכים ג' בשעת הטבילה בדיעבד, הוא מפני שמפרשים שהקבלת מצוות היא רק הקדמה למעשי הגירות.

⁷² יש להעיר שמש"כ כאן אינו כביאור רבינו שהובא עליל שקבלת המצוות דמ"ת הייתה בשעת עשרת הדברות. ואכמ"ל.

ועפ"ז יובן מה שלהרי"ף והרמב"ם כשלא הייתה הטבילה בפני ג' לא מסלינן לבריה אבל גם "לא מנסבינן לי בת ישראל עד דטביל בפני ג'" (לשון הר"ף). וכ"כ המחבר בשיטת הרמב"ם: "אסור בישראל אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינן לי".

דהנה, בפשטות מקור שיטתם הוא מהגמ'⁷³ דמשמע דטבילה לשם קרי או לנידתה הוי מספיק לגרות אע"פ שלא היה בפני ב"ד, ומאיך הרי קי"ל ד"גר צריך שלשה משפט כתיב בי", וע"ז ביאר הר"ף דהא דטבל לקריו הוי הוכחה או חזקה שכבר נתגייר קודם כדון, ולכן "לא פסלינן לבריה", אבל לאיך כיון דלא טבל בפני ג' "לא מנסבינן ליה בת ישראל", והיינו דלזה צריך שעצם הטבילה יעשה בפני ג'.

ולכאורה יש להבין, דממ"נ אם צריכים דיינים לטבילה משום דכתיב "משפט" א"כ למה מועיל החזקה דנתגייר קודם כדון דלא לפסול בניו, ואם אין "משפט" מחייב שיהיה גם הטבילה בפני ג', א"כ למה לכתחילה לא מנסבינן ליה בת ישראל (ואף אם נפרש שהדין לפסול אותו בבת ישראל לכתחילה הוא דין דרבנן, גם בזה צריך ביאור למה לא פסלו את בניו? ועוד: מפשטות לשון הרמב"ם⁷⁴ שכתב ש"כל הגויים כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהם כל המצוות של תורה. . הרי הן כישראל לכל דבר שנא' הקהל חוקה אחת לכם ולגר הגר ומותרין להיכנס בקהל ד' מיד", הנה מלשון זה משמע שזהו דין דאורייתא, ולכאורה יפלא שאין אנו מוצאים בדיני דאורייתא "לכתחילה" ו"בדיעבד"?)

אבל ע"פ דברינו דלעיל יש לבאר את שיטתם, שאין הר"ף והרמב"ם מסתפקים בקבלת המצוות בכלל בפני ג', ולדעתם צריכה קבלה זו להיות בפני ג' גם בשעת הטבילה. ולכשתדקדק נראה שמשמע כן מלשון הרמב"ם הנ"ל, דמדיוק לשונו שכתב "כשיתגיירו" וגם "ויקבלו עליהם כל המצוות של תורה" מובן שנוסף לרצון להיכנס לברית יש גם קבלת המצוות, ולימוד זה ניתוסף מהפסוק דקהל חוקה אחת לכם ולגר, שיהיו הגרים מקבלים ועושים חוקה בפועל באופן דומה לשאר הקהל⁷⁵. ועפ"ז, כשהייתה קבלת מצוות הן בתחילת דין והן בגמר דין – הוי ישראל גמור, אבל כשהייתה קבלת המצוות רק בתחילת דין, לא נעשה עדיין "ישראל לכל דבר" לענין "קהל ה'", ולכן אין משיאין אותו אשה, אף שמ"מ כיון שקיבל עליו את המצות ב"תחילת ועיקר הדין" ה"ז מספיק כדי שלא נפסול את בניו.

*

מש"כ הרמב"ם אודות גר שנתגייר בשביל דבר הוא רק במי שקיבל עול תומ"צ

טז. והנה, הרבה שאלו על מה שהסקנו לעיל דלכ"ע בעינן קבלת המצוות בפני ג' ושזה מעכב את הגיור, דלכאורה משמע מדברי הרמב"ם להיפך, שאין זה לעיכובא. והיינו מש"כ הרמב"ם⁷⁶ בענין קבלת גרים, שיש לחשוש שמא הטעם ש"חוזרים" להתגייר הוא מפני "דבר מהבלי העולם", ולכן אין מקרבין אותם עד שתראה אחריתם, אבל לאיך, "אין דוחין אותם" אחר שטבלו מכל מקום.

והגם שכשידוע שחזרו "בשביל דבר" הכתוב מחשיבן "כאילו הן גיות" וגם, "שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות ע"ז", מ"מ, אם מל וטבל בפני ג' הדיוטות, ואפי' נודע שנתגייר "בשביל דבר", הואיל ומל וטבל "יצא מכלל גויים" וחוששין לו עד שתתבאר צדקתו. ומוסיף: "ואפי' חזר ועעכו"ם הרי הוא כישראל משומד שקידושיו קידושין" (ובענין זה תמהו הכס"מ ועוד בכוונתו, האם מדובר לפני שעשה תשובה או לאחרי שעשה

⁷³ יבמות מה, ב.

⁷⁴ הל' איסור"ב פי"ב הי"ז.

⁷⁵ ונראה שמקורם כביאור הגר"א סקט"ו שם מהגמ' (יבמות מה, ב) דהוי קרי ליה בני ארמאה ומפני שהחזק ביהדות "אין פוסלין

אותו", אבל לאיך ר"י מפרש דצריך ג' גם אטבילה והיינו, לבא בקהל ד'.

⁷⁶ הל' איסור"ב פי"ג הט"ו ואילך.

תשובה, ואכמ"ל בזה), ועוד מוסיף ש"מצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל" (וגם על זה רבו הפירושים האם קאי אמשומד או אכלל ההלכה).

ולכאורה צריך ביאור, דמצד אחד כותב שהכתוב מחשיב אותן "כאילו הן גוייות ובאיסורן עומדין", ו"הוכיח סופן על תחילתן", ואין מקרבין אותם עד שתראה אחריתם ו"חוששין לו עד שיתבאר צדקותו", שמדברים הללו למדו הרבה פוסקים⁷⁷ בבירור שעיקר שיטתו הוא ש"קבלת מצות" מעכבת; ולאידך כותב ש"יצא מכלל עכו"ם", דבמילא "הרי הוא כישראל שקידושו קידושין ומצוה להחזיר אבידתו" (ולהעיר, דמזה שקידושו קידושין ה' אפשר לומר בדוחק שהוא רק חומרא מספק שמא הוא ישראל, אבל מזה שמחזירין אבידתו מוכח שהוא ישראל וודאי, שהרי בגמ'⁷⁸ איתא שאם הוי "כמחצה על מחצה" אין חיוב להחזיר את האבידה⁷⁹).

[יש שפירשו שהכוונה ב"חוששין עד שיתבאר צדקותו" היא לעניין שלא נאמינו כשאר ישראל כשרים. אך אין ביאור זה נראה כלל, שהרי: (א) הוי ליה לפרש כן בהדיא שעל זה הכוונה; (ב) ועיקר, כאן דן אודות עצם גירותו, וכתב "שיצא מכלל עכו"ם" אבל כיון שהיה "בשביל דבר" חוששין לו עד שיתבאר צדקותו, דמלשון זה משמע שעדיין לא בא "לכלל ישראל" בשלימות (ולעניינים העיקריים שיותר לבוא ולישא בת ישראל). וכמו שמוכן מלשונו לעניין עבד כנעני⁸⁰: "העבד מותר לישא אמו כשהוא עבד ואין צריך לומר בתו ואחותו וכיוצא בהן, שכבר יצא מכלל עכו"ם ואין העריות האסורות על העכו"ם אסורות עליו, ולא בא לכלל ישראל כדי שיאסרו עליו עריות האסורות על הגרים", ע"כ, ומלשונו נראה שעל דרך זה הוי גדר המתגייר בשביל דבר שעדיין לא נתבאר צדקותו אינו ברור לנו עדיין שבא לכלל ישראל עד שיתבאר צדקותו (אף שכאשר תתבאר צדקותו, אזי יתברר למפרע שהטבילה ומילה הביאו אותו לכלל ישראל, שהרי לא כתב הרמב"ם שיבוא לכלל ישראל בשיתבאר צדקותו, ודלא כעבד כנעני)].

והנה, יש שפירשו בכוונת הרמב"ם דעד שיתבאר צדקותו הוי ספק גר וחשש גרות⁸¹, ולכן מצד אחד "יצא מכלל עכו"ם" וקידושו קידושין לחומרא דהוי כשיראל לעניין זה, אבל "חוששין לו" שלא להשיאו בבת ישראל עד "שיתברר צדקותו". פי' זה כתב האמרי יוסף⁸², והוסיף ד"אולי גם לעניין קידושין באם בא אחר וקידשה חוששין לקידושי שניהם". אמנם, לפירוש זה קשה למה הפסיק הרמב"ם ב"חוששין . . צדקותו" בין "יצא מכלל עכו"ם" ו"אם קידש", דהול"ל "יצא מכלל עכו"ם, ואם קידש וכו'".

אבל באמת לכשתדקדק, נראה שאין כאן סתירה כלל לכללות הדבר, והיינו, שהמדובר הוא כאשר יש את "עיקר" ו"התחלת" הגירות, שהוא כשהלה בא "להסתופף תחת כנפי השכינה ורוצה לקבל עליו עול תורה", ובלי זה "אין כאן שום גירות" ו"מעשה גירות", ומ"מ יש ספק בעצם הקבלה משום שאפשר שקבלת עול התורה היא "בשביל דבר", והיינו שיש לנו ספק אם רוצה באמת לקבל עליו עול תורה, או שאף שמקבל עליו עול תורה מ"מ זהו רק "בשביל דבר אחר".

וכן הוא פשוט הדברים בנשי שלמה שבוודאי קיבלו עליהם לשמור תורה ומצוה על דרך שלמה המלך, ובפשוטות קיימו בתחילה התומ"צ, אלא שהיה ספק ב"תכלית כוונתם" (ובמילא בעצם קבלתם), ועל זה מבאר הרמב"ם להחמיר: שאע"פ שהיתה קבלה (ויתירה מזו שהתנהגו לפי אופן הקבלה), מ"מ "הוכיח סופן על

⁷⁷ ראה לדוגמא באמרי יוסף יו"ד קעו. מנחת אלעזר ח"ד סי' סד. דבר אברהם ח"ג סי' כח.

⁷⁸ כתובות טו, א.

⁷⁹ יש שדייקו שרק "מחזירין לו אבידתו" כשאין כאן מוחזק קודם, אבל לא היינו מוציאים ממון ממוחזק ליתן לו, ולדוגמא לעניין נזקין, שאם הזיקו לו, לא היינו מוציאים ממון מהמזיק לשלם לו. אבל סו"ס אינו מספיק, שהרי אנו מחשיבין אותו כאילו היה "רוב" שהוא יהודי לעניין להחזיר לו אבידה, למרות "דלא התבאר צדקותו" (וכפרט אם נתבאר שלילת צדקותו).

⁸⁰ הל' איסור"ב פי"ד.

⁸¹ ויש לעיין בדרגת החשש: אם הוא ספק ממש כיון שהדברים מראים שהיה משום דבר, או שזהו חשש גרידא (ורבנן) כיון שקיבל

מצות ויש להחזיק (מדאורייתא) שהיה קבלה גמורה.

⁸² שם.

תחילתן" שהן "עובדות ע"ז", והיינו שאין כאן קבלה כנה ורצינית, והכתוב "מחשיבן כאילו הן גוייות" ולכן "אין מקרבין אותן" (שחוששין או שיודעים שגיירו בשביל דבר) "עד שתתבאר צדקתו", ואם לא יתברר צדקתו אז יהיה חסר בגירותו (או בתורת "וודאי" או בתורת "ספק").

והיינו שאין בזה סתירה לעצם הצורך של "קבלת המצוות" ברצינות והתחייבות לקיים, כיון שמדובר שאכן היה קבלה לקיים התומ"צ, אלא שכיון שנתגייר עבור "דבר" יש מקום לחשש שמא יחזור לסורו. ועל מצב כזה מדובר בהמשך ההלכה בהרמב"ם שאם לאחר שנתבאר צדקתו חזר ועעכו"ם, הרי מצד א' "הן כישראל" דקדושיו קידושין, שהרי "גיירו" (היינו שקיבלו עול התורה), אבל כיון שלבסוף "חזר" (וכפשוטות לשון הגמ' "הדר", היינו שבתחילה היה קבלה ושמירת מצוה) ועבד ע"ז, הוכיח על תחילתן שחסר בשלימות הקבלה, ולכן החשיבה התורה אותם לגויים ו"אין מקרבין אותם" אע"פ שמחזירין אבידתם.

ואין להקשות ע"ז (כקושיית אחד שכתב בעניין זה) ממש"כ הרמב"ם "ואפי' חזר ועעכו"ם" – בוא"ו החיבור, לומר שנתחבר לתחילת ההלכה, שהרי בפשוטות ה"וא"ו קאי על מה שבא מיד לפני זה, והוא "עד שנתברר צדקתו", דאז אם הגיע לדרגא זו ה"ה ישראל אפי' חזר ועעכו"ם.

ובאמת אדרבא: דוקא לשיטתם של אלו שרצו לפרש דברי הרמב"ם כאילו אין קבלת המצוות מעכבת, קשה מאד סגנון לשון הרמב"ם – למה הפסיק ב"חוששין לו עד שיתברר צדקתו" בין מה שכתב "ה"ז גר אפי' נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העובדי כוכבים וכו'" ובין "ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין וכו'", "הול"ל "יצא מכלל עכו"ם ואפי' חזר ועעכו"ם ה"ה כשיראל" ואח"ז לכתוב "וחוששין לו עד שתתבאר צדקתו", אלא וודאי ה"חוששין לו . . צדקתו" הוא דין קודם שבאים לדרגא של "כישראל" ולאחר ש"יצא מכלל עכו"ם", שהגם שיצא מכלל עכו"ם בעצם הטבילה ומילה (והקבלת מצות שהיא "הגרות" ומהותה), מ"מ כיון שיש ספק מפני שנתגייר "בשביל דבר", אי אפשר להחשיבו כישראל גמור עד שיתברר צדקתו.

[ולמעשה, דלפירוש האמרי יושר הנ"ל שעד שתברר צדקתו הוי חשש וספק גירות, הנה באם נתבררה צדקתו נתברר שגירותו חלה למפרע, אבל באם נתברר שאין כאן צדקות אלא ההיפך, הרי נראה לכאורה שעכשיו הוי בירור שלא היה קבלה כלל והוי גוי גמור (שהרי לפי אופן זה, הרי מה שכתב "ואפי' חזר ועעכו"ם" קאי אלאחרי שנתברר צדקתו, אבל באם נתברר היפך צדקתו הרי נתברר שאין קבלה כלל). ולפ"ז נמצא ששיטת הרמב"ם היא בדומה לדברי ההגמ"ר שאם אינו מיישר דרכיו אינו גר כלל. אבל לפי דברינו יש חילוק ביניהם בהסבר הדבר: דלהרמב"ם הוי חסרון בזה רק משום שחסר בעצם הקבלה לקיים, אבל להמרדכי נראה שהחסרון הוא בהכוונה שחסר כוונה לש"ש בגרות זה. ואכמ"ל בזה].

ויש להוסיף, דבהסבר כללות הלכה זו שגרות בשביל דבר מטיל חשש על הגיור, מבאר האבני צדק⁸³ שהוא כעין דברי הראשונים והתוס'⁸⁴ אודות הכותים, והיינו, דהא דמועיל גירות לשם דבר הוא דווקא אם רואים שמקיימים המצוות בצניעה, אבל אין מקיימם בצניעה ה"ה כגוי, ולכן צריך בירור שמקיים התורה (שאז אם חזר לסורו הוי כישראל מומר), אבל כ"ז שלא הוחזר בספק עומד אם יקיים בצניעה (ומש"כ בגמ' שאם חזר ועעכו"ם הוי כישראל מומר, היינו כשנתגייר שלא לשם דבר)⁸⁵. והוא ממש ע"ד מה שנתבאר כאן.

⁸³ סי' כז.

⁸⁴ חולין ג, ב.

⁸⁵ ואין להקשות כלל שהוא סותר עצמו (שם סי' פ) "אודות גר שנתגיירה כמה שנים ואח"כ אומרת שלא התנהגה בדת ישראל ועברה ועיסורים דאפ"ה בחזקת גירות היא", כיון ששם מדובר במי שכבר נחשבה לגיורת ע"י ביה"ד כמה שנים, וממילא מסתבר שמדובר שהב"ד כבר חקרו ודקדקו שהיא מקיימת גם בצניעה. וכן העיר וביאר המנח"י (ח"א סי' קכב) בדברי האבני צדק.

ועפ"ז נמצא שמהלכה זו עצמה (שגם כשהיתה קבלה "משום דבר" "חוששין עד שיתבאר צדקתו") יש ללמוד שאם מתחילה לא היתה קבלה, או שיש "אומדנא דמוכח" שאין קבלה לקיים את "כל מצות של תורה", אין זה בגדר "גרות" ו"מעשה גרות", ואין זה בכלל אלו שצריכים לחשוש "עד שתתברר צדקתו".

עוד בהבהרת שיטת הרמב"ם

יז. והנה, אותם שכתבו ששיטת הרמב"ם היא שאף אם בשעת הגירות לא הייתה כוונת המתגייר לקיים תומ"צ מ"מ הוי גר, הוסיפו לבאר דבריהם דזהו מפני שבשעת הגיור לא היה ידוע לנו שאין בכוונתו לקיים תומ"צ, ולכן הוי גר כיון שדברים שבלב אינם דברים. והם כתבו שכ"ה שיטת האחיעזר בדברי הרמב"ם, ובעז"ה נוכיח לקמן ששגו בזה ובכללות פירושה (נוסף למה שהוכחנו לעיל מדברי הרמב"ם עצמו).

דהנה, הם פירשו שזוהי כוונת הדברים במש"כ הרמב"ם⁸⁶ אודות שלמה ושמשון שהחזיקו נשותיהם אף ששבו לסורן, דכיון שאין כאן אומדנא דמוכח שלא קיבלו עול תורה ומצוות מיד לאחר הגרות, לכן נאמר שחל הגרות, אע"פ שכלפי שמיא גליא שלא היתה כאן קבלה אמיתית. ויש להשיב ולהעיר על זה:

(א) בדבריהם אינם מפרשים כוונת הרמב"ם במה שכתב שם בנוגע לאלו שנודע בשעת הגרות "שבשביל דבר" הם מתגיירים, ש"חוששין עד שיתברר צדקתו", דמזה נראה ברור שבזה אין אומרים "דברים שבלב אינם דברים".

(ב) הם מתמקדים לבאר דברי הרמב"ם המוקשה לשיטתם: "לא מקרבים אותם עד שיראו מה יהא באחריתם", לפרש, שאם "מיד אחר הטבילה יהיה ניכר ממעשיו שכל קבלתו היתה מן השפה ולחוץ" הרי זה מחסר חלות הגרות, כיון שבזה הוי "דברים שבלבו ולב כל אדם", שלא קיבל תורה ומצוות. אבל לענ"ד אין דברי הרמב"ם סובלים כוונה זו, שהרי: (א) "חוששין עד שתתבאר צדקתו" מראה בבירור שיטתו, שאם אין אנו רואים "ביאור הצדקות" הרי שיש לחשוש על הגרות! ואין אומרים "דברים שבלב אינם דברים" ונקבל דבריו שאמר בשעת הגרות שמקבל עליו המצוות, אלא אנו הולכים בתר "ביאור צדקתו", שבפשטות הרי זה לוקח שהיית זמן, ומובן שולוא הביור של צדקתו אין אנו אומרים שיש לילך אחר דבריו של המתגייר, אלא נשאר לנו "חשש" בגרותו; (ב) היאך ניתן להעמיס בכוונת דברי הרמב"ם "עד שיראו מה יהא באחריתם" כאילו הכוונה לראות מה יעשה "מיד אחרי הטבילה"?!

אלא שיש להבהיר שדברי הרמב"ם האלו הם דוקא כשיש חשש מתחילת העניין שהגרות היא "בשביל דבר", אבל כשלא היה לנו חשש זה, מסתבר דלא על זה קאי דברי הרמב"ם הללו. ובזה יש מקום לעיין אם גם בזה אומרים "הוכיח סופו על תחילתו". ויש לעיין בזה בשיטת הרמב"ם בשאר מקומות, ויתירה מזו יש לעיין אם אפשר שבגרות יש להחמיר יותר מבשאר מקומות כיון שעיקר עניינו "הכנסה לברית" ו"קבלת עול תורה" "להסתופף תחת כנפי השכינה" (וכן נראה מדברי האחיעזר שנביא לקמן בסמוך, ועיי"ש).

ולכאורה נראה בפשטות מלשון הרמב"ם שכתב ענין זה ד"הוכיח סופו על תחילתו" רק גבי מי שנתגייר "משום דבר", שלדעתו כאשר אין לנו חשש בתחילת העניין, בזה אין אנו אומרים דהוכיח סופו על תחילתו, והוא כגר כשר שנתגייר וחזר לסורו, דהוי כישראל מומר. והטעם לזה יש לומר, כיון שהכלל "דהוכיח סופו על תחילתו" הוא רק כשאין שום משמעות חיובית ב"תחילתו" (אלא שלא היה נודע לנו אמיתית הכוונה בתחילה), אבל כאשר בתחילה היה עניין חיובי, שהמתגייר קיבל על"ע עול תורה ולא היה מקום לחשש שאין קבלתו אמיתית, וכן נהג המתגייר מיד אחרי הגרות כפי התורה והמצוה, הנה בזה אין שייך הכלל הנ"ל.

⁸⁶ ה"א איסור"ב פי"ג הי"ד ואילך.

ביאור דברי האחיעזר בשיטת הרמב"ם

ית. והנה, מה שיש המעמיסים בשיטת האחיעזר הוא שגם בגרות שייך הכלל "דברים שבלב אינם דברים", שכאשר אין מחשבת לו מוכחת מתוך מעשיו אין ממש במה שבלבו. אבל כאשר נעייין בלשונו נמצא שזהו היפך ממה שכתב בפירוש.

וזהו לשונו⁸⁷: "והנה להלכה דקיי"ל דכלם גרים הם מבואר בראשונים ובריטב"א בשם הרמב"ן דטעם הדבר דכיון דנתגיירו וקבלו עליהם חזקה דאגב אונסייהו גמרי וקבלי, ובפשוטו נראה דאע"פ דאומדנא דמוכח דכונתו לשם אישות, מ"מ משום אונס הרצון גמר ומקני וקבל הגירות בלב שלם, ואיכא אומדנא שגמר ומקבל בלב שלם, והנה בדין זה מבואר בראשונים ובש"ע דאפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל הנכרים וחוששים לו עד שתתברר צדקתו כיון דאין כאן אומדנא שאינו מקבל בלב שלם, לו יהי שבאמת אינו מקבל בלב שלם מה בכך, הרי דברים שבלב אינם דברים ואומדנא דמוכח אין כאן, אדרבא הרי אומדנא שכונתו בלב שלם דמשום אונסייהו גמר ומקבל". ע"כ.

הנה כאן מבאר הא דגם כשיש חשש שכוונתו של הקבלה הוא משום אישות, מ"מ כיון "שנתגיירו וקבלו" יש כאן אומדנא וחזקה שמשום אונס גמר ומקני, והגם שיש אומדנא **בשיטת** הקבלה היא משום אישות, מ"מ, כיון שאין אומדנא שאינו מקבל בלב שלם, לכן אף שבאמת "אינו מקבל בלב שלם", אין כאן אומדנא דמוכח שלא קיבל בלב שלם, ואדרבא, האומדנא היא ד"אגב אונסא גמר ומקני". והיינו, שמה שכותב אודות מה ש"באמת" חסר בקבלת הלב, הוא רק לעניין "בלב שלם", שע"ז אומר שאין כאן אומדנא על זה, ואדרבא יש אומדנא להיפך, שעל זה חל הכלל "דדברים שבלב אינם דברים". אבל מדובר דוקא כאשר בשעת הגרות יש אומדנא ד"אגב אונסא גמר ומקני", שמשום שיודע שלולא ה"קבלה" להתנהג ע"פ התורה לא ישיג "הדבר" לכן "גמר ומקני". ונמצא: שבפועל היה בשעת מעשה "קבלה", אלא שלעניין אם היתה כאן קבלה "בלב שלם" על זה כתב האחיעזר שאין כאן חסרון בזה כנ"ל.

והנה האחיעזר לא סיוס דבריו במה שכתב לעיל, וכן לא כתב שזה פירושו בדברי הרמב"ם, אלא שמיד לאח"ז מביא דברי שאר ראשונים, ומפרש באר"א, ובהמשך מביא דברי הרמב"ם, ומפרשו כאופן השני, שלפי פירוש זה אין לומר "דברים שבלב אינם דברים" בגרות לשיטת הרמב"ם – היפך מה שכתבו כמה בכוונת דברי האחיעזר בשיטת הרמב"ם.

וז"ל שם: "וכן יש להעיר מד' הרמב"ן והרשב"א שכתבו לפרש הלזות שפתים שיאמרו שנתגיירה שלא לש"ש, ולכאורה צ"ע כיון דלהלכה קיי"ל דבדיעבד כלם גרים, ורק לכתחלה אין מקבלים אותו, ודין זה מסור לב"ד לכתחלה א"כ איזה לזות שפתים איכא שנתגיירה שלא לש"ש הא בדיעבד כלם גרים, אלא ע"כ צ"ל **דלגירות בעינין לכ"ע לב שלם, ול"א בזה דברים שבלב אינם דברים, ולפיכך אם באמת לא נתגיירה בלב שלם לא הוי גר דרק מצד הדין אמרינן דלהלכה כלם גרים הם, ואמרינן דאגב אונסא גמרו בלב שלם, וחיישינן מצד הלעז שיאמרו שלא נתגיירה בלב שלם, ובאמת ל"ה גר, ומהאי טעמא חוששים לו עד שתתברר צדקתו, אע"פ דמצד הדין אנו אומרים דחזקה דגמר בלב שלם, אבל אם באמת לא נתגייר בלב שלם ל"ה גירות, וחוששין להחמיר עד שתתברר צדקתו, וכמו שפ' הרמב"ם בפ"ג מה' איסור"ב הט"ו שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק. ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם. ובהל' י"ז שם אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו. [וכ"נ מד' הריטב"א שכתב דפליגי בזה בכותים אי גרי אמת הם אם נתגיירו בלב שלם וחזרו, או לא נתגיירו בלב שלם יעוי"ש]. ע"כ.**

⁸⁷ שו"ת אחיעזר ח"ג סי' כו.

והיינו שמפרש להדיא בשיטת הרמב"ם, שבגרות אין אומרים "דברים שבלב אינם דברים", ובעינין "לב שלם", ואם לא היה לבו שלם חסר בגיור, ובזה מפרש את דברי הרמב"ם ש"חוששין לו עד שתבאר צדקתו", דכיון שיש חשש שמא לא היתה קבלה אמיתית, לכן "חוששין לו עד שתבאר צדקתו". ולהעיר, דלפי דברי האחייעזר הרמב"ם מחמיר אף יותר מהריטב"א, שהריטב"א כתב שמה שמחזיקים הגרות לשם אישות שהוא גר, הוא משום "דמחמת אונס גמר ומקבל", שלשיטתו נראה שאין מודגש שיש לחשוש "עד שיתבאר צדקתו", אבל להרמב"ם אין חזקה זו מספקת כשיש חשש שנתגייר בשביל דבר, אלא אנו חוששים, שכדי שייחשב גר (וודאי) יש לו לבאר צדקתו.

וכל זה מתבאר ויומתק בדברי רבינו בשיטת הרמב"ם שמהות הגרות "היא היא" קבלת עול התורה, שרק זה הוא פירוש העניין "כשירצה ליכנס לברית", וכמו שהארכנו לעיל.

בדברי הרמב"ם "הוכיח סופן על תחילתן"

יט. והנה יש שדנו בשיטת הרמב"ם במי שנתגייר בשביל סיבה ולבסוף נתברר שלא היתה כוונתו להתגייר וחזר לסורו, מפאת הדיון בש"ס שיש מקומות שה"סוף מוכיח על התחילה", ולדוגמא בבבא בתרא (קלח, א) "הכותב נכסיו לאחר והיו בהן עבדים, ואמר הלה אי אפשי בהן, אם היה רבן שני כהן – הרי אלו אוכלין בתרומה; רבן שמעון בן גמליאל אומר: כיון שאמר הלה אי אפשי בהן – כבר זכו בהן יורשין. . כי פליגי – שזיכה לו על ידי אחר ושתק ולבסוף צוות, דתנא קמא סבר: מדשתיק קנינהו, והאי דקא צווח – מהדר הוא דקא ביה; ורבן שמעון בן גמליאל סבר: הוכיח סופו על תחלתו, והאי דלא צווח עד השתא – דסבר: כי לא מטו לידי מאי אצווה". ע"כ. והיינו שנחלקו חכמים ורשב"ג אם אומרים "הוכיח סופו על תחילתו". הראשונים נחלקו בדבר זה בהל' זכיה ומתנה, הרא"ש פסק כחכמים והרמב"ם⁸⁸ החשיב כספק, שלכן בממונות, המוחזק הוא הזוכה.

אמנם, באמת אין מנידון זה שום ראייה לנידון דידן, והיינו, שגם לדעת הראשונים שאין אומרים "הוכיח סופו על תחילתו" (וכן הרמב"ם שנסתפק בזה), אין זה דומה לענייננו, כיון ששם בשעת התחלת קבלת המתנה לא היתה ריעותא וסיבה לומר שהלה אינו מתכוון לקבל המתנה, והלה קיבל בשתיקה בשעת מעשה, א"כ בזה אין מספיק מה שלבסוף צווח להוכיח שבאמת כן היה העניין בתחילה, אבל כשבתחילת הדבר יש סיבה לחשוש שאין מתכוון לקבל המתנה, ובפרט כשאין זה חשש גרידא, אלא שכן נראה אמתית כוונתו, א"כ אפשר שבזה אכן נאמר שה"סוף" מוכיח ומגלה שמה שחששנו בתחילה הוא אמת, שלא היה לו מעולם רצון לדבר. ולפ"ז פשוט דכאשר יש ספק שמא הרצון להתגייר הוא "בשביל דבר", ובפרט היכא שנוטה שאין רוצה להיכנס לברית, א"כ מה שנתברר לנו מיד, שאין מקיים כלל תורה ומצוות מיד לאחרי הגרות הרי בוודאי שזה מוכיח ומגלה לנו שהחשש שלפני הגיור הוא אמיתי כיון ש"לא נתבאר צדקתו". ובפרט כאשר לפני הגיור הי' נראה מדרך החיים שלו, שאין הוא מוכן לחיות על פי חיובי התורה והמצוה.

[ולפי סברת הבית יצחק דלהלן שגרות אינה דומה לשאר דברים שבין אדם לחבירו, יש להוסיף, שגם בעניין שלא היה לנו חשש בשעת הגרות, אלא שלא היה ברור לנו אמיתית כוונתו, הנה באם מיד לאחרי הגרות לא קיים אף פעם שום דבר מהתורה ומהמצוה יש לכל הפחות להסתפק באם כאן נאמר, ש"מוכיח סופו על תחילתו" להחשיב שלא היה אף פעם "קבלת המצוות" באמת].

אמנם, מצינו מקום אחר בהלכה ששם הוי ברור שאומרים "הוכיח סופן על תחילתן" לכו"ע ואין ספק בדבר. דהנה איתא בגיטין (סוף א) "הבריא שאמר כתבו גט לאשתי. . אם הוכיח סופו על תחילתו – הרי זה גט, ומעשה נמי בבריא שאמר כתבו גט לאשתי, ועלה לראש הגג ונפל ומת, ואמר רשב"ג: אם מעצמו נפל – הרי זה גט, אם הרוח דחתו – אינו גט". וכן פסק הרמב"ם⁸⁹ "האומר כתבו גט לאשתי הרי אלו כותבין וחותרין

⁸⁸ ראה הל' זכיה ומתנה פ"ד ה"ג. הל' תרומות פ"ט ה"ו.

⁸⁹ הל' גירושין פ"ב הי"ב.

ונותנין לבעל בידו ואין נותנין לאשתו עד שיאמר להם ליתן לה, ואם נתנו לה אינו גט, במה דברים אמורים בבריא, אבל המסוכן והוא אדם שקפץ עליו החולי במהרה והכביד חליו מיד והיוצא בקולר אפילו על עסקי ממון והמפרש בים והיוצא בשיירה ואמר כתבו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויחתמו ויתנו לה, **שהדבר ידוע שלא נתכוון זה אלא לכתוב וליתן לה**.⁹⁰ וכן פסק השו"ע⁹⁰.

וביאר הריטב"א (גיטין שם) למה אין חכמים חולקים על רשב"ג וההלכה כמותו: "והלכתא בהא כרשב"ג דלא פליגי רבנן עליה, ואע"ג דפליגי רבנן עליה בכותב כל נכסיו לאחר ושתק ולבסוף צווח דרשב"ג אומר הוכיח סופו על תחלתו ורבנן אמרי דלא אמרינן הוכיח סופו על תחלתו כדאיתא בחולין בפרק השוחט (ל"ט א), [הא אמרינן התם] שאני התם **דאיכא אומדנא דמוכח טפי דאמר כתבו**. עכ"ל. והיינו שכבר בתחילת הדבר היה ידוע כוונתו, "שלא נתכוון אלא לכתוב וליתן לה" (כל' הרמב"ם), וא"כ בזה ברור שכ"ע סוברים "הוכיח סופו על תחילתו". ועפ"ז יש לומר גם בעניינינו, דכאשר יש סיבה לחשוש מתחילה אם הוא רוצה להתגייר, ונראה שאין זה כוונתו, א"כ בזה כ"ע סוברים ד"הוכיח סופו על תחילתו", שלא היתה כאן גרות כלל כשבפועל לא קיים תורה ומצוה מיד לאחר הגרות.

ואין להקשות לאידך גיסא: למה כשקיבל המצוות ונתגייר ולאחר זמן חזר לסורו נפסקה ההלכה⁹¹ בלי שום חולק דדינו כשישראל מומר ו"כישאל לכל דבר", ואין אומרים בזה "הוכיח סופו על תחילתו". כיון שכאן מדובר כשקיבל התורה ואכן קיים התורה והמצוה לאיזה זמן (וכדברי האגר"מ), ובזה אין אומרים "הוכיח סופו על התחילתו" לבטל הגרות לגמרי, דכיון שנתגייר וקיבל ושמר התורה למשך זמן הרי יש כאן איזה דרגא של קבלה בפועל ובמעשה, ואינו דומה למי שקיבל מתנה "ושתק ולבסוף צווח" שלא נהג בפועל ובמעשה באופן שקיבל והניח הדבר ברשותו, אלא "ששתק", ולכן אומר רשב"ג (והרמב"ם מסתפק כשיטתו) שבזה מוכיח הסוף כשצווח שלא היה כאן שום קבלת מתנה, אבל באם היה מקבל מתנה והניח ברשותו ואח"כ צווח לא היה "מוכיח על תחילתו" לעניין שתהא מבטל המתנה (ואפי' באם היה לנו סברות לחשוש שבאמת אין הוא רוצה לקבל המתנה) כיון שהיה כאן קבלה בפועל, וא"כ כמו"כ כשגייר וקיבל בפועל, הגם שאנו חוששים שקיבל "בשביל דבר" הרי ס"ס היה כאן קבלה המספקת להטיל עליו הגדר "ישראל" ולכן אין גרותו בטל.

ואין להקשות על זה מדברי הרמב"ם בעניין נשי שמשון ושלמה ש"הוכיח סופו על תחילתו", שאין כוונתו בדברים הללו על דרך דברי הגמ' בב"ב שם, ששם הכוונה לבטל הקניין מכול וכול, והרמב"ם אינו פוסק שנשי שלמה ושמון היה נכריות, אלא אדרבא, עיקר כוונתו היא לפרש היאך "מושיע ישראל" או "ידיד ד" נשאו נשים הללו, ובוודאי לא נשאו אותן בנכריותם, אלא שאעפ"כ ביאר הרמב"ם דברי חז"ל שהחכמים החשיבו אותם "כאילו" היו עכו"ם שבפועל לא המשיכו לאחר זמן ארוך בקיום המצוות, והיה ידוע שעיקר כוונת גיור שלהם היה "בשביל דבר". וכן פשוט לכל מעיין בלשון הרמב"ם ובהמשך ההלכות שם.

סיכום שלילת האומרים שלדעת הרמב"ם אין צורך לקבלת המצוות בדיעבד

כ. ולסיכומו של דבר יש להבהיר שוב בשלילת אלו שקמו בדורינו ופירשו בדברי הרמב"ם כאילו שאין צורך לקבלת המצוות בדיעבד, והם פירשו זה מכמה דיוקים: (א) ממשמעות דברי הרמב"ם שכאשר לא הודיעוהו מצוות ונודע שנתגייר בשביל דבר ה"ז גר; (ב) מזה שאע"פ שהוכיח סופו על תחילתו בבת פרעה ואשת שלמה מ"מ לא נתבטלה הגירות לגמרי. והם מפרשים ש"חוששין לו עד שתתבאר צדקותו" היינו שיש הלכה מיוחדת להפרישן ולא להתערב בהם, ואחרים מפרשים באופן רחוק יותר שהכוונה "שלא להאמינן" לפת ויין. וההסבר בשיטתם לשיטת הרמב"ם הוא משום דדברים שבלב אינן דברים גם בגרות.

⁹⁰ אהע"ז סי' קמא הט"ז.

⁹¹ רמב"ם הל' איסור"ב פי"ג הי"ז. שו"ע סי' רסח סי"ג. והוא מהגמ' ביבמות מז, ב.

וכל זה אינו נכון (וראה עוד לקמן סעיף נט אות ג), ומושלל ודחוק מכל הצדדים. כי: (א) הפירוש ב"לא הודיעוהו" קאי על ההודעה המיוחדת של כמה מצוות קלות וחמורות; (ב) מה ששלמה ושמרון לא פירשו מנשותיהן אף שהוכיח סופן על תחילתן הוא משום שנשים אלו קיבלו על עצמן עול תורה בתחילה, וכמו שנתבאר לעיל, אלא שהקבלה הייתה בשביל דבר, שבזה דוקא מפרש הרמב"ם שיש להם דין של ישראל שחזר לסורו, אף שמ"מ גם בזה יש דין מיוחד ש"חישבו כאילו הן עכ"ם" משום "שהוכיח סופן על תחילתן".

ומה שהם מפרשים ב"חוששין לו עד שתתבאר צדקותו" מושלל לגמרי, שהרי הרמב"ם כותב בפירוש ש"חוששין לו עד שתתבאר צדקותו" ביחס למדובר בהלכות אלו, והיינו לעניין אם מותר להתחתן עמהם או שצריכים לפרוש מהם, וזהו משום החשש על עצם הגירות, דעל זה צריכים לראות מה יקרה באחריתו ואז תתבאר צדקותו.

ומה שהם הסבירו את דברי הרמב"ם (לדעתם) שהוא משום שדברים שבלב אינם דברים גם בגירות, הנה הרמב"ם לא הזכיר כלל הסבר זה בדבריו, וכבר הארכנו בו לעיל בסעיף הקודם.

ולאידך גיסא מתעלמים הם מכמה עניינים שכתב הרמב"ם, שבהם מודגש ההכרח לקבלת המצוות, וכמו שנביא להלן כמה מהלכות אלו היכן שכותב שקבלת המצוות מעכבת מלהיות מותר בבת ישראל, וגם נבאר איך שעניין זה הוא הכוונה בכמה מהלכות גירות.

וזהו גם מה שהרמב"ם מתחיל בזה שהמתגייר "כשירצה להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה", ואינו מזכיר כלל שמספיק מה שאומר בפיו שרוצה להיות גר, וברור שהדיינים צריכים לראות רצון זה, דזהו מהות הגירות, וכמו שנתבאר לעיל בארוכה, ובה לא מועיל דברים שבלב או אמירה גרידא כשנראה במוחש שאין זה אמיתית רצונו, וכמו שיתבאר עוד בזה להלן.

ועוד נקודה עיקרית בכל זה היא מה שהמחבר⁹² פסק בפירוש שקבלת מצוות מעכבת, ושתהי' בפני ג' וביום, וברור בשיטתו שהוא כותב כן גם אליבא דהרמב"ם, שהרי כתב שם שהרמב"ם והר"ף מחמירים עוד שגם בטבילה מעכב שתהי' בפני ג', ונראה ברור שהוא למד שהא שקבלת המצוות מעכבת שתהי' בפני ג' וביום הוא אליבא דכ"ע, כולל לדעת הרמב"ם. והיאך נעלמו מכל המתפלפלים בשיטת הרמב"ם דברי המחבר האלו בהבנתו בשיטת הרמב"ם!?

עוד שקו"ט בדברי האחיעזר ובשיטת הדברי חיים

כא. והנה, כבר הבאנו לעיל את דברי האחיעזר בדברי הרמב"ם שכשיש חשש דילמא מתגייר לשם דבר, אין הגרות חלה עד שיראו מה יקרה באחריתו, ומפרש כן בדברי הרמב"ם "חוששין לו עד שיתבאר צדקותו". והנה האחיעזר שם גם פירש שכן היא כוונת הגמ' ביבמות (כד, א) בהאיסור לינשא במי שנטען על הנכרית שנתגיירה, שאם נישאת לא תצא דמקשה הגמ' שם "אי הכי, לכתחלה נמי! משום דרב אסי, דאמר רב אסי: הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים וגו'". ע"כ. והראשונים שקו"ט בפירוש עניין זה, ובריטב"א שם כתב "לזות שפתים, שיאמרו כל העולם לשם זנות נתגיירה זו". ע"כ.

וע"ז כתב האחיעזר: "וכן יש להעיר מד' הרמב"ן והרשב"א שכתבו לפרש הלזות שפתים שיאמרו שנתגיירה שלא לש"ש, ולכאורה צ"ע כיון דלהלכה קי"ל דבדיעבד כלם גרים, ורק לכתחלה אין מקבלים אותו, ודין זה מסור לב"ד לכתחלה א"כ איזה לזות שפתים איכא שנתגיירה שלא לש"ש הא בדיעבד כלם גרים, אלא ע"כ צ"ל דלגירות בעינן לכ"ע לב שלם ול"א בזה דברים שבלב אינם דברים, ולפיכך אם באמת לא נתגיירה בלב שלם לא הוי גר, דרק מצד הדין אמרינן דלהלכה כלם גרים הם, ואמרינן דאגב אונסא גמרו בלב שלם, וחיישינן מצד הלעז שיאמרו שלא נתגיירה בלב שלם, ובאמת ל"ה גר, ומהאי טעמא חוששים לו עד שתתברר צדקותו". ע"כ.

⁹² יר"ד ס"י רסח ס"ג.

אמנם, יש שכתבו⁹³ להביא מהדברי חיים⁹⁴ כאילו חולק על זה, וזהו לשונם: "וראה בתשובת דברי חיים דמשמע שמפרש דהא דאיכא לזות שפתים, אף דקיי"ל דכולן גרים הם, היינו שהעולם מרננין שלא כדין מחמת שאינן יודעים את הדין עיי"ש". עכ"ל.

אמנם, בעניותי עיינתי בדבריו ולא ראיתי שכתב כעין דברים הללו, וזהו לשונו: "אך די"ל הירושלמי סבירא ליה כס"ד בגמרא דידן וכדברי התוס' ז"ל (דהלזות שפתים) היינו שמא לא נתגיירה לשם שמים ורק אם כנס לא תצא משום ספק אבל לדידן דאפילו לא נתגיירה לשם שמים נמי היא גיורת ורק הטעם דלזות שפתים דמחזקינן קול הראשון י"ל דאם בוודאי בא עליה דבלאו הכי נפגמו שפיר מותר לישאנה דלא שייך לזות שפתים". עכ"ל. הרי שלא כתוב כאן שהוא מפרש שטעות העולם דלא הוי גר ובאמת הוא גר מיד, ואפשר שאין הוא חולק על זה שבאמת הוי גר לאחר שתתבאר צדקתו, והעולם טועים בזה שאין הוא גר בכלל (על דרך שיטת רבי נחמיה), אבל הוא לא בא לפרש שכוונת הגמ' שיהיה גר אפי' לא נתבאר צדקתו. ועוד: סגנונו הוא שטעות העולם הוא שאינו גר משום הכוונה שאינו לש"ש, והאמת שגם אם אינו לש"ש הוי גר כיון שקיבלו בפועל ומקיימים מצות בפועל (ע"ג דברי הריטב"א "אגב אונסא גמר ומקני") ונתבאר צדקתו.

וכן מה שרצו⁹⁵ להוכיח דלא כאחיעזר אינו מוכח כלל, שמה שרצה להוכיח מזה שהריטב"א חזר קושיית הראשונים על רש"י שמדמה נטען על מי שהביא גט ממדה"י למי שנטען על הנכרית, "דשאני התם דאפי' נתגיירו לשם כך והיתה הרננה אמת, גיורת מיהא הוי, ובהיתר הוא מקיים אותה", אינו קשה כלל, וכפי שהוא עצמו פירש שם, דהרי אנו מחזיקים "דאגב אונסו גמר ומקני", "גמר ומקבל", ולכן הויא לפי האמת גר באם "קיבלה" "אגב אונס", שזה דווקא אם נהגה בפועל לפי הקבלה (דאז מובן ד"אגב אונסא קיבלה"). וכן אין קשה מדברי הריטב"א בהמשך שם, שהריטב"א מפרש כרש"י בפי' הגמ' שמדמי נטען על מי שהביא גט למי שנטען על הנכרית, שבשניהם הוא "רננה", אע"פ ש"לא דמי רנני אהדדי, דהתם מקמי נישואין יש הוכחה כיון שבא עליה ונתגיירו, והתם ליכא איסורא, ובהא הוי איפכא, דליכא שום הוכחה ואילו הכא איתא חשש איסורא", דמה שכתב שליתא איסורא, אע"פ שיש חשד דילמא גיירה לשם נישואין הוא ג"כ משום אותו הסברא שכתב הריטב"א בתחילת דבריו⁹⁶ ש"אגב אונסא גמר ומקני" בשיטת חכמים הסבורים דגירי צדק הם, וכדפירש האחיעזר בכל זה, שכיון שקיבלה בפועל הרי אנו מפרשים ש"אגב אונסא גמר וקיבל" ולכן אין זה סתירה לומר, שבאם באמת לא היה קבלה, אין כאן גרות כלל. ואם כלפי שמיא גליא שלא קיבלה אין כאן גרות, אלא שאנו מחזיקים שאכן קיבלה הגרות "אגב אונסא" ולכן אנו מחזיקים שאין כאן איסורא (כיון שהגם שיש "הוכחה" שהגרות היתה עבור הנישואין, מ"מ יש כאן קבלה בפועל ולכן הרי אין איסורא לפי דברים הללו).

*

גירות בדיעבד כשמקבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד דאורייתא או דרבנן

כב. עוד יש ללמוד מביאור רבינו בלקוטי שיחות שהובא לעיל (סעיף א ואילך), והוא לעניין מה ששק"ט באחרונים בנוגע לגר שקיבל על עצמו את כל התורה "חוץ מדבר אחד". דהנה, אף שבגמ'⁹⁷ מפורש: "עכ"ר"ם שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר א' אין מקבלין אותו, ריבר"י הוסיף, אפי' חוץ מדקדוק א' של ד"ס", מ"מ נסתפקו האחרונים אם דין זה הוא גם בדיעבד, שאם הצהיר כן בטלה גירותו, או שהוא דין רק לכתחילה.

⁹³ ראה לדוגמא בהערות לחידושי הריטב"א שעי" מוסד הרב קוק יבמות כד, ב הערה 660.

⁹⁴ ח"ב סי' לו.

⁹⁵ בהערות לחידושי הריטב"א שם הערה 863.

⁹⁶ שם כד, א.

⁹⁷ בכורות ל, ב.

[ולהעיר, שפשטות דברי התורה⁹⁸ משמע יותר שמה "שאינן מקבלים" כשאומר חוץ מדבר אחד הוא לעיכובא, דאיתא שם "כאזרח, מה אזרח שקיבל עליו את כל דברי התורה, אף גר שקיבל עליו כל דברי התורה. . . מיכן אמרו גר שקיבל עליו את כל דברי התורה חוץ מדבר אחד אין מקבלים אותו, ר"י ברי"י אומר אפילו דבר קטן מדקדוקי סופרים". ע"כ. ובפשטות נראה יותר שהכוונה לא רק על זה שהב"ד אינם מקבלים לכתחילה, אלא שחלות הגירות היא רק אם קיבל עליו את כל התורה כמו "האזרח"].

והנה, רבינו בהמשך השיחה הנ"ל מבאר שהגירות דבני ישראל נגמרה רק לאחר ששמעו עשרת הדברות, שבזה קיבלו עול תורה על עצמם. ומה שקבלת המצוות הייתה אפשרית רק לאחר שמיעת עשה"ד, מבאר שם דזהו מפני שלפני מ"ת לא היו עדיין מצוות, שהרי "קבלת ז' מצוות בני נח בודאי אינה בגדר קבלת מצות דישאל, ואפילו קבלת מצוות שנצטוו במרה צ"ע אם די' להחשב קבלת מצוות, כי אע"פ שאין צריכים להודיע לגר כל תרי"ג מצוות. . . הרי חייב לקבל עליו כל מצוות התורה, דאם קיבל עליו כל התורה חוץ מדבר א' אינו גר, וא"כ גם במרה בקבלת מצוות שנצטוו במרה אין כאן קבלת כל התורה. ועצ"ע". עכ"ל. ומדברי רבינו אלה רואים בבירור, דמה שכתבה הגמ' שאין מקבלים גר שקיבל כל התורה חוץ מדבר א', הוא גם בדיעבד⁹⁹. וקעת נביא מה שכתבו בזה כמה מהאחרונים.

הנה, הבית יצחק¹⁰⁰ ששק"ט בזה הביא ראייה מהגמ'¹⁰¹ שהלל גייר גר שקבל עליו רק תושב"כ, ופירש רש"י שסמך הלל על כך שאח"כ יקבל עליו כל התורה כולה ולא דמי למקבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד. ומזה מוכיח שהגירות חלה בדיעבד, שהרי רק עפ"ז מובן מה שסמך הלל על מה שלאחר זמן יקבל עליו את הכל, דהא אם נאמר שבדיעבד לא הוי גר כלל, א"כ "איך קיבל הלל, ומה מהני שאח"כ יקבל עליו שאר מצוות הרי בעי טבילה מחדש בפני ג' או עכ"פ קבלת מצות בפני ג', וע"כ ש"מ דבידיעבד מהני". ע"כ.

ולכאורה אין ראייה זו מובנת, כיון שרש"י כבר פירש שם בסוגיא שהטעם ששמאי לא קיבלו הוא משום "דתניא הבא לקבל דברי חברות חוץ מדבר אחד וכן גר הבא להתגייר וקבל עליו דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו", ולאח"ז ביאר את הטעם שהלל קבלו, וז"ל: "גייריה – וסמך על חכמתו שסופו שירגילנו לקבל עליו, דלא דמיא הא לחוץ מדבר אחד – שלא היה כופר בתורה שבעל פה, אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה, והלל הובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו", עכ"ל, ונמצא שרש"י מסביר היאך אין זה נחשב ל"חוץ מדבר א'" מהתחלת גרותו, ונראה הכונה כפי שיבואר להלן, שאין זה חסרון בקבלה אמיתית, אלא שכיון שהלה היה טועה באמיתית הדברים, אין זה חסרון בקבלתו לקיים ולהאמין כפי אמיתית יסודי האמונה ועניין המצוות, שזה קיבל באמת, אלא שטעה מה הוא רצון השי"ת, וזה דומה ל"גר שנתגייר בין הנכרים" (שבת ס"ח), שלא ידע אודות שבת או אפי' אודות ע"ז, שאין זה חסרון בגירות, שכן הוא בעניינינו שחשב שתושבע"פ אינו מפי הגבורה, וטעה באמיתית עניין אמונתו ותורתו, ואין זה חסרון בקבלתו. אלא שהלל לא היה

⁹⁸ קדושים פרשה ג.

⁹⁹ ומה שרבינו מסתפק ומסיים שעדיין צ"ע בזה, הוא לכאורה, מפני שאפשר לחלק בין גר בזמן הזה שאומר בפירוש שמקבל עליו התורה חוץ מדבר אחד, לבין גר שקבל עליו כל המצוות אלא שלא היו המצוות ידועים עדיין – כמו לפני מ"ת, דבזה אפשר שאין זה בגדר קבלת התורה חוץ מדבר אחד, והוי רק חסרון בדיעת המצוות. וא"כ אין זה שייך לשקו"ט שבפנים – אם המקבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד לא הוי גר גם בדיעבד, כי לעניין זה פשיטא ל' לרבינו דלא הוי גר גם בדיעבד, והספק הוא רק אם יש לדמות עניין זה למצב בני ישראל בהיותם במרה.

ויש להוסיף בטעם ה"צריך עיון": הרמב"ם פסק שטבילת שחרור דעבד לא בעי קבלת המצוות כיון "שכבר הודיעוהו" בשעת טבילת עבדות. והרי בטבילת עבדות מתחייב רק במצוות שמחוייבת האשה, ובטבילת שחרור ניתוסף עליו חיוב שאר המצוות, והיאך מועילה קבלתו על המצוות שהאשה מחוייבת בהם. ומזה נראה שאין בזה החסרון של "חוץ מדבר אחד".

ואכן, בהמשך השיחה כותב רבינו טעם אחר למה לא הועילה קבלת המצוות במרה (טעם זה הובא לקמן סעיף כז).

¹⁰⁰ שו"ת יו"ד ח"ב סי' ק.

¹⁰¹ שבת לא, א.

מגיירו בפועל באם לא היה סמוך שהלה גם יקבל על עצמו האמונה והמצוה כפי שהוא באמת (שאיזו היה יוצא שמהחלת הגרות הרי היה כאילו נתברר שלא יקיים או לא יאמין כפי אמיתית ההלכה או האמונה).
 לאח"ז הביא הבית יצחק "הוכחה ברורה" שהמקבל עליו התורה חוץ מדבר א' מעכב הגרות אפי' בדיעבד מהגמ'¹⁰² שגר תושב הוא אדם שמקבל עליו כל מצות התורה חוץ מאיסור נבילות, ואס"ד שגם מי שמתגייר לכל התורה חוץ מדבר א' הרי הוא גר בדיעבד, א"כ "אמאי הוי גר תושב, הא הוא גר גמור". ע"כ.
 האחיעזר¹⁰³ דן בראיותיו של הבית יצחק, ומסיק ד"מסברא נראה דכיון דקבלת מצות מעכב בודאי בעינן שיקבל עליו כל המצות, אלא שיש להסתפק אם אינו מקבל דקדוק אחד מד"ס דאפשר דמה"ת הוי גר כיון דקבל עליו כל מצות שבתורה, ואולי כיון דמילי דרבנן אתנייהו בלא תסור הוה כמתנה על ד"ת וצ"ע". עכ"ל.
 נמצא שגם הוא פוסק כמסקנת הבית יצחק וכדברי רבינו דלעיל שגם בדיעבד אינו גר אם לא קיבל עליו כל המצוות כולם¹⁰⁴.

שיטת האג"מ בהנ"ל – אופן א'

כג. גם האג"מ חקר בזה, ובתשובה משנת תשכ"ט¹⁰⁵ כתב, וז"ל: "הנה בעובדא זו שכתרה"ה שהגירות רוצה לקבל כל דיני התורה אבל אינה רוצה לקבל תלבושת נשים צנועות אלא להתלבש בבגדים שמתלבשות בעוה"ר סתם הנשים שבדור פרוץ הזה, אם יכולים לקבל מדינא גירות כזו ואיך הוא בדיעבד כשקבלוה אם היא גיורת, נראה דיש לדון בזה¹⁰⁶. דהנה בבכורות דף ל' ע"ב איתא נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו ולר"י ב"ר יהודה אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים, ויש להסתפק אם הוא רק דין דלכתחלה וכלשון אין מקבלין שמשמע לכתחלה, או שגם בדיעבד אינו גר. . ולכאורה מהא שאר"י בר"י אפילו דקדוק אחד מד"ס, שמסתבר שכיון שקבל עליו כל מצות דאורייתא ואף בל תסור בכלל דהא קבל עליו כל איסורין ומצות דרבנן, הרי יש לו להיות גר מדאורייתא, שלא מסתבר שחכמים יעקרו הגרות דאורייתא שנוגע לקידושין ולכמה דברים ולהקל בהם, ולא היה מזכיר זה הגמ' בפירושו, וא"כ צריך לומר לר"י בר"י דרק אין מקבלין לכתחילה ובדיעבד כשקבלוהו הוא גר, שלכן משמע שגם לדין הרישא בלא קבל עליו דבר אחד מדיני התורה נמי הוא רק דין שלכתחלה אין מקבלין אבל בדיעבד כשקבלוהו הוא גר". עכ"ל.

ולכאורה יש מקום לטעון על הוכחה זו: (א) שהגמ' סוברת שאם לא קיבל דקדוק דרבנן, הגרות חלה דאורייתא, אלא שלא חלה דרבנן (והיינו שהולכים לחומרא לב' הצדדים); או (ב) שהגמ' סוברת שאם הוא שולל מרות חכמים בעניין א' בעקרון, ה"ה שולל קיום מצוות "לא תסור" דאורייתא (ע"ד סברת האחיעזר). וצ"ע.

עוד מוסיף האג"מ, שאם נסבור שהגרות חל בדיעבד יהיה ניחא מה ש"הלל קבל את הגר שלא קבל עליו תורה שבע"פ דמפורש ברש"י שבת דף ל"א ע"א דתיכף גייריה, דהא הקשה רש"י מחוץ לדבר אחד שלא מקבלין, ואם

¹⁰² ע"ז סד, ב.

¹⁰³ ח"ג סי' כו אות ה'.

¹⁰⁴ אך מוסיף שם שזהו רק אם לא קיבל עליו איזה מצווה בדווקא, אבל "מי שמקבל עליו כל המצוות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון, אין

זה חסרון בדין קבלת המצוות". וראה מה שיתבאר בזה לקמן סעיפים ס-סא.

¹⁰⁵ שו"ת אג"מ יו"ד ח"ג סי' קו.

¹⁰⁶ בסיום התשובה כתב האג"מ: "ויש לדון מצד אחר דמאחר שנפרץ תלבושת הפריצות בעוה"ר גם בבנות ישראל ואף באלו שהן שומרות תורה, שלכן הנכריה שבאה להתגייר הרי חושבת שהוא רק חומרא בעלמא שרוצים הרבנים להטיל עליה יותר מהדין מאחר שידועת מנשים שמחזיקין אותן לשומרי דת ומתלבשות בתלבושת פריצות, ואף שאומרים לה הרבנים שהוא דבר איסור אינה מאמינה להם, וא"כ יש לידון אותה כנתגיירה כשלא ידעה מדיני התורה שהוא גר כדאיתא בשבת. ומסתבר זה אף שלע"ע אין לי ראייה ע"ז". עכ"ל. ומעין זה כתב בתשובה אחרת – אג"מ יו"ד סי' קס. ואין זה שייך לנדו"ד, שהרי נימוקו זה להכשיר הגיור אינו מפני שבדיעבד גם המקבל עליו המצוות חוץ מדבר אחד הוי גר, אלא מפני שטועה לחשוב שאין זה בגדר איסור.

לא גייריה ממש אלא לאחר שקבל עליו גם תורה שבע"פ לא היה שייך להקשות כלל . . ומה שעכ"פ הא בשעת הטבילה עדיין לא קבל מצות דתורה שבע"פ, שהוא כמעט רוב דיני התורה, הקשה זה רש"י, ומה שכתב לתרץ שלא דמי לחוץ מדבר אחד שלא היה כופר בתורה שבע"פ אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה, לא מובן לכאורה אף אם נפרש בכוונתו שלא האמין להלל שמה שאומר לו היא תורה שבע"פ אבל האמין שיש עכ"פ תורה שבע"פ וכשיודע ממנה קבל לקיים, שודאי אין זה קבלה שא"כ גם כשלא יקבל עליו גם תורה שבכתב מחמת שלא יאמין שזו שבידנו היא התורה שבכתב שניתנה למשה בהר סיני מהקב"ה אלא תורה אחרת יהיה גר, וברור ופשוט שאין זה קבלת מצות מאחר שעכ"פ אינו מקבל המצות שבתורתנו, שלכן כמו כן פשוט שאין להחשיב זה לקבלה במצות תורה שבע"פ מאחר שאינו מאמין ללומדיה וחכמיה, ולכן צריך לומר שכיון שאיכא עכ"פ קבלת מצות אף שלא בכולן הוא גר . . אבל הוקשה לרש"י על הלל שקבלה לגיירו לכתחלה מהא דאין מקבלין אף כשלא קבל עליו אף רק דבר אחד וכ"ש שלא היה לו לקבל גר זה שלא קבל עליו כל התורה שבע"פ, וע"ז תירץ שפיר שהיה הלל מובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו ויקיים גם כל דיני תורה שבע"פ, אבל נתן רש"י טעם להבטחתו דהלל שהיה זה מחמת שלא היה כופר בתורה שבע"פ שהיה יודע שאיכא תורה כזו אך לא האמין להלל שמה שאומר לו היא אותה התורה שניתנה מפי הגבורה שבזה היה שייך שיסמוך עליו אחר שילמדנו, שאם היה כופר לומר שליכא כלל תורה שבע"פ לא היה שייך שיהיה הלל בטוח שאחר שילמדנו יסמוך עליו שאיכא גם תורה שבע"פ, דהא הטעם שאינו מאמין הוא משום דלא נכתבה כמו שנכתבה התורה שבכתב כמו שכופרים הצדוקים מטעם זה, שלכן אף שאפשר שיתחיל להאמין מ"מ לא שייך שיהיה בטוח בזה וממילא היה אסור להלל לגיירו, לכן פי' שידע הנכרי שיש תורה שבע"פ אבל אמר שלא מאמין להלל שלכן שייך שיהיה בטוח שיסמוך עליו. וכן הוא במה שגייר למי שנתגייר ע"מ שיעשהו כ"ג שמצד הגרות היה גר אף שלא קבל עליו איסור זרות לעבודה אך שהיה קשה על מה שהלל קבלו הא כיון שלא קבל עליו איסור זרות לעבודה לא היה לו לקבלו וע"ז שייך תירוץ רש"י על עובדא קמייתא דכיון שהיה הלל בטוח שאחר שילמדנו יקבל עליו גם מצוה זו היה רשאי לגיירו, ובתירוץ זה מתורץ גם קושית מהרש"א דלא היה רשאי לקבלו משום שהיה לשום כבוד דכהונה מאחר שבדיעבד הוא גר סמך ע"ז שהיה בטוח שאח"כ יהיה גר לשם שמים". עכ"ל.

ולכאורה יש מקום לפרש את דברי רש"י כפשוטו, שיש חילוק בין כופר בכללות תושבע"פ ובין מי שאינו מאמין שהיא מפי הגבורה, לעניין קבלת הגר (כשסומכים סס"ס יקבל הדבר), כיון שנראה שאי קבלתו את הפרטים הללו הוא מפאת טעות בהבנת הדברים, שהרי הנכרי אין יודע הדברים הללו וכל עיקרי האמונה, לכן כשהוא מאמין בעיקר עניין תורה שבעל פה, ומאמין שהתורה שבכתב היא מפי הגבורה אין זה נכלל ב"חוץ מדבר אחד".

ואולי אפשר להוסיף: שחשב שהקב"ה ציווה לשמוע לחכמים, שיפרשו הכתוב בתושב"כ, אלא שלא ידע שגם התורה שבע"פ היא "מפי הגבורה" ממש, והלל (היינו רק מי שהוא על דרך הלל בעניינים הללו) היה בטוח שגם בזה סו"ס יבוא לידי ההבנה הנכונה, לכן היה מותר לקבלו (אפי' לכתחילה) וכן לא היה חסרון בשעת הקבלה כדי שהגרות תחול. והרי לכאורה נראה דמסתבר לומר שגם במי שחסר לו ההבנה הראויה בה"ג עיקרי אמונה, אבל מאמין שצריך להאמין כפי מה שנתקבלה לנו מפי הגבורה (אלא שחסר לו ידיעה במה נתקבל מפי הגבורה) שאין להגדירו כשולל קבלת המצות (ועיקרי האמונה), אלא כמי שחסר לו בידיעות הפרטיות שאין זה חסרון בעצם הקבלה, כמו במי שיש לו חוסר ידיעה בהלכות שבת ועוד דיני התורה, שבוודאי אין חוסר הידיעות והטעויות הבאים ע"י חסרון זה מחסרים בעצם הקבלת המצוות (כמו שמבואר בגמ' אודות גר שנתגייר בין העכו"ם ולא ידע אודות שבת או אודות ע"ז).

ולהעיר, שגם האגר"מ עצמו בתשובה אחרת¹⁰⁷ כתב עד"ז קצת, וז"ל: "אבל נראה שרש"י תירץ זה שכתב גייריה וסמך על חכמתו שסופו שירגילנו לקבל עליו דל"ד הא לחוץ מדבר אחד שלא היה כופר בתורה שבע"פ אלא

¹⁰⁷ אג"מ אה"ע ח"ב סי' ד (תשובה משנת תשכ"ב).

שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה, שלכאורה אין לזה באור וצריך לפרש שכוונתו **דמצד קבלת המצות קבל גם תושבע"פ, שידע שיש תורה שבע"פ אך לא האמין לחכמי הדור בשמאי והלל שדבריהם הוא התורה שבע"פ שנאמרה מפי הגבורה** . . אך מ"מ אם לא היה יודע הלל שאח"כ יסמוך עליו לא היה מקבלו דאין לגייר גר שלא יקיים אח"כ המצות אף אם יהיה מחמת שלא ידע והוצרך רש"י לומר שהיה מובטח שאח"כ יסמוך עליו". עכ"ל. ועוד יש להעיר בזה מהשק"ט הידועה אם "נעבעך אפיקורס איז אוך אן אפיקורס". ורבינו באג"ק כתב שקשה לומר על שוגג שיש לו אותו הגדר דאפיקורס, והוכיח מדברי הראב"ד¹⁰⁸ "והאומר שיש שם רבון אחד אלא שהוא גוף ובעל תמונה. א"א ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות. אודות כמה מעיקרי אמונה **מצד שגגתם**". עכ"ל. ואכמ"ל בזה עוד.

עוד מביא האג"מ שם רא' לשיטתו שהגיור כשר בדיעבד, וז"ל: "ועיין ביבמות דף מ"ה ע"ב בעבדיה דר"ח בר אמי אטבלה לה היא נכרית לשם אנתתא ואכשר ר' יוסף בה ובברתה משום דעבד הבא על בת ישראל הולד כשר, ופרש"י שאטבלה לשם אישות והלכה דכולן גרים הם אף המתגיירין לשם אישות, וגם התוס' מפרשים דהיא מטבילה משום שהיה רוצה לייחדה לו, ובטבילתה זו נעשית גיורת, והא לכאורה קשה דכיון דבמה שנתגיירה נאסרה על העבד בלאו דלא יהיה קדש והרי כיון שכל גרותה היתה כדי לינשא להעבד משום שלא רצה בנכרית הרי **נמצא שלא קבלה עליה איסור לאו זה**. ואין לומר דקבלה סתם כל המצות מחמת שלא ידעה מאיסור לאו דעבד שהוא קבלה ממילא גם על איסור לאו זה דעבד, דהא מאחר דידוע דנתגיירה בשביל להנשא להעבד הרי בהכרח לא היה קבלה על לאו זה מאחר שאם היתה יודעת היתה מפרשת שלא זו אינה מקבלת, וגם הוא ממש כמפרשת אף בלא ידיעה שאם יש איסור לינשא לעבד זה אינה מקבלת זה". ע"כ.

והיינו, שברור לדעתנו שחסר "קבלה" על מצוה זו, כיון שאם היתה יודעת היתה אומרת שאין מקבלת לאו זה, עד שאומר שהוי כאילו מפרשת (אפי' שלא היתה לה ידיעה) שאם יש איסור אין היא מקבלת. אבל לכאורה יש לבעל דין לטעון שיש לחלק בין אם יש אומדנא על דעתו בעיקר הכוונה של הגיור ובין אם מפרש בהדיא שאין הוא מקבל מצוה מסויים, שהגם שאנו אומדים דעתו שחסר קבלה חיובית על זה, ויתירה מזו – אנו אומדים שלא היה רוצה לקבל מצוה זו, מ"מ אפשר שהחסרון בגיור זה בדיעבד הוא רק כששולל בדבור לפני הב"ד שאינו מקבל מצוה מסויים. והיינו, שהגם שנתבאר בדברי רבינו, שמהות הגרות היא קבלת המצות וקבלת עול התורה, מ"מ הרי אין צורך לקבל כל מצוה באופן פרטי, והרי בפשטות גם כשחסר קבלה פרטית אין זה גורע בחלות הגרות, והרי ברור (כפי שהאגר"מ מביא בכ"מ) שהגר חסר לו ידיעות ובפשטות טועה בכמה דברים, ואין זה חסרון בעצם "קבלת המצוות" שלו, והגם שבכמה מהעניינים אפשר (ע"פ טעותו) שהיה חסר בהקבלה הפרטית של מצוה פרטית, אין זה גורע בחלות הגרות, משא"כ כשהוא שולל בפירוש בפני הב"ד שאין הוא מקבל איזה מצוה, ה"ז גורע בעצם הקבלה ובחלות הגרות. וא"כ אפשר שהה"נ בנדו"ד שגם אם אומדים דעתה שאינה מקבלת מצוה פרטית אין זה גורע מקבלת המצות הכללית של כל התורה כל זמן שאין היא שוללת בפירוש "חוץ ממצוה אחד".

ולהעיר שגם האג"מ מסיים בתשובה זו שבחדושו ליבמות ביאר בדרך אחרת את הגמ' "ולכא ראייה משם". ומ"מ מסיק: "אבל מהא דהלל ודאי היא ראייה. וא"כ גיורת זו שאינה רוצה לקבל תלבושת נשים צנועות, לכתחלה הא ודאי אין לקבלה ובדיעבד אם קבלה תלוי בספק זה ויותר נוטה שבדיעבד היא גיורת". עכ"ל. ומעניין מה שנשאר מסופק קצת בתשובה זו, אף שנוטה יותר לומר שבדיעבד חל הגיור.

¹⁰⁸ ה"ל תשובה פ"ג ה"ז.

שיטת האג"מ בהנ"ל – אופן ב'

כד. בנידון זה שקו"ט האג"מ בתשובה נוספת¹⁰⁹ בעניין ביטול גירות בשביל טעות, דבתוך דבריו שקו"ט בהנ"ל. וז"ל: "בדבר גירות בשביל נישואין לאחד וחזר בו ולא נשאת אם מתבטלין הגרות. . לדינא מסופקני בזה מצד הא דאיתא ביבמות דף מ"ה בעבדיה דר"ח בר אמי אטבלה לה היא נכרית לשם אנתתא דא"ר יוסף יכילנא לאכשורי בה ובברתה מדין עבד הבא על בת ישראל הולד כשר, שמפורש ברש"י שטבילתה היתה להנשא לעבד זה, וכיון דנימא לה דהעבד אסור בה הרי נמצא שטבילתה וגירותה היה בטעות וא"כ אינה בת ישראל והולד הוא נכרי וצריך לגרות ורק כשירצה להתגייר, אלמא דלא נבטל בזה הגרות, וא"כ גם בעובדא זו אין לבטל הגרות בשביל מה שלא נשאה אף שבשבילו נתגיירה. . אבל לפ"מ שבארתי בחדושי בשביל הקושיא דהא גר כשלא קבל אף דקדוק אחד אין מקבלין אותו כדאיתא בבכורות דף ל' ומשמע שגם כשקבלו אותו אינו גר מדלא הוזכר שבדיעבד הוא גר, וגם מרמב"ם פ"ד מא"ב ה"ח שכתב ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוגה אבל בזה"ז אפילו קיבל עליו כה"ת כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו, הרי משמע שאף לחשיבות גר תושב אין מקבלין אותו ואם היה נעשה בדיעבד גר צדק לא שייך לדון כלל מדין גר תושב דאם קבלוהו הרי הוא גר צדק ואם לא קבלוהו גם בדבר גר תושב אין לדון. . וגם הלמוד דר' ביבי אתיא טוב טוב הוא לדיעבד, ורק הרמב"ם נקט לשון אין מקבלין משום דגם לשון זה משמע גם לדיעבד ונמצא שאף גר תושב לא הוי וכ"ש שאיננו גר צדק". ע"כ.

הנה בתשובה זו כותב שהמקבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד אינו גר אפי' בדיעבד, ומקשה מגמ' יבמות הנ"ל: "עכ"פ כיון דבחסרון קבלת מצוה אחת אינו גר יקשה דהרי נכרית זו לא קבלה עליה איסור לאו דעבד, ואף שלא ידעה מהאיסור שודאי גר שלא ידע שום מצוה נמי הוי גר אם קבל עליו לנהוג בכל דיני ישראל כשידע מהם כמפורש בשבת דף ס"ח בגר שנתגייר בין הנכרים שהוא גר אף שלא ידע מאיסור ע"ז ומאיסור שבת כלל, וגם בסברא פשוט הוא דהא אינו צריך ללמוד כל הש"ס והש"ע קודם שיתגייר, מ"מ לאו זה דאיסור עבד אילו היתה יודעת מזה לא היתה מתגיירת והיונן אנן סהדי שלא היתה מקבלת מצוה זו", והיינו שמקשה כבתשובה האחרת, דהרי ישנו אומדנא ואנן סהדי שלא היתה מקבלת מצוה זו, וא"כ היאך הגרות בדיעבד.

וביאר: "דכיון דגרותה היה ע"פ חזקה שנהגה בדרכי ישראל שהרי לא היו ב"ד בשעת טבילתה דהא הוצרך ר' יוסף להכשירה מטעם דא"ר אסי מי לא טבלה לנדותה ובחזקה לא שייך חסרון קבלת מצוה אחת דעכ"פ הוחזקה שהיא מקיימת מצות התורה מהמצוות שראינו שנוהגת בהו שמזה הוחזקה לכל המצוות שתקיים כשתדע מהם אף שלא ראינו שקיימה אותם ואף כשראינו אדרבה שלא קיימה אותם דתלינן שלא ידעה מצוה זו לכן ליכא חסרון דקבלת מצות, ולא אמרינן להיפוך דמזה שהיא נשואה לעבד איכא חזקה דלא קבלה לאו זה דהרי מתחלת התנהגותה בדיני ישראל היתה נשואה להעבד וממילא אינה גירת בשביל התנהגותה בשאר המצוות בדיני ישראל, משום דזה שבעלה הוא העבד אינו ידוע לעלמא כל כך כמו התנהגותה בדיני ישראל שרואין אותה הרבה בנ"א שקונה מאכלי כשר וטובלת לנדתה שאין צורך לדברים אלו שידעו מי הוא בעלה. ולכן כיון שגרותה הוא מצד חזקה לא שייך שתבטל בטעות דא"א שישתנה זה שהוא כעין מציאות". עכ"ל.

והיינו דמחדש שיש סוג אחר של גרות, שהיא ע"פ מה שהוחזק שנוהגת בדרכי ישראל, שבזה אין חסרון דקבלת מצוה אחת, כיון שקבלה בפועל, שמזה אנו מחזיקים שהיא מקיימת שאר מצוות, ואף אם אין היא מקיימת מצווה אחת, אנו מחזיקים שהוא מחסרון ידיעה. והיינו, דשאני קבלת המצוות שע"י הצהרה בדיבור ששם יש החסרון ד"חוץ מדבר אחד", משא"כ בקבלת המצוות על ידי חזקת הנהגה, שאין לנו הצהרה מיוחדת על אי קיומה איזה מהמצוות, ובזה אנו תולין בהעדר הידיעה שלה (שאין בזה חסרון בקבלת המצוות כפי שביאר בכ"מ).

¹⁰⁹ אג"מ יו"ד ח"ב סי' קכד (משנת תשכ"ז – לפני התשובה הנ"ל).

והנה לכאורה צריך עיון קצת בזה, שהרי הוא עצמו כתב לעיל, שבגמ' מדובר בעניין שלא היתה מתגיירת אם לא לעניין לישא עבדיה דר' חייא, וא"כ למה לנו לתלות בזה בדבר שהוא היפך המציאות הידועה לנו, והגם ש"אין צורך לדברים אלו לידע מי בעלה", מ"מ לכאורה צריך ביאור היאך זה מועיל בעניין שידוע מי בעלה ולמה נתגיירה. ונראה שכיוון לומר כמ"ש במק"א (הובא להלן) שהגם שהיה ידוע לכמה אנשים אודות זה, מ"מ, כיון שלא היה ידוע לעלמא דבר זה, א"כ ליכא חסרון בקבלת המצוות הלזו הבאה ע"י מה ש"הוחזקה לעלמא".

ומעניין לציין מה שדן לאח"ז לבאר אם נאמר שגרות לא תתבטל אף כשיש אומדנא שהגיור הי' בטעות ואם היה ידוע לא הי' מתגייר, "ואם נימא שגרות לא מתבטלת אולי הוא משום דיש לתלות דכיון דזכות גדול הוא בעצם וטובה היותר גדולה, לא שייך שיתבטל בשביל שלא נעשה הדבר שבשבילו נתגיירה מטעם דאם היתה יודעת זה מתחלה לא היתה מתגיירת, דהרי יש לומר אדרבה אם היתה יודעת מעלת קדושת ישראל וקדושת המצוות לא היתה מבטלת הגרות, ונמצא שבין אם אזלינן בתר המעשה היא גיורת ובין אם ניזיל בתר אם היתה יודעת נמי לא יתבטל הגרות, שלכן אין לנו לומר שניזיל בתר אם היתה יודעת רק זה ולא זה. והוא טעם גדול שלכן הוא ספק אצלי". עכ"ל.

ועוד כתב בזה בתשובה אחרת¹¹⁰, וז"ל: "בהא דשבת שגר שלא הודיעוהו שום מצוה אף לא ע"ז שאף שקבל עליו לעשות ככל מה שעושים ישראל אם כשיודע המצות יאמר דלא אסיק אדעתיה שאסור לאכול בשר חזיר ואסור לעשות מלאכה בשבת לפרנסתו לא היה מתגייר שיתבטל גרותו ככל דבר שבטעות שמתבטל, ורק בשבת שכשנודע אדרבה מצטער על זה ובא להביא חטאת הוא גר. אך שלכאורה מצינו דלא מיבטל גרות בטעות מהא דביבמות דף מ"ה ע"ב איתא עבדיה דר"ח בר אמי אטבלה לה היא נכרית לשם אנתתא א"ר יוסף יכילנא לאכשורי בה ובברתה בה כדר' אסי דא"ר אסי מי לא טבלה לנדוהה בברתה עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר ופרש"י ד"ה בה בלשון בתרא דטבלה לשם אישות היינו להנשא לעבד זה וכתב שהיא גיורת דהלכה כולן גרים הן, שלכאורה הא גיורת אסורה להנשא לעבד וכיון שכל גרותה היתה כדי להנשא להעבד אם היתה יודעת שתהא אסורה להנשא לו לא היתה מתגיירת ומ"מ לא נתבטלה הגרות דהרי אמר שהבת כשרה משום עבד הבא על בת ישראל הולד כשר. אבל הא אין טעם לזה ומוכרחין לומר דכיון שלא היתה הגרות ע"י מעשה ב"ד אלא ע"י חזקה שראינוהו זמן גדול נוהגת בדיני ישראל שהרי הוחזקה שטובלת לנדוהה ובחזקה לא שייך בטול דטעות כדבארתי זה בחדושי ביבמות". עכ"ל. והיינו שמסתפק דילמא גרות בטעות אינו גירות, ומביא רא"י מהגמ' הנ"ל שנתגיירה לשם אישות האסורה לה ואילו הייתה יודעת לא הייתה מתגיירת, דמהגמ' נראה שלא נתבטלה הגירות, ומבאר ע"פ חידושו שבגירות ע"פ מה שהוחזקה שנוהגת בדיני ישראל אין שייך ביטול דטעות.

ובתשובה נוספת¹¹¹ כתב עוד הפעם בזה, וז"ל: "וגם יש עוד טעם גדול דכיון דהוחזקה לכל מכירה ובין השכנות שהיא גיורת שמקיימת כל מצות התורה כבת ישראל כשרה אינו כלום לבטל הגרות, אף מה שודאי לא היתה מקבלת איזה מצוה, ולא היינו מקבלין אותה כשהיתה אומרת זה לפני הב"ד. דהא איתא בגמ' יבמות דף מ"ה ע"ב עבדיה דר"ח בר אמי אטבלה לה היא נכרית לשם אנתתא, ופרש"י בלשון שני שטבלה לשם גרות אבל לשם אישות, היינו להנשא לו, ולא היתה מועילה טבילה זו משום שנתגיירה לשום אישות דסובר דאינן גרים וא"ר יוסף דאף דטבילה זו לא הועילה נכשרה ע"י טבילות אחרות שטבלה אח"כ לנדוהה, משום שנתחזקה לשומרת תורה וטובלת לנדוהה. וע"ז הקשה רש"י דהא הלכה דכולן גרים דלכן נראה לו לשון ראשון דלא טבלה טבילה מיוחדת אלא שהיתה נוהגת בדיני ישראל והוחזקה כן אצל כל המכירין אותה שבכלל זה היתה מוחזקת שטובלת לנדוהה וזה הועיל גם לטבילה דגרות. עכ"פ רש"י לא פליג לומר שהעובדא היתה שנתגיירה ממש לשם שמים דהא זה מוכח מהלשון עבדיה דר"ח בר אמי אטבלה משמע שמחמת שכן רצה

¹¹⁰ אג"מ יו"ד חלק ג סי' צ (תשובה משנת תשל"ד).

¹¹¹ שם סי' קח (תשובה משנת תשל"ט – התשובה המאוחרת מהתשובות שנדפסו באג"מ בעניין זה).

העבד וכמפורש בתוס' ד"ה אטבלה שהיה רוצה לייחדה לו והיה מטבילה כדרך כל בנות ישראל שטובלות שהוא היה טועה שעבד אסור בנכרית ולכן הנהיגה בכל דיני ישראל ונעשית בשביל זה גיורת גמורה שהרי הכשיר ר' יוסף גם ברתה מדין עבד הבא על בת ישראל. שא"כ הא קשה לכאורה דכיון דכל הנהגתה בדיני ישראל הא היה מחמת שרצתה להנשא לעבד שבגרותה הא נאסרה לו ובהכרח לא קבלה מצוה זו שא"כ איך נעשית גיורת בטבילותיה, ומוכרחין לומר דמה שנחשבה מקבלת המצות ע"י התנהגותה בדיני ישראל שנתחזקה בזה שראינה במעשיה, הא אין צורך שנראה שמקיימת כל מצוה ומצוה ביחוד אלא סגי בראותנו שמקיימת מצות הרגילות כדכתב הרמב"ם בפ"ג ה"ט גיורת שראינה נוהגת בדרכי ישראל תמיד כגון שתטבול לנדותה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, שמזה נעשה לנו חזקה שקבלה כל המצות, ונצטרך לומר שזה שבעלה הוא עבד לא ידעו העלמא שזה הוא דבר מצוי, וחזקה לא שייך כל כך שתתבטל דאף שאחד נודע מזה לא נודעו כולו שלכן נשארה החזקה בתוקפה ויש לה דין גיורת שקבלה כל המצות, וכשנודענו אחר זמן שבעלה הוא עבד היא בדין גיורת שחטאה בשגגה בלא ידיעה, כגון כל גר המתגייר שרוב הדינים הא אינו יודע אף מהעיקרים דהא אין מאריכין בהודעת המצות כמפורש ברמב"ם פי"ד ה"ב, וממילא אירע שגר יעבור הרבה איסורים חמורים, אך שהיה שייך לבטל הגרות מדין טעות שהרי אילו היתה יודעת שאסורה להעבד לא היתה שומרת דיני התורה כלל ולהעשות בזה גיורת, וידעינן מזה שלא שייך בטול מדין טעות בחזקה. שלכן בעובדא זו שהחזקה לשומרת תורה שמקיימת כל מצות התורה מצד הידיעה שרואין אותה מדקדקת בשמירת שבת ויו"ט מאד בדיוק גדול לא מתבטלת בשביל אמירתה על טבילתה דבר שיסתור החזקה, ואף שיש לחלק לא מסתבר לחלק כל כך ועדיין צ"ע בטעם זה, אבל לדינא אין ספק שהיא גיורת גמורה מטעמים הראשונים. ומצד עצם החטא כבר עשתה תשובה גמורה וגם עברו כמה יום כפור וכבר נתכפר לה". עכ"ל.

דגם בתשובה זו חוזר על שיטתו בתשובות דלעיל וביאוריו שם. אלא שכאן מוסיף ביאור שה"חזקה" שנוהגת בדיני ישראל ידועה לעלמא, ומה שהיא נשואה לעבד "לא ידעו העלמא". ולכאורה נראה מדבריו שגם לפי שיטתו, אם דבר זה נודע "לעלמא" ה"ז חסרון בחזקה שלה. והוא שונה קצת ממ"ש בתשובה שהבאנו בתחילת סעיף זה, דשם כתב: "ואף כשראינו אדרבה שלא קיימה אותם, דתלינן שלא ידעה מצוה זו לכן ליכא חסרון דקבלת מצות", עכ"ל, שבדברים הללו נראה שהגם שידוע אודות אי התנהגות על פי תורה, מ"מ אין זה מבטל את הקבלה, כיון ש"תלינן" בהעדר ידיעה. אבל, גם בתשובה הנ"ל כתב בהמשך העניין בדומה למש"כ כאן, וז"ל: "ולא אמרינן להיפוך דמזה שהיא נשואה לעבד איכא חזקה דלא קבלה לאו זה דהרי מתחלת התנהגותה בדיני ישראל היתה נשואה להעבד וממילא אינה גיורת בשביל התנהגותה בשאר המצות בדיני ישראל, משום דזה שבעלה הוא העבד אינו ידוע לעלמא כל כך כמו התנהגותה בדיני ישראל שרואין אותה הרבה בנ"א שקונה מאכלי כשר וטובלת לנדתה שאין צורך לדברים אלו שידעו מי הוא בעלה". עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין בכללות חידושו: (א) אין מסתבר כ"כ לומר שלא נודע מיהו בעלה אף שנודע לעלמא טבילת נידתה; (ב) ועיקר – היאך דבר איסור (כמו לחיות עם עבד) שנעשה בתמידיות ובפרהסיא אינו חסרון בקבלת מצוות שנעשה ע"י שהחזקה בעשיית מצוות!?

אבל לכאורה אפשר לומר בביאור גמ' זו כמ"ש לעיל, שהגם שלא קיבלה מצוה זו, הרי לכאורה זה דומה לכמה דברים שחסר "קבלה אמיתית" אצל הגר מפאת אי ידיעתו בדיני התורה (וכמ"ש האגר"מ מזה שאין מודיעים אותו הרבה כו', והגמ' בשבת אודות הגר שלא ידע אודות שבת), דאין זה מהווה חסרון בהקבלה, כיון שיש קבלה כללית לחיות ולהתנהג ע"פ התורה, ואע"פ שהגרות היא לשם אישות עם אדם זה, אין זה שאני מגרות לשם אישות בכללות שחסרה הכנות האמיתית בהרצון לקבל התורה לש"ש (וגם שם אפשר לעשות חשבון שאם לא היה נושא אותה לא הי' מקבל עול תורה), דמ"מ הרי זה מועיל להכשיר הגיור בדיעבד, וא"כ אף אנו נאמר שכל זמן שאין אנו יודעים שלילת המצוה והאיסור באופן ברור, למרות שיש לנו העדר הקבלה פרטית אין זה גורע בחלות הגרות ומה שהיא נוהגת נגד דין התורה, וגם מה שזה מהווה סיבת הגרות אין זה נחשב

לשליטת קבלת מצוה זו, שהיא דווקא כשהמתגייר שולל בפירוש ובדיבור שאינו מקבל מצוה זו (באופן עקרוני). וצ"ע.

הערה לנקודת דברי האג"מ

כה. ויש להעיר בכללות נקודת דברי האג"מ ממש"כ הערוך לנר בגמ' הנ"ל ובדברי רש"י שם, וז"ל: "ועל קושיא שני' שהקשה רש"י עליהם דבתרא נמי לא סלקא לה כיון דלאו לשם שמים נתגיירה, י"ל לפמש"כ התוס' לעיל דמה שקבל הלל אותו גר שנתגייר ע"מ להיות כה"ג ור"מ אותה אשה שנתגיירה ע"מ לנשא לאותו תלמיד מפני שהי' בטוחים שסופן להיות לשם שמים ע"ש, א"כ כש"כ הכא דמהני בשאנו רואין אח"כ שטבלה לנדתה שהוא דת יהודית הרי דכוונתה לשמים אף שבתחלה לא הי' כוונתה כן . . . וכפירוש זה נ"ל שהי' ג"כ דעת הרמב"ם ומתורץ בזה מה שהקשה הרמב"ן בחידושו עליו במה שפירש מי לא טבלה לנדתה או לא טבל לקריו דמיירי בלא ידעין אי נתגיירו כראוי ואם ראינו שהחזיקו במצות אמרינן מסתמא נתגיירו כראוי והקשה עליו מדאמרינן אטבלה לשום אנתתא משמע דהכי הוי עובדא דלא טבלה אלא לשום אנתתא ואפ"ה אכשרה מטעם מי לא טבלה לנדתה, ולפ"ז י"ל דהכי קדייק מדאמר רב אסי מי לא טבלה לנדתה הרי דס"ל דמה שמחזיקה במצות הוא ראי' על טבילתה כראוי לשם גרות וא"כ ה"נ אף שהעבד הטבילה לשום אנתתא מכ"מ במה שהחזיקה אח"כ המצות וטבלה לנדתה איכא ראי' דמחזיקה בדת יהודית וסלקא לה טבילה לשם גירות, ומה שהקשה עוד הרמב"ן על הרמב"ם למה נקט רק טבילה ולא שמירת שבת או אחת משאר מצות זה כבר תירץ הרב המגיד דס"ל להרמב"ם דמכ"מ צריכים אנו לידע שטבלה ג"כ ע"ש. ועוד י"ל ביישוב שיטת הי"מ מקושיות רש"י דאף דאמרינן לעיל בדיעבד גרים הם זה דוקא בשהי' בטבילה זו מעשה יהדות שהרי עכ"פ משום דת יהודית טבלה כדי להנשא לו דבלא טבילה אסורה לו להנשא משום דת יהודית אבל הכא בשטבלה לשם אנתתא לפי האמת לא הי' בטבילה זו שום מעשה יהדות שהרי גם בלא טבילה היתה מותרת לו כמש"כ התוס' בזה י"ל דס"ל לרב יוסף דאפילו בדיעבד אינה גירות שהרי הטבילה שלא לשם גירות היתה וגם אין בטבילה מעשה יהדות אבל כשטבלה אח"כ לנדתה שהיא טבילה משום יהדות בזה נעשית גירות וא"ש". עכ"ל.

והיינו שלפי' נחלקו רש"י ופי' הי"מ (וכן שיטת הרמב"ם) באם אנו יודעים ששמירת המצוות שאחרי הגרות היא משום הנישואין, האם אנו מחשיבים גם ניהוג מצוות הללו "לשם אישות", או שאנו אומרים דהגם שתחילת הגירות הייתה "לשם אישות", מ"מ המשך הנהגתו בתומ"צ מוכיחה שיש גם כוונה לש"ש, הן לאחרי הגרות, ועוד, שזה מגלה (באם אינו ידוע לנו אודות טבילת גרות) שגם בתחילה טבלה לשם גרות.

ויש להעיר בדבריו מנקודת ההערה של האגר"מ, שהגם שתחילת קבלתה היתה לשם אישות עם עבד זה, מ"מ כיון שהיא ממשיכה לחיות חיי תומ"צ, הרי זה מוכיח שיש בזה גם כוונה לש"ש, אף שהיא עוברת על איסור באותה שעה ממש בזה שחיה עם העבד, ולכאורה, היאך יכולים לומר שהתנהגותה לאחרי הזמן מוכיחים על גרותה לש"ש כשהיא עוברת באותה השעה ממש על איסור לא יהיה קדש? ובזה לא יועילו לכאורה דברי האג"מ שהוחזקה בהנהגה בדיני ישראל, כיון שהנידון הוא (לא אם הוחזקה, אלא) האם כוונתה לש"ש?

וא"כ יש לשדות נרגא בהוכחה שמתכוונת לש"ש. ויתירה מזו: הרי בפשטות היה אפשר לומר, דמה שטבלה לנידתה הוא משום שהעבד לא היה מוכן לבעול אותה באם היא נידה¹¹², וא"כ היאך מועיל פירושו שם לפרש דברי הי"מ מפאת ניהוג טבילתה דהנהגתה היתה לש"ש?

ולכאורה מוכרחים לומר בפירוש דברי הערוך לנר, שכיון שהיא טועה בחשבה שאין איסור בבעילת עבד לגירות, שאין בזה משום כוונה שלא לש"ש, ובמילא מובן שהיא שטבלה לנידותה יכול להתפרש שכוונתה לש"ש. וצ"ע.

¹¹² כפשטות דברי התוס' ד"ה אטבלה בגמ' שם.

הנראה במסקנת שיטת האג"מ

כו. והנה, אחרי שראינו שהאג"מ סותר את עצמו בתשובותיו, נראה שהמשנה האחרונה (ע"פ מה שהגיעה לדינו) היא התשובה האחרונה שהבאנו, שהיא המאוחרת מכל התשובות, ושם פסק האג"מ שהמקבל עליו המצוות חוץ מדבר אחד אינו גר גם בדיעבד.

וז"ל שם: "ואף שנכרי שבא לקבל כל התורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו כדתיא בברייתא בבכורות דף ל' ע"ב, ומשמע דגם אם קבלו אותו אינו כלום דהרי תניא שם גם הבא לקבל דברי חברות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, שבזה משמע שאף בדיעבד שקבלו אותו לחבר אינו בדין חבר, שכן משמע ברמב"ם פ"י ממטמאי משכב ומושב, שהרי בה"א כתב שאינו נאמן על הטהרות עד שיקבל עליו דברי חברות ובה"ב כתב הבא לקבל עליו דברי חברות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו ולא כתב שאם קבלוהו נאמן אלמא שלא נחשבה זה קבלה כלל. . . וכל הנידון בזה הוא דלכאורה היה לנו לומר שמתנה על מש"כ בתורה תנאו בטל, וכיון שלכא אלא בן נח שחייב רק בז' מצות וגם גר תושב להלכה שפסק הרמב"ם בפ"ד מא"ב ה"ז כחכמים בע"ז דף ס"ד הוא רק ז' מצות, וישראלים שחייבין בכל התורה כולה, הא לא שייך כלל מי שיתחייב יותר מז' ופחות מכל התורה כולה, שא"כ היה לנו לומר שגר שקבל את המצות להיות גר אף שהתנה שלא לקבל איזה מצוה הוא גר גמור וחייב על כל המצות, שא"כ היה מקום לומר דהוא דין רק שלא לקבל גרים כאלו, אבל בדיעבד הוא גר וחייב בכל המצות אף בזו שלא קבל, אבל משמע שאף בדיעבד אינו גר ואין בזה דין מתנה עמ"ש בתורה דתנאו בטל והמעשה קיים, אלא דכיון דא"א להיות גר כזה בטל המעשה ואינו גר. והטעם נראה דכשלא קבל אפילו רק דבר אחד אין זה קבלה כלל, דענין קבלת כל המצות הוא ענין אחד לשמוע ולעשות כציוי ה', אשר לכן ברור ופשוט שאף בדיעבד אינו גר כשלא קבל את כל המצות ממש. . . והכא הוא מוכח אף שתניא אין מקבלין דהוא אף בדיעבד מדנקט בקבלת חברות לשון זה והוא גם בדיעבד, וגם אחר זה נקט שם וכהן שבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו שדריש מקרא המקריב את דם השלמים מבני אהרן לו תהיה שוק הימים העבודה המסורה לבני אהרן כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה והוא גם דין בדיעבד כלשון הרמב"ם ריש פ"א מבכורים כ"ד מתנות ניתנו לכהנים וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק בכהנים ואין נותנין לו מתנה מהן, ומסתבר מלשון זה שלא יצא מצות נתינה כלל. . . ולכן מדנקיט הברייתא גם הא דנכרי שקבל ד"ת חוץ מדבר אחד אין מקבלין ג"כ הוא אף לדיעבד כשקבלוהו אינו גר, ומפורש כן ברמב"ם פ"ב מא"ב ה"ג דכתב כל העכ"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה הרי הן כישראל לכל דבר, הרי משמע כמפורש דאם לא קבלו עליהן כל המצות אף רק אחת מהן אינו גר". עכ"ל.

ולהעיר מזה שאינו מתייחס כאן למה שאפשר להקשות מהסוגיא דהלל הנ"ל, וכנראה הוא מפני שפירש גמ' זו באיזה אופן שלא יסתור את דבריו¹¹³.

והנה, כיון שעסקנו בבירור שיטת האג"מ, נביא בזה גם את שיטתו בענין המתגייר לשם אישות עם מי שאינו שומר תומ"צ, דבכמה מקומות כתב בזה האג"מ שעניין זה מוסיף באומדנא שאין רצון המתגייר לקבל על עצמו תורה ומצוות.

וז"ל בתשובה מאדר תש"י¹¹⁴: "וברוב הגרות שבמדינה זו שבשביל אישות אין מקבלין המצות אף כשאומרין בפיהן שמקבלין, דהוא כנודע שמרמין דהא לא תהיה עדיפא מבעלה שהוא מופקר ועובר על כל דיני התורה. אך מ"מ אולי גיורת זו תקבל המצות ולכן איני אומר בזה כלום לכתר"ה, כי יש הרבה רבנים בנוא יארק מקבלין גרים כאלו, וממילא אין לי לומר בזה איסורין, אבל אני אין דעתי נוחה וגם דעת אבא מארי הגאון צ"ל לא היה נוחה מזה, אבל לא אמינא איסורים בזה, וכתר"ה יעשה כפי הבנתו ודעתו וכפי הדוחק". עכ"ל.

¹¹³ וכפירושו בתשובתו הנ"ל משנת תשכ"ב – אג"מ אה"ע ח"ב סי' ד.

¹¹⁴ אג"מ יו"ד ח"א סי' קנט.

ובתשובה מאייר תש"י¹¹⁵ כותב: "ולכן בעצם יש לפקפק על הגרות שיש רבנים שמקבלין הא אנן סהדי ברובן שאין מקבלות המצות כדהוכיח סופן, וגם שלא תהא עדיפא מבעלה היהודי שנתגיירה בשבילו שהיא רואה שגם הוא מחלל שבת ומופקר להרבה איסורין". עכ"ל. כאן כותב אודות הגרות לשם אישות דזמנינו, וכותב 'נימוקים נפרדים בפקפוק הגרות: (א) מה ש"אנן סהדי" ברובן שאין קבלת המצוות; (ב) שלא תהא עדיפא מבעלה שאינו שומר תומ"צ.

אלא שבתשובה זו מסביר טעם הרבנים הסוברים שגרות כזו מועילה בדיעבד, וז"ל: "אך עכ"ז יש מקום לומר שהוא גרות בדיעבד מאחר שאמרה לפני הבית דין שמקבלת מצות התורה ואירע גם כזו שמקבלת באמת, לכן אולי דנין אף באלו שאין שומרת אח"כ דיני התורה שברור לנו שאף בעת הגרות לא קבלה בלב, רק כדברים שבלב. אף שלדידי לא מסתבר שבשביל איזו יחידות לסלק האנן סהדי ולהחשיב לדברים שבלב, אבל אולי זהו טעמייהו ויש עכ"פ מקום לזה. ועוד יש מקום לומר טעם גדול דמה שבעלה שנתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת ומופקר בכמה איסורין עושה שהיא סבורה שאין חיוב כ"כ לשמור המצות, וא"כ הוא כגר שנתגייר בין העכו"ם שמפורש בשבת דף ס"ח שהוי גר אף שעדין עובד ע"ז עיי"ש, והטעם משום שקבל עליו להיות ככל היהודים שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום מהמצות, דידיעת המצות אינה מעכבת הגרות, ורק בידע ולא רצה לקבל הוא עכוב בגרות, דהא א"צ ללמד כל התורה כולה קודם שנתגייר דרק מקצת מודיעין. ולכן אף שהב"ד אמרו לה שצריך לשמור שבת חושבת שהוא רק הדור בעלמא, אבל גם מי שאינו שומר השבת וכדומה טועה לומר שהוא יהודי כשר נמצא שלטעותה קבלה כל המצות שיהודי מחוייב שהוא גרות, אף שמחמת זה לא תקיים עכ"פ המצות, וזהו טעם שיש בה ממש להחשיבה לגיורת והוא למוד זכות קצת על הרבנים המקבלים שלא יחשבו עוד גריעי מהדיוטות". עכ"ל.

ויש להעיר בזה:

(א) גם ב"טעם גדול . . שיש בה ממש" אין נראה מלשונו שזוהי שיטתו באופן וודאי, אלא שזהו נימוק לומר שיש בזה צד וטעם להחשיב יהודי, וכמו שכותב שזה "לימוד זכות קצת" על המקבלים גרים כאלה. דנוסף לזה שטעם זה אינו מספיק כלל כדי שנוכל לקבל אותם לכתחילה (שהרי אין הם מקבלים קיום המצוות בפועל), הנה גם בדיעבד נראה מלשון האג"מ שעדיין מסתפק בו קצת, והינו שאין נימוק זה סברא מוחלטת ומוכרחת אצלו, אלא שיש בה טעם וצד להחשיב כיהודי, ונראה שלדעתו ממש אפשר שזה יהיה עדיין בגדר של ספק.

(ב) גם לפי טעמו לכאורה נראה שיש הרבה מקרים שהמתגיירת אינו מחשיבה את בעלה כלל כמו יהודי "דתי" וכשומר יהדות ודת ישראל, ואין היא מחשיבה הרבנים האומרים לה אודות יהדות ותורה ומצוות כאילו שאומרים לה "הידור" בעלמא, ויודעת שבקשת הרבנים הוא "דת התורה", אלא שאין בעלה מקפיד על שמירת המצוות, וא"כ אין זה בדומה למתגייר בין הנכרים ולא ידע באמת מדת ישראל. במקרים כאלו אפשר שאינו חל "הטעם שיש בה ממש" שכתב האגר"מ.

עוד כתב האג"מ בתשובה מתמוז תשכ"ט¹¹⁶, וז"ל: "מסתבר דכשיש טעם ברור להסתפק הוא כאנן סהדי שיש ספק, שלכן חוששין לו להחזיקו רק כספק גר עד שתתברר צדקתו ויעשה בדין גר ודאי. וברוב הפעמים ואולי גם כל הפעמים הרי הבן ישראל שרוצה בנכרית ובת ישראל הרוצה בנכרי אינם שומרי תורה בעצמם, שלא מסתבר שהנכרי והנכרית שמתגיירין בשבילם ישמרו דיני התורה יותר מהם, שהוי כאנן סהדי שאין מקבלין המצות בודאי, שלכן צריך ישוב הדעת גדול בקבלת גרים. ובעוה"ר נתפרץ כל כך בהרבה מקומות שמקבלין אותן גם רבנים יראי ה' מפני הלחץ והדחק מבע"ב עליהם, ולכן הרי נחוץ מאד לתקן ולגדור בעד הפרצה הגדולה, ובודאי בשביל זה עשו רבני האלאנד תקנה שלא לקבל גר וגיורת אלא בהסכמת כל הרבנים, והוא בכלל תקנות לגדר ולסייג לתורה ולדבר מצוה שאין יכולין להתיר כמפורש שו"ע יו"ד בסימן רכ"ח סעי' כ"ח

¹¹⁵ שם סי' קס.

¹¹⁶ שם יו"ד ח"ג סי' קו.

וכדכתב כתר"ה. ע"כ. והחידוש בתשובה זו הוא מה שכאן הוסיף את המושג של "אנן סהדי שיש ספק" בקבלת המצוות, שזה גופא עושה ריעותא בהגרות, ומוסיף ש"ברוב פעמים" הרי היהודי שרוצה בהנכרי אינו שומר תומ"צ, שבעניין כזה הוי **אנן סהדי שאינן מקבלים בוודאי**. והיינו שבכמה עניינים יש לנו "אנן סהדי שיש ספק", ובמקרים שהיהודי אינו שומר תומ"צ הרי זה עולה לדרגא שיש כאן כעין "וודאות" שאין קבלת תומ"צ.

*

דברי רבינו בטעם שקבלת המצוות שלפני מ"ת אינה בגדר קבלה

כז. והנה, הראשונים ובאחרונים שקו"ט בעוד נידון השייך לעניין זה דקבלת המצוות, והוא מה שלפעמים יש אומדנא דמוכח שאין הקבלה אמיתית, אם מתחשבים באומדנא זו או שאין בזה חסרון בקבלת המצוות שבדיבור כיון שדברים שבלב אינם דברים. והסכימו הרבה מהפוסקים¹¹⁷ שכאשר יש אומדנא דמוכח שאין הקבלה רצינית אין אומרים בזה שדברים שבלב אינם דברים, ומהטעמים שיתבארו לקמן (סעיף כט).

וגם בזה יש להוסיף ולבאר ע"פ המשך דברי רבינו בשיחה הנ"ל, אך תחילה עלינו להקדים¹¹⁸ את המשך השיחה בביאור מה שקבלת המצוות דבני ישראל במתן תורה הייתה רק בשעת שמיעת עשרת הדברות, ולא הועילה קבלת המצוות שנצטוו במרה וכן מה שקיבלו עליהם באמירת נעשה ונשמע לפני מ"ת.

וזוהו לשון רבינו בביאור החסרון בקבלה שבאמירתם נעשה ונשמע: "נראה לומר, שגם לפי פשוטות סוגיית הגמ' שאמירת נעשה ונשמע היתה קבלת כל התורה כולה (שקבלו אותה קודם ששמעו אותה, הקדמת נעשה לנשמע) – א"א להחשיב אמירה זו שקודם מ"ת גדר של קבלת מצוות (הנצרך לגירות). ובהקדם הטעם לסדר קבלת גירות לדורות, שצריכים להודיע אותו "מקצת מצוות חמורות . . . ומודיעין אותו עונשן של מצות", שהצורך בהודעה זו הוא בפשטות, (גם) לפי שאם לא נודיע אותו מקצת החמורות, וכן **עונשן** של מצות, חסר בקבלת מצות שלו (שיתכן שכשיוודע ע"ד המצוות החמורות או עונשן יתחרט כו'¹¹⁹). ועד"ז י"ל בעניננו, דכל זמן שלא ניתנה תורה בסיני **מפי הגבורה**, א"א להיות קבלה על מצוות שלאחרי מ"ת. דכיון שהמצוות שלפנ"ז אינם בגדר של המצוות שלאחרי מ"ת, וכמובן, שאינה דומה כלל חומרת המצוות שקיימו האבות מעצמם, לחומרת המצוות לאחרי שנצטוו עליהם, ועד"ז אינו דומה כלל חומר הציוויים שנצטוו ישראל ע"י משה לפני מ"ת, לחומר הציוויים לאחרי מ"ת, שאז שמעו את עשה"ד מפי הגבורה . . . לכן, כל ענין של קבלת מצוות קודם שמיעת עשה"ד **מפי הגבורה**, אין להחשיבו כ"קבלת מצוות" שלאחרי מ"ת, דקודם שהי' התוקף דתומ"צ שלאחרי מ"ת (שהם "מפי הגבורה") בעולם, לא שייך שתהי' ע"ז קבלה (אמיתית), דהוי דבר שלא בא לעולם (ואין להם מושג בסוג ציוויים כאלה). עכ"ל.

ומוסיף לבאר, ד"אע"פ שהודעת (שכר) המצוות ועונשן אינה מעכבת – יש לחלק בין ההודעה לאחרי שכבר ניתנה תורה ומצוות לישראל ושייך שידע אותם, אלא שב"ד לא הודיעו שכר מצות ועונשן לגר זה הבא להתגייר (ובפרט שבזה י"ל שכיון שבא להתגייר, סמכין שחקר ודרש ויודע מעצמו טיבן של המצוות שיתחייב בהן כשיתגייר); אבל קודם שניתנה תורה, כשעדיין אין מציאות של תומ"צ (בתוקף שלאחרי מ"ת) בעולם, הרי לא שייך על זה גדר של "קבלה", כיון שהוא דבר שלא בא לעולם, כנ"ל. עכ"ל.

¹¹⁷ כן כתב הבית יצחק והאחיעזר הנ"ל; האג"מ יו"ד סי' קנז ובמקומות נוספים; ועוד.

¹¹⁸ ונחזור לעניין זה לקמן סעיף כט.

¹¹⁹ בהערה מציין רבינו לדברי הב"י ביו"ד סי' רסח ד"ה כשבא, ולדברי הש"ך שם בסק"ג. ותוכן דבריהם שההודעה לגר כוללת בתוכה את התוכן "שאם ירצה לפרש יפרוש, שקשים גרים לישראל כספחת, גם שלא יאמר לאחר מכאן אלו ידעתי לא הייתי מתגייר". אלא שדברים אלה הובאו בב"י ובש"ך שם לעניין מה שאומרים לגר "מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישאל בזמן הזה דחופים סחופים וכו'", ורבינו לומר מזה שזה שייך גם למבואר בהמשך ההלכות בשו"ע שמודיעים אותו את עיקרי הדת ומצוות קלות וחמורות, שגם בזה יש את הכוונה ואת התוכן "שאם ירצה לפרוש יפרוש וכו'".

והנה, נקודה זו בדברי רבינו שכיון שלא הייתה עדיין מציאות התורה כפי שיש לנו עכשיו לכן לא הי' שייך לפני מ"ת הגדר של "קבלה" על תורה זו כיון שהוא דבר שלא בא לעולם, יש לפרש זה בכמה אופנים: בפשטות – מפני שזהו חסרון באמיתיות ורצינות קבלת הגברא, שאין הרגש "קבלתו" בדבר שאינו במציאות "קבלה גמורה" בלב שלם (ובסגנון אחר: כשאין שייך לידע "חומר" הדבר אין שייך גם קבלת הדבר באמת). וכן משמע קצת בתחילת דברי רבינו שמבאר כללית העניין ד"הודעת המצוות" שהוא לתועלת ידיעת קבלת ה"גברא" ושאינו מתחרט בדבר.

אבל אולי אפשר לפרש בנוסף לזה, שגם אין שייך החפצא ד"קבלה" לדבר שאינו בעולם. וכן משמע לכאורה מהמשך השיחה במש"כ "לפני כן לא יתכן ברית על תומ"צ, שהן בגדר דבר שלא בא לעולם, כיון שכל מה שידעו ונצטוו לפני מ"ת, אינו כלל באותו גדר של המצוות שלאחר מ"ת", עכ"ל, ומשמעות הדברים שזה צורך לגבי עצם עניין "קבלת מצוות" מצד עצם הקבלה, שאין שייך קודם שישנו בעולם, והרי עדיין לא היה במציאות ענין "התורה כפי ששמענו מפי הגבורה".

לסיכומו של עניין נמצא, שיש כמה ביאורים לזה שקבלת המצוות דמרה אינה נחשבת כקבלת המצוות בשביל הכניסה לברית דבני ישראל: (א) כיון שחסר במספר המצוות של תורה אפשר שאין כאן קבלת תרי"ג מצוות¹²⁰; (ב) כיון שחסר בקבלת חומר הדבר של קבלה וציווי "מפי הגבורה" – מצד ה"גברא"; (ג) כיון שיש חסרון גם בחפצא דקבלת תורה "מפי הגבורה" ש"לא היה בעולם" ובמילא אין כאן קבלה.

ויש לעיין אם טעמים אלו פוסלים בדיעבד, שהרי בפשטות כשחסר הודעת המצוות הרי נפסק בשר"ע שם שאין זה פוסל הגרות בדיעבד, וא"כ נראה פשוט שאם היינו מפרשים החסרון רק לעניין חסרון בקבלת הגברא (שאינו לו הידיעה אודות ה"חומר" ד"מפי הגבורה") א"כ בפשטות לא היה מעכב בדיעבד כמו שאין הודעת כל המצוות או אפי' חומרן וכו' מעכב בדיעבד. אבל יש לעיין אם הכוונה שיש כאן איזה חסרון של "דברים שלא באו לעולם" וחסר בקבלה דמצות בעניין זה, האם נאמר שחסרון זה הוא גם בדיעבד?

ונראה בפשטות לכאורה: שכמו שבחסרון ה"גברא" אין החסרון פוסל בדיעבד, כמו כן אין חסרון דקבלת התורה קודם שהיה מציאות התורה חסרון ב"חפצא" לעניין שהיה פוסל בדיעבד. וכן נראה יותר מלשונות אדמור"ר בהמשך השיחה שאין זה "קבלה (אמיתית)", דנראה מזה שסוכ"ס יש בזה איזה דרגא של קבלה.

הערה בעניין קבלת המצוות במצוות שעדיין לא נצטוו

כח. ויש להעיר בזה, דהנה כתב באג"מ¹²¹: "במעשה בבלוריא הגיורת ביבמות מ"ו ע"א שקדמו עבדיה וטבלו לפניו דאמרו חכמים קנו עצמן בני חורין אף בסתם שלכאורה הא בסתם היה רק על קבלת מצות דעבד שחסר קבלת שאר המצות, ובשלמא לאחריה דהוא דוקא במפרש ניחא דנימא דאיירי שאמר אני מקבל כל המצות ואני טובל לשם גרות, וכן שם בהא דמנימין עבדיה דר' אשי דאמר דלא ליקדים ולימא לשם בן חורין אני טובל נפרש שהיה חושש שלא יאמר גם שמקבל כל המצות. אבל בעבדים דבלוריא הגיורת באלו שטבלו לפניו בסתם שהוא אף בהסכימו להיות לעבדים לה כמו שהיו תחלה אף שודאי איירי בכבר מלו, חסר להו קבלת המצות היתרות לישראל על עבדים דהרי מצד מחשבתם שישארו לעבדים לא קבלו אלא מצות דחייבים רק העבדים, ואם נימא דקבלת מצות אלאחר זמן נמי הוא בחשיבות קבלה היה שייך לומר דקבלת מצות דעבדות שביד האדון לשחררו ויתחייב גם בשאר המצות נחשבה קבלת מצות גם לשאר המצות, אבל למה שכתבתי דאין זה קבלה יקשה. ועיין ברש"י בדף מ"ז ע"ב ד"ה אבל עבד א"צ לקבל בשעת שחרור דמשעה שטבל לשם עבדות שייך במצות דגמרינן לה לה מאשה, וכן הוא בר"ף דכתב אבל לקבל אינו צריך דכבר קבל עליה מעיקרא, וכן הוא ברמב"ם פ"ג מא"ב ה"ב שכתב וא"צ לקבל עליו מצות ולהודיעו עיקרי הדת שכבר

¹²⁰ טעם זה מבואר בשיחה לפנ"ז, והובא לעיל ריש סעיף כב, ושם בהערה נחבאר דסברא זו עצ"ע, עיי"ש.

¹²¹ יו"ד ח"ג ס"י קח.

הודיעוהו כשטבל לשם עבדות, שקשה לכאורה דהא זה אינו שום טעם דהרי לא היה קבלה למצות דחייב בן חורין ואם הוא מטעם דהוא קבלה לכשישתחרר מאחר דידוע לו דיכול לשחררו ויתחייב במצות וזה סגי לקבלת מצות היה להו לפרש זה שהרי אין זה דבר פשוט סברא כזו. ולכן אולי צריך לומר דזה נכלל בקבלתו מצות דחייב העבד שבכלל זה הוא גם המצות שניתוספו כשישחררנו מאחר שכח השחרור נמי הוא מזכותי האדון בו, שלכן אף שעתה לא נתחייב עדיין אין זה חסרון בקבלתו כשטבלוהו לעבדות דהרי הוא קבלה לכשיהיה זה מאחר שאינו בידו, ודמי זה לשבת ויו"ט שאף שיהיו לאחר העברת זמן מטבילתו הוא תיכף בכלל קבלתו בחול. אבל לא ניחא זה בעבדי בלוריא שהיתה כוונתם לטבילת עבדות שזה הא"א להיות מחמת שהיא היתה עדיין נכרית ולא נעשו ברשותה ולא תוכל לשחררם שא"כ לא היו מצות שהעבד אינו חייב בכלל קבלתם ואיך נעשו גרים. וצריך לומר דמ"מ מאחר שאף לפי טעותם שהוא טבילה לעבדות איכא קבלה גם למצות דניתוספו לב"ח לא חסר שוב קבלה לזה ונעשו ממילא בני חורין. וגם יש לומר כיון שמקבל כל מה שנצטווה דאף עבד הא מקבל כל מה שנצטווה הוא בכלל הקבלה גם למצות דב"ח שג"כ הוא כל מה שנצטווה". עכ"ל.

והיינו שלעניין קבלת מצוות של עבדות עבור קבלת המצוות של בן חורין מחלק האג"מ דיש בזה כמה אופנים: (א) כאשר העבד מקבל מצוות אלהבא, והיינו שידוע שיש אפשריות שישוחרר ואז יתחייב בשאר המצוות ולכן מקבל עכשיו כבר אלהבא, דבאופן זה לדעת האג"מ אין זה נחשב בגדר קבלה; (ב) כאשר קבלת העבד היא עכשיו, דבתור חיובו עכשיו נכללים גם המצוות שיתחייב בהם כשישוחרר, דבזה נחשבת הקבלה; (ג) כאשר העבד מקבל לקיים כל מה שנצטווה, דבזה נכלל גם מה שיתחייב כשישתחרר.

ויש לעיין היאך מתפרשים הדברים לפי דברי רבינו בשקו"ט אודות קבלת המצוות דישראל לפני מ"ת שלא הועילה קבלתם במרה ובאמירת נעשה ונשמע על מה שעדיין לא היה בשלימות ולא היה עדיין בעולם (כג' האופנים שנתבארו לעיל סעיף כז מהמובן בשיחה), דלכאורה צ"ע להתאים זה למובן מהגמ' ביבמות הנ"ל, ובפרט לדברי רש"י והר"ף והרמב"ם שמועילה קבלת המצוות בזמן דעבדות על חיובו כשישתחרר.

והיינו, דלכאורה לדברי השיחה אינו מובן: (א) מדוע אין אומרים שחסר לעבד בקבלת כל המצוות, ע"ד דברי רבינו בנוגע לקבלת המצוות דמרה דהוי כמו קבלת כל התורה "חוץ מדבר אחד"? (ב) לביאור השיחה שהחסרון בקבלת המצוות דמרה הוא חסרון בחפצא של הקבלה כיון שעדיין לא הייתה התורה בגדר דבר שבא לעולם, יש להעיר דלכאורה גם בטבילת עבדות יש מעין חסרון זה, שהרי כשטובל לשם עבדות, הוי מציאותו בתור גר בגדר דבר שלא בא לעולם, וכדברי הגמ' קידושין בנוגע "ללאחר שאשחרך", דהוי "לאו בידו", וא"כ למה אינו חסר בקבלתו כמו דחסר בנוגע לקבלת המצוות דמרה?

ונראה לבאר בפשטות את השאלה הא': החילוק שבין קבלת העבד לקבלה במרה הוא, שבמרה היה חסר בעצם מציאות התורה, ובמילא הוי דומה לחוץ מדבר אחד, משא"כ בעבד שיש כבר מציאות כל התורה אלא שהעבד אינו מצווה עליהם.

ועד"ז יש לבאר גם את השאלה הב': דשאני עבד, שהגם שהשחרור אינו בעולם, ואינו בידו, מ"מ המושג של קבלת המצוות שלאחר השחרור הוי כבר בעולם, ובפרט כהסבר האגר"מ, שנכלל בקבלתו של עבדות האפשריות של שחרור, ואודות החיוב שיש לו עכשיו לעניין כשישתחרר, אבל לעניין קבלת מצוות שלאחר מ"ת, קודם ששמעו מפי הגבורה, הרי חסר עצם הדבר שקיבלו וזה חסרון יתר בעצם הקבלה. ודוק.

ד' סברות מדוע לא חלה הגירות כשיש אומדנא דמוכח שאינו מתכווין באמת

כט. והנה, ע"פ דברי רבינו אלה יומתקו דברי הפוסקים שהובאו לעיל (ריש סעיף כז) דכאשר יש אומדנא דמוכח שאין הקבלה רצינית אין אומרים בזה שדברים שבלב אינם דברים. דזה מובן במכ"ש מהמבואר בשיחה שקבלת המצוות דבני ישראל באמירת נעשה ונשמע לא נחשבת כקבלת מצוות דגירות כיון שלא היה בזה עדיין קבלת תוקף המצוות באופן שנאמרו "מפי הגבורה", דהחשש בזה הוא שכאשר חסר תוקף זה יש

להסתפק שמא היה מתחרט לאחר שיוודע מזה (כמו שנתבאר לעיל), ומזה מובן במכ"ש שכאשר יש (לא רק ספק, אלא) אומדנא דמוכח שאין קבלתו רצינית, בוודאי שאין זה בגדר קבלה ואפ' בדיעבד. ומה שבכלל אמרינן דדברים שבלב אינם דברים, הנה בזה כבר כתבו הפוסקים הנ"ל וביארו טעמם, ונביא בזה ד' סברות. ואף שחלק מהעניינים שיתבארו בזה כאן כבר כתבם הבית יצחק¹²² ועוד, מ"מ הבאנום כאן כיון שהוספנו בהם עוד הערות ודיוקים, ובפרט לאור דברי רבינו הנ"ל, ועוד ועיקר – ע"פ יסוד וכללות השיחה **שמהות** הגירות היא הכניסה לברית וקבלת המצוות. ואלו הם הסברות שיש לומר בזה:

[א] בכמה מקומות¹²³ מובאת סברא, שגם בשאר קניינים, הרי בדבר שהוא "דברים שבלב ולב כל אדם" הרי בזה אומרים דברים שבלב הוי דברים, וכפי שכתב הריטב"א במס' קידושין נ. "מסתברא לי דבשלמא כדן הוו דברים שבלבו דהא אפשר דכיון דאניס כדן דגמר ומגרש ואי לא גמר בליביה דברים שבלבו הם ואינם דברים, אבל כשהוא מעושה בגוים אי נמי בישראל שלא כדן **אנן סהדי שהוא אנוס מתחלה ועד סוף והוו להו דברים שבלבו ובלב כל אדם דהו דברים, כדאמרינן גבי מברחת דלא קנה אע"ג דלא גליא דעתה כדאיתא בכתובות (עט, א) ובפרק מי שמת (ב"ב קנא, א), וכדאמרינן במי ששמע שמת בנו ונתן כל נכסיו ואחר כך בא בנו שבטלה מתנתו אע"פ שלא אמר כלום בשעת המתנה כדאיתא ביש נוחלין (ב"ב קלב, א), וכדקיימא לן דמצוה מחמת מיתה שנתן כל נכסיו שאע"פ שכתב וזיכה וקנו מידו מעכשיו אם עמד חוזר משום דהני דברים שבלב כל אדם שעל דעת כן נתן וכדפרישו רבותינו ז"ל, והכא נמי להא דמ"א. עכ"ל.**

וכן נראה כוונת האג"מ בכמה מקומות, וכמו מה שכתב¹²⁴: "ואף אם אמר בפיו שמקבל מצות **אם אנן סהדי שאינו מקבל עליו באמת אינו כלום**". וביתר ביאור כתב במקום אחר¹²⁵, וז"ל: "הוא משום דכיון שבשביל דבר נתגייר יש לחוש שמא אף שקבל המצות בפיו לא קבלם בלבו, וכיון שיש טעם וסברא לחוש לזה הוא **כאנן סהדי שיש ספק שאין בזה שוב משום דברים שבלב אינם דברים, עיין בתוס' גיטין דף ל"ב ע"א ד"ה מהו ובקידושין דף מ"ט ע"ב ד"ה דברים, ואף ששם איירי בדבר שאנן סהדי בודאי על מה שבלבו מסתבר דכשיש טעם ברור להסתפק הוא כאנן סהדי שיש ספק שלכן חוששין לו להחזיקו רק כספק גר עד שתתברר צדקתו ויעשה בדין גר ודאי. וברוב הפעמים ואולי גם כל הפעמים הרי הבן ישראל שרוצה בנכרית ובת ישראל הרוצה בנכרי אינם שומרי תורה בעצמם, שלא מסתבר שהנכרי והנכרית שמתגיירין בשבילם ישמרו דיני התורה יותר מהם שהוי **כאנן סהדי שאין מקבלין המצות בודאי שלכן צריך ישוב הדעת גדול בקבלת גרים**. וגר שמהני לשם אישות בדיעבד, איירי שבשביל האישות קבל עליו מצות באמת והוא ברור ופשוט", ע"כ, והיינו שמפרש שיש כאן "אנן סהדי" שיש ספק שאינו מקבל מצוות או אפשר שיש כאן דרגא שאינו מקבל "בוודאי", ובמילא, הרי גם אם היה עניין הגירות בדומה לשאר קניינים, הרי ישנו הטעם לבטל הגירות כשברור "בלב כל אדם" שאין הוא מקבל המצות, ואין גרותו חל כלל.**

וכמו"כ כתב בשו"ת מנח"י¹²⁶, וז"ל: "דברור לנו כשמש ואנן סהדי שכל מה שמבטיחה לפני הב"ד הוא הכל שקר ורמאות גמורה, כי היא בוודאי לא תשמור ולא תקיים שום דבר ממה שצוו עליה משתי סיבות, (א) היא בעצמה כל גיורה רק לפני, (ב) אף אותו שמחמתו באה להתגייר לא שומר מצוה ולא יודע לשמרו, וגם לא רוצה שאהובתו תשמור תורה ומצוות וכנ"ל, דבכה"ג הוי דברים שבלב דברים, וכמו שכתב הריטב"א בקידושין (נ, א) בהסבר החילוק בגט מעושה ע"י ישראל כדן או שלא כדן, דבכדן הוי דברים שבלב, דאפשר דכיון דאנוס כדן גמר ומגרש, ואי לא גמר בליביה דברים שבלב הן ואינם דברים, אבל כשהוא מעושה שלא כדן אנן

¹²² שם סי' ק אותיות ט-יא.

¹²³ בית יצחק שם, ועוד.

¹²⁴ שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' קנז.

¹²⁵ שם ח"ג סי' קו.

¹²⁶ ח"ו סי' קז.

סהדי שהוא אנוס מתחילה ועד סוף והוי לי' דברים שבלבו ובלב כל אדם דהוי דברים, כמו דאמרינן גבי מברחת דלא קנה אע"ג דלא גליא דעתיה כדאיתא בבכורות (עח, ב; עט, א), וכדאמרינן במי ששמע שמת בנו ונתן כל נכסיו ואח"כ בא בנו שבטלה מתנתו אע"פ שלא אמר כלום בשעת המתנה כדאיתא (ביש נוחלין), וכדקיי"ל דמצוה מחמת מיתה שנתן כל נכסיו שאע"פ שכתב וזיכה וקנה מידו מעכשיו, אם עמד חוזר, משום דהני דברים שבלב כל אדם שע"ד כן נתן וכדפירשו רבותינו ז"ל, והכא נמי להא דמיא עיי"ש, וכל"כ התוס' ושאר הראשונים בכמה מקומות מזה, וכן מבואר בחו"מ (סי' רז) ובדוכתי טובא דבאומדנא דמוכח דברים שבלב הוי דברים" ע"כ.

ולכאורה כן הוא כוונת האחיעזר¹²⁷ שכתב: "אולם היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לאו כלום הוא א"כ זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב", ע"כ, דהוא בדוגמא להגדר של "אנן סהדי" ו"דברים שבלב כל אדם" שאין כאן שום קבלה כלל, (והיינו שיש כאן חסרון גם אם נדמה גרות לשאר קניינים שבתורה). [אבל ראה להלן שנראה ממנו שיש גם סברא מיוחדת לעניין גרות שלא יועיל כשיש "דברים שבלב" היפך הרצון לגייר באמת].

והנה ראיתי שיש המטילים דופי על סברא זו מזה שאין "אומדנות בקידושין", דהרמ"א פסק¹²⁸ ד"אין הולכין בעניין קידושין אחר האומדנות והוכחות המוכיחות שלא כיוונה לשם קידושין", שלכן לדעתם אין להתחשב עם אומדנות בענייני גירות. אבל לכאורה אין זה הערה, שהרי שם אין מדובר ב"אומדנא דמוכח" "דאנן סהדי", ובעניין ש"בלב כל אדם". ובפרט יש לבטל דבריהם על פי הסברא הב' דלקמן במוך שיש חילוק בין גירות לשאר קניינים, ואפי' לגיטין וקידושין. [ולמעשה עוד מהמובן בפשטות, שגם אין להוכיח מזה שאין הולכין בנפשות אפילו בתר אומדנא דמוכח ממש, כיון ששם הוא עניין מיוחד שאין הורגים את הנפש על פי אומדנא, ואין זה שייך לכאן].

[ב] אמנם, בנוסף לסברא הנ"ל יש לומר עוד ברא לחלק בין גרות לשאר דברים בזה שנאמר שגרות שאני ובעי רצון אמיתי, ולא יהיה "דברים שבלב" היפך עניין הרצון להתגייר, וכמו שנראה מדברי האחיעזר שם שכתב: "ולכאורה צ"ע כיון דלהלכה קיי"ל דבדיעבד כלם גרים, ורק לכתחלה אין מקבלים אותו, ודין זה מסור לב"ד לכתחלה א"כ איזה לזות שפתים איכא שנתגיירה שלא לש"ש הא בדיעבד כלם גרים, אלא ע"כ צ"ל דלגירות בעינן לכר"ע לב שלם ול"א בזה דברים שבלב אינם דברים, ולפיכך אם באמת לא נתגיירה בלב שלם לא הוי גר דרך מצד הדין אמרינן דלהלכה כלם גרים הם, ואמרינן דאגב אונסא גמרו בלב שלם, וחיישינן מצד הלעז שיאמרו שלא נתגיירה בלב שלם, ובאמת ל"ה גר, ומהאי טעמא חוששים לו עד שתתברר צדקתו, אע"פ דמצד הדין אנו אומרים דחזקה דגמר בלב שלם, אבל אם באמת לא נתגייר בלב שלם ל"ה גירות, וחוששין להחמיר עד שתתברר צדקתו, וכמו שפ' הרמב"ם בפ"ג מה' איסור'ב הט"ר". עכ"ל.

והנה האחיעזר לא הוסיף לבאר את הסבר החילוק שבין גירות לשאר דברים, ודבר זה נתפרש קצת בבית יצחק שם בדיוק לשון הריטב"א אודות טעם המ"ד כותים גירי אריות משום "שלא נתגיירו בלב שלם", והמ"ד גירי אמת סובר ד"נתגיירו בלב שלם", ומבואר שם בהמשך דהטעם שאין אומרים "דברים שבלב אינם דברים" אלא בדבר ש"בין אדם לחבירו", משא"כ בגרות "מה שמגייר ומקבל עליו עול מצות ואם בלבו שלא יקיימוהו רחמנא לבא בעי".

ויש להוסיף ולבאר עוד את חילוק הדברים ע"פ דברי רבינו הנ"ל, שבדבר שכל עיקר עניינו הוא ("קבלת המצוות", דעניינו הוא) קבלת הלב שרוצה להיכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי שכינה ולקבל עול תורה כו',

¹²⁷ ח"ג סי' כו.

¹²⁸ אה"ע סי' מב.

בזה לא נאמר הכלל "דברים שבלב אינם דברים". דכיון דכל "עניין הגירות" הן מהותה והן "עשיית הגירות" כדלעיל היא "קבלת המצוות" בפני ב"ד, וזה כולל גם שהב"ד ייאשר שאכן ברור להם, שפלוני רוצה להיות גר באמת, הרי בזה בוודאי דברים שבלב הוי דברים.

והיינו שעל פי סברא זו אולי אפ"ל: שגם אם אין זה בגדר ד"דברים שבלב כל אדם", אלא "דברים שבלבו" גרידא, אולי כאן הם דברים שחסר בעצם הגרות. והיינו שכשיש חסרון בידיעת קבלה שבלב, בעניין שיש לנו ספק גדול בעצם קבלתו, ואין כאן "משפט" של הב"ד לאשר קבלה רצינית, א"כ חסר בגדר ד"קבלה" שבלב הנצרך לגרות.

ויש לומר ולחלק חילוק הנ"ל בסגנון זה: ששאני גירות משאר קניינים, שבשאר קניינים, אע"פ דגם שם אנו רוצים שיהיה "סמיכות דעת" ו"גמירות דעת" שיודע שמקנה עצמו בדבר שעושה הקניין, מ"מ אפשר דשם, שאין עיקרה "קבלת הלב" שמראה שהוא **עצמו נכנס לברית**, אלא שהוא עושה הקנאת חפץ או הקנאת קרקע, אין צריך גילוי רצון הלב שיהיה באמת "רוצה" בזה, אלא מספיק מה שיודע שבמעשה זה יש בו סמיכות דעת על הקניין ועל ההקנאה, אע"פ שאין זה עיקר רצונו, אלא שעושה מעשה עם זולתו, להקנות להלה, הרי המעשה בכוחה לחזק עניין הגמירות דעת על ההקנאה, אע"פ שחסר "בקבלת רצונו" לעניין זה, מ"מ יש כאן סמיכות דעת שמעשה הזה יש לה התוקף של ה"דעת" הנכלל במעשה זה (אע"פ שיש כאן ספק דילמא לבו בל עמו).

אבל בגרות, היכי שיש צורך למעשה קבלה שבלב, כשיש ספק בקבלתו אין כאן קבלה אמיתית. והגם שכשמתגיייר לשם אישות, הגיור חל בדיעבד (אע"פ שאין עושה מרצון עצמו), שאני התם שסוכ"ס הוא מקבל באמיתיות תומ"צ. והוא ע"ד מש"כ בריטב"א דבזה אומרים "אגב אונסא גמר ואקני". אבל כשאין וודאות שיקבל עליו לקיים תומ"צ אין כאן קבלה אמיתית.

ונביא מעין דוגמא לדבר מדברי הרעק"א לבאר שיטת הר"ן בעניין ביטול חמץ, וז"ל: "בר"ן כתב דטעמא דבדיקה לפי שביטול תלוי במחשבתן של בני אדם, ואין דעותיהן שוות, ואפשר שיקילו בכך, ולא יוציאו מלבן לגמרי, עיי"ש, ולכאורה קשה, הא כיון דאומר בפיו דמבטלו אף דבלבו אינו כן הוי דברים שבלב, ולא ביטול מחשבתו את דבריו, וצ"ל כיון דבאמת לשון ביטול לא הוי הפקר ממש רק גילוי דעת למה שבלבו, שאינו חושבו ושנחשב לו כעפרא, וכיון דאנו דנין על מה שבלבו, דהיינו בדרך גילוי מילתא מה שבדעתו, ואם בדעתו אינו כן אין על הביטול כלום, ואפשר שזהו שמדקדק הר"ן בלשונו הזהב שביטול זה תלוי במחשבתו והיינו כנ"ל". עכ"ל. והיינו שכשעיקר הדבר הוא הלב, והדיבור הוא רק גילוי מילתא למה שבדעתו ובלבו, בזה אין מועיל מה שאומר בדיבור כשבדעתו ובלבו אינו כן. וכמו"כ בנדו"ד, כיון שעיקר הגרות היא קבלת עצמו להיכנס לברית, אין הולכין בתר הדיבור כשמוכח שלבו ומחשבתו בל עמו.

[ג-ד] ואולי יש להוסיף עוד סברא שלישית בזה, שיש מקום לומר שגם בשאר קניינים יש חסרון כשחסר בעצם הקניין, והיינו שיש לחלק בין כשעשה עצם המעשה הקניין והייתה דעתו על עצם ההקנאה אמיתית, אלא שהיה על תנאי צדדי שלא היה מקנה באם היה חסר התנאי הצדדי הלזה (שבזה אומרים דברים שבלב א"ד), ובין אם חסר סמיכות דעת בעצם מעשה הקניין, שאפשר כשיש חסרון בעצם הדעת וסמיכות הדעת על עצם ההקנאה הרי חסר בהקניין.

וסמוכים לזה נמצא מעין זה בתשובות פנים מאירות¹²⁹, וז"ל: "אלא ע"כ דדווקא התם דבעיקר זבינא היה פיו ולבו שוין אלא שהי' בלבו להטיל תנאי המבטלו בזה אמרינן דברים שבלב לא הוי דברים וכמו דאמרינן בקדושין (ג, א) המקדש את האשה ואמר כסבור הייתי שהיא כהנת והרי היא לוייה מקודשת ואסקינן דטעמ' משום דדברים שבלב לא הוי דברים משום דע"כ דאף לפ"ד דאם היתה כהנת הי' מתכוון לקדושין גמורין ואף

¹²⁹ חלק א סימן נג.

שהי' בלבו באם שתהי' לוייה לא תהי' קדושין הוי דברים שבלב וכן גבי מכר אדעת' דליסק לא"י דבעידנא דזבין לא פריש ולפ"ד דאם הי' עולה לא"י היה מכירה גמורה בזה אמרינן דאף שאמר שהי' בלבו באם שלא יסיק לא"י לא תהי' מכירה מ"מ הוי דברים שבלב אבל היכא שבגוף הקידושין אמר שלשחוק ולהיתול נתכוון ומעולם לא נתכוון לשם קדושין לא הוי קדושין". ע"כ.

או אפשר שנאמר סברא רביעית ובאופן אחר, שהחסרון הזה ב"קבלת המצוות" ישנו גם בקניינים כשהקניין עניינו להקנות עצם **מציאותו** (ולא רק הקנאת החפץ), שכשמדובר אודות הקנאת עצם מציאותו יש צורך להקנאה וקבלה כזה שאין ספק בעצם קבלתו בזה.

ונביא דוגמא לב' סברות האחרונות מהגמ' בקידושין (ח, ב): "ההוא גברא דאקדיש בשיראי, רבה אמר: לא צריכי שומא, רב יוסף אמר: צריכי שומא. אי דאמר לה בכל דהו – כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא, אי דאמר לה חמשיין ולא שווי חמשיין – הא לא שווי, כי פליגי – דאמר חמשיין ושווי חמשיין, רבה אמר: לא צריכי שומא, דהא שווי חמשיין; רב יוסף אמר: צריכי שומא, כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה. איכא דאמרי: בכל דהו נמי פליגי, רב יוסף אמר: שווי חמשיין הוי חמשיין, מה כסף דקיין, אף שווי חמשיין נמי דקיין". ע"כ.

והיינו, דהסברא הראשונה היא שגם כשבאמת שווה הדבר כפי שהאיש אמר, מ"מ אין הקידושין חלים, כיון "דלא סמכה דעתה". ולכאורה ישלה"ב: מה לנו אם "לא סמכה דעתא" בליבה, והרי היא אומרת בפירוש בדבור (או שיש כאן "שתיקה כהודאה") בשעת קבלת השיראי לשם קידושין שאכן היא מקבלת לשם קידושין וא"כ מה לנו בחשש "דלא סמכה דעתא" ולמה אין זה "כדברים שבלב"?

ואולי אפשר לומר¹³⁰ בסברת רב יוסף לפי הסברא הג' הנ"ל, שכאשר עושים "קניין" (הן במקח וממכר והן קידושין וכיו"ב), צריכים שתהיה גמירות דעת בקניין. ולכן כשהדבר מצד עצמו שייך לחשש שמא אין כאן רצון גמור בתוקף הקניין הזה, הוי הפירוש בזה שאין כאן קניין כלל!

ובסגנון אחר: עניין הקניין הוא הרצון המוחלט וברור לקנות לפי תנאי הקניין והדברים שנאמרו בשעת פסיקת הקניין ודמיהם, ולכן כשנתן שיראי ואמר לה "שווה חמשיין" ואין כאן בירור שהיא שווה חמשיין, הרי לפי שיטת רב יוסף יש כאן העדר בסמיכות הדעת בדבר שוויות השיראי בדעת האשה, שלכן חסר כאן בכל הקניין ואינה מקודשת בתורת וודאי!

ואע"פ שבוודאי אומרים "דברים שבלב אינם דברים" בעצם המכירה (מכירת ביתו ללכת לאר"י כו'), מ"מ נראה שאם חסר הקבלה בעצם "מעשה הקניין" (ולא בתנאי או בטעמים של עשיית הקניין), חסר גם במעשה הקניין, כיון שצריך שיהיה ברור שיש סמיכות דעת בעצם מעשה הקניין.

או באופן אחר – לפי הסברא הד' הנ"ל: כשמדובר אודות קניין אישות, והיינו שמקנה עצמה לגמרי לבעלה (להיות אסורה אכו"ע כהקדש ולהיות מוכנת להינשא לו), ה"ז קבלה ששייכת לעצמותה, ובעניין זה צריך שתהי' קבלה מוחלטת, ואם חסר בסמיכות הדעת בדרגא ובמידה המתאימה לסוג קניין כזה – אין כאן קידושין.

¹³⁰ בפשטות יש לפרש ששם מדובר דווקא בששתקה, ואע"פ ששתיקה כהודאה, אפשר שאין בזה התוקף של דיבור לומר "דברים שבלב אינם דברים".

אבל, לא נראה בדברי רב יוסף דדין זה הוא כדווקא כשלא אמרה "הן". ואפי' את"ל שרב יוסף אינו סובר שיטתו א"כ לא אמרה "הן", מ"מ עדיין צריך ביאור: כיון שבכלל הוי שתיקה כאילו אמרה "הן", וכמבואר בראשונים (ראה בר"ן ה, ב. ועוד), א"כ למה נאמר "לא סמכה דעתא"? ועוד יש לעיין: למה אומר רב יוסף שאינה מקודשת, ולמה אינו אומר שהיא "ספק מקודשת", דלכאורה, היה לנו לומר שיש ספק אם "סמכה דעתא" או לא. וקשה ביותר לומר שרב יוסף סובר שהיא **בוודאי** אינה סומכת דעתה" למרות שלא אמרה דבר. ולכן נראה יותר לכאורה הגמ' ע"פ הביאור שבפנים.

ואם כנים הדברים אולי יש לומר על דרך זה, ומכ"ש בעניין הגירות (כיון שעניינו הוא הרצון לשנות עצמו ומהותו, שהוא דבר הקשה ביותר משינוי רשות): דכיון דגרות הוא דבר המחייב "קבלה" כדי לשנות ולהתהפך ממי שהוא נכרי לעם ישראל, א"כ צריך שיהיה קבלה ברורה אצלו באופן שלא יהיה שייך להסתפק בזה. ובפרט לפי דברינו דלעיל שהבית דין הם חלק ממעשה ותהליך הגיור, והם "מקבלים" קבלת המצוות של הגר ומאשרים אותה וקובעים שראו להיות גר, וא"כ בוודאי שצריך להיות אצלם ה"קבלה" ברורה בלי ספק שאכן המתגייר רוצה לגייר. ואם יש כאן "אומדנא" או אפשר אפי' "ספק" בעצם הקבלה ה"ז מטיל דופי בכל "קבלת" הגר ובמילא ב"מעשה ב"ד" במשפט קבלתו של הגר, ואפשר שאינו גר כלל.

*

ראיה מדברי הראשונים אודות הכותים לזה שקבלת מצוות מעכבת גם בדיעבד

ל. והנה, בנוסף לכל הביאורים והוכחות הנ"ל לזה שמהות הגירות היא קבלת עול התורה והמצוות והרצון להסתופף תחת כנפי השכינה ושכאשר אין קבלה זו אין כאן גירות אפילו בדיעבד, יש להוכיח דבר זה גם מדברי הראשונים בנוגע לגירות הכותים.

דהנה, בכ"מ בגמ'¹³¹ הובאו ב' דיעות אם "כותים גירי אמת" או שהם "גירי אריות", ובהסבר ב' דיעות אלו מצינו בראשונים כמה אופנים, ומהם:

התוס' ביבמות (כד, ב ד"ה הלכה) כתבו: "הך גירי אריות לא דמי להא דאיכא מ"ד כותים גירי אריות הן, דהתם היו עובדים אלהיהם כדכתיב בספר מלכים, ולמ"ד גירי אמת הן קסבר דשוב נתגיירו לגמרי". עכ"ל. והיינו דברור שגם הסובר "גירי אמת" בעי גרות גמורה שתהא קבלת התורה בלב שלם, אלא שהם סוברים שהכותים נתגיירו מחדש. ומזה מובן דלשיטת התוס' גר שקיבל עליו את התורה בדיבור אך לבו בל עמו, אין זה בגדר גירות, ולא אמרינן בזה דדברים שבלב אינם דברים, כיון שגירות בעי גרות גמורה.

[וכן כתבו התוס' בחולין (ג, ב ד"ה קסבר): "קסבר כותים גירי אריות הן – ושחיתתן פסולה כמו של עובדי כוכבים. . . ואע"ג דאמר בסוף פ"ב דיבמות אחד גירי אריות ואחד גירי חלומות כולם גרים גמורים היינו כשמתגייר לגמרי מפחד אריות, אבל כותיים לא נתגיירו לגמרי כדכתיב במלכים את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים, ומאן דאמר גירי אמת הן קסבר דשוב נתגיירו לגמרי". עכ"ל. ועד"ז בסוכה (ח, ב ד"ה סוכת): "כל הנך דקחשיב הכא אמר בשמעתין דלאו בני חיובא ניהו דקסבר גירי אריות הן, והא דאמר פרק שני דיבמות דאחד גירי אריות ואחד גירי חלומות הלכה כולם גרים הני מילי כשנתגיירו לגמרי אבל גירי כותים כתיב בספר מלכים את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים ומאן דאמר כותים גירי אמת קסבר דאחר כך ניתקנו". עכ"ל].

וראה גם בדברי הרמב"ן (קידושין עה, ב): "דאמר כותים גירי אריות הם. אע"ג דאפסיקא הלכתא במס' יבמות אחד גר שנתגייר לשום אשה או לשום שלחן מלכים ואחד גירי אריות הלכה כולם גרים הם. איכא למימר דרבי אלעזר לא סבר לה, וא"נ סבר לה, שאני כותים דכתיב את אלהיהם היו עובדים ולא נשתכח שם ע"ז מפיהם ולא עבודתה מידיהם מעולם, ולמאן דאמר גירי אמת סבר דלשם שמים נתגיירו לגמרי והוה ליה כגר שחזר לסורו שהוא כישראל משומד". עכ"ל.

והיינו שגם בדבריו נראה דבעי גרות גמורה, וסברת המ"ד דהוי גירי אריות היא או (א) מפני דבעי גרות הבאה מרצון להתגייר (ולא משום אריות או שולחן מלכים וכיו"ב); או (ב) משום שהיה חסר עזיבת דרך החיים הקודמת לגרות, עד שתישכח שם ע"ז מפיהם. וסברת המ"ד גירי אמת היא שבאמת נתגיירו לגמרי לש"ש (והיינו שעזבו דרך ע"ז ושם ע"ז מפיהם). וראה להלן (סעיף לג) בדברי ההגהות מרדכי.

¹³¹ ראה קידושין עה, ב. ועוד.

וכן הוא בחידושי הריטב"א (שם): "סבר לה כרבי ישמעאל דאמר כותים גירי אריות הם. פי' והווי להו גוים גמורים, דאע"ג דבמסכת נדה איפסקא הילכתא דאחד גר שנתגייר לשם אשה או לשם שלחן מלכים או לאריות הוי גר, רבי ישמעאל לא סבר הכי, אי נמי דשאני כותים **דלא נשתקע שם עבודה זרה מפייהם לעולם אפילו אחר גירות** כדכתיב את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים וכו' והוי **גירותם באונס לעולם**, ומאן דאמר גירי אמת הם סבר **דגרים היו אלא שחזרו לסורם** והווי להו כישראל משומד, כדאמרינן ביבמות טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו למאי הלכתא דאי הדר ביה ישראל משומד הוי, וזה יותר נכון". עכ"ל.

ועד"ז איתא בתוס' הרא"ש (סוכה ח, ב): "כל הנך דחשיב הכא אמרינן בשמעתין דלאו בני חיובא נינהו דקסבר כותים גירי אריות הן, והא דאמרי' פ"ב דיבמות אחד גירי אריות ואחד גירי חלומות הלכה כולם גירים הם הני **מילי כשנתגיירו לגמרי** אבל גירי כותים כתיב בספר מלכים את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים, ומ"ד **כותים גירי אמת הם [ס"ל] דשוב חזרו למוטב**". עכ"ל. הנה גם בדבריו רואים שצריך גרות גמורה, אלא שהמ"ד הסבור שגירי אמת הם סובר ד"שוב חזרו למוטב" (והיינו שאפשר שלפי התוס' הרא"ש לא בעי קבלת המצוות המחודשת וכן טבילה חדשה, אלא מספיק הטבילה ההיא וכן קבלת המצוות ההיא, אבל הגרות יחול אך ורק לאחר ש"יחזרו למוטב" שינהגו באופן של גרות גמורה).

לא. והנה, אחד מהיסודות דידן הוא לבאר (ביסוד דברי הפוסקים) שכוונת הרמב"ם והשו"ע שמי שנתגייר בשביל דבר "חוששין לו עד שיתברר צדקתו", עניינו הוא שעד לבירור זה חסר בשלימות גירותו מדאורייתא (או לכה"פ מדרבנן) לעניין שאינו ראוי לבוא לקהל ד', ולכאורה מנ"ל הלכה זו?

והנה איתא בירושלמי (קידושין פ"ד ה"א) "המתגייר לשם אהבה וכן איש מפני אשה וכן אשה מפני איש וכן גירי שולחן מלכים וכן גירי אריות וכן גירי מרדכי ואסתר אין מקבלין אותן. רב אמר הלכה גרים הן ואין דוחין אותן כדרך שדוחין את הגרים תחילה אבל מקבלין אותן וצריכין קירוב פנים שמא גיירו לשם". ע"כ. ופירש בשיירי הקרבן שם ד"מכאן ראייה למ"ש הרמב"ם פ"ג מהל' איסור'ב גר שמל וטבל אפי' נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא לו מכלל העכו"ם וחוששים לו עד שתברר צדקתו עכ"ל, ודברי רב הכי מתפרשים: הלכה אם טבלו גרים הם ואע"פ שנודע שטבל בשביל דבר א' מאלו ואין דוחין אותם ומראין להם קירוב פנים כדי שיתברר צדקתם". עכ"ל.

ולכאורה הכוונה: שאין נראה לשיירי הקרבן מדברי רב שהם גרים גמורים כבר, וגם לרב חוששים שמא לא נתגיירו לשם שמיים, אלא שכיון שאפשר שאכן נתגיירו לשם שמיים לכן יש לקרבם ולא לדחותם כמו בתחילת גרותם (אך אם הם היו כבר גרים גמורים למה היה סברא שיש לדחותם), אך עדיין יש לנו לראות היאך ינהג לבסוף, ורק שיש לקרבם כדי שבאמת תתברר צדקתם. אבל לכאורה יש לעיין בדבריו, כיון שהרמב"ם פוסק (שם ט"ו) שלא כדברי הירושלמי הנ"ל, שהרי כתב שם ש"היו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותם אחר שטבלו, מכל מקום ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתן".

והנה, בביאורי הגר"א (שם סקל"ו) כתב: "ומ"ש ואעפ"כ היו גרים כו' עתוס' כ"ד ב' ד"ה לא כו' וי"ל כו' וז"ש **למטה אפי' נודע כו' וחוששים לו כו'**, עכ"ל. וכוונתו למ"ש בתוס' שם: "לא בימי דוד ולא בימי שלמה – מאיתי הגיתי ובת פרעה דבימי שלמה לא קשה דמידי הוא טעמא אלא משום שולחן מלכים והני לא צריכי אבל קשה דאמרינן בהערל גבי מעשה דגבעונים דבימי דוד נתוספו גרים על ישראל ק"ן אלף וי"ל **דמעצמן נתגיירו** כדאשכחן גבי מרדכי ואסתר ורבים מעמי הארץ מתיהדים ויש ספרים שכתב בהן לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה אלא שנעשו גרים גרורים". עכ"ל. והיינו שכוונתו אגירת הספרים "לא קבלו . . נעשו גרים גרורים", שהב"ד לא קיבלו ממש את הגרים הללו, אלא שנתגיירו בפני הדיוטות, וב"ד הגדול חששו לראות מה אחריתם, וזה נכלל בכוונת התוס' בכתבם "שנעשו גרים גרורים". ולכאורה כוונתו שדברי השו"ע לקוחים מדברי התוס' הזה וגרסתם בדברי הגמ'.

ולכאורה יש לעיין שהרי התוס' לא כתבו בפירוש ש"חוששין לו עד שתתברר צדקתו". וכן יש לעיין, דלכאורה לא איתא להדיא דכשתתברר צדקתו תועיל הגרות, ולכאורה אין זה מספיק לומר שזהו המקור למש"כ השו"ע. ונראה לומר דמקור הדברים נלמד מדברי התוס' והראשונים הנ"ל (סעיף ל) אודות הכותים, דס"ל שגם הסוברים שהם "גירי אמת" הוא משום שנתגיירו שוב בלב שלם, ויש ללמוד משיטתם שכשברור לנו באומדנא דמוכח דלא נתכוון לקבל דבר ("את אלהיהם הם עובדים") אין זה גרות כלל, כיון שנתברר שלא נתכוונו לגירות אמיתית, ולכן הוצרכו הכותים להתגייר מחדש. ומזה נלמד שאם יש לנו ספק בעניין זה (אם נתכוון לשם גירות), אין לנו ברור בכשרות גירותו ולכן "חוששין לו עד שיתברר צדקתו".

ונראה שאין לחלק בין אם ע"ז מיד לאחרי הגירות ובין לא נהג בניהוג יהדות מיד לאחר הגירות, כיון שעיקר אי חלות הגירות (אינו משום חומר עבירה דע"ז כשלעצמו, אלא) היא מצד שחסר לנו בניהוג יהדות כשע"ז מיד אחר הגירות וא"כ הוי אותו הדבר באם אינו נוהג במנהגי יהדות שנוהגים שומרי תומ"צ מיד לאחרי הגירות.

ולכאורה עדיין היה מקום לחלק בין מצב שמיד לאחרי הגירות נתברר שלא כיוונו לכלום, ובין מצב שנתברר המצב לאחרי זמן, שאז היה מקום שכיון שלא נתברר לנו שהיה חסר בהגיון אלא לאחרי זמן, אולי אפשר שבזה אין פסול בהגירות?

ונראה לומר: שכיון שנלמד מסוגיית זו, דכשנראה לנו מיד אחר הגירות שלא נתגיירו בלב שלם, הרי זה מראה לנו שלא היתה כאן גירות כלל, ואין אומרים שחל על זה הדין ד"גר שחזר לסורו, ה"ה ישראל מומר", א"כ נלמד מזה, שכשנתגייר לשם דבר חסר בחלות הגירות בדיעבד שאין כאן ברור על עצם הגירות, וא"כ נלמד ממילא מזה, שאם יש לנו ספק באם יש לו כוונה להתגייר דאין ברור בחלות הגירות עד שיתברר צדקתו. ושאינו מגר שנתגייר שלא לשם דבר, דעצם הפנייה להתגייר (כשאינו "לשום דבר") מראה לנו על רצון של כניסה לברית ולהתגייר, שלכן חל הגירות מיד ואומרים שאם חזר לסורו הוי "ישראל מומר".

לב. אלא שעל דברי התוס' והראשונים הללו גופא יש לעיין: מנ"ל שבאמת נתגיירו מחדש אפי' למ"ד גירי אמת הן? (ובפשטות¹³² הרמב"ם פוסק כהמ"ד גירי אמת הן ומ"מ כתב שחוששין עד שתתברר צדקתו). ואולי נראה להם דכיון שסברת המ"ד גירי אריות מוכח מהפסוקים עצמם, דכתוב "את אלהיהם הם עובדים", וכמובן גם מכללות הסיפור בספר מלכים שלא שמעו לברית שכרת ד' אתם, דזה רוצה ללמדנו שיש פגם בהגירות (ההכנסה לברית כו'), לכן סוברים לומר שהמ"ד גירי אמת סברו שנתגיירו מחדש (כיון שלא נתברר צדקתם, ואדרבא נתברר היפך צדקתם).

אבל עצ"ע שאין בזה לימוד ישיר ובהדיא שהוצרכו להתגייר מחדש, וא"כ הדרא קושייא לדוכתא מהו המקור של התוס' והראשונים והרמב"ם והשו"ע שהוצרכו להתגייר מחדש, ושאלם נתגיירו משום סיבה "חוששין לו עד שיתברר צדקתו"?

ונראה לומר ובפשטות: דמקור הרמב"ם הוא באמת ממה שכתב ופסק אודות גירי שלמה, וז"ל (שם): "לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם". ע"כ. דנמצא שיש כאן ב' הלכות: (א) מה שאין לקבל לכתחילה גר לשם דבר, אלא שאם גיירו חל בדיעבד, אלא שאינו מ"גירי הצדק" כיון שחזרתו מהעכו"ם אינו אלא משום הבלי העולם; (ב) שגם אחרי שמתגיירים בפני הדיוטות, מ"מ "חוששין להם" ו"לא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם", דהיינו שכל זמן שלא נתברר אחריתם יש חשש בעצם הגירות בדיעבד.

¹³² כדבריו בהל' עבדים פ"ו ה"ו. ובפרמ"ג י"ד סי' ב' ש"ד כ"ד בדעתו.

ויש לעיין במקור הרמב"ם לדבר זה עצמו. דהנה כלפי ההלכה הא' דלא קבלו לכתחילה גרים הללו איתא בגמ'¹³³ "לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה", אבל לכאורה מהו המקור לגבי הלכה הב' שחוששים עד שתתברר צדקתו, ואם המקור הוא ממימרא זו עצמו, לומר, ד"לא קיבלו" הוא גם בדיעבד, א"כ היה צריך להתגייר מחדש, אבל הרמב"ם כותב "חוששין עד שיתברר צדקתו" ואז חל הגרות מלמפרע כפשטות הדברים. ונראה לומר שהרמב"ם למד מזה עצמו שמשון ושלמה נשאו לאלו, שהגירות חל למפרע בדיעבד, וכפשטות דבריו (שם הי"ד): "אל יעלה על דעתך שמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה' נשאו נשים נכריות בגיותן".

אלא שאעפ"כ הבין הרמב"ם שהיה חסר בשלימות הקבלה שלהם בתור יהודים, שלא קיבלו אותם באותה שעה עדיין, ואולי המקור הוא מה שאיתא בגמ'¹³⁴: "היו עוברים ושבים אומרים: מה טיבן של אלו? הללו בני מלכים הם, ומה עשו? פשטו ידיהם בגרים גרורים, אמרו: אין לך אומה שראויה להדבק בה כזו, ומה בני מלכים כך, בני הדיוטות על אחת כמה וכמה! ומה גרים גרורים כך, ישראל על אחת כמה וכמה! מיד נתוספו על ישראל מאה וחמשים אלף, שנאמר ויהי לשלמה שבעים אלף נושא סבל ושמונים אלף חוצב בהר. ודלמא ישראל הווי! לא סלקא דעתך, דכתיב ומבני ישראל לא נתן שלמה עבד וכו", ע"כ, הרי שאותם שנתגיירו אז עשאו שלמה לנושא סבל ולחוצבי הר אע"פ שלא היה משעבד מבני ישראל, ואולי למד הרמב"ם כוונת הגמ' שגם לא משעבד מגירי (הצדק ושחל גרותם בדיעבד בלי שום חשש).

דברי ההגהות מרדכי

לג. והנה, יותר ממה שכתבו הראשונים הנ"ל (סעיף ל) בעניין הצורך בקבלת המצוות, כתב ההגהות מרדכי¹³⁵, וז"ל: "מי שבא לפנינו להתגייר וידוע לנו שבשביל תועלת דבר הם עושים אין לקבלם, וראיה לי מפרק שני דיבמות ת"ר אין מקבלין גרים לימות המשיח וכו', והקשו תוס' מבת פרעה ומאתי הגתי . . . ובסוף הדיבור פירש וזה לשונו, יש ספרים שגורסים ולא קבלו בימי דוד ולא בימי שלמה אלא כולם נעשים גרים גרורים וכו', אלמא להדיא מן התורה שצריך להיות בטוח שסופו יהיה לשם שמים, ואע"ג דפסק לשם הלכה כולם גרים גמורים י"ל לאחרי כן כשאנו רואים שמישרים דרכיהם אע"פ שמתחלה עושים לשם אישות, והא דפריך אי הכי לכתחלה נמי רוצה לומר כשמתכוונים ג"כ לשם שמים (פי' שרואין שנוהג דרך ישרה), ואפ"ה משני משום לזות שפה כיון דכמו כן כוונתם לדברים אחרים, ויותר נראה לי כן מלומר שהאמורא יפסוק דלא כברייתא דר' נחמיה וכו' וגם סתמא דברייתא דמייתנין לבתר הכי מדוד ושלמה ולא אשכחן תנא דפליג. ובהגה"ה שם מביא סוגיא דילן וכתב, והנה הספר מפרש שר' יצחק אינו פוסק דלא כר"נ אלא מיירי אם ג"כ מתכוונים לשם שמים וכו". עכ"ל.

והיינו, שלדעתו לא רק שמחוייב המתגייר לקבל המצוות, אלא שגם כוונתו צריכה להיות לש"ש, ואם יש חשש שעושה משום סיבה ועניין אחר – אזי רק אם "מישרים דרכיהם" רואים שכוונתם (גם) לש"ש. ונמצא לכאורה שבוודאי לשיטתו, בעי שיהיה קבלת המצוות לעיכובא, אבל בנוסף לזה בעי שגם כוונת הקבלה תהיה כפי עניין הקבלה (לשם שמים).

ויש כמה שרצו לשלב דבריו עם שיטת הרמב"ם (והשו"ע דלעיל) שפסק שהמתגייר משום דבר "חוששין עד שיתברר צדקתו", אבל לא נדון וננקוט כסברא זו, כיון שהפשטות הוא שאין סברא זו כסברת הרמב"ם (והוי חומרא יתירא ולכן כתב שם שמרבותיו לא נראה מידה זו), שהרי ברמב"ם ובשו"ע לא נראה שיש לברר שגם ה"כוונה" תהיה "לשם שמים", ומספיקה "צדקות" בהנהגתו שנוהג כדת ישראל.

¹³³ יבמות כד, ב. עו, א. ע"ז ג, ב.

¹³⁴ יבמות עט, א.

¹³⁵ יבמות, פרק החולץ, סי' קי.

יתירה מזו: מסתבר מאוד לומר, וכן למדו כמה, ששיטת ההגמ"ר היא לפסוק כשיטת ר"נ שאין גר לשם אישות גירות כלל, ולכן מובן ששיטתו היא שגם שיטת ר"נ אינו שוללת חלות הגירות באם רואים שכיוונו גם לש"ש. אבל אין שיטה זו מתאימה עם שיטת הרמב"ם והשו"ע הסוברים כחכמים דהלכה ש"גרים הם", ובמילא צריכים לומר שגם לשיטה זו אין הגירות אא"כ נתברר לבסוף צדקותו (אלא שבניגוד לשיטת ההגמ"ר שבעי שיראו שגם הכוונה היא לש"ש, הנה לדעת השו"ע מספיק שיודעים שנוהג בדרך היהדות).

ולכן נתמקד כאן בנקודה כללית של דברינו שאפי' לשאר השיטות (הרמב"ם והשו"ע שציטט ופסק כדבריו, שלכאורה אין סוברים כהמרדכי וסוברים ששיטת חכמים שכולם גירי אמת הוא אפי' אם כוונתם לעניין אחר), מ"מ אם חסר בהקבלה להיכנס לברית ולקיים המצוות בפועל ממש חסר בעצם עניין הגירות.

יש לציין דאכן הב"י¹³⁶ מביא דברי ההגהות מרדכי, אבל בקשר לההלכה שאין לקבל גר לכתחילה כשבא להתגייר משום דבר אלא "לפי ראות עיני הדיין", והוא מביא אותו בקשר לדין שלא לקבל לכתחילה גר שאין כוונתו לש"ש. אבל דברי ההגהות מרדכי בהמשך הדבר מורים גם שבעניין שאין "מיישרים דרכיהם" אין גרותם גרות, ועניין זה לא הובא בב"י כלל, ומשמע שאין סובר כמותו].

*

עוד ראייה לזה שקבלת המצוות היא עיקר הגירות להרמב"ם ממה שכתב בנוגע לגירות דיפת תואר וגרות דעבדים

לד. והנה, בנוסף לכל מה שהארכנו לעיל להוכיח שגם להרמב"ם עיקר ומהות הגירות היא קבלת המצוות, ושעניין זה מעכב בגירות גם בדיעבד, נביא בזה עוד כמה הוכחות לברר שכן היא שיטת הרמב"ם (לעקור מדברי המפקקים בזה, ופלא גדול עליהם שנקטו שלא כהמובא בפירוש בדבריו, ושלא כמשתמע ממנו בכמה מקומות). ונקודת הדברים היא מכללות שיטת הרמב"ם שאין אפשרות לגייר איש בעל כרחו, ואפילו כשהתירה התורה כמה איסורים כנגד יצר הרע, מ"מ לא ניתנה האפשרות לגייר בעל כרחו, כיון שזהו דברי בלתי אפשרי להיותו היפך ממהות הגירות שהוא קבלת המצוות של המתגייר בלב שלם. דכן היא שיטת הרמב"ם בנוגע לגירות דיפת תואר, וכן היא גם שיטתו בנוגע לגרות דעבדים, שאין מועילה טבילת עבדות בעל כרחו, דאפשר שגם בזה הטעם הוא מפני שטבילת עבדות היא מקצת גירות (כדברי הרמב"ם עצמו¹³⁷), וזה אי אפשר שיהי' בעל כרחו של אדם.

ולקמן נבאר את גדרם של גיורים אלה – גירות דעבד כנעני, וגדר טבילת עבדות וטבילת שחרור. אך זאת נציין כבר עתה, שמלשון הרמב"ם ניכר מה שבשחרור מדייק שלא לכתוב שיש בזה "קבלת מצוות", והוא מפני שכבר בעת טבילת עבדות הודיעוהו את המצוות וקיבל עליו, וכפי שנבאר להלן. וזהו מש"כ הרמב"ם¹³⁸ ש"כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה, והעבדים כשיתחררו הרי הן כישראל לכל דבר", שברור דכשם שעכו"ם שנתגייר בעי קבלת "כל המצוות שבתורה", כן הוא גם בעבדים, ומה שאינו כותב זה בנוגע לעבדים הוא מפני ש"העבדים כשיתחררו" כבר קיבלו עליהם מצוות בשעת טבילת עבדות.

וכן מדויק בלשון הרמב"ם שכתב¹³⁹: "עבד שנשבה הואיל וטבל לשם עבדות וקיבל עליו מצוות פודין אותו כישראל שנשבה". ע"כ. וברור מלשון זה דמה שפודין אותו כישראל הוא משום שגם קיבל עליו מצוות, אבל בלא קבלה זו אין מועילה טבילתו.

¹³⁶ יו"ד סי' רסח.

¹³⁷ הל' איסור"ב פי"ג הי"א.

¹³⁸ שם פי"ב הי"ז.

¹³⁹ הל' מתנות עניים פ"ה הי"ד.

ועוד מדויק זה בלשון הרמב"ם בעניין מקדיש עבד כנעני. דהנה, בגמ' (ע"ז יג, ב) איתא בנוגע למקדיש עבד כנעני בזמן הזה: "אין מקדישין ואין מחרמין ואין מעריכין בזה"¹⁴⁰, ואם הקדיש . . . עבד עובד כוכבים, מאי? א"ל: מאי קא מיבעיא לך? תניא: העובדי כוכבים והרועי בהמה דקה – לא מעלין ולא מורדין. א"ל ר' ירמיה לר' זירא: קתני לוקחין מהן בהמה עבדים ושפחות, עבד ישראל או דלמא אפי' עבד עובד כוכבים? א"ל: מסתברא עבד ישראל, דאי עבד עובד כוכבים, למאי מיבעי ליה? כי אתא רבין אמר רבי שמעון בן לקיש: אפילו עבד עובד כוכבים, מפני שמכניסו תחת כנפי השכינה". ע"כ. אך הרמב"ם דייק בלשונו וכתב¹⁴⁰ "הקדיש או החרים עבד שנכנס למצות פודהו", הרי שלדעתו ברור שגירות העבד היא מה שנכנס למצות.

ואעתיק בזה גם מש"כ הרמב"ם¹⁴¹ לעניין שפחה כנענית: "הבא על שפחה ואפילו בפרהסיא ובשעת עבירה אין הקנאין פוגעין בו, וכן אם לקח שפחה דרך חתנות אינו לוקה מן התורה, שמעת שטבלה וקבלה מצות יצתה מכלל העכו"ם". עכ"ל. דגם מלשון זה ברור שקבלת המצוות הוא מה שפועל שתצא מכלל עכו"ם, וברור שלולא קבלה זו היא עדיין נחשבת לעכו"ם למרות שטבלה.

הלימוד משיטת הרמב"ם בדין יפת תואר

לה. וזהו מש"כ הרמב"ם¹⁴² בנוגע ליפת תואר: "כיצד דין ישראל ביפת תואר, אחרי שיבעלנה ביאה ראשונה והיא בגיורתה אם קבלה עליה להכנס תחת כנפי השכינה מטבילה לשם גרות מיד, ואם לא קבלה תשב בביתו שלשים יום . . . ומגלגל עמה כדי שתקבל, אם קבלה ורצה בה, הרי זו מתגיירת וטובלת ככל הגרים . . . לא רצתה להתגייר מגלגלין עמה י"ב חדש, לא רצתה מקבלת ז' מצות שנצטוו בני נח ומשלחה לנפשה, והרי היא ככל הגרים התושבים, ואינו נושאה שאסור לישא אשה שלא נתגיירה". ע"כ.

הנה פשטות מקור הרמב"ם הוא מהגמ' (יבמות מז, ב): "דתניא: ובכתה את אביה ואת אמה וגו', בד"א – שלא קבלה עליה, אבל קבלה עליה מטבילה ומותר בה מיד".

והנה, רש"י (ועוד ראשונים) סוברים שביאה ראשונה היא לאחר גרותה. וכפי שכתבו התוס' (קידושין כב, א): "שלא ילחצנה במלחמה – פי' בקונטרס לבוא עליה, משמע מתוך פירושו דבמלחמה אסור לבוא עליה כל עיקר ואפילו ביאה ראשונה אינו מותר עד לאחר כל המעשים". והקשו עליו כמה קושייות, וא' מהם דלפ"ז "קשה אמאי קרי לה בשר תמותות כיון שנתגיירה", ומביאים יישוב לפרש"י "ומה שהקשה אמאי קרי לה בשר תמותות כיון שנתגיירה הא נמי לא קשה דאיכא למימר לפי שמגיירה בע"כ ואינה גיורת גמורה קרי לה בשר תמותות". עכ"ל.

וכן כתבו התוס' לעיל (שם כא, ב): "ואע"פ שמתגיירת בעל כרחא עשאה הכתוב כגיורת גמורה". וכן הוא בחידושי הריטב"א (יבמות שם): "בד"א שלא קבלה עליה. פי' דהשתא צריך כל המעשים הנזכרים בפרשה ובזה יוכל לגיירה אפילו בע"כ שכן גזרת הכתוב ואע"פ שטבילת גרים דעלמא אינו בעל כרחא לדברי הכל", עכ"ל, והיינו שלפירושו החידוש דיפה תואר הוא שאם לא קבלה יוכל לגיירה אפי' בע"כ, ומפרש שה"מעשים הללו" מועילים, לעניין שאם היא "לא קיבלה עליה" אז מגיירים אותה בע"כ.

אבל הרמב"ם לא פירש כן, וכתב שביאה ראשונה מותרת גם בגיורתה, והמעשים הללו הם מביאה ראשונה ואילך, שלא התירו אותה לו אא"כ תתגייר, ואם תרצה להתגייר מגיירים אותה ברצונה, אבל אם אין היא רוצה להתגייר אז עושים כל "המעשים הללו". ונראה בשיטתו שגם לעניין יפת תואר שהתורה "דיברה כנגד היצה"ר" (והתירה כמה ענינים) לא התירה התורה לגיירה בע"כ.

¹⁴⁰ ה"ל ערכין וחרמין פ"ח ה"ט.

¹⁴¹ ה"ל איסור"ב פי"ב הי"ד.

¹⁴² ה"ל מלכים פ"ח ה"ה וה"ז.

יתירה מזו, רואים בשיטת הרמב"ם בהלכה זו, דמצד אחד פוסק (כשיטת רע"ק ביבמות מח, ב) שעושים מעשים הללו "כדי שיקוץ בה", ולאידך פוסק שמגלגל עמה "כדי שתקבל", והיינו מפני שלדעתו דוקא אם תקבל עליה (ברצונה) אז "מתגיירת ככל הגרים".

רואים שלשיטת הרמב"ם, הרי אפי' ביפת תואר שהתורה התירה כמה דברים, לא שינתה דיני הגרות ואין לגייר אותה בלי שתקבל על עצמה (דלא כהראשונים הסוברים שהתירה התורה על ידי המעשים לגייר אותה בעל כרחיה!). [אלא שמ"מ גם לדעת הרמב"ם יש כאן איזה חידוש והיתר: שמתירים לעשות פעולות "כדי שתקבל", אע"פ שלכאורה אין זה מתאים בשאר גרות, לעשות פעולות להסית אותו לקבל על עצמו תומ"צ¹⁴³].

לו. והנה כתב הכסף משנה¹⁴⁴: "וכן בועל אשה בגיורתה אם תקפו יצרו וכו'. כתבו התוספות בקידושין (דף כב) ד"ה שלא ילחצנה דפלוגתא דרב ושמואל היא בירושלמי דלרב מותרת בביאה ראשונה מיד ואסורה בביאה שניה עד אחר כל המעשים ולשמואל אפילו בביאה ראשונה אסורה עד לאחר כל המעשים ופסק רבינו כרב דהלכתא כוותיה באיסורי לגבי שמואל אבל כתב סמ"ג דבירושלמי דשבת איפליגו רב ור' יוחנן דלרב יפת תאר מותרת בביאה ראשונה מיד ובביאה שנייה עד אחר כל המעשים ולר"י אפילו ביאה ראשונה אסורה עד לאחר כל המעשים וכיון שכן ה"ל לרבינו לפסוק כר"י דקי"ל כוותיה לגבי רב. וי"ל דפסק רבינו דביאה ראשונה מותרת משום דגמ' דידן סבר הכי דאמרין בפ"ב דסנהדרין תמר בת יפת תאר היתה שנאמר ועתה דבר אל המלך כי לא ימנעני ממך ואי ס"ד בת נשואין הואי אחתיה מי הות שריא ליה אלא ש"מ בת יפת תואר היתה ואי ס"ל לגמרא דיפת תואר אסורה עד לאחר כל המעשים היאך היתה תמר מותרת לאמנון והרי אחותו מאביו היתה שהרי אחר כל המעשים חשיבא גיורת וליקוחין יש לו בה אלא ודאי ס"ל לגמרא דביאה ראשונה מותרת מיד ודוד בא על מעכה קודם עשיית המעשים ונתעברה מיד מתמר ולכך לא היתה חשובה בת דוד והיתה מותרת לאמנון דבנך הבא מן העכו"ם אינו קרוי בנך וכיון דסתם גמרא דידן הכי כוותיה פסקינן". עכ"ל.

ואולי אפשר להוסיף ביאור בשיטת הרמב"ם (ודעימיה), בהקדם דברי התוס' ר"ד (קידושין כא, ב) בענין יפת תואר, שכתב שם (ונאריך בדבר בכדי להוסיף ביאור בכללות העניין): "בביאה ראשונה דכולי עלמא לא פליגי דשרי פי' מיד התירה לו הכתוב בשעת שביה בלא שום טבילה וכל מה שכתוב בפרשה שצריך לעשות לה הוא בביאה שנייה שאם רוצה לקיימה לו לאשה יעשה לה כל האמור בענין ועל ביאה השנייה כתב ואחר כן תבוא

¹⁴³ ראה מ"ש"כ התוס' ביבמות (קט, ב): "רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים – אמר ר"י דהיינו היכא שמשאין אותן להתגייר". אבל התוס' בע"ז (כ, א) כתבו: "וי"ל דאי לא כתיב נתינה דגר הוה אמינא דאסור ליתן לו נבילות כדי שיתן לב להתגייר לגמרי". וכן כתבו התוס' בחולין (קיד, ב): "וא"ת ויכתוב נתינה דעובד כוכבים וי"ל דה"א דאית למעוטי נתינה דגר דלא ליספו ליה אע"פ דלא קבל עליו אלא לאכול נבלות כדי שימהר להתגייר".

ונצטט כאן דברי הח"ס (פסחים כא, ב) בדברי התוס' הוה, וז"ל: "עמ"ש תוד"ה בשלמא בסוה"ד ואי הוה כתיב נכרי לחוד ה"א דאתא למעוטי מכירה דגר עכ"ל. וכ' מהרש"א אבל אי הוה כתיב נתינה דנכרו הוה ידעי' נתינה דגר במכ"ש ע"ש ופ"י הק' שנעלם ממנו תו' ע"ז שכ"כ להדיא לר"י שהק' לא לכתוב נתינה דגר דסברא הוא ותירץ דה"א שלא ניתן לו שימהר להתגייר ע"ש. ולפע"ד הדין עם מהרש"א דרבתי התו' שם צ"ע לכאורה הא קי"ל קשים גרים לישראל ובימי דוד ושלמה בלא"ה אין מקבלים גרים וכן לע"ל והיו גרים גרויים וגר שבא להתגייר דוחים אותן בשמאל ואיך יהיה ס"ד שלא ניתן לו כדי שימהר להתגייר. ועכצ"ל דהתו' כ"כ ליישב ק' אר' יהודה ואיהו לא ס"ל כל הנ"ל כן מוכח ביבמות מ"ו סוף ע"ב ת"ר מי שבא כו' וע"ש מ"ז א' דלרבנן ההוא מיבעי אפי' בא"י מקבלים גרים ס"ד משום טיבותא דא"י מגיירי והשתא נמי דליכא טובתא איכא לקט שכחה ופאה ומעשר עני קמ"ל וא"כ ר"י דפליג התם ס"ל דאין זה שום ס"ד דלא נקבל גרים בא"י, וא"כ לדידיה תירץ תוס' שפיר משא"כ הכא לר"מ קיימי' שפיר כ' המרש"א דאין שום ה"א שלא ניתן לגר תושב ואי משום שימהר להתגייר גרות גמור מי בקש זאת מידו. והאש"נ פסק הרמב"ם שפסק כר"י דברים ככתבן ומפיק כל איסורי' שבתורה מנבלה ע"י בפ"ח מהלכות מ"א הט"ו ובנושאי כליו שם ע"ש והא"ש דאנן קי"ל קשים גרים לישראל וא"כ א"נ ס"ל כר"י לגבי ר"מ דקרא לדברים ככתבן אתי מ"מ אייתר נתינה דגר כק' תוס' דע"ז הנ"ל ותירוצו לא שייך לדידן דקשים גרים ואייתר קרא לאיסור הנאה לכל א"י שבתורה וק"ל". עכ"ל, ואכמ"ל עוד בזה.

¹⁴⁴ ה"ל מלכים פ"ח ה"ב.

אליה ובעלתה ואחר שעשה לה כל מה שכתב בפרשה אף על פי שלא קבלה עליה להתגייר כופה אותה ומטבילה בעל כורחה ומותר בה והיא אשתו גמורה. מאי דאמר' בפ' החולץ בהלכות המחזיר גרושתו ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים במד"א שלא קיבלה עליה אבל קיבלה עליה מטבילה ומותר בה מיד זה הוא בביאה שניה אבל בביאה ראשונה אינו צריך לעשות לה כלום אלא מיד מותר בה בלא שום טבילה כדאמרין בפ' כל הבשר אסור לן כותית שרא לן יפת תואר נמצא עכשיו ששני התרות התיר בה אחד בביאה ראשונה בלא שום דבר שיעשה לה ואחד בביאה שניה לאחר שיעשה לה כל האמור בענין ואע"פ שלא קיבלה עליה להתגייר והיא אשתו גמורה כדאמרין לקמן ולקחת לך לאשה ליקוחין יש לך בה ופירש המורה קידושין תופסין בה ואף על פי שהיא כותית שהרי אינו מתגיירת מדעת והבן שנולד ממנו בביאה ראשונה אינו קרוי בנו אלא בנה כדן כל הבא על הכותי' כדאמרין בסנהדרין בפרק כ"ג בהלכה לא ירבה לו נשים אמר רב יהודה אמר רב תמר בת יפת תאר היתה שנאמר ועתה דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך ואי ס"ד בת נישואין הוא אחתיה מי שריא ליה. אבל הבנים שיוולד ממנה לאחר שעשה לה כל האמור בענין אף על פי שלא נתגיירה מדעת הם קרויים בניו שהרי הכתוב קראה אשתו. וכדרשין סמוכין כי תהיין לאיש שתי נשים וגו' וכת' והיה הבן הבכור לשנואה. אלמא בנו מיקרי ושקיל פי שנים. וכך כתב שם גם רבינו יצחק בן ר' אשר הלוי זצוק"ל. תמר בת יפת תאר היתה. דזהו דינה של יפת תאר בתחלה כשרואה אותה במלחמה ולבו חשק בה מותר לבוא עליה מיד ליתובי ליצירה דלא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע. והיינו דאמרין בפ' קמא דקידושין וראית בשביה בשעת שביה ואם ירצה לקיימה יביאנה לביתו ויעשה כל אותם המעשים האמורין בה ומגיירה ויקיימה אצלה על ידי קדושין כדאמרין ולקחת לקוחין יש לך בה ומיכן ואילך היא אשתו לכל דבר. והכי משמע התם בקידושין דשתי ביאות נאמרו בה אחת בשעת שביה ואחת בביאתו וביאה ראשונה אינה אלא כנגד יצר הרע וביאה שנייה כשמקיימה לו לאשה לאחר שעשה לה כל אלו המעשים והיינו דאמרין התם כל היכא דקרינא ביה והבאתה אל תוך ביתך כלומר שאסור לקיימה דהיינו כהן שאסור בגיורת לא קרינא ביה וראית בשביה דביאה ראשונה נמי לא הותרה לו ואף על פי שלא נאמרה אלא כנגד יצר הרע. ובביאה ראשונה אינה אלא נכרית בעלמא. ובאותה ביאה ראשונה נתעברה מעכה את תמר מדוד ושוב כשגיירה ילדה את אבשלום לפיכך היתה תמר מותרת לאמנון. ואותן ד' מאות ילדים נמי כך נתעברו בביאה ראשונה שבא על אמותיהם במלחמה אבל לא קיימם לו לנשים דאם כן היו עודפות על שמנה עשרה עד כאן דבריו והכל יפה אך מה שאמר דבביאה שניה מגיירה דמשמע מרצונה אינו נראה לי דאם קבלה עליה להתגייר אינו צריך לכל אותם המעשים אלא מטבילה ומותר בה מיד כדאמרין ביבמות ולא הצריכה הכתוב לכל אותו ענין אלא כשלא קיבלה עליה להתגייר והתירה לו על ידי כן והיא אשתו גמורה לכל דבר וגזירת הכתוב היא בין בביאה ראשונה בין בביאה שנייה ואף על פי שגם ביאה שנייה היא חידוש לא הותרה לכהן דדוקא ביאה ראשונה הותרה לו משום יצר הרע אבל לא ביאה שנייה". עכ"ל.

והיינו דשיטתו שיש ב' חידושים בפרשת יפ"ת: (א) מה שמותרת בביאה ראשונה בלי שום מעשה גירות; (ב) שבביאה שניה מותרת לו "כשלא קיבלה עליה המצוות" (ועוד שהיא "אשתו גמורה" בזה).

אבל התוס' שם כתבו: "שלא ילחצנה במלחמה – פי' בקונטרס לבוא עליה משמע מתוך פירושו דבמלחמה אסור לבוא עליה כל עיקר ואפילו ביאה ראשונה אינו מותר עד לאחר כל המעשים ותימה א"כ מאי קאמר לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע כיון דבמלחמה אסור עד שיבא לביתו ולאחר כל המעשים היאך נתפייס יצרו בכך אכתי איכא יצר הרע במלחמה ובביתו עד ירח ימים ועוד קשה אמאי קרי לה בשר תמותות כיון שנתגיירה ועוד קשה מהא דאמר בפ' ב' דסנהדרין תמר בת יפת תואר היתה ולפיכך היתה מותרת לאמנון כדכתיב דבר עלי אל המלך כי לא ימנעני ממך ואם לא בא דוד על מעכה אם תמר עד לאחר כל המעשים היאך היתה מותרת לאמנון והרי אחותו מאביו היתה שהרי אם תמר לאחר כל המעשים חשובה גיורת וליקוחין יש לו בה דבשלמא אם נפרש דיפת תואר מותרת מיד שפיר (דמי) מאי דקאמרה תמר כי לא ימנעני ממך לפי שהיתה

מותרת לו דאיכא למימר שנתעברה אמה במלחמה שעדיין היתה אמה עובדת כוכבים וזו אינה חשובה כבתו של דוד דאין בן הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה דולד עובדת כוכבים כמותה אבל לפירוש הקונטרס שלא בא עליה עד לאחר כל המעשים קשה כדפירשתי ונראה לר"ת דביאה ראשונה מותרת במלחמה אבל ביאה שניה אסורה עד שתהא בביתו גיורת [והא דקאמר שלא ילחצנה כו' היינו להתחיל למנות ירח ימים דאין יכול לדוחקה לעשות סדר הפרשה עד שתהיה בביתו]. עכ"ל. והיינו ששיטתם היא (על דרך שיטת הרמב"ם) שביאה ראשונה הותרה בגיורת, אלא שביאה שניה אסורה עד שתתגייר, ודלא כשיטת הר"ד שמותרת גם בביאה שניה בלי גירות.

ובהמשך כותבים התוס' ליישב שיטת רש"י: "יש מיישבים פירוש הקונטרס ולא קשה מידי מה שהקשה אין נתפייס יצרו דאיכא למימר דבטל הימנו יצר הרע כיון שיש לו פת בסלו שסופה להיות מותרת לו לאחר כל המעשים ומה שהקשה אמאי קרי לה בשר תמותות כיון שנתגיירה הא נמי לא קשה דאיכא למימר לפי שמגיירה בע"כ ואינה גיורת גמורה קרי לה בשר תמותות ומה שהקשה מתמר לא קשה דאיכא למימר דתמר לא היתה בת דוד אלא מקודם לכן היתה אמה מעוברת והא דכתיב כן תלבשנה בנות המלך מעילים לא משום שהיתה בתו אלא לפי שגדלה בביתו של דוד עם בנות המלך אך אין לתרץ שפיר לפירוש הקונטרס מה חילוק בין ביאה ראשונה לשניה דמחלק גמרא לעיל ומיהו אומר ר"י דבירושלמי מצינו מחלוקת אמוראים בדבר זה והכי איתא התם רב אמר לא התיר אלא ביאה ראשונה ואני אומר לא ביאה שניה ולא ראשונה הותרה אלא לאחר כל המעשים כדכתיב ואחר כן תבא אליה ובעלתה". עכ"ל. והיינו שמה שהגמ' קוראת לזה "בשר תמותות" אע"פ שנתגיירה, הוא משום שנתגיירה בע"כ ולכן "אינה גיורת גמורה", שגרות גמורה אינו כשהיא נעשית שלא מרצונה הגמור.

ויש להעיר מדברי הרמב"ן שכתב שם לבאר לשיטה המתירה קודם שנתגיירה, דלמה נקרא "תמותות שחוטות" ולא "בשר נבילות" משום דכיון שדעתן לגיירה מעתה, היא נחשבת "בשר תמותות שחוטות", ומוסיף: "ובספר היראים ראיתי שמפרש שלא ילחצנה שלא יבא עליה בעל כרחא אבל מדעתה מותר קודם שנתגיירה ודוד מדעתה בא עליה ונתעברה מתמר הילכך היתה מותרת לאמנון, וא"ת א"כ בשר נבילות הן, כיון שדעתן לגיירה מעתה בשר תמותות שחוטות הן שלא ישאנה נשואין גמורים בגיורת שהוא לאו האמור בתורה לא תתחתן". עכ"ל.

ולאחרי כל הנ"ל אולי יש לבאר בשיטת הרמב"ם, שהגם שמצד אחד נראה ש"התורה התירה נגד היצה"ר", מ"מ לא התירה התורה אלא שיהיה בבחינת "בשר תמותות שחוטות" ולא "בשר נבילות", ולכן סובר הרמב"ם שיש לפסוק שההיתר היא בענין שמתירים ביאת נכרית פעם אחת, ממה שנתיר גירות שהיא בסתירה לכללי הגירות כפי שהיא מצד עיקר מהותה ועניינה, שצריכה לקבל עול תורה וליכנס לברית, שאז תהיה כל ימיה בגרות שאינו בשלימותה, כיון שחסר עצם הקבלה שאינו באה כשהגרות נעשית "בעל כרחא" ובלי רצונה העצמית, שרק בזה ישנו הקבלה להיכנס לברית וכו'.

בסגנון אחר נראה שיש לפרש בא' ההסברים בשיטתו, שהגם שאנו מתירים לעשות איסור חד פעמי בענין הזה, מ"מ אי אפשר לשנות עצם מהות הגרות, וכיון שעצם ומהות הגרות היא היא הקבלה ליכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עול התורה, וכדי שיהיה מותר להינשא לישראל בעי שיקבל עליו כל המצוות (כמבואר לעיל בארוכה), אי אפשר לעשות שינויים בזה גם למי ש"דיברה התורה נגד היצה"ר".

שיטת הרמב"ם בדין גירות עבדים

לז. והנה, בכדי לבאר גדר טבילת עבדות וטבילת שחרור, וגדר גרות העבדים, יש להקדים תחילה מש"כ בגמ' (יבמות מז, סע"ב): "אחד גר ואחד עבד משוחרר. קס"ד לקבל עליו עול מצות (דהאי דאקיש שיחרור של עבד לגירות העובד כוכבים לקבל קאמר שבשעת טבילת שחרור העבד צריך להודיעו מקצת מצות. רש"י), ורמינהו: במה דברים אמורים – בגר, אבל בעבד משוחרר – אין צריך לקבל (בשעת שחרור דמשעה שטובל לשם עבדות

שייך במצות. רש"י). אמר רב ששת, לא קשיא: הא ר"ש בן אלעזר, הא רבנן; דתניא: ובכתה את אביה ואת אמה וגו', בד"א – שלא קבלה עליה (להתגייר. רש"י), אבל קבלה עליה מטבילה ומותר בה מיד; ר"ש בן אלעזר אומר: אע"פ שלא קבלה עליה – כופה ומטבילה לשם שפחות, וחוזר ומטבילה לשם שחרור, ומשחררה (מטבילה לשם שחרור בע"כ. רש"י) ומותר בה מיד (אלמא לר' שמעון עבד אין צריך לקבל בשעת טבילת שחרור, ולרבנן דלא הוי תקנתא בהכי סברי צריך לקבל. רש"י). אמר רבא: מאי טעמא דרבי שמעון בן אלעזר? דכתיב: כל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה? אלא, עבד איש אתה מל בעל כרחו, ואי אתה מל בן איש בעל כרחו. ורבנן? אמר עולא: כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו, כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו. ואלא הכתיב: כל עבד איש! ההוא מיבעי ליה לכדשמואל, דאמר שמואל: המפקיר עבדו – יצא לחירות, ואין צריך גט שחרור, שנאמר: כל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה? אלא, עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד, ושאינן רשות לרבו עליו אין קרוי עבד. מתקיף לה רב פפא: אימור דשמעת להו לרבנן (דפליגי אדרבי שמעון. רש"י) – ביפת תואר, דלא שייכא במצות, אבל עבד (ששהא אצלו כמה ימים וניהג עליו מצות הנוהגות בעבד, מי שמעת להו דצריך לקבל. רש"י) דשייך במצות, הכי נמי דאפי' רבנן מודו וכו". ע"כ.

והיינו דרב ששת סובר שלרשב"א אין העבד צריך לקבל מצות בשעת שחרור, דכיון שכבר "בשעה שטובל לשם עבדות שייך במצות", אין צריך לקבל אותם על עצמו שוב בשעה שמשחרר (למרות שמתחייב במצוות יתירות). ולומד זה מהפסוק "עבד איש" שמל אותו בעל כרחו, וכיון שמילה הוא חלק מהליך ומעשה הגרות, והיא נעשית בע"כ, נלמד מזה שגם שאר חלקי גרות העבד נעשים בע"כ (גם בשעת טבילת השחרור דהוי חלק מגירות לפי פשטות גמרא זו). אבל חכמים חולקים על זה, כיון שלדעתם "אין מגיירין בן דעת אלא מרצונו", וכיון שטבילת שחרור עניינה גירות בעינן שתהי' קבלת המצוות בדעתו באותה שעה.

וכל זה הוא לפירושו של רב ששת בדעת רשב"א ורבנן, אבל רב פפא דחה זה, ולדעתו אפי' חכמים מודים לרשב"א לעניין עבד (וחולקים עליו רק ביפת תואר), וסוברים שאין צורך לקבל מצוות בשעת השחרור, והיינו מפני שהעבד "ניהג עליו מצות הנוהגות בעבד" כבר (וכפרש"י בהמשך הסוגיא שלדיעה זו שוים יפת תואר ועבד רק לעניין טבילה, "שצריכים לטבול כשבאין לכלל ישראל גמור, אבל לענין קבלה לא הושוו דעבד אין צריך לקבל בשעת טבילת שחרור", כיון שהעבד כבר "ניהג עליו מצות").

עד כאן תוכן סוגיית הגמ'. והנה פשטות הדברים נראים שקבלת המצוות בעי שיהיה ברצון, ולכן מעיקר הדין היה צריך שגם קבלת המצות שבשעת הטבילה (דמפשטות סוגיית זו נראה שיש קבלה בשעת הטבילה¹⁴⁵) תהיה ברצון, אלא שלשיטת רשב"א בעבד לא בעי רצונו בשעת טבילת שחרור, ומועיל טבילה בע"כ, ומטעם זה לא בעי רצון היפ"ת, (וכפי שביאר רבא בטעמו "עבד איש אתה מל בעל כרחו", למרות ש"אי אתה מל בן איש בעל כרחו"), ושיטת חכמים היא שגם עבד אין לגיירו אלא מרצונו (וכן יפ"ת אין להטבילה בע"כ), אלא שבטבילת שחרור אפשר להטבילו בע"כ כיון שכבר נהג במצות משעת טבילת עבדות.

לח. והנה, לעניין טבילת עבדות גופיה יש להקדים את שיטות הראשונים בזה, דהרא"ש כתב בדעת רש"י שמועילה טבילת עבדות בע"כ, וכן כתב היש"ש¹⁴⁶ בדעת רש"י, וז"ל: "פרש"י עבד דשייך במצות דשהא בביתו של ישראל ונהג במצוות, ומשמע אע"פ שלא קיבל בשעת טבילת עבדות, אלא שנהג בבית אדונו". ע"כ. אבל המהרש"א לומד שאי אפשר להכריח כן בדברי רש"י. ויש להעיר, שגם להסוברים בשיטת רש"י שיכולים להטבילו לעבדות בעל כרחו, יש שהבינו שזהו לכו"ע – בין לרשב"א בין לרבנן בין לרב ששת ובין לרב פפא, אבל בדברי היש"ש נראה שמחלק בשיטת רש"י בין דברי רב ששת ודברי רב פפא, דלרב ששת נחלקו חכמים

¹⁴⁵ וראה מה שכתבנו בזה לעיל סעיף ה.

¹⁴⁶ פ"ד סי' ג.

שגם בטבילת עבדות אין מועיל בעל כרחו, אבל רב פפא מחלק וסובר שטבילת עבדות מועיל בע"כ, אלא שחכמים חולקים לענין טבילת שחרור (כשלקח מעכו"ם).

ובשיטת התוס' יש שכתבו¹⁴⁷ שטבילת עבדות לא יכולה להעשות בע"כ לחכמים [לכאורה מפורש כן בדברי התוס' בע"ז (נז, ב), ומובאים דבריהם לקמן בתוך דברי הש"ך, אבל יש שהעירו דמשמע להיפך שגם לחכמים מטבילים לעבדות בע"כ. וכן משמע מדבריהם ביבמות (מח, א) שהקשו בדברי הגמ' שכשלוקח מישראל אין צריך קבלה: "תימה דרשב"א קאמר לקמן דאין משהין אותו בא"י מפני הפסד טהרות עבד שאינו רוצה למול ומשמע דזקוק למוכרו ואמאי ימהלנו בעל כרחו וכן קשה דרבי יהושע בן לוי אית ליה בהשולח נתיאשתי מפלוני עבדי אותו העבד אין לו תקנה אלא בשטר אלמא לית לי' ההיא דשמואל דבסמוך וא"כ דריש עבד איש אתה מל בעל כרחו ולקמן קאמר הלוקח עבד מן העובד כוכבים ולא רצה למול מגלגל עמו עד י"ב חודש וימול אותו בעל כרחו", ע"כ, והיינו דמדובר אודות טבילת עבדות דידיה ומילת עבדות דידיה, ומקשים דלפי דברי הגמ' כאן למה לא ימול אותו בע"כ, והיינו דסוברים שמועיל מילת וטבילת עבדות בע"כ].

אבל אליבא דהרי"ף¹⁴⁸ והרמב"ם¹⁴⁹ ועוד, ברור, דלרב ששת נחלקו חכמים ורשב"א אם מועילה טבילת עבדות וטבילת שחרור בע"כ, ולרב פפא נחלקו רק לענין טבילת עבדות, שלחכמים אין מועילה טבילת עבדות בע"כ, אבל לענין טבילת שחרור גם לחכמים מועילה הטבילה בע"כ משום שכבר קיבל בשעת טבילת עבדות. והיינו שברור שלחכמים בעי טבילת עבדות קבלת המצות, ומטעם זה אין צורך עוד בקבלה ברצון בשעת טבילת שחרור.

¹⁴⁷ הגר"א בס"י רסח סק"ט. ועוד.

¹⁴⁸ ביבמות טז, ב (מדפי הרי"ף): "לקבל אינו צריך דכבר קיבל עליה מעיקרא".

אמנם יש להעיר ממש"כ היש"ש שם באופן אחר, שגם הרי"ף יודה שטבילת עבדות הוא בע"כ, וז"ל: "ומ"ש הרא"ש, דהרי"ף לא סבירא ליה כן, יגעתי ולא מצאתי, אלא שסבר, מאחר שהרי"ף כתב כפשוטו דברי רבנן, בד"א שלא קבלה, ולא הזכיר דברי רשב"א כלל, ולא חילק במידי, משמע שאפי' לכופה לטבילת עבדות אינו יכול, ואין זה ראייה, אלא בטבילת גירות, ואדרבה, פי' רש"י עיקר, ובע"כ אף הרי"ף מודה ליה, דהא הילכת' כרבנן דרשב"א, וכן פסק הרי"ף, ואי הוי פליגי רבנן עליה בטבילת העבד בע"כ, א"כ בע"כ ס"ל כשמואל, דאמר המפקיר עבדו יצא לחירות, ואינו צריך גט שיחרור, ואנו ק"ל בהשולח דלא כשמואל, אלא צריך גט שיחרור, כר' יוחנן, וא"כ קשה הלכתא אהלכתא, אלא בודאי כ"ע ס"ל דכל טבילת העבד ע"כ, מכל עבד איש מקנת כסף וגו'". עכ"ל.

והיינו, שלדעתו גם הרי"ף סובר שטבילת עבדות מועיל בע"כ, ואינו חולק על רש"י בטבילת עבדות (אלא כתב דבריו בטבילת שחרור, "טבילת גרות"), ומכריח דבריו מהא שהגמ' פי' לרבנן, שהם מפרשים הפסוק "ומלתה גו' עבד איש", דהכוונה לשיטת שמואל, ד"מפקיר עבדו יצא לחרות וא"צ ג"ש", והרי כיון שאין אנו פסוקים כמותו, יהיה מוכרח לפרש כדלעיל, דהפסוק מלמדנו דיש לטבול "עבד איש" בע"כ לכו"ע (היפך דברי המהרש"א שם בהסוגייה דגם רש"י מודה דרבנן א"א לטבול טבילת עבדות בע"כ מדהוצרך לדרוש כשמואל ולא דרש דהפסוק קאי אטבילת עבדות).

ויש להעיר בכללות דברי היש"ש, שלכאורה לפי דברי שמואל לדברי הגמ' ביבמות, שדורש הכתוב "עבד איש מקנת כסף", לענין "המפקיר עבדו יצא לחרות וא"צ ג"ש", הרי בפשטות אין לטבול עבד בע"כ (שהרי נראה מהגמ' שצריך פסוק ע"ז לפי דברי היש"ש), וא"כ נראה שיטה מעניינת לשמואל: שהגם שטבלו עבד כנעני מרצונו, עדיין יינו י"נ עד שתשקע שם ע"ז ממנו, דאיתא בע"ז (נז, א) "דאמר רב נחמן אמר שמואל: הלוקח עבדים מן העובדי כוכבים, אע"פ שמלו וטבלו – עושיין יין נסך עד שתשקע עבודת כוכבים מפייהם", ובאמת כן מפורש בתוס' ע"ז שם: "עד שתשקע תורת עבודת כוכבים מפייהם – אומר ר"י דדוקא בעבדים אמרינן עד שתשקע דאע"ג שצריך להטבילם ולמולם מרצונם כדאמר (שמואל) בהחולץ (יבמות מח, א) כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו כך אי אתה מל עבד בע"כ מ"מ אימת רבו עליו ואינו מתגייר בלב שלם אבל עובדי כוכבים שמלים וטובלים מרצונם ולדעתם נשקע שם עבודת כוכבים מפייהם מיד ומותר מגען ביין מיד", עכ"ל, והיינו ששיטת שמואל היא שאפי' טבל ומל מדעתו (והיינו שכאן הוי שיטת התוס' שגם טבילת עבדות אין מלין וטובלין בע"כ), מ"מ כיון שאין זה קבלה בלב שלם אין הגרות מושלמת והוי כנכרי עד יב חדש (שפשטות אינו יהודי שלם כיון שאוסר יינו בשתייה).

¹⁴⁹ ה"ל, איסור"ב פי"ג ה"ב: "ואין צריך לקבל עליו מצות ולהודיעו עיקרי הדת שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות".

ובשו"ע¹⁵⁰ פסק: "אם מל את עבדו והטבילו בעל כרחו לשם עבדות, לא עשה כלום. מיהו אם עשה מרצונו ונהג מצות של עבד, יכול לשחררו אח"כ בע"כ". ע"כ. ובש"ך כתב על זה: "לא עשה ולא כלום – ויש פוסקים דהוי טבילה, והבאתיו לעיל סי' קכד סק"ו ע"ש", וכוונתו למש"כ שם: "כתב הר"ן דשמואל דאוסר בש"ס בעבדים שמלו וטבלו עד יב"ח שתשקע שם עבודת כוכבים מפיהם היינו דוקא בשמלו וטבלו בע"כ שאפשר למולן ולהטבילן לשם עבדות בע"כ כדאיתא בפרק החולץ אבל לדעתם ורצונם מותר מיד לכ"ע עכ"ל . . . ולפ"ז לדין דקי"ל כרב דפליג אשמואל אפילו טבל בע"כ מותר מיד אבל נראה דהר"ן וסיעתו ס"ל כרש"י פרק החולץ דף מ"ח דיכול לטבול עבדו בע"כ אבל למאי דקי"ל לקמן סימן רס"ז ס"ה דאם מל וטבל עבדו בע"כ לשם עבדות הוי כאלו לא מל ולא טבל א"כ ודאי דמירי הכא דמל וטבל מרצונו דאל"כ מגען אוסר כשאר עובדי כוכבים דהרי הוא כאלו לא מל ולא טבל וכן משמע מדברי התוספות פ' ר"י שכתבו וז"ל אור"י דדוקא בעבדים אמר שמואל דבעי שיקוע דאף ע"ג שצריך להטבילם ולמולם מרצונם כדאיתא בהחולץ מ"מ אימת רבו עליו ואינו מתגייר בלב שלם אבל עובדי כוכבים שמלין וטובלין מרצונם ולדעתן מותר מגען מיד עכ"ל ואע"ג דבפסקי תוס' שם אינו כן ט"ס הוא ע"ש וכן משמע במדרכי שם מיהו גם הנ"י פ' החולץ והסמ"ק סימן קנ"ט סוברים כרש"י וסייעתו". עכ"ל הש"ך. הרי שלומד מדברי התוס' שגם כשמטבילם ברצונם יש חשש לשיטת שמואל דילמא אין מתגיירים בלב שלם ורק מחמת "אימת רבו", אלא שלרב (וכן פוסקים בשו"ע כמותו¹⁵¹) אין אנו חוששים בזה ומותר מגען מיד לאחר הקבלה ברצונם, וממילא יוצא שלדבריהם גם טבילת עבדות בעי שתהיה מרצון.

נחזור לדברי הרמב"ם שלחכמים בעי טבילת עבדות קבלת המצות ואי אפשר שתהי' בעל כרחו של עבד כנ"ל. ומפורשת שיטתו יותר במה שכתב¹⁵² לענין קבלת עבדים, וז"ל: "העבד הנלקח מן העכו"ם אין אומרין לו מה ראית שבאת, אלא אומרין לו רצונך שתכנס לכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים או לא, אם רצה מודיעין לו עיקרי הדת ומקצת מצות קלות וחמורות ועונשן ושכרן כמו שמודיעין את הגר ומטבילין אותו כגר, ומודיעין אותו כשהוא במים, ואם לא רצה לקבל מגלגלין עליו כל שנים עשר חדש ומוכרו לעכו"ם ואסור לקיימו יותר על כן". עכ"ל. וכתב שם הה"מ: "העבד הנלקח וכו'. שם יתיב רבי חנינא בר פפי ורבי אמי ור' יצחק נפחא אקילעא דר' יצחק נפחא ויתבי וקאמרי עיר אחת היתה בישראל ולא רצו עבדיה למול וגלגלו עמהן עד י"ב חדש וחזרו ומכרום לנכרים כמאן כי האי תנא דתניא הלוקח עבד מן הנכרי ולא רצה למול מגלגל עמו עד י"ב חדש לא מל חוזר ומוכרו לנכרים בכאן מתבאר שאין נמולין על כרחן ואינן מקבלין מצות על כרחן וכן אמרו שם אחד עכו"ם ואחר לקוח מן העכו"ם צריך לקבל ואע"פ שי"ח בזה דעת רבינו כדעת ההלכות וכן הסכים הרשב"א ז"ל וכן עיקר". עכ"ל. והיינו שמפרש דשיטת הרמב"ם היא שאין מגיירן אפילו את העבדים בעל כרחם (דלא כשאר הראשונים הסוברים שמועילה גירות העבד בעל כרחו).

לט. והנה, בשיטת שאר ראשונים והשו"ע הפוסקים כרב (כנ"ל), נראה לבאר, דהנה לפי רש"י וסייעתו דטבילת עבדות בע"כ, נמצא דאע"פ שנתגייר בע"כ, מ"מ גרותו חל מיד ואין צריך לחכות י"ב חדש "שישתקע ממנו שם ע"ז", שאין צורך כלל לגילוי רצונו בגרות, והגרות חל בע"כ בלי קבלתו את המצות, וכפי שנראה מרש"י (ביבמות שם) שעבד שאני שמגיירן אותו בע"כ, והוא חידוש גמור בענין הגרות, הגם ש"אין מגיירין בן דעת אלא מרצונו".

¹⁵⁰ יו"ד סי' רסז ס"ה.

¹⁵¹ ולהעיר דיש ראשונים שפסקו כשמואל בזה, וכפי שהביא הב"י (יו"ד סי' קכד), וכן נראה ממה שהביא להלן מרבינו יונה: "וה"ר יונה כתב באגרת התשובה ישמעאלית שטבלה לשם עבדות אם לא האמינה בתורת משה ואינה מקיימת עליה מצות שהאשה חייבת בהן הרי היא עושה יין נסך במגענה והרי היא כגויה לכל דבריה". אלא שהשו"ע פוסקים בזה כרב, אף שלאידך השו"ע פוסק כהר"ף ורמב"ם שגם טבילת עבד וגרותו בעי קבלה מרצון ואין מטבילין ומגיירים אותו בעל כרחו.

¹⁵² שם פי"ד ה"ט.

ונראה לומר בביאור שיטתם, דכיון שכל מציאות העבד הוא שיעבודו לאדון, א"כ גם לענין גרות, כיון שמשועבד לאדון היהודי, הרי חל עליו השעבוד לקיים התורה ומצוות בשלימות, כפי רצון האדון, ובמילא חל עליו קדושת ישראל כפי הצורך לגיור של עבד, והיינו לענין החיוב במצוות כמו "למען ינוח עבדך ואמתך" ושאר המצוות שהוא מחוייב בהם.

ובזה מבואר מה שרש"י מביא (שם) על חיוב העבד במצוות: "אבל עבד אין צריך לקבל – בשעת שחרור, דמשעה שטובל לשם עבדות שייך במצות דכתיב למען ינוח עבדך ואמתך ועוד דגמרי' לה לה מאשה", עכ"ל. והקשו על רש"י למה הוצרך להביא הפסוק "למען ינוח עבדך" בנוסף לעיקר חיוב העבד בכל המצוות שמחוייבת האשה? וע"פ הנ"ל בביאור שיטתו אולי י"ל, דבזה מרמז לעצם ענין גרות העבד וחיובו במצוות, שהחיוב במצוות הוא מצד שעבודו לאדון וזה מרומז בפסוק "עבדך", מה שהוא עבד שלך. והוא בדומה למבואר שאסור לשור וגר תושב לעשות מלאכה בשביל ישראל, אלא שבעבד (שמל וטבל) נאסר אפי' אינו עושה בשביל ישראל, דמ"מ כיון שהוא עבד, הרי משועבד להאדון, ומה שעושה נחשב כאילו האדון עושה, שלכן אסור בחילול שבת מפני שמציאותו היא מציאות האדון.

ומפורש ע"ד דברינו בביאור שיטת רש"י בחידושי הרמב"ן (יבמות שם), וז"ל: "וא"ת היאך יכנס תחת כנפי השכינה שלא מדעת, אם כן שאל לרשב"א, אלא שהתורה נתנה רשות לרב לעשות בעבדו מה שירצה בדבר זה". ע"כ.

[והנה, לכאורה היה מקום לפרש באו"א היאך מועילה הכניסה לכנפי השכינה שלא מדעת בטבילת ומילת עבדות, והוא ע"ד מה שאנו מוצאים דפוסקים ש"גירי אריות" מועיל בדיעבד, ופוסקים ד"כולן גירים הם", שאע"פ שנתגירו בשביל טעם וסיבה, מ"מ גרותם חל כיון שסו"ס מקבלים המצוות, וכמו שכתבנו בזה לעיל (סעיף יח ואילך). א"כ כמ"כ אולי יש מקום לומר, שעבד, המקנה עצמו בשביל שרוצה בטובת הנאה שמקבל מהאדון (שהלה מפרנסו וכו'), אפשר לומר שבשביל ה"אונס" הלה הרי הוא "גמר ומקני" לשעבד עצמו לקיים המצוות, וחל הגיור בדיעבד.

ומה שהרמב"ן לא פירש כן, נראה לומר: (א) לפ"ז מועילה הגירות רק בדיעבד ולא לכתחילה; (ב) יש לחלק בין מצב שהאדם מקנה את עצמו לדבר מדעתו, אלא שאנו יודעים שהיה כאן איזה "אונס" שדחקו להביא עצמו לזה, ובין מצב שהכניסו ואנסו אותו לכתחילה לקבל הדבר, שאפשר שבענין זה הרי חסר יסוד בענין הגרות, שהוא מה שבא להתגייר מדעתו ולא שמכריחים אותו להתגייר (אע"פ שמועיל בשאר קניינים כ"בתלוה וזבין"). וצ"ע.]

וכל זה הוא לשיטת רש"י, אבל שיטת הרמב"ם והשו"ע היא שיטה ממוצעת: גירות העבד היא רק ברצון לקבל עליו המצוות, כנ"ל, אלא שאין צריך לחכות י"ב חדש עד שתשקע שם ע"ז מפיהם, שבזה פוסקים כרב, שמיד שמלו וטבלו חל עליהם קדושת ישראל לענין שאין הם אוסרים ינם כלל. (אלא שהש"ך שם מביא שיש הפוסקים כרש"י וסייעתו שמועיל טבילת עבדות בע"כ).

והיינו: ששיטת הרמב"ם היא שגם לענין גרות עבד, היכי שיש סברא לומר שאין צריך רצונו, כיון שהוא משועבד לאדונו ויש דעת להאדון, מ"מ אין מגיירים ומטבילים בע"כ, כיון שבעי רצונו ודעתו בעצם הגרות.

שקו"ט בגדר טבילת שחרור ושיטות הראשונים בזה

מ. והנה, בנוגע לשחרור עבד מבואר בגמ' (יבמות שם) בפירוש שיש צורך להטבילו בשעת השחרור, וכדברי רשב"א "וחוזר ומטבילה לשם שחרור", וכן בסוף הסוגיא: "אחד גר ואחד עבד משוחרר. כי תניא היא, לענין טבילה תניא". והיינו דלמרות שכבר טבל כשנעשה עבד, ולמרות שטבילתו לשם עבדות היא גרות כיון שאז מתחייב במצות כאשה, ה"ה חוזר וטובל בשעת שחרורו.

מפשטות הגמ' נראה שחייב טבילה זו הוא ע"ד טבילת גרות בעלמא. וכן משמע גם מלשון הרמב"ם¹⁵³: "ובמקוה הכשר לטבילת נדה שם מטבילין את הגרים ואת העבדים ואת המשוחררים, וכל דבר שחוצץ בנדה חוצץ בגרים ובעבדים ובמשוחררים", ע"כ, דפשטות הדברים מורים שחובת טבילת העבד היא באותו הערך של חובת טבילת גרים לגרותם.

והנה יש שיטה בראשונים שחייב טבילת שחרור אינו חיוב גמור (לא רק מדאורייתא, אלא אפי' מדרבנן), אלא היא מעלה בעלמא, וכמו שכתב הריטב"א (יבמות מז, ב): "משום מעלה, דומיא דטבילת עבד משוחרר דאין טבילתו אלא מדרבנן". ע"כ.

והרשב"א כתב (קידושין סב, ב): "וא"נ י"ל דעיקר טבילת עבדים משוחררים אינה תורה אלא של דבריהם, ותדע דמ"ש טבילה שניה שאתה מצריכו בשעת שחרור ואין אתה מצריכו הטפת דם ברית וסגי ליה במילה קמייטא, ועוד דאמרינן בפרק השולח בכותב שטר ארוסין לשפחתו ואמר לה צאי בו והתקדשי לי בו אלמא טבילה לא מעכבא, ואמרי' נמי התם במוכר עבדו לגוים יצא לחירות דכתב לו אונו מאי אונו שכתב לו לכשתברח ממנו אין לי עסק בך אלמא בשטר שחרור לבד יצא לחירות ונכנס בכלל ישראל לגמרי, אא"כ תדחה", עכ"ל. אלא שיש חילוק בין הריטב"א והרשב"א, שברשב"א נראה שהטבילה היא כמו חיוב דרבנן, משא"כ הריטב"א שהוסיף (על מה שכתב תחילה שהיא דרבנן) שהיא רק "מעלה בעלמא".

אמנם, יש ראשונים שכתבו שהטבילה היא חיוב דאורייתא. וכדמשמע ממש"כ התוס' (קידושין סב, ב): "אלא מעתה הנותן פרוטה לשפחתו כו' – תימה אמאי לא משני נמי הכא מי ימר דמזדקקי לה תלתא כדמשני לעיל וא"כ אינו בידו וי"ל דסוגיא זו אתיא כמ"ד ביבמות עבד אין חייב בקבלת מצות לאחר שחרור לפי שהיה חייב קודם שחרור במצות אשה א"כ בשעת קניינו היו מטבילין אותו כדי לקבל המצות וטבילה דלאחר שחרור היינו טבילת גר והיא לא בעי שלשה". עכ"ל. דנראה ברור מדבריהם דטבילת שחרור היא טבילה דאורייתא ממש, אלא ששאני משאר טבילת גרות, ששם ישנם ב' עניינים: (א) קבלת מצות שבטבילה ו(ב) מצות טבילה כשלעצמה, משא"כ בעבד שחילקו עניינים הללו לב' חלקים: (א) טבילת עבדות עניינה קבלת המצוות שבטבילה (וחלק זה בעי שלשה), ו(ב) עניין הטבילה שבזה נעשה גר (וחלק זה לא בעי ג' לשיטתם).

אלא שיש צורך לבאר שיטתם: למה הוצרך טבילת גר להיות בשעת השחרור ולא נעשה גר מיד בטבילת עבדות. אמנם הרמב"ם כותב, שטבילת עבדות אינו אלא "מקצת גר" ו"גמר הגירות" הוא לאחרי שנשתחרר, אבל שיטתו באופן שונה מדברי התוס', וכביאור הגר"ח על הרמב"ם¹⁵⁴, דממה שכתב שאחר שנשתחרר הוא "גמר הגירות" משמע דס"ל שטבילת שחרור היא דאורייתא, ומה שאין צריך לקבל את המצוות בשעת טבילת שחרור (אינו משום שאין צורך לזה עכשיו, שהרי אינו פוסק כהתוס' שאין טבילת שחרור צריכה להיות בפני ג' וביום, כ"א שבעינן ב"ד, דזה שייך לקבלת המצוות כמו שנתבאר) הוא משום ש"כבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות", והקבלה שהייתה אז נמשכת עד לטבילת השחרור (ומ"מ צריך ב"ד משום שעכשיו הוי משפט הב"ד על גמר הגירות, וכמשי"ת עוד בזה לקמן), משא"כ התוס' דס"ל שאין טבילת שחרור קשורה עם קבלת המצוות, אלא היא טבילת גר כשאר טבילת גר, וא"כ לדעת התוס' חזרה השאלה: למה הוצרכה טבילת שחרור ולא נעשה גר מיד בטבילת עבדות.

ונראה לכאורה, שעבד כנעני אינו נכרי, אבל אינו ישראל, וכדברי הגמ' (סנהדרין נח, ב): "עבד מותר באמו, ומותר בבתו, יצא מכלל נכרי ולכלל ישראל לא בא". ולכן מחוייב בטבילת עבדות לקבל מצוות לצאת מכלל בני נח, ועדיין אין לו קדושת ישראל, ולעניין קדושת ישראל צריך טבילת שחרור להביאו לקדושת ישראל, ואין צורך "לקבלת המצוות" כשכבר קיבל עליו (או כשכבר נהג) חיוב המצוות (ואין מחוייב על קבלת מצוות שניתוספו עליו). וא"כ, טבילת השחרור היא כדי שיתקדש בקדושת ישראל.

¹⁵³ ה"ל איסור"ב פי"ג הי"ג.

¹⁵⁴ ה"ל איסור"ב פי"ד הי"ב.

עוד יש להוסיף: כיון שעיקר עניין טבילת עבדות הוא לא להיעשות גר, אלא כדי שיצא מבן נח, אבל עדיין אין בו קדושת ישראל, אלא יש בו "הקבלת מצוות" דידיה, א"כ לכאורה היה מקום לומר, שבעצם קבלת מצוות בלי שום טבילה יספיק להוציאו מבן נח, והרי אין הדבר כן, אלא בעי טבילה להוציאו מ"בן נח" על ידי ה"קבלת המצוות" דידיה, וכמו שכתב התוס' (קידושין שם) ש"היו מטבילין אותו כדי לקבל המצוות", ונראה מזה, שגם טבילת גר בעלמא יש בו ב' עניינים הללו: היציאה מגדר בן נח והכניסה לכלל ישראל, והטבילה עצמה היא המוציאה מגדר בן נח, אלא שהעניין שבטבילה שמוציא מכלל בן נח הוא ה"קבלת המצוות" שבטבילה, שעל ידי שטובל כדי לקבל מצוות בזה יוצא מכלל בן נח, אלא שנוסף לזה הנה בעצם הטבילה יש גם כניסה לקדושת ישראל בגר דעלמא ובטבילת שחרור.

ולפ"ז ניתוסף ביאור בשייכות טבילת הגירות עם קבלת המצוות, שלכן לכו"ע (גם להתוס') מובן שלכתחילה בעי שיהיה ב"ד בשעת הטבילה דהוי "משפט", משום עניין דקבלת המצוות שישנו בעצם הטבילה, וכמו שכתבו התוס' (שם) בתירוצם הראשון: "ויש לומר דודאי למצוה בעינן שלשה אבל לא לעכב", למרות שכתבו שם בתירוצם השני "דהא דבעי שלשה היינו טעמא משום קבלת מצוות", דאפשר לומר שהתי' הראשון הסובר שעצם הטבילה בעי ג' הוא כנ"ל שעצם הטבילה קשורה ועניינה קבלת המצוות (ולא רק שעושים קבלת המצוות שאותו שעה).

ועוד נמצא לפי ביאור זה בתוס', שטבילת שחרור א"צ לקבלת המצוות כיון שעיקר עניינה של קבלת המצוות היא ביציאה מ"בן נח", וזה כבר נעשה קודם בטבילת עבדות.

ויש להוסיף בזה דעפ"ז יתפרשו דברי רב פפא (יבמות מח, א) שבטבילת שחרור אין צורך לקבל מצוות כיון ש"עבד דשייך במצוות, הכי נמי דאפי' רבנן מודר". והיינו, דנראה שהתוס' (בקידושין שם) מפרשים הכוונה, שכיון שכבר קיבל המצוות קודם אין צריך לקבל עוד.

מא. והנה בחידושי הגר"ח שם ביאר שיטתם באופן אחר קצת¹⁵⁵, ובהקדם קושיא למה א"צ קבלת המצוות בשעת טבילת שחרור, "אם היה דין עבד על גופו בהפקעת קדושתו, והיה תלוי זה בגרות, הרי קשה דלמה א"צ קבלה ככל גרות דעלמא, כיון דגופו הוי כעבד לכל הלכותיו, א"כ מ"ש עבד הבא להתגייר, משאר גרות דעלמא דצריך קבלתו ודעתו, וגם דהרי אין בו דבר המחייבו להשלים גרותו, כיון דהוא בקדושת גופו עבד כדן האמור בתורה, והרי הוא מינא בפ"ע מסויים כן בדיניו, וא"כ הרי היה צריך קבלה לגירותו".

ומת' באופן אחד: "אלא ודאי כמו שכתבנו דפקע מיניה דין עבד בשיחרורו בכל קדושת גופו, ודינו חוזר שצריך להיות ישראל גמור, דהא ילפינן ליה מקרא דלה לה מאשה, ויש חיוב בגופו שתחול עליו ממילא השלמת גירותו, ועל כן אע"ג דצריך טבילה דהוא עיקר מעשה השלמת הגירות, מ"מ קבלה אין צריך, כיון דגופו מחוייב בכל דיני ישראל כאשר בזה נכלל גם השלמת גירותו, ע"כ ממילא נעשה ישראל בהטבילה גם בלא קבלתו ודעתו, כיון דמחוייב ועומד הוא בזה, ומהני דין ישראל שבו שאין צריך עוד קבלה על השלמת גירותו, וכמו שנתבאר". עכ"ל.

והיינו דמחדש באופן נפלא בביאור שיטת הרמב"ם שהעבד נפקע מגדר עבדות בעצם השחרור (ומיד נאסר בשפחה ונעשה ראוי לקידושין), א"כ כיון שיש עליו חיוב מצוות כאשר, הרי זה כולל בחיובו החיוב להשלים גרותו, וחיוב זה פוטר מלהצריך קבלה ודעת, כיון שיש עליו החובה להיעשות גר שלם, שפוטר מלקבל עליו עניין זה מחדש.

אלא שבהמשך מקשה שאין ביאור הנ"ל מתאים לשיטת התוס' (יבמות מז, ב) הסוברים שגם לאחר השחרור עדיין אין תופסין קידושיו, וא"כ לא פקע מיניה שם עבדות, וא"כ צריך ביאור אחר למה אין צריך לקבלה חדשה בשעת טבילת שחרור (גירות).

¹⁵⁵ וראה לקמן התאמת דבריו עם המבואר כאן.

ומבאר ד"צ"ל לדידהו דהא דא"צ קבלה הוא דינא בפ"ע, בטבילת עבד שחלה עליו גרות בע"כ, וכן הוא מוכרח בלא"ה, לפי שיטתם דהטבילה יכולה להיות גם קודם השחרור בע"כ, ואז הלא הוא עבד גמור, אלא ודאי ש"מ דשאני טבילת גרות של שחרור משארי גרות בזה דלא בעינן דעתו". עכ"ל.

ולכאורה יש להבין כוונתו: האם הכוונה שכל עניין דגרות עבד שאני מגרות שאר גרים, או שהוא דין מיוחד בטבילת שחרור העבד. דהנה, לכאורה מובנים הדברים, באם נאמר שזהו דין בכל גרות העבדים (כולל טבילת עבדות), שאין צריך דעת וקבלה שלו. וכן נראה דזה מתאים עם משמעות דברי התוס' (יבמות מח) שבטבילת עבדות אין צ"ל דעת ומעילה טבילה בע"כ, שבזה אולי יש לומר שיש דין כללי שמועיל בע"כ.

אבל לכאורה: (א) אין זה מתאים לדבריהם במקום אחר (ע"ז נז, א) שנזכרו לעיל, שגם טבילת עבדות בעי קבלה ודעת ואינו מועיל בע"כ; (ב) וגם ממה שכתבו התוס' (קידושין סב, ב) בנוגע לטבילת עבדות ד"בשעת קניינו היו מטבילין אותו כדי לקבל המצות, וטבילה דלאחר שחרור היינו טבילת גר". ומצד דברי התוס' הללו נראה לכאורה לפרש בכוונתם, שהוא דין מיוחד בטבילת שחרור העבד, דלא בעי קבלה כשאר גרות דעלמא.

ודאתינן להכא נאמר: שאין ביאור הגר"ח סותר את המבואר לעיל, דהוא מבאר בשיטת התוס' רק מה שבטבילת גרות דשחרור אין צורך בקבלה ומועיל בע"כ, שלא כפי שביאר ברמב"ם שקבלת העבדות מועילה כאילו יש קבלה עכשיו. וממילא נוכל להשלים ולבאר הטעם וההסבר, למה בגרות זו א"צ קבלה, דהוא משום שעיקר הקבלה היא להוציא מבן נח ולבוא לקדושת ישראל, וזה כבר נעשה בטבילת עבדות (אם נאמר שהתוס' סוברים שטבילת עבדות בעי קבלת מצות, כפשטות דבריהם בע"ז שם), או בהנהגת קיום המצוות כשהיה עבד (כביאור רש"י, והיינו אם נאמר שהתוס' סוברים שא"צ קבלת מצות בטבילת עבדות ומספיק מה שקיים כעבד, כפשטות דבריהם ביבמות שם), ועכשיו בעי טבילת גרות רק "להכניסו לקדושת ישראל", ולזה לא בעי קבלת המצוות. [אלא שבשאר גרות דעלמא, ב' החלקים נעשים בטבילה אחת, ובעבד נחלקו לב' חלקים: (א) קבלת המצות בשעת/לאחר טבילת עבדות, בתור יציאת מגדר בן נח; (ב) טבילת גרות והכנסה לחיוב מצוות וקדושת ישראל בטבילת שחרור].

עוד נלמד מהתוס' שב' חלקי הגרות אין תלויים לגמרי עם מציאותו כעבד, והיינו שיכול להשלים "טבילת שחרור" עוד קודם השחרור (כדבריהם בקידושין ויבמות), והיינו, שהגם שעניין הגרות נחלק ל"יציאה מבן נח" ול"כניסה לקדושת ישראל" בשעה שיוצא מעבדותו, מ"מ אפשר שטבילת הגרות תהי' לפני השחרור.

ונמצא לדברינו שלשיטת התוס' הוי קבלת המצוות עניין שעל ידו יוצא מכלל בן נח, שכשמקבל מצוות ישראל הרי בזה יצא מגדר בן נח שהיה עד עתה מחוייב בז' מצוות גרידא, אבל לאידך, אין קבלת המצוות "מהות הגרות" לעניין שייכנס לכלל ישראל, שעל זה בעי מעשה הטבילה, כשאר גר שרק בזה נכנס לקדושת ישראל (לאחרי שיצא כבר מגדר בן נח כשקיבל עליו המצוות כישראל).

מב. והנה באמרי משה¹⁵⁶ דן בהרבה מעניינים דידן, הן בשיטת התוס' והן בקושיית וביאור הגר"ח (אלא שנראה שמרחיב קצת יותר ומחדש גם בדיליה). וזהו תוכן דבריו בביאור הסוגיא:

הקשו התוס' היאך מועיל כשכותב שטר אירוסין לשפחתו שעדיין לא טבלה וא"ל "צאי והתקדשי בו" להיות מקודשת, דמשמע דמקודשת מיד אפי' קודם הטבילה. והוצרכו התוס' לדחוק דהיינו כשטבלה לפני השחרור, ונמצא דלשיטת התוס' מועיל טבילה בעוד שהוא עבד. ולכאורה ניתן לומר שהעבד והשפחה שנשתחררו תפסי ביה קידושין אף שלא סיימו גירותם, דמה שאין תופס קידושין הוא רק כל זמן שהוא עדיין עבד, אבל לאחר שנסתחרר ונפקע שם עבדות א"כ יש לומר שקידושין תופסין. וכדמוכח מזה שצריכים לפסק מיוחד שאין תפיסת קידושין בעבד, הגם שברור שאין תפיסת קידושין לנכרי, דנראה מזה, שכיון שהעבד כבר התחיל בתהליך הגרות (בטבילת עבדות) לכן אין לו החסרון של נכרי לעניין שלא יתפסו קידושין, וכל הטעם שאין

¹⁵⁶ יבמות סי' כב (אותיות כ-כב ועוד).

קידושין תופסים הוא משום דהוא עבד, וא"כ כשמשחרר יש מקום שיתפוס הקידושין (אפי' לא טבל טבילת שחרור). ולפ"ז, למה הוקשה לתוס' היאך מועילה תפיסת קידושין קודם הטבילה (עד שהוצרכו לומר שמדובר שטבלה לפני השחרור), ולמה לא אמרו שיועילו הקידושין כיון שכבר טבלה "טבילת עבדות"?

ולכן מחדש דלשיטת התוס' טבילת שחרור אינה רק השלמת הגירות, אלא היא עיקרה, הפקעת העבדות. והיינו, דטבילת עבדות "הוי גרות גמורה ושלמה ולא גרות במקצת", והטעם דלא הוי ישראל גמור להיות חייב בכל המצוות הוא משום "איסורא דעבדות", דכמו דאיסורא דעבדות גורם שלא יתפסו קידושין, ושיהיה חל איסור "דלא יהיה קדש", כמו"כ זה גורם שלא יתחייבו בכל המצוות, והשחרור מסלק כל השייכות לעניין העבדות, ובמילא יוכל להתקדש בקדושת ישראל. דנמצא, שעניין הטבילה הוא (לא רק?) טבילת גרות בעצם עניינו, (אלא) סילוק כל שייכות לעבדות לעניין המצוות. ובסגנון אחר: יש ב' חלקים בשחרור: (א) מה שבשטר שחרור מסלק האדון את שייכותו אליו לענייני ממונות; (ב) מה שבטבילתו מסלק ממנו שם עבד לענייני שנמנע ממנו חיוב כל המצוות. ולכן סוברים התוס' דלתא דעבדות דידיה (לעניין קדושת ישראל להתחייב במצוות) מונע ממנו שיתפוס קידושיו. עכת"ד האמרי משה.

וכללות דבריו נמצאים בדברי הגר"ח שם, שכותב, דמזה דסב"ל דהטבילה יכולה להיות לפני השחרור בע"כ, למרות שהוא עדיין עבד גמור, מוכח מזה דשאני טבילת עבד משאר גרות "בזה דלא בעינן דעתו", ולכן מובן שגם אם היה משוחרר לפני הטבילה, הרי "לא פקע מיניה שום דין עבדות כלל", ולכן מובן שא"צ קבלה, דכיון שעדיין שם עבדות עליו לכן חלה הגרות בע"כ.

והנה האמרי משה מוכיח שיטתו מהא דאמרינן לעניין יפת תואר ש"כופה ומטבילה לשם שפחות, וחוזר ומטבילה לשם שחרור ומותר בה מיד", היינו **שהאדון** כופה אותה בטבילת שחרור, שאם מדובר שמטבילה לאחר השחרור (שלפי הרמב"ם הרי זה האופן היחידי לעשות הטבילה), א"כ, היאך יש בכח האדון לכופו לטבילה, דכל כוחו הוא רק במה ששייך לעבדות, דע"ז היה לו רשות לשחררו בע"כ, אבל מהי שייכות האדון לעבד לאחר שחרורו? ומזה מוכיח דכל זמן שלא טבל ישנו מכח העבדות, והאדון יש לו כח בהעבדות לעניין שלא נתקדש בקדושת ישראל משום העבדות, ולכן בכוחו להטבילה בעל כרחו.

[ויש להעיר דדבריו מתאימים עם פשטות שם הטבילה, "טבילת שחרור", היינו שבטבילה עצמו משתחרר, משא"כ לפירוש הפשוט הוי הכוונה: שהיא טבילה שבשעת שחרור].

והנה לכאורה דבריהם הם חידוש עצום, לומר ש"טבילת שחרור" עניינה (לא להביא קדושת ישראל כשאר גרים, אלא) לפעול בעקיפין, דעל ידי שהיא מסלקת כל שייכות בהעבדות, ע"ז נכנס לקדושת ישראל בדרך ממילא. ולכאורה פשטות הדברים הם, דטבילת שחרור דעבד דומה לשאר טבילות גרות, וכשם שטבילת עבדות עניינה ועיקרה הוא עניין דגרות¹⁵⁷, הנה כמו"כ נראה דפשטות עניין טבילת שחרור הוא ההכנסה לקדושת ישראל ע"י שטובלו לשם גרות.

והנה בנוגע לקושיא שהקשה היאך יכול האדון להטבילה טבילת שחרור בע"כ, וזהו גם שיטת חכמים, לעניין הקונה עבד מישראל (שכבר שייך במצוות), דאין העבד צריך לקבל, ומשמע שיכול להטבילו בע"כ (אף כשאין הוא מקבל המצוות להיות יהודי), דהגם שלא כתוב בפירוש בגמ' "מטבילו בע"כ" לעניין "טבילת שחרור", מ"מ נראה שכן הוא הכוונה, (וכפי שהובא בכמה ראשונים, ואין הכוונה רק לומר שאין צורך לקבלת המצוות), ואין לחלק שזה דווקא בנוגע ליפ"ת, דמ"ש, ובגמ' נלמד מזה שכשקונה עבד מישראל מודים חכמים לרשב"א שטבילת שחרור לא בעי קבלה ודעת והוי בע"כ [וכמש"כ הב"י¹⁵⁸]: "מ"ש רבינו יכול לשחררו בע"כ. אינו מדוקדק, דלא הוה ליה לכתוב אלא דאינו צריך לקבל, וכלישנא דברייתא, וצריך לומר דכיון דאינו צריך לקבל

¹⁵⁷ דלכאורה מהי שייכות הטבילה לעניין העבדות, דעניינה נעשית על ידי קניין חזקה וכמבואר במשנה בקידושין, והגם שיכול "לתקפו במים" מ"מ נראה יותר דפשטות עניינו הוא גרות, אלא שיש לאדון בעלות לעשות בע"כ.

¹⁵⁸ יו"ד סי' רסז אות ד"ה מי שהוא.

ממילא משמע שאפילו אינו רוצה להשתחרר משחררו רבו בעל כרחו כיון דאין אנו צריכין דעתו. עכ"ל], ובנוסף לזה, הרי ס"ס איתא בגמ' "ומטבילור", דהיינו שהאדון עושה מעשה הטבילה, ועל זה הוקשה מה שייכותו בטבילה זו לאחרי שכבר שחררה.

ואולי יש לומר באופן אחר קצת, ובהקדם מה שנתבאר לעיל דמשמע מדברי התוס' שעניין טבילת עבדות הוא "כדי לקבל מצוות", דע"ז יוצא מכלל בן נח, אלא שעדיין לא נכנס לכלל ישראל עד שיטבול טבילת שחרור כשאר גרים, וא"כ מובן (דלא כהאמרי משה הנ"ל), דבשעה שהוא עבד אינו נחשב עדיין מכלל ישראל (הגם שיצא מכלל בן נח), ולכן גילתה התורה שאין קידושיו קידושין: דאע"פ שאינו בן נח (היינו אין לו החסרון של אי תפיסת קידושין שיש לבן נח ש"אינו כלום"¹⁵⁹), מ"מ היות שהוא עבד וחסרה לו קדושת ישראל, לכן "אין קידושיו קידושין", וכן הוא גם אם ששחררה ולא טבלה עדיין.

ועפ"ז אולי יש לומר, דאף שאחרי השחרור אין לו בעלות עליה, מ"מ, כיון שהוא היה האדון שבגללו נעשית עבד, היינו מציאות שאין בה "קדושת ישראל", לכן ביכולתו (לא רק לשחררה ולהסיר ממנה זיקה מבעלות ממונית עליו, אלא) גם לסלק ממנה שם העבדות (שהוא גרם לה) שבסיבתה הושללה מקדושת ישראל. והיינו, שאין הכוונה שבטבילה הוא משחררה לעניין קדושת המצוות, אלא שבכוחו להטבילה לקדושת מצוות, היות שהוא היה הגרם שבסיבתה נעשית שפחה שמושלת מקדושת ישראל, ולכן בידו לסלק עניין זה.

ובמילא נאמר, דמה שאין תופס קידושין לאחרי ששחררה, הוא מפני שעדיין לא "נכנס לקדושת ישראל" (ומה שצריכים פסוק לשלול מעבד תפיסת קידושין, בנוסף על מה שאין קידושי נכרי קידושין, לשיטה זו, אפשר לומר, שצורך הפסוק הוא לעניין שאם הטבילו קודם השחרור, שכבר נכנס לקדושת ישראל, דמ"מ מושלל מתפיסת קידושין היות שהוא עדיין עבד).

מג. וכ"ז הוא לבאר שיטת התוס'. אבל הרמב"ם נראה שמבאר הגמ' באו"א קצת: דהא ש"יצא מכלל עכו"ם" הוא "מקצת גרות", והיינו שכבר הותחל הגרות וחל מקצת גרות, ובטבילת שחרור הוי "גמר הגרות". וא"כ שניהם עניינם גרות, אלא שבתחילה הוא רק "התחלת" קדושת ישראל (בזה שיצא מכלל עכו"ם), שיש כאן כבר איזה "חלות", ובטבילת השחרור הוי ה"גמר" של חלות הגרות.

והיינו: שאין זה רק מה שבטבילת עבדות יצא מכלל בן נח, אבל אין לו שום קדושת ישראל עד טבילת שחרור, אלא שגם בטבילת עבדות יש "מקצת גרות" לעניין קדושת ישראל, שלכן נתחייב בכמה מצוות כאשה, מצד שיש כאן התחלת קדושת ישראל, אלא שעדיין חסר לו בגמר, הגרות שזה נעשה בטבילת השחרור.

ולכן מובן מה שהרמב"ם הצריך קבלת המצוות בשתי הטבילות, דכיון ששניהם מהותם ועניינם הוא גרות, לכן מוכרח שתהיה אצל כל אחד מהם קבלת מצות, כיון שזה הוא "מהות הגרות" ממש, וא"א לחלות הגרות לחול לולי קבלת המצוות. [אלא שעצם הקבלה שהיה בשעת "טבילת עבדות" מועיל שהוא כאילו ישנו בשעת טבילת שחרור ("שכבר הודיעוהו" בקבלה שבטבילת עבדות)].

ואפשר לפרש, דמה שהרמב"ם סובר שגם טבילת עבדות עניינה התחלת הגרות (ולא רק היציאה מבן נח כפשטות הגמ'), הוא משום שלדעתו כל מהות ועניין הגרות הוא הכניסה לברית וקבלת עול מצות, ולכן סובר שכן הוא גם לאידך – שאין עניין קבלת מצוות (שמחוייב בה כאשה) מתאימה אא"כ היא קשורה עם מהות הגרות, כיון שענין ההתחייבות במצוות שמחוייבת אשה ישראלית קשור בזה שיש קודם לכן שינוי ממהות למהות, להיות נכנס (במקצת לכל הפחות) לברית ישראל.

¹⁵⁹ שר"ע יו"ד סי' מד.

עוד בעניין גירות עבד כנעני בעל כרחו

מד. עוד הביא האמרי משה שם את דברי הנמק"י והריטב"א (יבמות מו) על החילוק שבין קונה עכו"ם מעכו"ם אחר – שאינו קונה אותו אלא למעשה ידיו, ובין הקונה העכו"ם מעצמו – שיש לו בו קנין הגוף, שאומרים על זה: (א) שלאחרי שקנה אותו קנין הגוף אין יכול להוציאו במחילה בעלמא, אלא בעי ג"ש או כסף; (ב) דאינו יכול להטבילו אלא מדעתו כשאר עבד כנעני; (ג) שאם קנאו ישראל מעכו"ם שקנאו העבד ע"י **מלחמה** (שאז יש להם בו קנין הגוף), אין אחד יכול להטבילו אלא מדעת רבו, דלכן "עבדים ישמעלים שלנו" אין יכולים לגיירם אלא מדעת רבם הנכרי, ואם נתגיירו שלא מדעתם אין טבילתם טבילה".

ומדייק האמרי משה מדבריו שהחסרון בגיור דלא מדעתו הוא רק כשהוא תחת הישראל, אבל כשהוא תחת העכו"ם אין צריכים דעת הרב. וכותב שדין זה אינו מובן.

ולכאורה נראה לפרש כפשוטו, דאדרבא, בוודאי אין הגרות חל כשהוא ברשות העכו"ם בקנין הגוף, והיאך חל הגיור, שעיקר עניינו (אפי' דעבד) הוא יציאה מגדר בן נח לענין חיובי מצוות כאשר, לא מיבעיא להרמב"ם שיש בו העניין "דמקצת גרות", אלא אפי' להתוס' דלעיל, מ"מ נראה שצריך יציאה מגדר בן נח ע"י טבילת עבדות "כדי לקבל מצוות" (כדברי הגמ'), ואין אפשריות לעשות גיור כשהוא תחת העכו"ם ונמצא ברשות (קנוי בגופו) הבן נח, ולא הוצרך הנ"י והריטב"א לכתוב על זה, שהרי לא היינו מגיירים אותו כשאין העבד תחת ידינו וכשהוא תחת העכו"ם, אלא שהוסיפו לבאר, שאף כשקנינו מהעכו"ם, הרי כיון שהוא היה קנוי בגופו אצל העכו"ם, הרי צריכים "דעת רבן" כדי שהטבילה והגיור יחולו כטבילת עבדות. והיינו, שאין אפשריות לעשות גיור כשהוא קנוי בגופו לישראל בלי דעתו, דכיון שהוא הבעלים של העבד א"כ בעי דעתו להגיור (כמו שצריך דעת של כל מגייר לעצם גירותו).

והנה האמרי משה הנ"ל נתקשה בעוד דברים בסוגיית זו, ובעיקר במה שמצד שני אינו מועיל הגירות כשהוא תחת הישראל שקנה אותו מעכו"ם שקנה בקנין הגוף, אע"פ שאינו עדיין ע"כ (שלא טבל לשם עבדות), דלכאורה מדוע אין יכולים לגייר אותם בלא דעת רבן, "אטו קנין ממון יעכב הגרות"? דלהבנתו, הרי מה שאינו יכול לטבול לגרות כשהוא כבר עבד כנעני הוא משום ש"איסורא דעבדות" שיש עליו מצריך שישתחרר בגט שחרור לפני הגיור כדי שיפקיע האיסור, אבל קודם שנטבל לשם עבדות, שאין עליו איסור זה, מה מעכב הגרות?

ורצה לחדש ולומר, שבאמת יש כבר איסור עבדות עוד לפני שטבל, שמיד שבא לכלל רשות ישראל, ה"ז מטיל איסור עבדות, ולכן א"א לגיירו בלתי גט שחרור. אבל הוא עצמו מביא שם דברי המחנה אפרים שחוקר אם עבד כנעני בעי גט שחרור קודם טבילת עבדות, והמחנ"א הבין מדברי הנמק"י והריטב"א דלעיל שאין צריכים לג"ש, דאל"כ הרי גם מדעת רבם הישראל לא היה מועיל הגירות כיון שבעי גט שחרור לפני הגירות. וא"כ חזרה תמיהתו על הסברא דלמרות שאין צריכים ג"ש מ"מ אין גירות מועלת בלי דעת רבם, דאטו קנין ממון מעכב הגירות?

[גם הביא שם את דברי הפני משה שלמד מהמשך הגמ' שגם כשיצא בנכריותו, בעי ג"ש לאחר שיתגיירו, דאמר על אלו ד"יהבי זוזי אכרגא כי נפקי צריכי גיטא או לא", דהתוס' והרא"ש כתבו שהנפק"מ לענין אם יתגיירו אם מותרין בבת ישראל, דאע"פ שכבר יצאו מרשותם בעודם עכו"ם, אעפ"כ בעי גיטא כשמתגיירים כדי להתיר האיסור דעבדות. וסובר שכשהם נכרים אין שייך גט שחרור. (אבל המחנ"א לומד בכוונת התוס' והרא"ש שהכוונה שמיד כשנעשים נכרים היו נותנים ג"ש, והיינו "שטר שחרור" כדי שאם יתגיירו יהיו מותרים בבת ישראל לאחר הגרות). ומקשה ע"ז האמרי משה: (א) היאך מועיל הגרות לפני גט השחרור כשיש עדיין איסור עבדות; (ב) היאך שייך איסור עבדות לאחר שמתגייר והוא כבר ישראל. והיינו שהוא מפרש, שמה שלא מועיל הגרות בלי דעת רבו (מה שטובל לשם ב"ח) כשיש לו קה"ג, הוא משום שיש עדיין איסור עבדות, ולכן מוכרח

לפרש ע"ד דעת המחנ"א: שהג"ש הם כשהוא עדיין נכרי וקודם הגרות, ומבאר שם היאך מועיל הג"ש בעודו בנכריותו (ומביא דברי הרמב"ן על זה).

אבל לכאורה נראה לבאר כוונת הדברים, בדפשטות הוי ההבנה, דכיון שהעבד קנוי לגמרי לרבו, לכן אין גוי יכול להתגייר בלי דעתו, דכיון שגרות עניינו הוא דעת להיכנס לברית ולקבל עול תורה, לכן אין שייך עניין זה כשהוא קנוי לישראל אחר, בלי דעת האדון, כיון שכל מציאותו היא מציאות האדון, לכן א"א שיהי' גדר "דעת" לקבלת עול התורה וכו' בלתי דעת האדון. ונמצא, דלפי יסוד דברי רבינו שנתבאר לעיל בארוכה, שמהות הגירות הוא קבלת עול התורה וההסתופפות תחת כנפי השכינה, מובנת סברא זו בטוב, דכיון שקבלת עול התורה היא עיקר ומהות עניין הגירות, אי אפשר שתהי' בלתי דעת האדון.

[ועפ"ז מתיישבים לכאורה גם שאר תמיהותיו על הפני משה: דהאמרי משה הבין שמה שאינו מועיל הגרות בלי דעת רבו, הוא משום שכשיש לו קה"ג הרי חל עליו איסור עבדות שלכן א"א לו להתגייר, שאינו יכול לחול כשיש עליו איסור עבדות, ולכן נתקשה במה שכתב הפני משה – היאך שייך איסור עבדות לאחר שנתגייר, והיאך מועיל הגרות לפני הסרת איסור עבדות; אבל לפי הנ"ל נראה שאין עניין הגרות שולל אפשרות קניין איסור עבדות, דאפשר ששייך עניין הגיור דכניסה לברית וקבלת עול תורה, גם כשיש עדיין עליו איסור עבדות, באם אין עליו קנין הגוף, ולאידך אף שנתגייר עדיין נשאר עליו "קניין איסור" של איסור עבדות, שכל החסרון של אפשרות להתגייר כשיש עליו קנין הגוף מרבם, הוא רק משום שבאמת "קניין הממוך" מה שקנוי לו לגמרי מצריך דעתו בשביל הגרות].

ונראה שכן הבין גם המנ"ח¹⁶⁰, וז"ל: "ובבמוכר עצמו דיש לו קנין הגוף. . . הוא כעבד לכל דבר וידו כיד רבו, אך הוא גוי גמור ואם רבו שחררו הוא גוי. ופשוט דאם מגייר עצמו בלא דעת רבו אין גרותו כלום, כי הגוף קנוי לרבו, ואפי' אם רוצה לגייר עצמו לשם עבדות, מ"מ אינו יכול בלא דעת רבו, כי אפשר שרבו רוצה שיהיה גוי, עיין שו"ע סי' רס"ז סי"א ושם מבואר מי שיש לו שפחה שלא טבלה אסור לאחר להטבילה בלא דעת האדון וכו', וצריך לשלם היזיקו של האדון, נראה שזה דווקא בשפחה שקנאה מן הגוי, דאז טבילה אפי' לגרות מהני והיא בת חורין. . . אבל יש לה קנין הגוף בוודאי אין טבילתה מועלת כלל, כמו שלא מהני אם מגיירת עצמה לגמרי, הכא נמי אין מועיל טבילתה לקצת מצוות בלא דעת האדון כי הגוף שלו, וכמו דאין העבד מועיל טבילתו בשעת עבדות להיות ישראל גמור בלא שחרור, ה"ה אם הוא עבד גוי והגוף קנוי לרבו לא מהני גירותו, לא להיות כישאל גמור ולא להיות כעבד בקצת מצוות רק דווקא ברצון האדון, וזה נראה לי פשוט מה שמבואר בר"מ (פ"ט עבדים ה"ב) וש"ע שם סי' דאם יש לו קה"ג אין מועיל טבילתו לשם ב"ח, לאו דווקא שאינו נעשה ב"ח לעניין שצריך לעבוד רבו, אלא ה"ה דאינו נעשה ישראל כיון דהגוף קנוי לרבו, והרי הוא כשורו וחמורו ואינו יכול לקבל עליו עול מצוות כלל, ועיין ר"מ פ"ב דנזירות ה"ט לעניין נזירות עבד ונדרי, ובוודאי קיבלו מצוות הן לעבדות ומכ"ש לישראל מבטלות מהרבה עבדות שבתות וי"ט ועוד הרבה דברים, ואין גירות לחצאין, ע"כ פשוט אצלו דאין גירותו כלום אפי' לקדושת עבד בלי דעת האדון כיון דגופו קנוי לו בגיותו, כן נראה בעיני ופשוט". עכ"ל.

הנה גם בדבריו ברור מיללו שאין הגירות יכולה להיעשות בלי דעת רבו משום "דגופו קנוי" מעכב הגרות. אבל לכאורה בדבריו נמצאים כמה סברות בדבר: (א) כיון דגופו קנוי אין גרותו כלום בלא דעת רבו; (ב) אפשר שרבו רוצה שיהיה גוי; (ג) קבלת מצוות מבטל מעבדות ואין גרות לחצאין; (ד) כיון שהוי "כשורו וחמור" אינו יכול לקבל עליו עול מצוות כלל. ולכאורה נראה בפשטות לענ"ד שיש להוסיף סברא נוספת בעצם העניין: (ה) דכיון שעצם עניין הגירות היא הכניסה לברית א"כ בעבד כנעני שקנוי לרבו בעיני דעת האדון אודות כניסה זו של העבד לברית וקבלתו את עול התורה, וכנ"ל.

לאיך יש לציין שדברי המנ"ח שם מסכימים בעניין אחר עם האמרי משה, וז"ל: "ג"כ פשוט דאם יש לו קה"ג זה גזה"כ דאם מל וטבל נכנס לקדושת עבד להתחייב במצוות כמו בנשים, אבל אם רבו מל וטבל אותו לשם בן חורין אינו גר גמור בלי שחרור, כמו בעבד שחייב במצוות אפי' הרב מסכים שיהא גר גמור, מ"מ בלא שחרור אינו גר רק שא"א להשתעבד בו, כמו למדו תורה . . . דהוי הודאה וצריך ג"ש להתירו בבת חורין . . . א"כ הכ"נ אף דהאדון מגייר אותו מ"מ אסור בבת חורין עד שישתחרר, ואינו חייב במצוות קודם שחרור יותר מנשים, כי כ"ז שהגוף נקנה לו, לא נתנה לו התורה רק דין עבד ולא דין בן חורין לענין מצוות". עכ"ל.

והיינו, דאין אפשרות למי שקנוי לו קה"ג להתגייר בשלימות לולא הג"ש, שאין זה רק מה שאסור בבת חורין עד שיתן לה ג"ש, אלא שאינו חייב במצוות קודם השחרור יותר מנשים. אבל לדברינו אפשר לפרש (בפרט זה) כהפני משה, שיש אפשרות לגיירו אע"פ שיצטרך ג"ש משום "קניין האיסור" שבו, ואין קניין האיסור מעכב גירותו, שבפשוטות הוי משמעותו שהגרות מחייבו בשאר המצוות יותר מחיובי האשה, כיון שאין איסור העבדות מעכב הגרות לחייבו בשאר מצוות כאשה באם רבו מל וטבלו לשם ב"ח, ויש דעתו בשחרור הלזה (וראה משנ"ת לעיל באריכות לענין קבלת המצוות בשיטות התוס' והרמב"ם), א"כ אין מי שמעכב גירותו וחייבו במצוות כגר גמור. [ויתירה מזו: המחנ"א דלעיל סובר שלהנמק"י מספיק הטבילה עד שאין צורך לעוד ג"ש, והיינו, דלא זו בלבד שהגרות מועילה לחייבו במצוות אלא יתירה מזו, שאין צריך ג"ש להתירו בבת ישראל ולסלק קניין הגוף שיש לו].

מה. והנה, הגרש"ש¹⁶¹ מביא דברי המנ"ח הנ"ל לפרש דברי השו"ע¹⁶² דמי שקנה שפחה ולא טבלה עדיין לשם עבדות ובאו אחרים והטבילה לשם עבדות, דחייבים לשלם הפסידו, כיון שקודם לכן היתה יכולה לעבוד בשבת. ולכאורה היאך מועילה טבילה בלי דעתו של האדון, דכיון שהוא חוב לו, הרי לא תיהני טבילתה בזה. ועל זה פירש המנ"ח שהכוונה בשו"ע היא אם קנוי בקנין פירות גרידא. והביא מדברי הנמ"י הנ"ל שאין יכולים לטבול בלא דעת האדון כשקנוי לו בקה"ג.

השער"י חולק עליו, שהרי, בקניין פירות א"א להטביל אותה בלי דעת האדון, שהרי בזה הוא קונה אותה קנין ממון כשאר קניינים, "ואיך זוכים לאדם בע"כ"? אלא מיירי שהיתה קנוי' לו קניין הגוף, ובזה כבר יכולים להטביל אותה בלא דעת האדון, "דרק אם רוצה לגייר עצמה, שרוצה להפקיע עצמה מדין עבדות א"א בלא רשות אדון, וגם אם האדון רוצה א"א בלא גט חרות דגופו קנוי . . . וכמדומה לי שבס' מנ"ח כתב דבכה"ג לא מהני בלא שחרור וז"א שהרי בנמ"י כ' להדיא דמדעת האדון מהני אף אם גופו קנוי, והא דלא מהני בלא דעת האדון הוא לגרות אבל אם טבל לשם עבדות נראה דוודאי מהני, כיון דאינו מפקיע לעצמו מדין עבדות ויהיה גופו קנוי כמקודם". עכ"ל. והיינו, שאם כבר היתה קנוי' בקניין הגוף, וטבילתה היא רק לשם עבדות, ואין היא מפקעת עצמה מהאדון, הרי מועיל טבילת וגרות עבדות אף בלי דעת האדון.

אבל אפשר שהמנ"ח סובר כדברינו דלעיל שגם טבילת עבדות עיקר עניינה הוא ה"גרות" והכניסה לברית (לא מיבעי לדברי הרמב"ם דלעיל שהיא "מקצת" והתחלת גרות דישראל, אלא אפי' לשיטת התוס' דלעיל, הרי סו"ס טבילת עבדות, היא יציאת מן נח, וקבלת מצוות כאשה), ולזה בעי דעת, שלכן, כיון שמציאות העבד (הקנוי בגופו) היא מציאות האדון, א"א להיעשות גרות זו בלי דעת האדון.

מו. והנה, לעיל (סעיף מד) הבאנו את דברי הריטב"א והנמק"י שעבד הקנוי לישראל בקניין הגוף (שקנאו מהנכרי עצמו או מנכרי שקנה עבד במלחמה), בענין זה מועילה טבילתו לשם גירות בדעת האדון, אע"פ שאין הוא נותן לו ג"ש. וכן דייק המחנ"א¹⁶³ מדברי הריטב"א והנמק"י הנ"ל שאין צורך לג"ש (שאם היה להם ג"ש לא

¹⁶¹ יבמות סי' מא אות ד.

¹⁶² יו"ד סי' רסז סי"א.

¹⁶³ הלי עבדים סי' ב.

היה צריך טבילה מדעת רבם), והוא דלא כשיטת הפני משה שלמד שבעניין זה עדיין צריך לג"ש. והיינו שהפני משה למד דגם בעבד נכרי הקנוי קניין הגוף חל עליו חלות שם איסור דעבדות וצריך ג"ש לשחררו מקנין איסור זה. וכן למד האמרי משה שהרמב"ן נסתפק אם חל איסור עבדות עוד בהיותו נכרי (והמחנ"א ועוד חולקים עליו וסוברים שאין חל איסור עבדות כ"ז שהוא נכרי ואינו חל עליו חלות שם "עבד כנעני" שהטביל לשם עבדות).

והנה, יש שנתקשו, דכיון ש"גופו קנוי", היאך תועיל הטבילה מדעת רבו לשם חרות כשלא נתן לו גט שחרור, והקושיא בשנים: (א) היאך מועילה הגרות כשעדיין גופו קנוי; (ב) היאך מועילה הגרות שלא יצטרך ג"ש לסלק קנין הגוף.

ולכאורה יש לתרץ את הקושיא הא' על פי דברינו הנ"ל שאין עניין הגרות נמנע מפאת "קניין הגוף" בממון העבד (כשאינו עליו חלות קניין איסור) **כשדעת רבו** לגיירו (שבעניין זה אכן נאמר כדברי האמרי משה "אטו קנין ממון יעב הגרות" כשיש בדעת האדון לגיירו). לא מיבעיא לשיטת התוס' (קידושין סב, ב) הסוברים דגם בע"כ ממש (שיש עליו איסור עבדות) יכול לטבול לחרות עוד לפני שמשחרר, כנ"ל בארוכה, אלא אפי' לדעת הרמב"ם שאינו יכול לטבול לחרות לפני השחרור, אפשר שזהו דוקא בע"כ שיש עליו קניין איסור, וסובר הרמב"ם, שטבילת חרות לשם ישראל גמור, שחל עליו קדושת ישראל, וסיום הגרות, הוא דווקא כשאינו עליו חלות שם עבדות לענייני איסור, משא"כ בעבד נכרי שגופו קנוי אבל אין עליו חלות שם עבד ל"קנין איסור", בזה אפשר שגם הרמב"ם סובר שיכול להטבילו לשם חרות וגרות גמור, כשלא גמור, גם קודם השחרור.

ולעניין קושיא הב' יש לבאר בהקדם דברי הב"י¹⁶⁴ דמסתפק בדבר, וז"ל: "ומשמע דאין צריך ממנו גט חירות, ואע"ג דאמרין בפ"ק דקידושין היוצא בראשי איברים דהוי פלוגתא דתנאי אי צריך גט שחרור ופסק הרמב"ם בפ"ה מהלי עבדים דמ"ד דצריך גט שחרור שאני התם דקאמר קרא ישלחנו למילף . . . ואע"פ שבפ' החולץ גבי הני דבי פפא בר אבא דאמרין דצריכי גיטא דחירותא פרש"י דבעו גיטא דחירותא אי בעו לאיגיורי ולאשתרוי בבת ישראל אלמא כל היכא דגופו קנוי אם נתגייר צריך גט שחרור, יש לומר דהתם **כשרוצים להתגייר שלא מדעת רבם היא**, וכן ההיא דבטי בר טובי שכתבו התוס' בסוף ע"ז שהיה מותר בגויה לפי שלא קבל גט חירות ולכאורה משמע שנתגייר, והכי דייק לשון התוס' שהיה עדיין עבד קצת שמעוכב גט שחרור ומדכתבו שהיה עבד קצת משמע ודאי שנתגייר, **איכא למדחי דשלא מדעת רבו נתגייר**, אלא דקשה דכיון דגופו קנוי הוה מדהוה צריך גט שחרור גירות שלא מדעת רבו לא עלתה לו כלל, והיאך כתבו שעדיין היה עבד קצת שמעוכב גט שחרור הרי עדיין עבד גמור היה. ומיהו איכא למימר דיוצא בראשי אברים הוה שהיה בן חורין אלא שצריך גט שחרור אבל אין להביא ראיה מדאשכחן בעבד שקונה את עצמו בכסף ואין צריך גט שחרור כדמשמע במתני' דפרקא קמא דקידושין דקתני וקונה את עצמו בכסף על ידי עצמו ובשטר על ידי אחרים. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ה מהלכות עבדים וכן נר' מדברי הטור דאיכא למימר שאני התם **שע"י לקיחת הכסף הוא מקנה אותו לו** מה שאין כן **כשנתגייר לדעת רבו** אבל מדאמרין בפ"ק דקידושין אמר רבא זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי והרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול דאי לא תימא הכי שטר למה לי לימא ליה באפי תרי זיל משמע **שאע"פ שנתגייר לדעת רבו צריך גט שחרור** מקל וחומר מעבד עברי. מיהו יש לדחות **דבעבד כנעני הטובל לשם גירות לדעת רבו לאו מדין מחילה** אלא משום דהו"ל **כהקדש וחמץ ושחרור שמפקיעין מידי שעבוד** ומ"ה כל שאין גופו קנוי וטבל לשם בן חורין אפילו שלא מדעת רבו יצא לחירות והיכא דגופו קנוי לא יצא לחרות משום דאין בהקדש וחמץ **כח להפקי' שעבוד הגוף** אבל כשהרב אומר לו שיטבול לשם גירות הוה ליה כאלו הרב עצמו מקדישו **דביבוריה לחוד זכה ההקדש והכא נמי זכה בו שמים** **בדיבוריה כשיעשה מעשה אח"כ ויטבול לשם גירות** ועל כרחין צריך אתה לומר כך דאל"כ אמאי קנו עצמן בני חורין כשטבלו לשם גירות לדעת רבו וכיון דמטעם זכה בו שמים אתינן עלה להפקיע קנין גופו לשלא יהיה לרבו זכות בו למוכרו

¹⁶⁴ שו"ת אבקת רוכל סי' קלד.

ולהשתעבד בו מההוא טעמא נמי אינו צריך גט שחרור אלא דאיכא למימר דמהי תיתי דעבד שגופו קנוי קונה את עצמו בטבילה לשם גירות לדעת רבו כלל דלא אשכחן מאן דאמר הכי". עכ"ל.

והיינו דמסתפק בפרט זה אם מועילה טבילת גירות מדעת רבו שיקנה את עצמו בזה, ומבאר דהצד לומר שמועילה הטבילה הוא, דכיון שכשהרב מטבילו "ומקדישו" (באמירתו שיטבול לשם גרות) הרי זוכה בו שמים בטבילה לעניין שאין לו לרבו שום רשות בו ובמילא אין צריך כבר ג"ש. ומבאר בזה הטעם שכשאינו גופו קנוי, טבילתו מסלקת כל שעבוד שיש להאדון אליו (כדברי הגמ' ביבמות מו, א), כיון שעל ידי הגרות הוא כמי "שהקדיש" עצמו לשמים ובמילא מסתלק כל השעבודים שיש להאדון אליו. וכמו כן הוא החידוש בדבריו, שגם כשקנוי להאדון בקנין הגוף הרי (הגם שאין הקדש מפקיע שעבוד הגוף, שאני הכא ש)גם זה מתבטל כשהרב עצמו מקדישו באמירתו שיטבול לשם גרות, דבכוח "הקדש" זה מפקיע שעבוד הגוף.

ונמצא לביאורו שעצם גרות העבד שגופו קנוי נעשה ע"י הרב, ובכוחו להקדישו שיזכה בו שמים. דברים הללו מתאימים מאוד לפי כללות דברינו לעיל, שלולא דעת האדון אין יכול לגייר עצמו, כיון שקנוי לגמרי לאדון, ולאידך כשיש דעת האדון, הרי להנמק"י (וצד אחד בב"י) נראה לומר שאין צריך עוד לשום דבר לסלק ממנו קנין הגוף, שנסתלק כבר על ידי שהקדיש האדון את עבדו ש"זוכה בו שמים".

מז. והנה האחרונים ביארו באופנים נוספים את שיטת הנמק"י, ומהם:

(א) האמרי משה¹⁶⁵ מבאר, שאין קניין הממון מעכב הגרות כלל, אלא שכשהאדון רוצה לעכבו לעבד, אז יש בזכות האדון, מדיני העבדות שלו עליו, להטיל חלות "טבילת עבדות" כשהעבד (שגופו קנוי להאדון) דעתו לטבילת חרות, וממילא לא חל טבילת גרות וחרות (וזה שייך רק בעבד הקנוי בקה"ג לישראל ולא כשקנוי לנכרי), אבל כשהאדון דעתו להטבילו לחרות אז אין קניין הממון מעכב הגרות, אלא אדרבא, הרי הוא מסכים שהגרות שבטבילה מפקיע קניין הממון. עכת"ד. אבל לכאורה אין הסבר ברור בדבריו היאך עצם הטבילה מפקעת את קנין הגוף.

(ב) הגרש"ש (שם) כתב שעצם הרצון להטבילו לגרות הוא כמפקירו (וכיון שלא היה בו קנין איסור אין צורך לשטר שחרור). אבל המנ"ח (שם) כתב, שכיון דהוי קניין הגוף אין מספיק הפקר בעלמא, אלא בעי גם ג"ש.

(ג) האור שמה¹⁶⁶ מביא את דברי הרמב"ן (יבמות שם. ומובא לעיל בדברי האמרי משה) שאין נכרי מקבל ג"ש כיון שאין לו יד לקבל גט, ד"לאו בר גט הוא", ואין לו יד לקבלה, א"כ היאך מועילה קבלתו (שאינו לומר בזה גיטו וידו ב"כ), ומדייק ומפרש בדבריו, שבוודאי סובר הרמב"ן שאין מועיל הפקר בנכרי הקנוי גופו (שאל"כ לא היה צריך "גט שחרור לשמה", דאז לא היה גרע גיטו מהפקר), אלא וודאי "דלקנין איסורא, היינו מה דלא מצי להתגייר בלי רצון הבעלים, קנין איסור הוא, ובעי לשמה כדין", והיינו משום שיש דין מיוחד בענייני איסורים ובקנייני איסורים, שהנכרי קנוי לעניין איסור שלא להתגייר (ולהתחייב באיסורים ומצוות כישאל) אלא ברצון הבעלים, ולכן בעי ג"ש לשמה מצד קניין איסור זה שעליו. ויש מבארים עפ"ז את שיטת הנמק"י, שכשהבעל רצונו להטבילו לגיירו ברצונו, ה"ז מועיל לעניין שאין צריך ג"ש, כיון שחיוב ג"ש בעניין זה הוא רק מכח האיסור שיש עליו לעכבו מלהתגייר, איסור הנובע מקניין איסור מסויים זה.

אך גם תירוץ זה אינו מחוור לגמרי, כיון שנראה שהרמב"ן עצמו הסובר שצריך ג"ש, הרי בפשטות¹⁶⁷ הוא עצמו סובר בפירושו הגמ' "אבל גוי גופיה כיון דקני ליה קנין הגוף בלא טבילה צריך גט שחרור" שאין מועיל עצם הטבילה לשם חרות שלא להצריכו בג"ש, אלא גם בזה מצריך ג"ש. והיינו שלשיטתו, עצם היכולת למנוע את

¹⁶⁵ שם (אות ו).

¹⁶⁶ ה"ל עבדים פ"ה ה"ה.

¹⁶⁷ וכפי שהבין בדבריו האמרי משה (שם אות ג).

הגרות היא מצד קניין האיסור, ולכן זה מהווה סיבה עצמית להצריך ג"ש (שאף נטבל מדעת האדון, אין הטבילה מסלקת קניין איסור שיש בו לשיטת הרמב"ן לדעת האור שמח).

אבל לפי דברי הב"י דלעיל נראה, שלמד בהסבר דעת הנמק"י והריטב"א, שכיון שהרב מסכים להטבילו לגרות, הרי הוא עצמו מקדישו ובזה יועיל לסלק גם קנין הגוף שקנוי העבד אליו.

והנה, לפי דברינו הנ"ל ביסוד ומהות עניין הגרות, שמהותה ועניינה הוא מה שנכנס לברית ומקבל עליו עול תורה ומצוות להסתופף תחת כנפי השכינה, עפ"ז אולי יש להוסיף בהסבר שיטת הריטב"א והנמק"י, דכיון שבמהות הגיור מוסר עצמו לגמרי לרשות הקב"ה שיהיה משועבד אליו לגמרי, וה"ז מסיר מעצמו השעבוד שיש לו לאדונו (שלא יוכל להיות משועבד אליו לשבתות וכדומה כמבואר במנ"ח דלעיל), א"כ בעצם הדעת לגייר עבד נכרי זה (הקנוי בגופו) הרי הוא מוציא מרשותו לגמרי בעצם מהותו יותר משטר שחרור, כיון שבזה מכניסו לגמרי לרשות אחר ומוציא לגמרי איזה שהוא שעבוד, שלכן אין צורך לשטר שחרור אחר. (ורק בעבד כנעני שיש עליו קניין איסור לענייני איסורי עבדות, שחל עליו "לא יהיה קדש" הרי עליו לא יספיק עצם גרותו לסלק ממנו שם עבדות וקניין הגוף הלזה שלכן בעי דווקא שטר שחרור כדין, אבל בנכרי הקנוי בגופו לישראל, הרי כשהישראל מגיירו מדעתו ורצונו, הרי בזה מוציא לגמרי מקניינו, שמקדישו ומקנה אותו לרשות שמים, ובמילא מוציא לגמרי מרשותו).

מת. והנה, לעיל (סעיף מה) הבאנו מחלוקת הגרש"ש והמנ"ח בכוונת הריטב"א והנמק"י, בנוגע לנכרי שגופו קנוי לישראל, אם טבילתו שלא מדעת רבו מועלת לעניין זה שיעשה עבד כנעני, דהמנ"ח כתב שאינו מועיל אפי' לעניין זה, ופירש כן בכוונת השו"ע¹⁶⁸ שכתב: "אבל אם קנאו בדינא דמלכותא, דקני ליה גופיה, ולקחו ממנו ישראל, אם קדם וטבל לשם בן חורין לא קנה עצמו בו חורין", ע"כ, שכוונתו שאין זה מועיל אפי' להיעשות עבד כנעני, שהוא "כשורו וחמורו שאינו יכול לקבל עליו עול מצוות כלל". אבל הגרש"ש חולק וסובר שרק אם רוצה להפקיע עצמו מהאדון אין לו הכח על זה, אבל כשרוצה להיעשות עבד שאין בזה הפקעת זכות ממון אין בזה חסרון כשעושה בלי דעת האדון.

ויש המדייקים בלשון הריטב"א שכתב "שלא מדעתם אין טבילתם טבילה", או לשון הנמק"י ש"אין טבילתם כלום", די שדייקו שאין הטבילה טבילה כלל – לשום דבר.

והנה כתבנו לעיל, דשיטת המנ"ח מובנת היטב ע"פ מה שנתבאר שעניין הגרות בעי קבלה ודעת, דזהו עצם עניין הגרות, ואפי' לעניין טבילת עבדות אמרינן כן, שהרי רק בזה נכנס לכלל עבדי "ישראל", וא"כ בוודאי שגם כניסה לברית זה מצריכה דעת, וכיון שהעבד קנוי לאדון בגופו, א"כ בוודאי צריך דעתו גם לעניין גרות עבדות.

ויש להוסיף בזה, די ש לעיין מהו דינו של עבד נכרי הקנוי בגופו כשהאדון מטבילו לשם בן חורין והעבד מכוון לשם עבדות. דהנה, בע"כ ממש הרי הבאנו לעיל שפוסקים להלכה שאין צורך בקבלה, והטעם בזה לשיטת הרמב"ם משום שכבר הודיעוהו לפני זה בטבילת עבדות, ולשיטת התוס' נראה שעיקר הקבלה קשור בשעת יציאתו מבן נח, אבל בנידו"ד שעדיין לא יצא מכלל בן נח, יש מקום לומר שצריך דעתו בעניין הגרות שעושה. אבל לאידך גיסא יש לומר, שכיון שקנוי כבר בגופו לאדון זה, מספיקה דעת האדון לגרות זו. ועוד יש לומר לאידך גיסא, דדילמא רק בגרות דעבד כנעני, שהותחל בדעת העבד, אין צורך עוד לדעתו בשעת השחרור שלו, אבל בנכרי, הרי למרות שצריך דעת האדון וישנו גם דעת האדון, מ"מ כיון דסו"ס הוא עצמו נכנס לברית ע"י השחרור, א"כ יש מקום לומר שצריך בפועל גם הסכמה ו"הכנסה" גם מצדו, שהוא רוצה להיכנס לברית ורוצה לקבל עליו עול תורה, ואם אינו מקבל עליו אין הוא מתגייר בעניין זה.

ויש להוסיף, שאפי' לרש"י הסובר שגם טבילת עבדות יכולה להיות בע"כ, אפשר שזהו דווקא בטבילת עבדות ובטבילת שחרור שלאחריה, שקבלתו בהם היא להיות עבד ובמילא הכל נגרר בתר רצון ודעת האדון, גם

¹⁶⁸ יו"ד סי' רסז ס"י.

בעניין טבילת השחרור, אבל בעניין טבילת נכרי הקנוי בגופו לישראל, שייעשה גר, הרי (אפי' נאמר שבעי גם דעת האדון, כיון שהוא מפקיע עצמו ממנו, ויתירה מזו, כיון שהוא "שורו וחמור" של האדון, מ"מ) אפשר שבעי גם רצון העבד כיון שהוא החפצא שייעשה ויתקדש בקדושת ישראל, א"כ אפשר שבעי גם דעתו ורצונו.

טבילת עבדות בעל כרחו כשנראה שלא יקיים המצוות

מט. והנה, כיון שהבאנו לעיל את שיטת רש"י שטבילת עבדות יכולה להיות בע"כ, יש להעיר ממה שהקשו הראשונים לשיטתו, למה איתא בברייתא דמגלגל עמו י"ב חודש אם יקבל, דלמה לא יגירו בע"כ?

וז"ל התוס' (יבמות מח, א): "תימה דרשב"א קאמר לקמן דאין משהין אותו בא"י מפני הפסד טהרות עבד שאינו רוצה למול ומשמע דזקוק למוכרו ואמאי ימהלנו בעל כרחו, וכן קשה דרבי יהושע בן לוי אית ליה בהשולח נתיאשתי מפלוני עבדי אותו העבד אין לו תקנה אלא בשטר, אלמא לית לי' ההיא דשמואל דבסמוך, וא"כ דריש עבד איש אתה מל בעל כרחו, ולקמן קאמר הלוקח עבד מן העובד כוכבים ולא רצה למול מגלגל עמו עד י"ב חודש וימול אותו בעל כרחו. ואומר ר"י דתקנת חכמים היא שלא יכשיל את רבו באיסור והיתר, כיון דאין מקבל עליו עול מצות. ועוד דאין טוב לחייבו במצות מאחר דאין חפץ לקיימם". עכ"ל. והיינו, דהגם שמה"ת היה מועיל הגרות גם בע"כ, מ"מ אין זה "טוב" לחייבו בדבר שאינו חפץ לקיימו. ולכאורה הכוונה שאין לחייב בדבר שאין מתחייב לעשות באמת, אבל אין זה חסרון בעצם הגרות. וכן לטעם הראשון שכתבו התוס', הגם דבוודאי היה הגרות חל, ומ"מ אין לעשותו כדי שלא יכשיל רבו.

והנה, הב"י¹⁶⁹ לאחר שכותב הנ"ל, מביא את דברי הנמק": "כתב ולא רצה למול וכו' ואם תאמר והא אמרין שיכול לכופו להטבילו לשם עבדות, ויש לומר כגון שאמר לו שאם יטבילנו בעל כרחו לא יקיים שום מצוה ומכיר בו שהוא עיקש". עכ"ל. ויש לעיין אם הכוונה בזה, שבעניין זה, הרי זה חסר בעצם הגרות, שכשאומר בפירוש שלא יקיים שום מצוה, אין בזה חלות של הקבלה. והגם שקנוי לאדון, ודעתו דעת האדון, מ"מ כשאומר בפירוש שלא יקיים א"כ חסר בקבלה. וצ"ע בזה.

בעניין מילת עבדים ובנוסח הברכה

ג. ובעניין מילת עבדים יש להעיר משיטת ר"י (יבמות מח, ב בתוד"ה אין): "אין מקיימין – פירש ריב"ן שלא ינסך יינו. וקשיא לר"י דא"כ כי אתני בהדיה נמי. ועוד דמתשובתו של ר' ישמעאל משמע דמדאורייתא פליגי. ונראה לר"י דטעמא דר' עקיבא לפי שצוה הקב"ה לאברהם למול עבדיו לכך אסור לקיים שאינם מולין". עכ"ל. והנה, לכאורה מדובר שם גם במי שאינו מל מחמת אונס (שמתו אחיו מחמת מילה), שהרי אינו מחלק בדבר, ולכאורה הרי גם בזה סובר רע"ק דאסור לקיים אינו מולין, ואע"פ שהוא אנוס, וא"כ מסתבר דאינו מחוייב לעשות פעולה כדי לפטור עצמו ממצב של עבירה, כיון שהוא אנוס, ובדומה לסברת הר"י עצמו (ב"ב יג, א בתוד"ה שנאמר) בנוגע למי שחציו עבד וחציו ב"ח, שבגמ' נאמר שהחויב לשחרר עבד זה הוא משום ש"לא לתהו בראה", ולא שהטעם הוא משום מצות פרו ורבו, ופירש הר"י ד"לא נקט קרא דפרו ורבו משום דפטור הוא מאותה מצוה כיון שהוא אנוס וכדי שיתחייב בה לא כפינן לרבו לעשותו בן חורין, דא"כ בכל העבדים נכוף רבם לשחררם כדי שיתחייבו בכל המצות, ולכך נקט קרא לא תהו בראה משום שהיא מצוה רבה", עכ"ל. ולפ"ז יש להבין, מדוע כאן גם בעניין שהוא "אנוס" שלא למול עצמו מחוייב האדון שלא יהיה עבדו ברשותו כדי שלא יעבור בהעדר מצוה?

ונראה לומר שכאן עניין האיסור הוא (לא מה שאין העבד מקיים מצות מילה, אלא) מצות האדון שלא יהיה ברשותו אינו יהודי שאין לו ברית עם הקב"ה (עניין הגיור). וכדיוק לשון הר"י שהקב"ה ציוה אברהם למול

¹⁶⁹ יו"ד סי' רסז.

עבדו, והיינו שהוא חיוב כללי של כלל ישראל, ובפרטיות במי שהדבר תלוי בידו שלא יתערב אינו יהודי להיות קיים ברשותינו, שלכן כשאין העבד מהול והוא נכרי גמור אסור לו להיות ברשותינו.

נא. ומעניין לעניין יש לפרש מה שמצינו מצוה על ה"ד למול הגרים, וכדמוכח מהגמ' (שבת קלז, ב) "המל אומר: אקב"ו על המילה. אבי הבן אומר: אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. . המל את הגרים אומר: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אקב"ו על המילה; והמברך אומר אקב"ו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם **דם ברית**. . המל את העבדים אומר: אקב"ו על המילה; והמברך אומר אקב"ו למול את העבדים ולהטיף מהם דם ברית וכו". ע"כ.

ובחידושי הרמב"ן כתב: "ה"ג בהלכות רבינו הגדול ז"ל המל את הגרים אומר אקב"ו למול את הגרים ולהטיף מהן דם ברית וכו', וקשה עלי למה תקנו חכמים לומר כן למול משא"כ בשאר הנימולין שאומר על המילה, היה להם לומר על מילת הגרים, ואפשר מפני שעיקר מצות מילת הגרים לגר עצמו שהוא גדול והוא ממציא עצמו לכך ונמצא כמל את עצמו, משא"כ בקטנים הנימולין שהן אין להן דעת והמצוה אינה מוטלת על המוהל הזה בלבד. . אבל כאן כיון שכל הגרים כאילו הן מלין את עצמן אע"ג דאינהו אכתי לא חזו לברכה מ"מ כיון שהחובה מוטלת עליהם ולא על המל לפיכך תקנו בה למול, ואפשר דמילת גר חובה גמורה היא על המל ובעי לברוכי למול דהא לא מתעבדא ע"י שליח אלא כל דמהיל מצוה דנפשי' עביד, ועיקר". עכ"ל. דתופס לעיקר שהטעם שמברך "למול" משום דכ"א מחוייב בחובה גמורה על המל, ובפשטות הוא גם כוונת הגמ' (יבמות מז, ב): "שהוי מצוה לא משהינן".

ויש לומר¹⁷⁰, שיש חיוב על ה"ד לוודא שהגיוור נעשה כדת וכדין, ובעיקר שיש שם כניסה "לברית" שזהו עיקר עניין הגרות כנ"ל בארוכה, וכשחסר עניין זה הרי נכנס אינו יהודי שאין לו ברית עם הקב"ה לכלל ישראל (ואסור לקיים אינו יהודי שאין לו ברית עם הקב"ה ברשות ישראל, ואפשר שכמו"כ יש חובה לראות שלא יתערבו נכרים בכרם ישראל), ובמילא הוי פעולת מילת הגר והטפת דם ברית חובה על כללות ה"ד ועל כ"א מישראל כדברי הרמב"ן כאן.

ויש להוסיף, שזהו ע"ד החיוב¹⁷¹ המוטל על ה"ד למול ישראל, כנראה מסמיכות עניינים הללו בסוגיית כאן (בין מילת ישראל ומילת גר ועבד), שיש לומר שחיוב ה"ד בדבר הוא משום שיש חיוב שכל אחד מישראל יהי' בברית עם הקב"ה (והיינו לא רק המצוה הפרטית של ברית מילה, שהרי לא מצינו דין וחיוב מיוחד אב"ד בשאר המצוות לראות שכל אחד קיים מצווה זו, שאע"פ ש"כופין אותו. . עד שתצא נפשו" לקיום מ"ע, מ"מ לא מצינו במיוחד על מצוה פרטית אלא בברית מילה, אלא הכוונה הוא עניין המיוחד שיש חובה על הכלל והפרט שכ"א מישראל יהיו בני ברית עם הקב"ה), ובלשון הרמב"ם¹⁷²: "לא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן".

ויש להוסיף ולדייק בנוסח הברכה כשאדם מל גר או עבד, שמברך (לא רק "על המילה" אלא גם) "להטיף דם ברית", דבזה כוללים את התוכן שאומרים בברכה בפ"ע כשמלים את בני ישראל – "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". והיינו כנ"ל, דכיון שעניין הגיוור הוא "כניסה לברית", הרי גם ברית המילה עניינה (לא רק עצם מצות המילה, אלא גם) מה שבה נכנס לברית עם הקב"ה, ובזה גופא מה שע"ז "נתקיימו שמים וארץ" כדברי הגמ' (שבת שם), ולכן אומרים זה בברכת המילה של הגר והע"כ. (וראה גם לשון הרמב"ן שם: "כללו הכל בברכה זו לפי שדם המילה בריתן של ישראל הוא ועל הברית אנו מברכין").

¹⁷⁰ כמה מהאחרונים פירשו שיש מצוה כללית של קבלת גרים, ע"ד מש"נ ואהבתם את הגר. אבל, על זה הי' אפשר לחלק ולומר שאין חובת אהבה זו אלא לאחרי הגיוור. וראה מש"כ השפ"א (שבת קלז, ב): "בתוס' ד"ה במצותיו כו' שנאמר יליד בית כו' צ"ע למה לא פי' בגרים איו מצוה יש דהגר עצמו אינו מצווה כשהוא עכו"ם למול ולהתגיר ועל ה"ב"ד ג"כ לא מצינו בכתוב מצוה למול את הגוי ולגיררו", עכ"ל.

¹⁷¹ ראה קידושין כט, א.

¹⁷² ה"ל מילה פ"א ה"א.

ויש להעיר עוד במה שהעומדים בברית המילה אומרים "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה וכו'" (שבת שם), ודייק השפ"א (שם) שלגירסת הגמ' "משמע שמברכין את התינוק הנימול, אבל לגירסת הר"ף והרמב"ם כשם שהכנסתו לברית כו' מברכין את האב, כמ"ש הט"ז והש"ך ביר"ד סי' רסה, ע"ש מ"ש אם אין האב שם כיצד יאמרו". ולפי דברינו יש לומר, דכיון שמילת ישראל היא חובה על כל ישראל כנ"ל, לכן העומדים בברית מברכין את הנימול שכשם שהוא נכנס "בברית" עם הקב"ה במצוה זו, כן ימשיך הברית הכללי בכללות התורה ומעשים טובים (ואולי מפני זה מזכירין גם "חופה", כיון שענין הברית עם הקב"ה הוא ענין כללי בכלל ישראל ובהמשך שלהם עד עולם).

*

גר קטן

נב. והנה, אחרי כל מה שנתבאר לעיל בארוכה שקבלת המצוות היא מהות הגירות, יש לבאר היאך מועילה גרות קטן, כשאין אצלו קבלת המצוות, שהרי אינו שייך לשום התחייבות.

והגם שבנוגע לעבדים מצינו ששיטת רש"י שמועיל טבילת עבדות בע"כ, אין זה שולל את עניין ה"כניסה לברית", כיון שיש שם "עול תורה" וקבלת המצוות, וכדברי הריטב"א "דאגב אונסא גמר ומקני" (וכמו שנתבאר כל זה לעיל סעיף לח-לט), וענין זה הוא דווקא משום שישנו "דעת האדון" שמכריח עבדו (שהוא על דרך "שורו וחמורו") לקיים המצוות בפועל על ידי כפייה, וא"כ יש כאן גדר דקבלת התורה, וכן מה שמועיל גיור בע"כ ביפת תואר לשיטת רש"י, הוא גזה"כ מיוחדת דמחשיבים כאילו היתה מקבלת מדעתה, שהרי תהיה מוכרחת לקיים מצוות, והיינו שישנו כעין כפייה על קבלת התורה. אבל בקטן אין לכאורה העניין ד"כניסה לברית" ע"י קבלת עול תורה, שהרי הקטן אינו בגדר התחייבות וקבלה.

ונראה שהביאור בזה נמצא בדברי הגמ' והראשונים המבארים היאך מועיל גר קטן, דאיתא בגמ' (כתובות יא, א): "גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד. מאי קמ"ל? דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו וכו'", ע"כ, ונמצא שיסוד הדין ד"גר קטן" הוא שהב"ד מזכים לקטן הגרות בתורת "זכין לאדם".

ויש לבאר בכמה אופנים אופן זכייה זו. דהנה מצינו בראשונים מחלוקת אם גרות זו היא דאורייתא או דרבנן, והטעם העיקרי לומר שהוא רק דרבנן הוא מפני שאין זכייה לקטן מה"ת, אבל יש שהעלו גם נימוק הנ"ל, וכמ"ש השטמ"ק (שם) בשם השיטה ישנה: "ואע"ג דצריך קבלה ה"מ היכא דאפשר אבל בקטן לא אפשר ונפקא מינה דאי נגע בין לא הוי יין נסך", עכ"ל, דיש לפרש כוונתו בב' אופנים: (א) שבאמת אין זה גרות בשלימות, אלא שאין אוסרים יינו כיון נסך וכדומה, והיינו מפני שחסר בקבלת המצוות; (ב) או שהוא גרות בשלימות (שאל"כ למה לא כתוב בפירוש שהוא גרות דרבנן, ולמה הוצרך להתחיל בנימוק "דקטן לא אפשר"), והוא מפני שהצורך בקבלת המצוות הוא דוקא כשגדול נכנס לברית, שכיון שגדול הוא כבר ברשות עצמו, לכן אין נחשב שנכנס לברית לולא ההתחייבות להיכנס לברית (דהיינו קבלת עול התורה, וברצונו דוקא שלא ע"י הכרח, וכמשנ"ת בארוכה), אבל הקטן אין לו יכולת להתחייב לזה, וממילא אין שייך מציאות זו כלל, ולכן אין לומר שחסר עדיין עניין זה למונעו שיעשה ישראל גמור. ומ"מ גם לאופן הב' ברור שמהות הגירות (ואפשר שגם חלק ממעשה הגירות) הוא קבלת המצוות, וא"כ בהכרח שיהי' ענין זה גם בקטן, אלא ששם נעשה זה ע"י שהב"ד נעשים ה"אב" שלו ומכניסים אותו בברית ע"י שמוסרים אותו ביד אלו שיחנכוהו כרצון ה', שאז יש בזה מהות הגירות שהוא הכניסה לברית.

[ויש להעיר, דאף שכמה מגדולי הפוסקים למדו שיש להקל בעניין גר קטן כשנעשה ע"י הב"ד, אבל רבינו במכתב¹⁷³ כתב בזה"ל: "בנוגע לילד המאומץ . . כשהמדובר הוא בילד שנולד לאם גוי' ורוצים לאמצו כדרוש,

¹⁷³ נדפס בלקוטי שיחות חלק כא ע' 403.

נוסף ענין עקרי ביותר – כיון שנולד להנ"ל, הרי נשמתו בלידתו נשמת גוי, והרוצים לאמצו כדרוש – עליהם להכניס בו נשמה יהודית. נותן הנשמה הוא השם, ואמר בתורתו – שיחליף הנשמה באם הילד ימולו אותו, יטבילו אותו במקוה והמאמצים יחליטו שיכנכוהו כרצון השם (שמירת מצות) – ואז תכנס בו נשמה יהודית, אך באם מאיזה סיבה שתהי' יחסר אחד מהנ"ל – תשאר בו נשמתו בה נולד – של אינו יהודי". עכ"ל. וברור שאם חסר בהחלטה לחנכו במצוות חסר באחד מעניני הגרות המעכבים לגמרי שיעשה יהודי, ולא תכנס בו נשמה יהודית. והיינו, דאף שקטן אינו יכול להתחייב ולקבל המצוות, מ"מ גם בו יש הכרח לענין זה של קבלת המצוות, אלא שזה נעשה ע"י שהב"ד מגיירים אותו על דעתם ומוסרים אותו להתחנך בדרך התורה והמצוות].

ויש להוסיף, שדבר זה יש להבינו הן מצד ההסברה שקבלת המצוות היא מהות הגרות – שבזה בוודאי מובן שהב"ד מכניסים אותו לברית ע"י הנ"ל, אלא גם מצד ההסברה שקבלת המצוות היא חלק ממעשה הגרות – דגם בזה יש לבאר ע"ד הנ"ל, ובב' אופנים: (א) דמה שקבלת המצוות היא חלק ממעשה הגירות הוא רק "היכא דאפשר", היינו שיש לו הכלים לקבל המצוות בפועל, אבל כשא"א ה"ז בדומה למי שנכרת לו הגיד שאין העדר עשיית המילה מעכב מלהיותו גר; (ב) או שיש לבאר דמה שקבלת המצוות היא חלק ממעשה הגרות הוא להיות שע"ז עושה מעשה שמכניס את עצמו לברית (בנוסף על מה שקבלה זו היא עצם הכניסה), ולכן מובן שכשהוא קטן וא"א לו לעשות "מעשה" הקבלה בענין זה, נעשה אצלו "מעשה" זה ע"ז שהב"ד מכניסים אותו לברית ע"י שמוסרים אותו ביד מי שירגיל אותו במצוות.

אלא שגם לפי ביאורים אלו תועיל "קבלה" זו "מעשה" זה רק כל זמן שהוא קטן, אבל כשיגדל הרי יוכרח לקבל מחדש המצוות¹⁷⁴, דכיון שנעשה גדול, מכריחה מציאות חדשה זו שיהי' גם "מעשה" חדש, שיקבל המצוות והברית מעצמו.

והנה מזה שהראשונים שחלקו על הדיעה שגירות קטן היא דאורייתא לא העלו סברא זו של השיטה ישנה, נראה שאין הם סוברים שיש בסברא זו חסרון בגירות (ובפשטות סוברים הם על דרך ההסבר הנ"ל).

ולמעשה, שהגם שהריטב"א העיר מעין הערה זו של השיטה ישנה, מ"מ אין הערתם דומה זל"ז. דהריטב"א כתב: "והאי דמטבילין אותו וע"ג דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות, ההיא למצוה ולא לעכב והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב", עכ"ל, דבהשקפה ראשונה יש מקום לומר שהוא מעין דברי השיטה ישנה, עד שגם ביאר בהמשך דבריו שזה גרות דאורייתא ממש, שאין זה מעכב. אמנם, האמת היא שאין הערתו כהערת השיטה, ואין כוונתו לומר שאין קבלת מצוות מעכבת, שהרי כבר הבאנו לעיל מדבריו ביבמות, בביאור המ"ד שכותים גירי אמת, וז"ל: "הקשו בתוספות כיון דגרי אריות גרים הן לרבנן למה אמרו שהם כגויים למ"ד גרי אריות הם, ותירצו דשאני התם שהכתוב אומר עליהם ואת אלהיהם היו עובדים לומר שלא נתגייירו בלב שלם מעולם ולא קבלו עליהם, ומאן דמכשר התם סבר דנתגייירו בלב שלם אלא חזרו לסורם, אבל הכא כיון דנתגייירו וקבלו עליהם חזקה הוא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו וע"ג דמחמת האונס הוה גירות הוא אליבא דרבנן", עכ"ל, ואם סובר שאין קבלת המצוות מעכבת, א"כ מה לנו שלא נתגייירו בלב שלם ולא קבלו עליהם, אלא וודאי שקבלת המצוות מעכבת, ומה שכותב בכתובות בנוגע לגר קטן, אינו אודות "קבלת המצוות" אלא אודות "הודעת המצוות", שבנוסף על קבלת המצוות צריך לכתחילה שיודיעו להמתגייר "קלות וחמורות", ועל זה הוקשה לו היאך מגיירין גר קטן, ובזה תי' שאינו מעכב, אבל בוודאי שקבלת המצוות מעכב (וכפי שהחמדת שלמה חילק בין "קבלת המצוות" ובין "הודעת המצוות").

נג. וע"פ הנ"ל נראה לומר, שלמ"ד דבגר קטן מועיל הגרות משום שהוא "זכייה גמורה" (כדברי התוס' בכתובות והריטב"א שם), א"כ נראה שיש כאן "דעת הב"ד" בזה שהם עושים מעשה הגרות וההכנסה לברית עבור הקטן, והיינו שהם מכניסים אותו לברית ע"ז גופא שהם מנהיגים אותו במצוות, שיש בזה הכנסה בפועל (ומעין

¹⁷⁴ לשיטת התוד"ה קטן בסנהדרין סח, ב. אבל ראה לקמן סעיף א' נג' שהתוס' בכתובות לא ס"ל כן.

עניין הקבלה). [וכשאין מתסבר שהוא יחיה בחיים כאלה, כתבו הפוסקים שאז אי"ז זכות אלא חובה, ואין מועיל גרות קטן בעניין זה].

ויש להוסיף בזה מה שכתב הברכת שמואל¹⁷⁵ שיש ב' עניינים בזיכוי דגר קטן: (א) מה שהב"ד מזכים אותו במעשה המילה והטבילה, דהוי כאילו נעשו "מדעת הבעלים"; (ב) דהוי זכייה בגרות ובקדושת ישראל, שכמו שיש זכיות ממון בהכנסת ממון לרשותו, ה"נ יש זכיית בעצם הגרות, וזה מתאים מאוד עם המדובר כאן, שהב"ד זוכין עבורו ועושים את הגרות, דהיינו ההכנסה לברית וקדושת ישראל. וא"כ מובן שאין זה סותר כלל את הצורך בקבלת מצוות, שהרי הם עושים עניין זה עבורו.

וכן הוא הדבר לשיטת התוס' בסנהדרין (סח, ב) שכתבו "דזכייה דגירות לא דמי לשאר זכיות, דמה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכין בעבורו אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה, והא דפריך בכתובות תנינא זכין לאדם שלא בפניו ומשני מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה היינו משום דאם היתה חובתו לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה ואפילו בתינוק דלאו בר דעת חשיב גר מדמייתי מקטנה פחותה מבת שלשה שהזכייה בעצמו הוא כדפרישית שהמילה והטבילה בגופו וגם מצינו שאבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים וכמה קטנים היו בשעת מתן תורה . . . ואע"ג דאמרין בכתובות הגדילו יכולין למחות, הא אמרין דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולין למחות, דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם ואין חסירים אלא קבלת מצות, ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה", עכ"ל, והיינו שלפי מהלך זה הב"ד זוכים עבורו רק בזה "שמתמצעים" בדבר כדי שהמתגייר בעצמו יזכה בגופו להיעשות ישראל על ידי המילה והטבילה, ולפי מהלך זה הרי באמת עדיין חסרה קבלת המצוות, וזה נעשה כשיגדל ולא ימחה שעה אחת.

והגם שלפי מהלך זה עדיין חסר בקבלת המצוות של הקטן עד שיגדל, ולכאורה כיון שמהות הגרות היא קבלת המצוות היאך נעשה ליהודי עד שיגדל, הנה על זה נאמר כנ"ל, שקבלת מצוות היא מהות הגרות במי שיש לו דעת ורצון להחליט לעצמו שרצונו להתגייר, שבזה אין הכנסה לברית אם לא החליט מעצמו, אבל בקטן שנמצא ברשות אחרים הרי ההכנסה לרשות יכולה להיעשות ע"י הב"ד שהם "אביהם" (ועל דרך סברת כמה שבאביו לא בעי דעת ב"ד כיון שהוא המכניס, והיינו שהוא נמצא ברשותו ולכן הוא יכול לעשות פעולת ההכנסה לרשות ע"י שמחנכו בפועל במצוות, ואפי' לדיעות שגם באב בעי דעת ב"ד ושתהיה זכות לקטן, אין החסרון בהכנסת האב משום שצריך דעת עצמו, שהרי סו"ס אין כאן דעת עצמו, אלא הסברא הוא שעדיין חסר בכח ורשות שיש לו התוקף להכניס אחרים בעניין של הכנסה לברית, דשאפשר לומר שע"פ תורה אין לאב רשות בעניינים כאלו, שלכן בעי כח ב"ד שהם יכניסו אותו לברית).

אלא שהנ"ל הוא לשיטת התוס' בסנהדרין, אבל התוס' בכתובות (יא, א) נחלקו על זה, ולדעתם אין הקטן שנתגייר צריך "קבלת המצוות" כשבא לכלל שנים ודעת בשביל עצם הגיור (ומה שיכול למחות כשיגדל הוא משום שאין זה זכות עבורו אם אינו מסכים לזה כשיגדל). ואולי יש לפרש את שיטת התוס' בכתובות, שהוא ע"ד סברת ר"פ (יבמות מח, א) דאחרי שהעבד קיבל כמה מצוות (בטבילת עבדות) מרצונו, הרי כשמשתחרר אין צורך עוד לקבל מחדש, שכיון שכבר חל עליו חלות שם יהודי במקצת, ואין לו היכולת לעקרו, אז אין צורך לרצונו לטבילת שחרור, וא"כ מכ"ש כאן (שאין צורך לקבלה חדשה כשיתחייב בעוד חיובים) שאין צורך לקבלה חדשה לעצם הגיור (והטעם שיכול למחות הוא רק משום שרק בזה נחשב גירותו לזכות ואינו חובה). אבל באמת נראה יותר שאין הנידון דומה כלל, כיון ששם אפשר שכבר נכלל בקבלתו הראשונה בשעת קבלת עבדות, שבאם ירצה האדון לשחררו הרי הוא ייעשה גר משוחרר, וכפי שנתבאר לעיל, אבל כאן לא היה עדיין קבלה מצד עצם רצונו כלל.

¹⁷⁵ קידושין סי' טו.

ומסתבר יותר שזה מתאים כשיטת רב ששת (שם) שגם אחרי קבלת עבדות (ומצוות) ברצון העבד, בעינן רצונו מחדש אחרי שחרורו, ולכן אין טובלין אותו בע"כ. אלא שבעניין גר קטן הוא יותר מזה: שהגם שכבר חל הגרות (בשעה שהיה קטן, שלהרבה ראשונים חל בזה גרות מדאורייתא), אין זה מספיק, ואחרי שיגדל בעינן קבלת המצוות מחודשת כדי שייחשב גר (לשיטת התוס' בסנהדרין שם).

נד. והנה החת"ס בכתובות (שם) הסביר שיטת הר"ף שהשמיט הדין דרב יוסף שכשהגדילו יכולים למחות, שהוא משום שסובר כרב פפא דיבמות הנ"ל, שאחרי קבלת מצוות דטבילת עבדות אינו יכול למחות ולעכב כשמשתחרר, שלכן סובר גם בקטן, דכיון שכבר היתה קבלת המצוות בשעת קטנותו א"כ אינו יכול לעקור כשיגדל. וז"ל: "ואין רחוק בעיני לומר דכולי שמעתת' אזלא לרב ששת התם פ' החולץ דס"ל דאע"ג דשייכי במצות אפ"ה אין טובלי' לשחרר בע"כ לחייבו במצות יתירות. א"כ מכ"ש קטן אע"ג שכבר נכנס במצות מילה עדיין צריך דעתו להטבילו לשאר מצות. ואי לאו דזכות הוא לו וב"ד זכין שלא בפניו לא היו יכולי' בידם להטבילו. והשתא נמי כשהטבילוהו כשהגדיל יכול למחות. וכ"ז לרב ששת אבל למסקנת דר"פ התם דמשחרר' עבד בע"כ כיון שכבר נכנס למצות בשעת עבדות אף על גב דגם זה היל' בע"כ כמ"ש הרא"ש שם לדעת רש"י דטבילת עבדות היא בע"כ וממילא כיון שנכנס לקצת מצות מטבילי' אח"כ לשחרר בע"כ. א"כ אפשר כיון דגלי רחמנא דמל בן קטן בע"כ ונכנס למצות מילה מיהת שוב טובלי' אותו בע"כ לקבל גם כל שארי מצות ודלא כסברא הנ"ל דלא פליג רחמנא בין מצוה למצוה וכיון שנכנס למקצת יכנס לכולו. וא"כ שמה"ד יכולי' לטובלו תו לא צריכא לטעמא דזכות הוא לו וממילא כשהגדיל אינו יכול למחות ודלא כר' יוסף. ומיושב פסק הר"ף דמיייתי הא דר"ה ולא מיייתי הא דר' יוסף ותמהו עליו עיי' רא"ש דשמעתי' ובר"ן בשם רמב"ן ולפי הנ"ל ניחא. ואע"ג דכ' הרא"ש בפ' החולץ דלר"ף אין מלין עבד בע"כ לשם עבדות. וא"כ נ"ל דוקא שתחילת קבלת המצות היל' ברצונו שוב משחרר' אותו בע"כ כיון שכבר הסכים במקצת. משא"כ קטן שמילתו היל' בע"כ מאן לימא להטבילו ג"כ בע"כ ומה דגלי גלי. מ"מ כבר כ' יש"ש שם ביבמות סי' נון שיגע ולא מצא איהו רמז בהר"ף דס"ל כן ושא"א לקיים זה הפסק כלל. אלא טבילת עבדות היא בע"כ ואח"כ טובלי' אותו לחירות בע"כ כיון שכבר שייך במצות. וא"כ הנ"ל הכא". ע"כ.

ומוסיף עוד בביאורו, שלשיטת הר"ף אפי' כאשר ההתחלה הייתה בע"כ, מ"מ כיון שכבר חל א"א לעקרו ואין צורך עוד לרצונו, אבל בשיטת הרא"ש (הסובר שא"א לטובלו לעבדות בע"כ) נראה לו לומר, שכיון שהמילה הייתה בע"כ, א"כ לא יוכל להטביל בע"כ לשאר מצוות, מעצם העניין, והוצרך להכליל "דזכין לאדם" שלכן יכול למחות כשיגדל כיון שאחרת אין זה זכות עבורו.

אבל דברינו דלעיל בביאור שיטת התוס' בסנהדרין הם, שאפי' אם כבר הייתה גרות ע"פ "זכין לאדם", והייתה כבר "הכנסה לרשות" כנ"ל, מ"מ, כיון שלא הייתה לו המציאות של "בר דעת" שיוכל להחליט וליכנס בברית מעצמו, לכן, למרות ש"ההכנסה" היא הועילה לזמן שהיה קטן (שהרי פשוט דברי התוס' בסנהדרין הם שהגרות מועילה מה"ת), מ"מ כשהגדיל בעינן רצונו כדי שיחול עליו הגיור בשעה שנעשה גדול. ואינו דומה לעבד, דשם כבר הייתה קבלה ובה נכלל גם מה שאם ישוחרר יעשה גר גמור באותה שעה (וכמו שנתבאר לעיל בארוכה מדברי הרמב"ם שאין צריך לקבל מחדש כיון שכבר הודיעוהו קודם). וכ"ז הוא לשיטת התוס' בסנהדרין, אבל בשיטת התוס' בכתובות נראה, שאין צורך לקבלת המצוות מעיקר הדין כשיגדל (אלא שבעי רצונו כדי שיוכל למחות, לברר שאכן הייתה זכות עבורו), נראה לומר, שההכנסה לרשות ולברית ע"י הב"ד מועילה גם לאחרי שיגדל כנ"ל.

ונמצא שלשיטה הסוברת שהוא זכייה גמורה על ידי הב"ד כמו שאר זכיות, נמצא, שגם עניין הנעשה על ידי קבלת המצוות נעשה על ידיהם, והוא לכאורה מה שהם מכניסים אותו לברית בפועל, שיש בזה מעניין ההכנסה שנעשה על ידי גר בעצם קבלת המצוות דידיה, וכאן ה"ז נעשה על ידי זכיית הב"ד בהכנסתו לתוך

כלל ישראל ובמסירתו לחינוך במצוות. ולשיטת התוס' הסוברים שהב"ד "מתמצעים" כדי שהוא יכניס את עצמו, על ידי המילה וטבילה בגופו, הרי עדיין חסר ה"קבלת מצוות" שזה נעשה כשיגדל ולא ימחה. ועפ"ז יש להוסיף, הדנה לעיל ביארנו את שיטת הרמב"ם המצריך שיהיו הב"ד גם בשעת הטבילה, וביארנו שהוא משום הקבלת מצוות שנצרך בעת ההיא (היינו "הגרות" שבשעת הטבילה) לכתחילה כדי שיוכל לישא בת ישראל, וע"פ המבואר כאן נמצא שהב"ד עושים גם זכייה זו בגרות קטן עבורו.

נה. ויש להוסיף שעפ"ז מובנים הדברים באו"א מכפי שפירשם בשו"ת בית שערים¹⁷⁶, דכתב שם: "נלענ"ד עוד ליישב דברי הר"ף הנ"ל, דעיין שו"ע יו"ד סי' רס"ח ס"ג אם מל וטבל שלא בפני ג' יש ב' דעות אם מעכב בדיעבד וכתב הש"ך סק"ט דבקבלת המצוות אם לא קיבל בפני ג' אפילו בדיעבד מעכב ע"ש באריכות, ועיין שמ"ק כתובות בסוגיין ד"ה כיון שהגדיל וכו', ולפ"ז קשיא לי איך אפשר להטביל גר קטן ע"ד ב"ד להיות דינו כישראל גמור כ"ז שלא מיחה בגדלות, הא בקטנות א"א שיקבל עליו עול מצוות כיון שאינו בר דעת וקבלת עול מצוות הרי מעכב בגרות, וצ"ע לכאורה. . נלענ"ד הדנה התוס' בסוגיין ד"ה מטבילין אחר שהעלו דל"ה גירות רק מדרבנן משום דמה"ת אין שליחות לקטן הקשו מסנהדרין דס"ח דמוכח דמשכחת גר קטן מה"ת, ותירצו דמשכחת לה במעוברת שנתגיירה כדאמרינן ביבמות דע"ח נכרית מעוברת שנתגיירה בנה א"צ טבילה וכו', והקשה הפלא"ה הא בעינן מילה ואח"כ טבילה, ותיירץ כיון דלא בר מילה הוא בשעת עיבור הו"ל כגר שנחתך ערלתו דלא בעינן מילה ודי בטבילה לחוד ע"ש, ועיין תוס' יבמות דמ"ה ע"ב ד"ה דר"י, וה"נ דוקא היכא דאפשר קבלת עול מצוות אז הוא מעכב אפילו אם אינו בפני ג' אבל בקטן דא"א בקבלת מצוות סגי במילה וטבילה ולא בעינן קבלת עול מצוות כלל וכשנעשה גדול באמת צריך לקבל עול מצוות ומשו"ה הגדילו יכולין למחות ואינו מקבל עול מצוות וחוזר לסורו, ועיין שמ"ק שכתב דאינם גרים גמורים עד שמודיעין אותם מתן שכרן ועונשן של מצוות כשהגדיל, והקשה כיון שהגדיל שעה אחת גירות גמור אחר שהגדילו ומודיעין להם עונשן ושכרן של מצוות שוב אינן יכולין למחות וכו' עיי"ש. אמנם יש לחלק דבשלמא בגר שנחתך ערלתו דליכא מה למול כלל ולהכי מילה אינה מעכבת, אבל כאן למ"ד קטן אר"נ ב"ד מצווין להפרישו וביארתי בחידושי שמחויב בכל המצוות ואסור בכל איסורין אלא שהוא פטור מעונשין לפי שאינו בר דעת שלימה וא"כ יש כאן לקבל עול מצוות אלא שהוא אינו בר דעת ולא מהני קבלתו שפיר י"ל דלא הוי גר גמור בלי קבלת עול מצוות, ומשו"ה אר"י הגדילו יכולין למחות, ואם אינם מקבלין עול מצוות הויין גוים למפרע, ולהנ"ל ניחא מה שהתעורר הרשב"א הנ"ל כיון דהוי גר גמור אמאי יוכל למחות כמובן, אמנם למ"ד קטן אר"נ אין ב"ד מצווין להפרישו אין על הקטן חיוב מצוה ואיסור כלל וא"כ א"צ קבלת עול מצוות כלל והוי כישראל גמור וא"כ הגדילו אין יכולין למחות, ולפ"ז לר"ה דס"ל בנדה דמ"ו הקדיש ואכל לוקה נראה דס"ל גם בשאר איסורין עכ"פ ב"ד מצווין להפרישו ועיי"ש בתוס' ד"ה אי וכו', ובמהר"ם לובלין שם דאל"כ מנ"ל דהקישא הוא למלקות דילמא רק לאיסורא בעלמא ומשו"ה לר"ה לשיטתו שפיר קאמר ר"י הגדילו יכולין למחות אבל למאי דקיי"ל להלכתא דקטן אר"נ אין ב"ד מצווין להפרישו ליתא לדר"י ולהכי לא הביאו הר"ף. עכ"ל.

והיינו שמבאר שהדבר תלוי באם איסורים ומצוות ישנם בקטן, דמפרש שזה תלוי במחלוקת אם "קטן אוכל נבילות מצווין להפרישו", דלמ"ד דמצווין להפרישו הכוונה שיש חיוב ומצוה עליו אלא שאין הוא בר עונשין, ועפ"ז שייך לומר ש"קבלת מצוות" שייכת גם עליו, ואינו דומה למי שנכרת גידו, ולפי דבריו הרי באמת חסר מעניין הגירות, ולכן יכול למחות לאח"ז, אבל לפי המ"ד (דקיי"ל כוותיה) שאין אנו מחוייבים להפריש קטן העושה עבירות, א"כ הוי הפירוש שאין אצלו כלל עניין מצוות ועבירות, וא"כ הוא דומה למי שנכרת גידו, וממילא אין שום חסרון בגירותו, ולכן סובר הר"ף שאין יכולים למחות כשיגדיל, ולכן השמיטו הר"ף. עכ"ל תוכן דבריו.

¹⁷⁶ יו"ד סי' שנט.

והנה לא נידון בכל פרטיו, אלא נאמר שלפועל השו"ע פוסק "יכולים למחות" כשהגדילו, הגם שפוסקים "אין מחוייב להפרישו", וא"כ מוכרח לומר שהגם שאין כאן יכולת לקבל מצוות מ"מ אינו דומה למי שנכרת גיד ולכשיגדל יכול למחות. ולא יוקשה לשיטת התוס' בכתובות, כיון שהטעם שיכול למחות הוא משום שאין זה זכות עבורו, אבל להטעם שהיכולת למחות קשורה עם הצורך לקבלת המצוות א"כ יש לחלק בין זה לבין נכרת הגיד.

ולפי דברינו הוי ביאור הדברים: שהגם שבזמן שהוא קטן עדיין מספיק מה שהב"ד הכניסוהו לברית, מ"מ כשיגדל ה"ה מחוייב לקבל המצוות מצד גדלותו, שכשהוא גדול הרי ההכנסה לברית מחייבת שיהיה לפי רצונו ובחירתו מעצמו, ולכן "יכולים למחות".

*

הפוסקים שהקילו בכמה ענייני גירות לא הקילו בהכרח קבלת המצוות

נו. אחרי כל מה שהעלינו לעיל להוכיח את ההכרח בקבלת המצוות בכל גיור, ושבעיני קבלת כל המצוות, דזהו מפני שענין זה דקבלת המצוות הוא מהות הגיור וכו', ואיך שזה פשוט בדעת הרמב"ם והשו"ע והפוסקים, הנה אחרי כל זה ברור, שכל מה שכמה וכמה מחשובי הפוסקים הקילו בכ"כ עניינים בגיור, אי אפשר שיהיה זה בסתירה לענין קבלת המצוות שהוא מהות ויסוד ועיקר הגרות.

ולדוגמא, כמה מהפוסקים¹⁷⁷ כתבו להקל בעניין האיסור לגייר לשם אשות, או באיסור הנטען על הנכרית, והביאו הרבה צדדים להקל בזה, ומיוסד על דברי הש"ך¹⁷⁸ ש"לפי ראות עיני הדיין" יש מקום להקל בעניינים כאלו, כשיש איזה תועלת ומפני תקנת השבים. וכמאחז"ל "מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות". אך אין ענייננו בקונטרס זה לדון בכל זה, שכן ענייננו הוא לבאר את עצם ומהות הגיור, שבאם אין קבלה זו בשלימותה (היינו שרצונו לקבל באמת את כל המצוות, ולא שמקבל הכל "חוץ מדבר אחד", או שמקבל בפיו ולבו בל עמו) – חסר במהות ובעיקר הגיור, וממילא מובן שבזה לא הקילו הפוסקים כלל, כיון שאם יחסר בזה אין אנו מרוויחים מאומה עם ה"גיור", שהרי גם אחרי ה"גיור" ישאר ה"מתגייר" נכרי כפי שהי' לפני ה"גיור".

וכפי שהבהירו בעצמם כמה מהפוסקים הנ"ל, ומהם שכתבו כעין דברינו, ואביא בזה את דבריהם¹⁷⁹: בשו"ת דעת כהן¹⁸⁰ כתב: "אע"ג דקיי"ל כמ"ד כולם גרים הם, ביבמות דף כ"ד ע"ב, ונכלל בזה ג"כ איש שנתגייר לשום אשה, ואשה שנתגיירה לשום איש, נראה מדהתו"ס חולין דף ג' ע"ב ד"ה קסבר, ודהת"ו יבמות שם ד"ה הלכה, דהיינו דוקא כשהגירות היתה שלמה בקיום המצוות, אבל כשלא נתגיירו לגמרי, דהיינו בלא קיום המצוות ושמירתן, וגם הכונה היתה בלתי הוגנת, אז הם גרועים מסתם גרי אריות, דחשיב התם בברייתא, דאיכא למ"ד דכולם גרים הם, אלא שהם ככותים, שלמ"ד גרי אריות הם נחשבים מן הדין כגויים לכל דבריהם, והיינו משום דאיכא תרתי, הגירות שלא לש"ש, וקיום מצות בשלימות ג"כ אין כאן, דעכ"פ עבדו ע"ז בשיתוף, כדאמרי' שם בתו' מקרא דואת אלהיהם היו עובדים. ובלשון התוס' דחולין שם שלא נתגיירו לגמרי, ומשמע דלאו דוקא ע"ז, אלא כל שלא מקיימים מצות, וגם המחשבה היתה שלא כראוי, אז אין כאן גירות כלל. ולשון הרמב"ם והשו"ע בסי' רס"ח בנתגייר בשביל דבר: וחוששים לו עד שתתברר צדקותו מבואר, שאם רואין שאינו מתנהג בדת ישראל, והגירות היתה בשביל איזה דבר, אין זו גירות גמורה". עכ"ל. והיינו שלכל הפחות הגירות היא בספק או "שאינו גמורה".

¹⁷⁷ ראה לדוגמא שו"ת אחיעזר ח"ג סי' כו. ועוד.

¹⁷⁸ יו"ד סי' רסח סקכ"ג (מהב"י בשם התוס').

¹⁷⁹ וראה גם מה שכתב בזה בשו"ת חמדת שלמה יו"ד סי' כט, וכבר הובאו דבריו לעיל.

¹⁸⁰ ענייני יו"ד סי' קנז. וראה מה שכתבנו להלן דאין סתירה לזה ממה שכתב שם בסי' קנג.

ובשם הגריא"ה כתבו¹⁸¹ ש"אם יש לנו ידים מוכיחות שלא גמר בדעתו לשמור בפועל . . . אינו גר, ועכ"פ ספק גר (משום שלרמב"ם אין גיורו מתבטל), ולפי זה בנדון דידן (=אשה שנתגיירה לשם נישואין ולא שמרה מצוות) שיש לנו לחוש שהוכיח סופו על תחילתו שלא גמר בדעתו לשמור, ש**מא** אינו גר כלל". עכ"ל.

ובדעת האגר"מ כבר הבאנו לעיל מה שכתב ברור בכמה מקומות, שכשיש אומדנא דמוכח שאין קבלת מצוות אין כאן גרות, ולפעמים כותב שיש וודאות שאין כאן וודאי קבלה שהוא גרות מספק.

והדברי יואל כתב¹⁸²: "אשר שאל מה לעשות, כפי הנראה מסתפק בדבר אם להסכים שיתגייר, מה אעשה כי אנוכי לא אוכל להסכים ע"ז, דהרי מבואר בשו"ע סי' רס"ח סי"ב כשבא הגר להתגייר בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית . . . ומבואר בהגהות מרדכי פ' החולץ דאף לפי פסק ההלכה דהוי גר אינו אלא לאח"כ כשאנו רואים שמיישרים דרכיהם אע"פ שנתגיירו מתחילה לשם אישות, וכן משמע לשון הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' איסור"ב הל"ט"ז במ"ש שהוכיח סופן על תחילתן, ונראה מזה דאם לבסוף חוזר לסורו הוברר הדבר למפרע דלא הוי גירות. וכן מורה גם לשונו שבהל' י"ז אפי' נודע שבשביל דבר הוא מתגייר כיון שמל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששים לו עד שיתברר צדקתו, ומשמע דספק יש בדבר עד שיתבררו מעשיו". עכ"ל. [ברור מיללו דלומד פשטות דברי הרמב"ם ד"עד שתתברר צדקתו" אינו וודאי אלא ספק גר. אך כבר נתבאר לעיל דכמה למדו שאין דברי הרמב"ם מתאימים ממש עם דברי המרדכי].

ובשו"ת מנחת שלמה¹⁸³ כתב: "בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף אם היינו אומרים דדברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור, מ"מ לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם בל עמם, והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון דא נלענ"ד שכל המסייעים לגירות כזו, אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים, אפי"ה גם לשטתם המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עור וגוו', שהרי כל דבר הנעשה נגד רצון ד' קרוי מכשול". עכ"ל. דנראה מזה דלפי שיטתו הוי טעות לחשוב שהם גרים גמורים.

והגרי"ש אלישיב כתב¹⁸⁴ בזה: "מכתב שאלתו . . . שעברו מעשה גרות . . . ע"י רב אורטאדוקסי ולא התכוונו כלל לקבל ע"ע עול תומ"צ ועל אף שברור הדבר שהצהרתם בפני הרב מסדר הגרות שהם מקבלים עליהם לשמור לעשות ולקיים, לא היתה אלא מהשפה ולחוץ וכו', לסדר להם הגרות ולתת בידם תעודת גרות, האם חובה על הרב רושם הנישואין לחקור ולדרוש את הגר או הגירות הבאים לבקש להתחתן עם בן או בת ישראל, אם אמנם היתה כוונתו לקבל ע"ע תומ"צ. מילתא דפשיטא היא שאין גר ללא קבלת עול תומ"צ ואם אינו חושב כלל להתגייר באמת לחסות תחת כנפי' להיות שומר שבת מחללו ומחזיק בבריתו, וכל המטרה בכדי להשיג את מבוקשו החומרי ולמלאות את תאוותו, אין זה גירות כלל . . . והואיל לפי"ד, רבים הם הגרים מסוג זה הרי חחובה מוטלת על הרב רושם הנישואין לדרוש ולחקור בטרם בא להוציא להם תעודת היתר נישואין למען לא יתערבו גויי הארץ בזרע קודש". עכ"ל.

והאריך בזה המנחת יצחק¹⁸⁵, וז"ל: "והנה כבר מילתי אמורה בספרי מנחת יצחק¹⁸⁶ וז"ל בנידון שם אבל כ"ז אם באמת נתגיירה בלב שלם אף אם יהיה מחמת דבר דהיינו אישות, אבל עכ"פ מחמת זה קיבלה עליה לקיים כל המצוות כדת משה וישראל, אבל כמוה כמוהם רובא דרובא שבאים להתגייר, אין עולה אף בדעתם לקיים

¹⁸¹ "מזכרת" (קובץ תורני, ירושלים תשכ"ב) ע' 51; ע' 56-57.

¹⁸² יו"ד סי' צ.

¹⁸³ ח"א סי' לה תשובה ג.

¹⁸⁴ נדפס בקובץ תשובות סי' קד.

¹⁸⁵ שו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' קז.

¹⁸⁶ שם ח"א סי' קכב אות כ.

כל המצות כדת, ורק במרמה באים ואומרים בפייהם הכל ולבם בל עמם, רק מבטיחים לקיים המצות כדי שיוכלו להנשא בחו"ק וכו' שבלא חו"ק לחרפה להם, וא"כ הרי כבר כתב בתשו' אבני צדק (דעעש ח"א ע' ס' כ"ח ול"ח) במי שנראה שנתגייר שלא לש"ש דמ"מ גר הוא, היינו דוקא אם באמת ידענו אחר כך שגם בצנעא מחזיק בדת משה, אבל בלא"ה אף שנתגייר כגוי הוא, והא דאמרינן שאם חזר לסורו הוי ישראל מומר, היינו אם הוחזק להיות גר צדק, אז אם אח"כ חזר לסורו הוי כישראל מומר, אבל אם לא הוחזק מעולם לא, והוכיח זאת מדברי הרמב"ם (פ"ג מהא"ב ה"ו ט"ז י"ז) במה שכתב שממתינים עד שנראה אחריתם עיי"ש, וכן מוכח מענין כותים גירי אריות ועפ"י מה שכתבו התוס' (חולין ג' ע"ב וב"ק ל"ח ע"ב) והרמב"ן והריטב"א (קידושין ע"ה) עכת"ד וכו', אבל בכ"ז אם היה הגירות נעשה בפני ב"ד כשרים היינו מוכרחים לומר שהב"ד בדקו היטב בשעת מעשה וראו שמקבלים בלב שלם, ע"כ אף שראינו שאח"כ אין מחזיקין במה שקבלו עליהם אמרינן דהדרו בהו ויש להם דין ישראל מומר וכו' עכת"ד שם. והנה פשיטא דאין להב"ד להנהות עצמן ולסמוך על הרכנת ראשן לומר הן על השאלות מקבלת המצוות. . וכתב בתשו' בית יצחק (חיו"ד סי' ק' אות ד') דמלשון בודקין אחריהם מוכח דאין לסמוך על השאלה לשאול אותם ואם שאמרו דאין כוונתם לשום דבר רק לש"ש סגי, אלא הבי"ד צריכין לבדוק אחריהם ולהשים עינא פקחא מה כוונתם. . כל זה אף באופן דהוי רק ענין של לכתחלה היינו דמחמת אישות וכיוב"ז מקבלין עליהן באמת שמירת המצוות. . וא"כ מכ"ש דהוי כן היכא די ש חשש דאין מקבלין כלל למעשה קיום המצוות דאפי' **בדיעבד ל"ה גירות** בודאי דצריך חקירה ודרישה, ומכ"ש היכא דברור לנו ואנן סהדי שכל מה שמבטיחים לפני הב"ד שקר וכזב **דאין מקבלין אותן ואף בדיעבד ל"ה גירות**. . אבל בכאן נד"ד אף לא התחיל חלות הגירות, וכמ"ש בהשאלה דברור לנו כשמש ואנן סהדי שכל מה שמבטיחה לפני הב"ד הוא הכל שקר ורמאות גמורה, כי היא בוודאי לא תשמור ולא תקיים שום דבר ממה שצוו עליה משתי סיבות, (א) היא בעצמה כל גיורה רק לפני, (ב) אף אותו שמחמתו באה להתגייר לא שומר מצוה ולא יודע לשמרו, וגם לא רוצה שאהובתו תשמור תורה ומצוות וכנ"ל, דבכה"ג הוי דברים שבלב דברים, וכמו שכתב הריטב"א בקידושין (נ' ע"א) בהסבר החילוק בגט מעושה ע"י ישראל כדין או שלא כדין, דבכדין הוי דברים שבלב, דאפשר דכיון דאנוס כדין גמר ומגרש, ואי לא גמר בליביה דברים שבלב הן ואינם דברים, אבל כשהוא מעושה שלא כדין אנן סהדי שהוא אנוס מתחילה ועד סוף והוי לי' דברים שבלבו ובלב כל אדם דהוי דברים. . עיי"ש, ונחזור לדברי הביא"פ דהיכא דנוגע בין אדם למקום גם דברים שבלב הוי דברים, דהקב"ה יודע מחשבות ומעללי איש כנ"ל, וכ"כ בתשו' בי"צ שם (אות י'), ואף באופן דבין אדם לחבירו לא הוי דברים, בין אדם למקום הוי דברים וכנ"ל, ובזה מובן שפיר דברי הרמב"ם פ"ג (מהא"ב ה"ו ט"ז י"ז) בנתגייר לשם אישות דאמרינן עד שתראה אחריתו, ועד שיתבאר צדקתו, ואמרינן בזה הוכיח סופן על תחילתו כמו בנשי שלמה עיי"ש, דמוכח מזה דאף אם בשעת גירות לא היה ברור שלא קבלו עליהם שמירת המצוות גם בלב, מחמת אנוס עכ"פ, מ"מ אם נתברר אח"כ שמחזיקין במעשיהן הקודמין אמרינן הוכיח סופן על תחילתו, ולא אמרינן בזה דברים שבלב ל"ה דברים, דאף אם היה בין אדם לחבירו אמרינן בזה דברים שבלב אינן דברים, שאני בין אדם למקום דהוי דברים כנ"ל. וכ"ז אף אם בשעת מעשה היה אפשר לומר דקבלו בלב מחמת אנוס עכ"פ, אבל בענין נד"ד **דלבם ולב כל אדם יודע דאף לא עולה על דעתו לקיים מוצא שפתיהן, דאף אם היה בין אדם לחבירו ל"ה דברים, וכש"כ בין אדם למקום דל"ה דברים ול"ה גירות כלל**. . אם מגייר רק לפני ולבו בל עמו ואנו יודעים כוונתו שגם אח"כ יהיה בועל נדה ומחלל שבת ואוכל טריפות ל"ה גר כלל, ול"ש לומר בזה דברים שבלב אינן דברים כנ"ל. . ולפ"ז גירי דידן אשר בעוה"ר מגיירים במדינת אשכנז ויודעים שגם אח"כ לא יתנהגו כמנהג ישראל הכשרים אך יהיו בועלי נדות ואוכלי טריפות כמו בשאלה דידן לפמ"ש ל"ה גר אף שאומרת בפיה אם ילמדו אותה לשקר שתקבל הכל עליה אבל בלב שלא לקיים עכ"ל. ומה דסיים בתשו' בי"צ שם (באותו אות) בתיבת צ"ע, זה סובב על מה שהביא שם מקודם דגם הש"ס (בכורות ל') נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו ר"י ברי' אומר אפי' דקדוק אחד מדברי סופרים, ונסתפק בזה אם הדין כן גם בדיעבד שמעכב דבר אחד. . כל הנזכר כתבתי כדי להעיר אוזן שומעת הבתי דינים המקבלים גרים

שלא תצא תקלה מתחת ידם ומכשול הרבים, אבל לאחר שקבלו אותם בית דין כשרים אנו צריכים לומר שבדקו היטב בשעת מעשה וראו שמקבלים בלב שלם (אם לא מיתרעי חזקתיהו של הב"ד לקבל גרים שלא כדין), ואף שראינו אח"כ שאין מחזיקין מה שקבלו עליהם אמרינן דבודאי הדרו בהו ויש להם דין ישראל מומר וכו' כמבואר בספרי". עכ"ל.

ציטטנו כאן מגדולי הפוסקים בדור האחרון ושלפניו, שנתקבלו פסקיהם ודבריהם למספר גדול של בני"ן. כן כדאי לציין דעד"ז כתבו גם בדורות שלפנ"ז (וכפי שהביאו כמה מהפוסקים הנ"ל), וכמו המנחת אלעזר שהובא לעיל, והאמרי יושר¹⁸⁷, הצינן אליעזר¹⁸⁸, הדברי יציב¹⁸⁹, החלקת יעקב¹⁹⁰ ועוד.

נז. ונביא בזה עוד כמה מהפוסקים שהקילו במקרים מסויימים ובאיסורי דרבנן דגרות משום אישות ונטען על הנכרי, ומ"מ לא כתבו שום קולא בעצם הגירות, ואדרבא, מתוך דבריהם נראה דמדובר באלו שבעצם מהות הגרות אין צורך להקל כיון שיש ראיית עיני הדיין שיש כאן איזה לש"ש ויבוא להיות גר צדק.

[א] בשו"ת שמע שלמה (ח"ו סט"ו) מביא מכמה פוסקים שהקילו בדבר, ומהם מה שכתב בנהר שלום (דיני גרים סעיף ב), וז"ל: "כשיבא גר בודקים . . . שמא עיניו נתן באשה . . . עיניה נתנה בבחורי ישראל . . . הנה בדורינו זה שאינו דומה יפה רבים עברו ונלכדו עם בנות הערלים ואחר ימים ושנים נכנס בהם רוח טהרה ובאים לגייר נשותיהם. ויש מהם שכבר הולידו בנים ובנות ובאים לגייר אותם ג"כ. וכבר אירע מעשים כאלו בעיר הזאת נא אמון יע"א. והרבנים שקדמוני עשו מעשה לגיירם ולזווגם בכתובה וקידושין ואחריהם הוכרחתי גם אני לעשות מעשה. ובודאי שהרבנים ז"ל סמכו על מ"ש רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בתשובה פאר הדור סי' קל . . . מפני תקנת השבים . . . עת לעשות לד' הפרו תורתך". עכ"ל.

ויש לציין: (א) הנ"ל הוא מצד ההלכה אודות גר שבא מחמת ש"עניו נתן באשה" וכיו"ב, שאין למהר לגייר בעניין זה, אך אין הוא דן שם כלל אודות עצם הרצון לשמור מצוות ואודות קבלת המצוות; (ב) מתחיל הגדרת הדבר ש"נכנס בהם רוח טהרה" ולכן באים לגייר נשותיהם, ובפשטות עניינה של "רוח טהרה" קשור עם רצון לשמור תומ"צ; (ג) וכן יש לציין שזה בא מחמת רצון עצמם, שהם רוצים להתגייר, ולא שעושים תחבולות שהם יבואו לעשות מעשה גומי ומעשה קוף בעלמא.

[ב] האור שמח (בשו"ת סי' לב) התיר לגייר לשם אישות. והוא בתוך מה ששק"ט בעניין גרות לשם אישות ובגדר החסרון של הנטען על הנכרית, ובזה מסיק: "ולכן נראה לדעתי להתירו להתגייר ולישא אותה ביהדות ולגדל הבן ביהדות, ויעויין בפמ"ש . . . איסור גיורא בא על רחל בת שמואל . . . קודם שנתגייר ונתעברה הימנו את רב מרי ובתוף כך נתתגייר ואח"כ נולד רב מרי ומשמע שכנסה אח"כ . . . הרמב"ם בתשובותיו סי' ק"ל . . . כש"כ כאן דאיכא תקנתא דולד ודידה ועוד, ודאי דשריא להינשא אליו כשיתגייר ולסופו יתגייר לשם שמים כאיסור גיורא ויהיה מגירי הצדק". עכ"ל.

וגם בזה יש לציין: (א) ברור שמדובר אודות היתר לגייר בעניין שישא אותה באיסור דרבנן (הנטען על הנכרית) ועל זה מתיר כנ"ל; (ב) ומדובר כשיש רצון להתגייר ולגדל הילדים על ברכי היהדות, כאיסור גיורא שממנו יצא רב מרי, והיינו גירי הצדק!

[ג] כדאי גם לצטט את דברי הרה"ג החכם מרן הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר ח"י חיו"ד סי' כז), וז"ל: "והנה מלבד כל הנ"ל המתגייר הלז, סופו הוכיח על תחילתו, ונראה בעליל שמעולם לא קיבל עליו עול

¹⁸⁷ סי' קעו.

¹⁸⁸ חיי"ט סי' לד. חכ"א סי' כו.

¹⁸⁹ יו"ד סי' קסח.

¹⁹⁰ אה"ע סי' יג.

מצות ולנהוג כדת ישראל, וכל מה שיעשה הוא רק לבצע זממו לישא לו את בת ישראל אשר חשק בו לאהבה, וכל כיוצא בזה, **אין שום ערך לגיורו**, עכ"ל (ומצטט שם את דברי האגר"מ יו"ד סי' קנז שהובאו לעיל). עוד כתב במקום אחר (שם ח"ה יו"ד מילואים) ד"מה שכתב הרמב"ם שם שאם חזר לסורו ה"ה כישראל מומר, היינו דווקא אם היה תקופה מסוימת נוהג כדת ישראל אלא שאח"כ התחרט וחזר לסורו. עכ"ל.

שלילת מה שכתבו בשם כמה פוסקים שהקילו בהכרח קבלת המצוות

נח. אמנם, אחד מזמנינו רצה לערער ולהקל בהכרח קבלת המצוות, ומביא מכמה שהקילו בדבר, ובפרט מגאוני וחכמי הספרדים. והנה, רוב המקומות שמציין להם בספרו הם סילוף דברי הפוסקים או הוצאת הדברים מהקשרם, ולכן לא נתייחס בזה לכל אחד מהציונים שהביא, והמעין במקור הדברים בפנים יוכל למצוא בקל את הסילוף שבדבר. נביא בזה רק כמה מהפוסקים שעליהם נשען מחבר זה, ונוכיח את הסילוף שבהבאת רק חלק מהדברים. וזה החלי (בסעיף זה הבאתי חלקם, ובסעיפים הבאים ארחיב בעז"ה בעוד כמה מהם):

[א] מביא את לשון הגר"ש משאש¹⁹¹ "להקל בעניין הגרות ולא לעצור יותר מדי". אבל אינו מביא שהגר"ש משאש כותב עוד כמה דברים אודות נימוקי עשייתו להקל בזה כדי למנוע איסורים, וכותב שם באמצע דבריו: "לא כן אם נתגיירה אזי מוכרחת לעשות המוכרח ונראית לעצמה מחוייבת להתנהג כיהודים ולגדל את בניה כדת יהודית ולמול אותם באין אומר, וכן ראיתי בעיר מולדתי מאקנס לב"ד שקדמונו שהיו מקבלים דרים מזמן לזמן ובזמנינו אנו מוסיפים ליתן להם שיעורים בענייני דת והאמונה והחגים וטעמם והשבת וטעמו וענייני כשרות ובב"ח וטהרת המשפחה ועושים לה בחינה יפה בכל העניינים הנ"ל וכשהיא יודעת וגם מקבלת הכל בספ"י אזי מקבלים אותה להכניסה תחת כנפי השכינה. . אחר שראינו באמת שבאו בתום לבנם גם בקרנו אחריהם אחרי גרותם כמה שנים ונתברר לנו בירור גמור שמושכים בענייני הדת. . וזה ע"פ רוב בנישים שלבם רך ובאים בלב שלם, גם הם תחת שלטון הבעל ויראים לנטות שמא יערער הבעל ויבא לגרש, לא כן בגברים שהם ראש המשפחה ויוכלו לבוא במרמה אני רגיל להרחיק אותם עד מקום שידי מגעת או במיעוטא דמיעוטא שלפי השערתי באו בלב שלם", עכ"ל, הרי לך לפניך שהוא דיבר בעניין זה, ולא בעניין שברור שבאים במרמה!

[ב] מביא מש"כ בשו"ת תורת אמת "שהטבילה הועילה ואע"פ שלא היתה פה קבלת המצוות, יהיה מה שיהיה הרי נראה מכאן שקבלת המצוות אינה מעכבת". הנה פלאי פלאים היאך משקר להביא זאת בלי לצטט בדיוק על מה נכתבו דברים אלו. ובקצור נמרץ: (א) אין כוונת התורת אמת לומר **שלהלכה** אין קבלת מצוות מעכבת, שהרי הוא דן שם **רק בדברי הרמב"ם** ועל זה סובב משפט הנ"ל, והרי **נפסק בשו"ע מאין חולק שלכו"ע** בעי קבלת המצוות בפני שלשה וביום (ושכן הוא שיטת הרמב"ם וכנ"ל בארוכה); (ב) ועוד הוא העיקר (וכפי שכבר הראינו באריכות לעיל בשיטת הרמב"ם) שאין כוונתו לומר שאין צורך לשום קבלת המצוות לשיטת הרמב"ם, שהרי כתב ההיפך כמה וכמה פעמים, ואכן נראה בדברי התורת אמת עצמו שיש צורך לזה, אלא הכוונה שם שלדבריו אין צורך לשיטת הרמב"ם לטכס מיוחד בפני ג' שתקבל עליה באופן רשמי את המצוות, אבל בוודאי שעיקר ומהות הגרות היא קבלת המצוות; (ג) וכן נראה מדבריו עצמו של התורת אמת בעניין מה "שראינוה נוהגת דרכי ישראל", שלכן יש מקום לתלות שאכן היתה טבילה בפני ג' כדת וכדין (כפי שיטת הרמב"ם בעניין "מי לא טבלה לנידותה").

[ג] מביא מש"כ בשו"ת תעלומות לב (סי' כט): "ולענין הגיור לא נתבאר ולא יתבאר שיש מקום לאסור ולא אכחד כי גיליתי דעתי שאחר שתתגייר יכולה להינשא לו מפני תקנת השבים מוטב שתישב עמו בהיתר ולא באיסור", עכ"ל. הנה שוב לא הזכיר הנידון אודותו מבואר בתשובה הנ"ל, ובהשמטתו זו הוא מטעה לחשוב

¹⁹¹ תבואות שמ"ש יו"ד סי' קד.

שהמדובר הוא בנידון קבלת המצוות ופסק בזה שיש לקבל הגירות בלי קבלת המצוות. אך הרואה את התשובה בשו"ת הנ"ל יראה שהנידון הוא של גירות לשם אישות, וכמבואר שם. וברור שלא ניתן ללמוד ממה שכתב שם לעניין מי שלא כיוון כלל לקבל על עצמו עול תורה ומצוות. [והדבר פשוט שכמה וכמה שדנו בעניין זה כתבו שלמרות שהמתגייר מקבל המצוות בשביל סיבה, מ"מ כיון שסו"ס הוא מקבל לקיימן הרי יש בזה קבלת המצוות, אבל כשאין כאן קבלת המצוות רצינית (אפי' מפני סיבה אחרת) אז הרי זה חסרון בעצם הגירות. ובאם מחבר ספר הנ"ל רוצה להוכיח שאין הדבר כן, יש לו להביא שגדול מסויים דן בזה בהדיא וכתב כמותו ובנימוקו שיוכל להוכיח שהוא צודק נגד גדולים אחרים שפירשו "חוששין עד שיתבאר צדקתו" כפשוטו, שכל זמן שלא נתבאר צדקתו חסר בעצם הגירות (או בשלימותה והוי "ספק גירות" ולכה"פ מדרבנן), וכמו שכבר הארכנו בזה לעיל].

וכן הוא גם בנוגע למה שהביא מספר ומצור דבש (יר"ד סו"ס טו) שכתב: "ואפי' גבי גר גדול דשואלין אותו על מה באת להתגייר ושואלין ודורשין סיבת גירותו שתהיה לש"ש, עכ"ז אם אח"כ נודע שבא לשום איזה דבר אפי"ה כיון שטבל ומל ה"ז גר גמור", עכ"ל. הנה, גם בזה דן רק בעניין גירות לשם דבר, אך אין מפורש בדבריו כלל מה יהיה הדין כשיודעים שלא שמר אף פעם תומ"צ.

[ד] בספרו מאריך הרבה לטעון שאין מושג של "ביטול גרות" בהלכה, וכהגדרת הגמ' ש"הרי הוא כישראל מומר לכל דבריו". אך דבריו אלה הם סילוף גמור, ומולך שולל את הקוראים, שהרי מתעלם מהלכה ברורה בשו"ע שהמתגייר משום סיבה "חוששין לו עד שתתברר צדקתו", ובמילא אין כאן "ביטול גרות" – אלא כל זמן שלא נתברר צדקתו "לא בא לכלל ישראל"! ואין לך סילוף גדול מזה שמתעלם מהמבואר בכמה וכמה מהראשונים (התוס', הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א ועוד) שהכותים הוצרכו להתגייר **שוב** כיון שגירותם הראשונה לא הייתה בלב שלם.

[ה] מביא ששיטת הגר"ש עמאר בשו"ת שמע שלמה היא, שאין מקום לביטול גרות. וגם זה אינו אמת, שהרי בשו"ת הנ"ל כתב (ח"ו סי' י"ג ד"ה ואולם): "וכן נמי אם התברר בבירור גמור שרק שיחק בהם אבל לא קיבל המצוות כלל, גם זה מיקרי שלא קיבל. ואציין לשונו של האגר"מ חיר"ד (ח"א סי' קנז) . . ומרן שליט"א ביביע אומר ח"י (חיר"ד סי' כו) הביא דברי האגר"מ הנז' וסמך עליהם לדינא כיע"ש, וכתב ודון מינה לנ"ד . . שאן גיורו כלום, ולפי"ז אין קידושיו קידושין והאשה בחזקת פנוי". עכ"ל. וראה עוד בשו"ת הנ"ל שמוכיח (על דרך דברינו בקונטרס זה) מהנפסק בשו"ע שקבלת מצוות מעכבת ושצריכה להיעשות ביום ובפני ג', דמוכרח לומר שמה שכתב שגרות ההדיוטות מועילה בדיעבד הוא משום שקבלתם היתה בלי חקירה על מה שהביאם להתגייר וכן שלא הודיעוהו שכר המצוות ועונשן, אבל מ"מ בהכרח שקיבלו עליהם את המצוות, עיי"ש. (וע"פ דברינו אולי אפשר שגם אם ידעו סיבת הגיור מ"מ חשבו שבאמת יקיימו המצוות אע"פ שהסיבה שהביאו להתגייר היתה משום "דבר אחר", כשלפי החשבון האמיתי לפי החקירה האמיתית היו יודעים שלא היו מקיימים המצוות בפועל, וכפי "שהוכיח סופן על תחילתן" אלא שבאמת קיימו התורה בתחילת גרותן וכפי שביארנו לעיל באריכות).

ויש להעיר עוד, דשיטת הגר"ש עמאר בשו"ת הנ"ל היא ההיפך הגמור משיטתו של בעמ"ח ספר הנ"ל בכללות העניין דקבלת מצוות, שהרי בשו"ת הנ"ל (שם סי"ב) מאריך לבאר (על דרך דברינו בקונטרס זה) שקבלת המצוות היא הנשמה של הגיור, ושקו"ט הרבה בדברים שהם היפך דעתו של בעמ"ח ספר הנ"ל.

[ו] מביא מש"כ הבית מאיר (סי' יב), וגם בזה סילף לשונו וכוונתו. וכך ציטט משמו של הבית מאיר: "כבר הוכחתי לשיטת התוס' והטוש"ע עיקר קבלת המצוות הוא מה שמקבלת בב"ד לטבול לשם גרות . . להרמב"ם נראה ברור שקבלת המצוות לחוד אינו פועל גרות כלל ואין צריך אלא לכתחילה". ע"כ. וברור שכיזב בזה בכוונת הבית מאיר, שהרי כל דיונו של הבית מאיר אינו האם קבלת המצוות מעכב או לא, שהרי בהמשך העניין כתב הבית מאיר ד"לשיטת הרמב"ן ר"ף לפי' ותוס' והטור וש"ע דעיקר הוא קבלת מצוות", וממשיך שם

בהסבר הדבר שהשו"ע "שפסק שקבלת מצות מעכב אפי' לא היה בג", ומ"מ הביאו לשון הרמב"ם ש"אם לא הודיעו" הוי גר, ומסביר שהשו"ע הוסיף "מילת שכר", (שרק) בזה פוסק כהרמב"ם דהודעת שכר ועונש אינו מעכב, אבל "קבלת מצות ע"י הודעה ודאי מעכב"!

ובוודאי ובוודאי כוונת הבית מאיר הוא **על הטקס** של קבלת המצוות, היאך זה נעשה, שלשיטת התוס' והשו"ע הוא מה שמקבלת בב"ד לטבול לשם גרות, שבטקס זה נכלל עניין קבלת המצוות, והיינו שאז היא מקבלת לשמור המצוות (וגם שטבילתה תהי' לשם זה), ובזה כתב הבית מאיר ששיטת הרמב"ם היא שאין טקס מיוחד לקבלת מצות, ואין היא מעניינים הפועלים את הגרות (והוא שלא כדברי השו"ע בדברי הרמב"ם כנ"ל בארוכה, וכן דברי השמע שלמה דלעיל בדברי הרמב"ם. אלא שבזה כבר כתבנו לעיל בארוכה שנחלקו האחרונים בכוונת הרמב"ם, אם צ"ל טקס מיוחד או לא לקבלת המצוות, והבאנו מה שכתב בזה הב"ח ודברי החמד"ש בשיטת הב"ח, עיין שם).

[ז] בהמשך למה שכתבנו כעת במה שסילף בדעת הבית מאיר, הנה עד"ז סילף גם את שיטת החמדת שלמה והמשיבת נפש. אלא שבנוגע לחמדת שלמה כבר ביארנו לעיל בארוכה (סעיף ה ואילך) את שיטתו, ונציין כאן רק את נקודת הדברים, שכל השקו"ט שבין החמד"ש והמשיבת נפש והבית מאיר הם רק אודות הצורך בטקס מיוחד של קבלת המצוות, אבל בוודאי שאפי' המשיבת נפש אינו חולק על זה שענין הגיור הוא כניסה לדת יהודית וקבלה לנהוג כדת ישראל, אלא שחלוקים רק בנוגע לתהליך הגיור, שלהחמדת שלמה קבלה זו היא חלק מהתהליך ועיקרה (אלא שגם לדעתו יש אופן שהיא נכללת במעשה הטבילה לשם גירות, והיינו כשטובל לשם קבלת עול תורה ומצוות וכניסה תחת כנפי השכינה), ויש שסברו שאין זה חלק מ"מעשה הגירות", אבל בוודאי שהוא מהות הגיור.

ומה נורא מה שכתב בספר הנ"ל בזה הלשון: "האם פתח את החמדת שלמה יו"ד סי' כט-ל במקום, שם כותב החמד"ש יותר מעשר פעמים שקבלת המצוות היא הטבילה לשם יהדות והמעבר מדתו הקודמת לדת ישראל", ע"כ. ואני שואל את מחבר זה, האם פתח הוא את דברי החמד"ש לראות דבריו "דעיקר הגרות הוא שעזב עמו ואלקיו ובא להסתופף תחת כנפי השכינה וקיבל עליו דת ישראל ליכנס בקהל ד', וע"ז נופל לשון גרות". ומה שכותב שם בעניין הטבילה הוא מפני "שטבילה הוי ממילא **קבלת המצוות**, כיון שטבל לשם גירות", היינו שכאשר טובל לשם **גירות**, שפירושו – שטובל לשם כניסה תחת כנפי השכינה וקבלת עול תורה ומצוות, הנה אז סגי (בדיעבד) בטבילה זו ואין צורך בטקס מיוחד של קבלת המצוות.

[ח] מביא מדברי הרשב"ש (סי' שסח) לבנות יסוד רעוע, שגם הגדרתו לא נזכרת בהדיא, והוא אודות מי שהוא מזרע ישראל, היינו בן לאב יהודי ואם גוי', אם יכולים להקל בקבלת המצוות שלו, ואם יש עניין בזה. אמנם, המעיין בדברי הרשב"ש יראה שכל השקו"ט אם אפשר להקל בקבלת המצוות שלהם הם רק פטוטי דברים, שהרי הרשב"ש לא דיבר כלל וכלל אודות זה.

וגם בעצם החידוש שיש הגדרה כזו של זרע ישראל – אינו יכול לתלות זה ברשב"ש. שהרי הרשב"ש כתב דבריו אודות האנוסים וצאצאיהם (ולא הזכיר כלל מי שהוא בן לאב יהודי ואם גוי'), ושקו"ט אם גם הם בכלל ההלכה בנוגע לבא להתגייר משום אהבת אשה וכדומה, ומסיק דמה שכתב הרמב"ם שיש לבדוק את הבא להתגייר אם בא לשם איזה דבר "מיהו זה בגוי הבא להתגייר, אבל מהאנוסים אלו או מזרעם אין דוחים אותם מפני זה, אבל המקרבן ומכניסן תחת כנפי השכינה עליו נאמר אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, ור"י אמר לר"ל אי הדרת בך יהיבנא אחתי דשפירא מינאי, שר"ל היה לסטים ור"י אמר לו אם תחזור בתשובה אתן לך אחותי, וזרעם **בתשובה** ויצא ממנו חכם גדול כדאיתא בפרק הפועל". עכ"ל.

ברור מזה: (א) שאין הרשב"ש מקיל כלל במי שיש לו אב יהודי ואם גוי', והמדובר הוא רק אודות **האנוסים** וזרעם, שאפשר שרק על אלו שעזבו היהדות משום אונס דת יש לקרבן תחת כנפי השכינה; (ב) והוא העיקר – אין המדובר שיש להקל בקבלת המצוות שלו שיהיה באו"א מבשאר גרים, אלא **אך ורק בעניין זה**, שבמקום

שבשאר גרים יש לדחותם כשבאים משום סיבה או משום אישה, הרי בזרע האנוסים יש לעשות ההיפך, לקרבם ולהכניסם תחת כנפי השכינה, וכמו שר"י קירב לר"ל ונתן לו אחותו לאישה לאחרי שר"ל חזר בתשובה, אבל ברור שלא נתן לו לאשה לפני שהוא חזר בתשובה, וכמו"כ כתב הרשב"ש שיש לקרב זרע האנוסים כדי שהוא עצמו ירצה לקבל תומ"צ ולהיכנס תחת כנפי השכינה.

נט. גם נביא כעת כמה מהמקורות שציין מחבר ספר הנ"ל, ולא הזכיר שרבו הפוסקים החולקים על אותה הדיעה ושרוב תפוצות ישראל נתקבלה הדיעה שבפוסקים אלו דוקא. כמו כן, נציין איזה הערות במקורות שציין מחבר זה, מה שצריך עיון בדבריהם. וזה החלי:

[א] מביא מהספר מנחם משיב (סי' מב): צריך לציין שהחלקת יעקב¹⁹² חלק עליו בזה וכתב שבלי קבלת המצוות אינו גר גם בדיעבד, ושכאשר ידוע שלא ישמרו כלום אין זה בגדר קבלת המצוות. (בספר הנ"ל מביא מיד לאחרי התשובה שלו את דברי החלקת יעקב, אך אינו כותב שהוא חולק על המנחם משיב).

[ב] מביא מהספר פרחי כהונה (אה"ע סי' י), דמפלפל ומאריך באיסור לקבל גרים מפני אישות, ונטען על הנכרית, ולבסוף מתלבט אודות החשש שתחזור לסורה כשרואים שבעלה לא חש ולא מרגיש להתרחק מן האיסור, וסומך על זה דאחר הגירות הרי הוא כישראל מומר לכל דבריו, אך עדיין ישראל הוא, אבל לאחר זה מהסס מצד דברי ההגהות מרדכי בהחולץ שמה שאומרים ה"ה כשיראל מומר הוא רק כשרואים שמישים דרכיהם (אע"פ שתחילתם לשם אישות), משא"כ בעניינינו "שאינו אנו בטוחים בהם שתתברר צדקתם", ומביא שנראה שתירה מדברי הרמב"ם שמצד אחד כותב שהוא כישראל גמור אבל גם כותב שאם נתגייר בשביל סיבה "חוששים לו עד שתתברר צדקתו", וביאר בעצמו שהכוונה היא רק לעניין לחשוש לפתו ויינו כיון שמכלל נכרי יצא אלא שלכלל ישראל גמור לא בא, ומצרף דברי הנמק"י "אגב אונסייהו גמר ומקני", ומבאר שכן הוא דברי המרדכי דהא דצריכים לראות שיישרו דרכיהם הוא רק לעניין פתם ויינם כו'. עכת"ד.

אבל לכאורה, לאחר מכ"ת, אין דבריו מתיישבים על הלב לומר שזה כוונת המרדכי שלא הזכיר כלל פתו ויינו, אלא נראה פשוט דבריו שכשחסר זה אין כאן גרות גמורה בדיעבד. וכן אין מתיישבים דבריו בביאור דברי הרמב"ם שלא הזכיר כלום אודות פתו ויינו, ונראה יותר שדבריו הם לעניין גרות והחזקתו כישראל, גמור וברור שהכוונה במש"כ "הרי כישראל" זה לאחר שכבר נתברר צדקתו אז הוא כישראל גמור אע"פ שאחר כך חזר לסורו, אבל כל זמן שלא נתברר צדקתו עדיין חוששין לו על יהדותו. וכפי שכבר הארכנו לעיל והבאנו שכן כתבו הרבה מגדולי הפוסקים שנתקבלו ברוב תפוצות ישראל.

[ג] בעמ"ח ספר הנ"ל מביא מראה מקום אחד שכן שייך לדבריו, והוא מאחד מגדולי ישראל האחרונים, מהר"ש קלוגר בטוב טעם ודעת¹⁹³ שכתב "דקבלת המצוות הוי רק מכשיר, ועיקר הגרות הוי המילה וטבילה, ותידע דקבלת עול מצות בלא מילה וטבילה אינו כלום ולהיפוך אם מל וטבל לשם גירות אף דלא קיבל עול מצות תחילה הוי גר מה"ת בוודאי, וקבלת עול מצוה תחילה הוי רק דרבנן", עכ"ל.

אמנם, למרות הכבוד הראוי לענק שבענקים זה, ועפר אנו תחת כפות רגליו, מ"מ, ברור שרוב רוב הפוסקים אינם סוברים כן, ובעיקר – שאין זה כדעת השו"ע¹⁹⁴ דפסק בהדיא דאם לא היו ג' בשעת הטבילה יש מכשירין בדיעבד, אבל לעניין קבלת המצוות פסק שאם לא נעשה בפני ג' מעכב בדיעבד לכ"ע, וכמו שכבר נתבאר בארוכה. ופשוט דקשה לומר שמדרבנן יעכב קבלת המצוות שייעשה ביום יותר ממילה וטבילה, באם מילה וטבילה היא עיקר הגרות וקבלת המצוות היא רק "מכשיר". אלא נראה ברור שלדעת השו"ע הוי קבלת

¹⁹² ש.ם.

¹⁹³ מהדורא ג' סי' קיא.

¹⁹⁴ יו"ד סי' רסח ס"ג.

המצוות מעיקר הגרות ומעכב יותר ממילה וטבילה לעניין שיעשה באופן של "משפט" (בג' וביום). וכן מוכח מדברי שאר גדולי האחרונים, וכמו שביארנו לעיל.

[ד] מביא מהספר רחמיק רבים (סי' יג), ואכתוב בזה את תוכן הדברים שמביא משם, וכן את הערותיי (בחצאי ריבוע) על דבריו.

דשם הביא את דברי הרמב"ם שחוששין לו עד שתתברר צדקתו, ומקשה והרי כבר טבל ומל, ומה נחשוש לאחרי שכבר מל וטבל [ולהעיר דבאמת אין זה קושיא כלל, כיון שחסר בקבלת המצוות כשיש סיבה לומר שאינו רוצה להיות יהודי]. וכן מקשה היאך הוי הדין שיכולים לכתחילה לקבלו באם חוששין עד שיתבאר צדקתו [וגם בזה יש להעיר, לכאורה ברור שעל זה חוששין לו אם יש קבלת מצוות ותתבאר צדקתו אז הוי קבלתינו קבלה וא"ל לא]. ועוד מקשה היאך קיבל הלל גר שלא האמין, והביא את התי' שהי' הלל בטוח שמתגייר לשם שמים, ומזה מסיק שכשבטוח לש"ש מותר לקבלם לכתחילה, וכן שהחשש שמא יחזור לסורו הוא רק לעניין שלא להאמינו על הכל כגון על היין עד שתתבאר צדקתו שקיבל מאהבה, וע"ד דברי הפרחי כהונה דלעיל. עכת"ד. [אבל לכאורה אין פירושו ומסקנתו נכונים כלל וכלל, וכמו שכבר כתבנו לעיל בארוכה בשלילת דברים אלו, וכבר הבאנו מהרבה פוסקי ישראל שאין ה"א לומר שיינו מותר כשחוששין שהוא כמו ישראל מומר ואינו מקיים תומ"צ, ועיקר – שהרמב"ם לא רמז כלל לזה שכוונתו אודות קבלתו ולהיות מותר בבת ישראל, וא"כ למה נאמר שכאן נתכוון לעניין פרטי, ובפשטות קאי אעצם דרגתו שאינו "בא לכלל ישראל" הגם ש"יצא מכלל נכרי", וכו"ל בארוכה].

עוד ממשיך בספר הנ"ל, שהה"מ כתב¹⁹⁵ שמה שביבמות נאמר שקיבלו גרים בימי דוד ושלמה הכוונה לבתי דינים של הדיוטות, ומה שכתב הרמב"ם שלא קיבלו ב"ד בימי דוד ושלמה, הכוונה לב"ד הגדול, אבל כיון שבדיעבד גרים הם, לא מיחו ב"ד הגדול בידם, וגם לא היו מקרבין, אלא חוששים להם עד שיתברר שקבלו מאהבה. [ולהעיר מזה שלא דק בדבריו, והביא כאילו חששו עד שיתברר שקבלו מאהבה, וזה אינו, כי עניין הקבלה מאהבה שייך רק במי שנתגייר בלי עילה, אבל כשיש עילה אין זה מאהבה, ומה שחוששין הוא לראות אם "תתבאר צדקתו"].

וכתב שהכס"מ חולק על הה"מ, שהרמב"ם לא כתב "בפני ב"ד הדיוטות", אלא "בפני הדיוטות", הרי הכוונה בזה שאין לב"ד דידן (דהדיוטות אנו) לקבלם לכתחילה אלא שאם קיבלם חל בדיעבד. ופירש בספר הנ"ל שמחלוקת הה"מ והכס"מ הם לעניין לכתחילה. והקשה על הכס"מ מזה שבב"י¹⁹⁶ כתב על תי' התוס' ביבמות (כד, א) ש"לפי ראות עיני הב"ד" נזקקין לאלו הגרים כשרואים שיש כוונה לש"ש, אע"פ שבאו מחמת עילה, ואין דוחין אותם, ולכאורה סותר דבריו את בכס"מ. וביאר שיש לחלק בין אם יודעים הב"ד את העילה, בעניין שאם לא היתה עילה זו לא היה מתגייר ואם לא תתקיים העילה יחזור לסורו, דבאופן זה אין מקבלים אותו, אבל אם בא להתגייר ויש להם עילה אלא שאין העילה עיקר הגורם לזה שבא להתגייר אלא היא אמצעי להתגייר, ואפשר שאם תתבטל העילה לא יחזור לסורו, אז מותר לגיירו, וזה תלוי לפי ראות עיני הדיין. עכת"ד. [אמנם, הגם שהחילוק שכתב מסתבר, ה"ז רק לעניין לכתחילה, אבל לעניין בדיעבד הרי בעניין שנתגייר בשביל סיבה ורואים שחסר בשמירת המצוות, הרי רואים "אחריתם" ו"נתבאר" היפך צדקתם, ובזה פסק הרמב"ם שיש חשש בעצם הגרות. ואין להוכיח מאומה ממש"כ הרמב"ם¹⁹⁷ "אין מדקדקין עליו . . . מושכין . . . בדברי רצון . . . רכים . . . עבותות אהבה", דכל זה הוא רק במי שלא בא להתגייר מתוך סיבה ולא במי שבא מתוך עילה].

¹⁹⁵ הלי' איסור"ב פי"ג הי"ד.

¹⁹⁶ אה"ע סי' יא.

¹⁹⁷ הלי' איסור"ב פי"ד ה"ב.

[ה] עוד יש להעיר ממה שמביא בספר הנ"ל את תשובת הרב המחבר הרב רחמים נהוראי, שמהסס בתשובה הקודמת וכתב בתוך הדברים ש"דעת החיד"א . . דהאשה שהמירה ונשאת ע"י עכו"ם דהיינו כומר, וכיון שבאה הויה לה כנכרי ונכרית שבאו להתגייר, דודאי לא בא הבעל אלא להדבק בדיני ישראל, דהרי אשתו נשקה דת העכו"ם ומה להם להתגייר אם לא שרוצים להיכנס תחת כנפי השכינה, משא"כ בנידו"ד דאף אם נישאו ע"י הממשלה מ"מ הבעל נשאר ישראל גמור, וכל עוד שהוא יהודי נפחדת האשה שאם לא תתגייר יבוא זמן שהבעל ינחם על מה שעשה ויגרשנה אף שיש לו עמה בנים, ומעשים בכל יום שאנשין מגרשים נשותיהם אף על הדבר רק שהקדיחה תבשילו או נתן עיניו באחרת, והדבר הזה מצוי בכל המדינות, ואם זו שבאה להתגייר לא מאהבת ישראל אלא מפחד שמא יגרשנה, וחבל חבל על חינוך הילדים, ועל דבר שעיינינו רואות יום יום ברור כשמש בצהרים כתוב לא תוכל להתעלם". עכ"ל.

ועוד כותב הרב נהוראי בתשובה לציץ אליעזר, ומביא שם כמה צדדים וסברות מדברי הראשונים, וגם דברי התוס' ביבמות שהכל לפי ראות עיני הדיין לבדוק ולעיין בסיבת הדבר, ומביא מש"כ המשפטי עוזיאל¹⁹⁸ שמטעם זה היתיר לגייר כדי שע"י הגיור יתקרבו יותר למשפחת בעלה ותורתו ושבניה שיוולדו מעתה יהיו יהודים גמורים, ודמה להלל ור"ח שבטוחים היו שסופן גרים גמורים, ושלכן מותר או מצווה לקרבתם ולהכניסם בברית ולהסיר נגע התערובת. ועל דברים אלו של המשפטי עוזיאל כתב הרב רחמים נהוראי לציץ אליעזר, שלא זו הדרך להוציא נגע התערובת, ואדרבא יגדל הנגע וישחת כרמם של בני", ומוטל עלינו לא לסייע ולהכשיל אחרים ביד בנות אל נכר. ומוסיף שאילו היה מכיר המשפטי עוזיאל את מצבם הרוחני של בני חו"ל וכו', לא היה כותב כך ולא היה מדמה מעשה הלל למעשים המכוערים והמעציבים שבזמנינו. ומה שכתב שהבנים יהיו יהודים, חבל שלא דר בצרפת ובצפון אפריקה, כי אז היה מרגיש ברוחו הטהורה אם יחול על בנים אלו שם יהודי, "ואדרבא אנחנו רואים בדבר לב שאין כמותם שונאים לדתנו, והטעם פשוט שבעיני הילדים האלה חטא גדול חטאה אמם להינשא ליהודי "עם בזוי", "וכל מגמתם ושאיתם להראות לעיני כל שלא עשה בהם זרע האב שום רושם, המה האספסוף שבזמנינו, המה המובילים שונאי ישראל לקברות התאוה". ע"כ.

ובתשובת הצי"א מביא בתחילה לחלק בין אחד ושנים ורבים שבדרך זה אין לעשות כן ובזה "לא עבדינו שליחותייהו", אך בהמשך מביא מספר נהר מצרים מה שמקיל בכ"ז, וכתב "החקירות האלה לדעת על איזה סיבה הוא בא להתגייר אנחנו עושים תמיד בבוא לפנינו נכרי או נכרית פנויים להתגייר אנחנו חוקרים סבת התגירותם. ואם נתברר לנו שאין סיבת גרותם לש"ש אין אנחנו מקבלים אותם כלל. אבל בנידון . . . ישראלי בלבד באהבת בת הנכר וישב כמה וכמה זמן וא"א שיתפרדו, ויש גם שהולידו בנים ובנות מן הנכרית ואח"ז נוססה באיש רוח טהרה לגייר את האשה והבנים, והיא גם היא תחפוץ להתגייר שלא תחפוץ להיפרד מבעלה או מבניה כאשר בעוה"ר עניין זה נפרץ בזה"ז, אנחנו מקבלים לגייר את האשה והשנים הגם שכל מבין יודע סיבת הגרות האשה". עכ"ל. ומביא כמה טעמים לזה: הצלת האיש מאיסור נשג"ז, טהרת זרעו מכאן ולהבא, חשש אם לא נקבל ישתמד וימיר דתו הבעל כי יהיה אנוס למען תכיר הממשלה הבנים לענייני ירושה, ועוד. ומביא שכ"כ בספר נוה שלום (הל' גרים), וכתב לעיין גם בספר בית נאמן (קו' בנין ירושלים).

אך הצי"א כתב שלפענ"ד מהלך זה הוא דווקא במקרה אחד או מקרים לא מתמידים, שרק אז יש מקום לדיון "דילמא סופו לש"ש", וגם אז רק לפי ראות עיני דיין ושקול דעתו בכל מקרה בנפרד, אבל לא בכגון התאור השחור משחור שמתאר כת"ר מהנעשה במחננו, וכותב "ומבית יוסף גופא אנו למדים ג"ז שהדבר תלוי בראות עיני הדיין אם הוא עת לרחק", אין יסוד בהלכה לומר בזה "חטא כדי שיזכו העבריינים ונצילם מאיסור חמור", ובפרט שלפי המצב העגום רחוקים הם ובניהם בתכלית משמירת תומ"צ. ומאסף שם את פסקי דינים של הדברי חיים והשואל ומשיב והאמרי יושר ועוד, שאוסרים בכי"ב, ומאריך עוד עד שמביא את האחיעזר שדן

¹⁹⁸ יו"ד סי' יד.

מצד הגירות לשם אישות, ומציין שם למה שכתב האחיעזר דהיכא שברור דבוודאי יעבור על איסורי תורה חילול שבת ואכילת טריפות, ויודעים בבירור כוונתו שלבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח דמה שאומר שמקבל המצוות לאו כלום, **וחסר בקבלת המצוות שמעכב.**

[ו] עוד מביא את המהרש"ם (ח"ו סי' קט) בעניין נישואי תערובת, שבכה"ג יש להתיר. ונצטט חלק ממה שכתב: "מה שיש לחוש שאין הגירות לש"ש, כבר האריך בטוט"ד שם לבאר דבכה"ג שביד הבעל להשתמד ר"ל א"כ כשהאשה מתגיירת הוי לש"ש". עכ"ל.

ולכאורה זה רק לעניין הכוונה באם היא לש"ש או לא, (ובנוסף על מה שיש להבין היאך הוי גרות שלה לש"ש דילמא הוא והיא רוצים לדחות את רצון ההורים וכמה טעמים כג"ד, הנה גם אם נאמר כנ"ל) בנוגע לעצם הגרות הרי כשיש סיבה לגרות הרי "חוששין עד שתתבאר צדקתו" בעניין שמירת התורה, שאז רואים שהוא לש"ש.

וכן לעניין הראיה מעובדא דר"ת (בתוס' יומא פב) שקיבלו עכו"ם להתגייר כדי שתקיים האשה שהמירה דעתה וחזרה בתשובה, הרי שם מדובר **שהיא חזרה בתשובה** ושומרת תומ"צ, שאז יש אפשריות לגייר אותו כדי לקיימה, אבל אין ראייה למצב שאין כאן שמירת תומ"צ.

וכדאי לצטט את דברי הט"ד עצמו (מהדו"ק סי' רל) שדן במי שהתאהב עם הנכרית וזנה עמה כמ"פ וחזר לאביו ורוצה לגייר אותה. הנה דן בתחילה בשני העניינים (א) נטען על הנכרית; (ב) מה שהגרות היא לשם אישות. ובעניין גרות לשם אישות מביא את דברי הש"ך בשם התוס' שהכל תלוי בראות עיני הב"ד, שהיכי דכוונתו לש"ש מותר לקבלם, ומביא עוד צד להתיר – שכשכבר בעל אין תקיף יצריה כ"כ, ומוסיף שכאן יש הוכחה "כיון דדעתו קלה ודעתו דאם לא נתיר לו יחזיר עמה לדתה וקרוב להשתמד, א"כ מדלא נשתמד ונשאר שם עמה וחזרו לבית אביו מוכח דדעתה להתגייר לש"ש, ולא הוי לשם איש לכן מותר לקבלה ולגיירה". ע"כ. ולכאורה יש לעיין, דסברתו זו מועילה לדעתו רק לעניין מה שיכולים לקבלו לכתחילה בעניין זה (דזה נימוק דלא הוי לשם אישות), אבל אם רואים דמיד אחרי הגיור הם נוהגים כדאשתקד ואין ניכר בהם שנתגירו ונכנסו לברית, אז נמצא שהחשבון והנימוק הנ"ל היה בטעות, ושכל ה"גיור" היה רק לאיזה סיבה (שלא להרגיז את האב וכו'), אבל היה חסר בזה עיקר עניין ומהות הגירות, וכפי שנפסק ברמב"ם ובשו"ע שבעניינים כגן אלו (אף אם יש היתר לקבלם לכתחילה בב"ד הדיוטות וכיוצא, מ"מ) "חוששים בזה עד שתתבאר צדקתו", ואם אין רואים בירור הצדקות ובפרט שרואים היפוכה אז נתברר שלא היה להגרות שום ערך כלל וכלל.

סילוף ובירור שיטת האחיעזר

ס. אחד מגדולי ישראל שסילפו את דעתו בעניין זה הוא האחיעזר. אמנם זה נכון שהאחיעזר (ח"ג סי' כו) הקיל בפרט אחד עיקרי, **שהמקבל כל המצוות** אלא שבדעתו לעבור **לתיאבון**, הרי הוא גר, אבל מ"מ ברור שבנוגע לעצם הקבלה מחמיר האחיעזר הרבה, ומבהיר שהמקבל רק בפיו ולבו בל עמו, אין גירותו כלום (וכמו שכבר כתבנו לעיל בזה).

וגם בעצם העניין שהקיל האחיעזר במי שבדעתו לעבור לתיאבון, נראה שזהו רק לעניין לעבור על "איזה מהמצוות" **באופן עראי**, שלא יוכל להתגבר על תאוות יצרו, אבל אם בקבלתו אין הוא מתחייב לשמור בפועל מצוה מסויימת **באופן תמידי**, נראה מדבריו שאין זה קבלת מצוות, שהרי עניין "קבלת מצוות" הוא **קבלה לשמור ולקיים בפועל**, כפשוט. ועד"ז נראה שאם בקבלתו חושב לעבור לתיאבון על שמירת שבת, טהרת המשפחה, כשרות וכיו"ב, אין זה גרות למרות שהוא רק לתיאבון.

וכמדוייק כל זה בלשון האחיעזר שכתב: "מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפשר לומר דאין לחוש לזה, **כיון דמקבל עליו כל המצוות**, אף שחושב לעבור על איזה מהמצוות אח"כ לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצוות, ודוקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצוות

דמעכב. אולם היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לאו כלום הוא, א"כ זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב, עכ"ל, והיינו, דאפי' כשחושב "לעבור על איזה מצוות אחר כך לתיאבון" אעפ"כ אין זה מועיל כשיש אומדנא דמוכח שבודאי יעבור על איסורי תורה דשבת כשרות טהרת המשפחה. וההסבר בפשטות: כיון שקבלת מצוות עניינה קבלה המחייבת אותו לשמור ההמצוות בפועל, א"כ הרי זה נחשב קבלה אך ורק כשיש רצינות גמורה לקיים הדברים המקובלים בידי שומרי תורה ומקיימי מצוות, ואם חסרה קבלה זו אין זה קבלה (אע"פ שהסיבה להעדר קיומו נובע מתאווה ולא משום השקפה וכיוצא בזה).

אולם בעמ"ח ספר הנ"ל הביא רק חלק מדברי האחיעזר, ולא את כל דבריו הברורים דלעיל, וגם במה שציטט סילף ושינה, שכתב בשם האחיעזר ד"מי שמקבל עליו כל המצוות אלא שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצוות", ואילו האחיעזר דייק בלשונו וכתב "שחושב לעבור על איזה מהמצוות", והיינו רק מקצת המצוות ולא כולם.

עוד יש להעיר, דהנה, בעמ"ח ספר הנ"ל הביא מה שדייק הר"א ווייס¹⁹⁹ מדברי רבינו גרשום (בכורות ל, א), שהמקבל המצוות "חוץ מדבר א"י אין זה מעכב הגיור בדיעבד, שהרי כתב הר"ג "חוץ מדבר א' אין מקבלים אותו, דאמר' הואיל ואין יכול לעמוד באותו דבר וודאי לא יעמוד נמי באחרים", ומזה נראה שאין חסרון בעיקר הקבלה, אלא במה שלא יעמוד בקיומו "בדברים אחרים".

אבל, [נוסף לזה שבעמ"ח ספר הנ"ל השמיט את מה שהר"א ווייס הנ"ל אסף מעוד פוסקים שסוברים שאין הגיור חל בדיעבד, הנה] בהמשך הענין כתב הר"א ווייס ש"מלשון הר"ג משמע דכל הסוגייה שם לא מיירי באופן שהוא כופר בדבר אחד אלא באומר שאינו יכול לעמוד בה, ולדברי האחיעזר הנ"ל ניחא דנקטו רק לשון לכתחילה דאין מקבלין אותו ולא נקטו לשון דיעבד דלא מהני גירותו ודו"ק, עכ"ל, וא"כ אין ראייה מהרבינו גרשום שמי שאינו מקבל מצוה אחת גירותו חל בדיעבד. אלא שלפ"ז יש לנו הוכחה מהר"ג לגישת האחיעזר, דמי שדעתו בשעת הגרות שלא יעמוד על "איזה מהמצוות" (על דרך "חוץ מדבר אחד"), גרותו חל בדיעבד.

סא. ודרך אגב יש להעיר ממה שהרבה פלפלו בדברי האחיעזר, וביניהם הלהורות נתן²⁰⁰ ומשמר הלוי²⁰¹. והנה, לכאורה פשטות העניין הוא בכללות כדברי הלהורות נתן, שהכוונה בקבלת המצוות לפי האחיעזר היא קבלה המחייבת לשמור בפועל, וכמו קבלת חברות שמובאת בגמ' (בכורות ל, א) בהמשך לקבלת מצוות דגר, וכשם שבקבלת חברות הוי פשטות הקבלה לעניין קיום ניהוג חברות, כמו כן נראה בעניין קבלת המצוות של המתגייר.

ואין לסתור זה, מפאת חילוקים אחרים שישנם בין גר וקבלת חברות (וכמו מה שהגר נשאר יהודי לעולם וע"ה שקיבל חברות והפסיק לאח"ז הרי הוא ע"ה), שהרי פשוט שאין הגמ' מדמה מהות הגר למהות החבר (שבודאי הגר לאחר גרותו נשאר כן לעולם וחבר תלוי בהנהגתו), אבל פשוט שיש לדמות כוונת עניין קבלת מצות הגר לקבלת דברי חברות, שעניינם שווה לעניין שמקבל ע"ע לקיים דרך החיים של אותם הכללים שהוא נכנס אליהם, וכל זה הוא דלא כדברי המשמר הלוי שם בכוונת האחיעזר.

ופשוט שזה פשטות כוונת האחיעזר בפסקו שכשמקבל מצוות ולבו בל עמו, דכוונתו ב"לבו בל עמו" היא לזה שבודאי יעבור עליהם, וכמובן בפשטות מדבריו שנעתקו לעיל בעניין מי שברור שיעבור על שבת, כשרות

¹⁹⁹ קובץ "מוריה" שנה יח ע' פא.

²⁰⁰ ח"ג סי' פד. ח"ה סי' סג. ח"ו סי' צב.

²⁰¹ חגיגה סי' ח.

וטהרת המשפחה, שבדודאי המדובר הוא (לא על מי שאינו מקבל **גדר השכר ועונש** שיש בשבת כשרות וטהרת המשפחה וכדומה, אלא) אודות **הקיום** של ההתחייבות בפועל.

אלא שהלהורות נתן מתמיה בעצם דברי האחייעזר, היאך שייך לומר שהוא מקבל ע"ע לקיים כשחושב בשעת קבלתו שיעבור על איזה מהם לתיאבון. ואולי אפשר לבאר כוונת האחייעזר, שאין הפירוש שמחליט בהחלטה לעבור על מצוה מסויימת באופן קבוע משום תאוה, שאפשר שגם זה נכלל בפסק שלו לעניין מי שברור לנו שלא ימשור שבת, כשרות וטהרת משפחה, אלא כוונתו שחושב בדעתו שבאיזה מהמצוות אינו ברור לו שיתגבר בפועל בכל המלחמות שלו עם היצר ולא יצליח לנצח מלחמה פרטית ההיא, אבל אין הכוונה שכבר עכשיו החליט שאין מקיים שמירת סוכות בשביל שיצרו מתאוה נגד ישיבת סוכה, שאז בפשטות חסר בהקבלה, אלא כוונתו שלמרות שמקבל עכשיו שישתדל לעשות כרצון הבורא, נראה לו שבשעת המלחמה עם היצר בפועל יפסיד מלחמתו ליצר התאוה. וצ"ע בזה.

סילוף ובידור שיטת הדעת כהן

סב. הנה בכ"מ מביא את דברי הדעת כהן (בסי' קנג) בצורה בלתי נכונה (נוסף לזה שהשמיטו את מה שכתב הדעת כהן בסי' קנד). וכמו מה שהביא בשמו דמה שכתב הרמב"ם שחוששין לו עד שתתברר צדקתו הוא רק לגבי **נאמנות על איסורין גרידא**, אבל גרותו גרות. והדברים אינם אמיתיים, וזהו לשונו של הדעת כהן: "והנה חוץ מזה בעיקר הגב"ע לא מצאתי שגילה דעתו שהוא מכין לרמות, ובאמת אינו רוצה לקבל עליו דת ישראל, אלא שעיקר גירותו היתה בשביל אהבת האשה, ובה קשה להקל שהרי סוכ"ס קי"ל (כיבמות כד) דכולם גרים הם ואפילו איש שנתגייר לשם אשה. ומה שהצריך הרמב"ם להמתין עד שתתברר צדקתם, י"ל שזהו רק לענין שיהיה נאמן על האיסורים כישאל, אבל לא לקולא להחזיקו כגוי, ושלא לחוש לקידושיו. ועל דברי הגהות מרדכי בפ"ד דיבמות שמפרש, שאין אנו אומרים שהם גרים בדיעבד אלא כשמכין ג"כ לש"ש, אלא שמצרף לזה בשביל אשה, או שהולך בדרך ישרה, קשה לסמוך באשר בעצמו העיד שם, שע"פ קבלת רבותיו אין הדין כן, והזהיר שלא לסמוך על סברתו. וד' התוספות ביבמות וחולין בכותים יותר נכון לפרש **שלא היתה קבלת המצוות שלהם שלמה, ולא קבלו עליהם לפרוש משיתוף ש"ש וד"א**, מפני שחשבו שהאריות היו אוכלים בהם בשביל שלא ידעו את משפטי אלהי הארץ, וחשבו שלא יש קפידא בשיתוף, ע"כ אינם גרים מפני שחסר הדבר העקרי, **קבלת המצוות כראוי**. אבל כ"ז שהיתה הקבלה בפה כראוי י"ל שאין לנו ענין עם דברים שבלב, שאינם דברים כלל, ואפי' אם יבא אלי' ויגיד לנו, שהי' בלבבו אחרת מאשר בפיו, אין לנו עסק כלל עם דברים שבלב, וכד' הרב מל"מ בה' שקלים. וי"ל שהכותים אמרו מפורש בעת קבלת הגירות שלהם, למ"ד גרי אריות הן, שאינם עוזבים את אלהיהם. . . הלא הדברים מבוארים במקומם דמ"מ אנו חוששים להגירות לענין הבנים, **אלא שמחמירים עליו שלא להשיאו בת ישראל**, אבל גם הוא לא קאמר שמקילים שלא לחוש לקידושין. ומה שהכריז על עצמו במכה"ע, אחר שכבר קידש, שלא קבל עליו דת ישראל, אינו כלום, ואינו אלא כמי שחוזר לסורו, דמ"מ עד עכשיו הרי בחזקת גירות הוה קאי. ולפי הצעת הרב חכם מסעוד נ"י, שהיתה החופה מיד ולא הי' זמן בינתים להוכיח על קלקול מעשיו, אין כאן אפי' קולא דקדושי מומר. אמנם לפ"ד הרה"ג מוהרא"מ שי', שנתאחר הזמן איזה שבועות ונהג בינתים ככל הגויים, אם תוגבה ע"ז עדות יהי' מקום לדון רק משום קדושי מומר, שפשיטא שאין מספיק להקל לגמרי בלא צירופים אחרים מכריעים". עכ"ל.

הרי שלך לפניך: (א) שכשאמר שחוששין שלא להאמינו כישאל גמור הרי זה משום שהוי ספק גרות והולכין לחומרא שלא להחשיבו כישאל לקולא להאמינו כשאר ישראל, והרי ברור בדבריו שכיוון שאין להאמינו **מחמירים שלא להשיאו בבת ישראל**. אלא שהדעת כהן מחמיר בזה שלא להחשיבו לגוי לקולא, לעניין שלא להצריך גט ממנו בעניין זה, ולעניין זה הוא שכתב ש"דברים שבלב אינם דברים", אבל לאידך כתב ופירש בדעת הרמב"ם שסו"ס יחששו דילמא אינו יהודי להחמיר שלא להשיאו בבת ישראל ולא נסמוך לגמרי על

דברים שבפה; (ב) בתשובה זו גופא הזכיר שבאם בשעת הגרות פירש שאין הוא מקבל איזה מצוה ואין קבלתו שלימה אין זה גרות כלל מפני שחסר הענין העיקרי שהוא "קבלת המצות כראוי".

ולכן אין דבריו שכתב בסי' קנג סתירה למה שכתב בסי' קנד, אלא אדרבא מתאימים זא"ז, וז"ל: "והרי מפורש אמרו חז"ל (בכורות ל, ב) נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, ר"י בר"י אומר אפי' דקדוק אחד מד"ס, ואיך אפשר לקבל גרים באופן כזה שיודעים ברור שאחר גרותם יעברו על דברי תורה, (אמת הדבר שיש לתמוה על השמטת הפוסקים הלכה זו לגמרי, מ"מ הלא משנה לא זה ממקומה, ואין חולק ע"ז עכ"פ כד' ת"ק שחוץ מד"א של תורה אין מקבלין אותו) . . . ואע"ג דקיי"ל כמ"ד כולם גרים הם (יבמות כד, ב), ונכלל בזה ג"כ איש שנתגייר לשום אשה, ואשה שנתגיירה לשום איש, נראה מדהת"ו"ס (חולין ג, ב ד"ה קסבר), ודהת"ו (יבמות שם ד"ה הלכה), דהיינו דוקא כשהגירות היתה שלמה בקיום המצות, אבל כשלא נתגיירו לגמרי, דהיינו בלא קיום המצות ושמירתן, וגם הכונה היתה בלתי הוגנת, אז הם גרועים מסתם גרי אריות, דחשיב התם בברייתא, דאיכא למ"ד דכולם גרים הם, אלא שהם ככותים, שלמ"ד גרי אריות הם נחשבים מן הדין כגויים לכל דבריהם, והיינו משום דאיכא תרתי, הגירות שלא לש"ש, וקיום מצות בשלימות ג"כ אין כאן, דעכ"פ עבדו ע"ז בשיתוף, כדאמר' שם בתו' מקרא דואת אלהיהם היו עובדים. ובלשון התוס' דחולין שם שלא נתגיירו לגמרי, ומשמע דלאו דוקא ע"ז, אלא כל שלא מקיימים מצות, וגם המחשבה היתה שלא כראוי, אז אין כאן גירות כלל. ולשון הרמב"ם והשו"ע בסי' רס"ח בנתגייר בשביל דבר: וחוששים לו עד שתתברר צדקותו מבואר, שאם רואין שאינו מתנהג בדת ישראל, והגירות היתה בשביל איזה דבר, אין זו גירות גמורה". עכ"ל.

הרי שלך לפניך שדבריו ברור מיללו: שכשיש חסרון במחשבת הגרות וביחד עם זה חסרון בקיום המצוות בשלימות אין זה גרות גמורה אפי' בדיעבד. ורק שבסי' קנג קאי כשהחסרון הוא רק במחשבה, ומתגייר "לשום דבר" וצריכים לבאר צדקתו, הרי בזמן זה אין להחשיבו כגוי גמור, כיון שנתגייר וקיבל המצוות בשלימות בדבור ואין אנו יודעים שצדקתו לא נתבארה, וא"כ הוא בבחינת ספק ולכן "חוששין לו" עד שתתבאר צדקתו להחשיבו כיהודי לחומרא אבל לא לקולא, וכן אין להחליט במשך זמן זה להחשיבו כגוי גמור מיוסד אדבריו שקבלתו היתה בלי לב ולב, אלא צריכים לחכות עד שיתבאר צדקתו או ההיפך, אבל באם לבסוף לא נתבאר צדקתו וקיום המצוות שלו לא היתה בשלימות הרי בצרוף מחשבתו הקודמת שהגרות היתה רק "בשביל דבר" וביחד עם מעשיו הלקויים בהעדר שמירת המצוות כראוי הרי בצירוף שניהם יחד הרי הוא "כגוי לכל דבריו". והרי הדעת כהן מדגיש שבזה אין חילוק בין אם העדר השמירה הוא ע"ז או שאר מצוות.

*

גדר כניסה לברית

סג. והנה, לעיל הדגשנו הרבה את ענין קבלת עול התורה ומצוות, אמנם, נתעכב כעת קצת בלשון הרמב"ם שגירות היא "כניסה לברית", דלשון זה מורה בפשטות על איזה סוג של התחייבות מיוחדת²⁰².

דהנה, המושג של ברית בשייכות לגרות מובא כבר בגמ' כריתות (ט, א): "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים". [ולהעיר ממ"ש הערוך לנר שם על המשך דברי הגמ' "בשלמא מילה דכתיב . . . ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך

²⁰² ולהעיר ממש"כ הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"ט. ומקורו בתו"כ קדושים פרשה א ופרשה ח) "כל גר האמור במתנות עניים אינו אלא גר צדק, שהרי הוא אומר במעשר שני ובא הלוי והגר, מה הלוי הגר בן ברית". עכ"ל. וכונתו כאן באמרו גר צדק היא לשלילת גר תושב. ובזה מודגש עוד בתואר הגר צדק, דתוארו הוא מה שהוא "בן ברית" כמו שהלוי הוא "בן ברית", ובזה שהוא "בן ברית" ה"ה נבדל משאר האומות, ונמצא שענין ה"ברית" אינו רק עניין פרטי שהוא חלק מתהליך הגיור, אלא הוא עניין השייך למהות הגיור, וניתן כתואר למתגייר.

בדמיק חיי וגו', דמזה "משמע דבשעת יציאה שעשו פסח מלו דבדמיק היינו ב' דמים דם פסח ודם מילה, וגם משמע שע"ז באו לכלל חיי נצחיים דהיינו שנכנסו לברית עם הקב"ה". ובהרבה מקומות מובא לשון זה של הגמ' (נכנסו לברית) אודות עניין הגרות ופרטי דיניה²⁰³.

והנה יש שטעו טעות גדולה בכוונת עניין "קבלת המצוות" ועניינה, שהוא רק ידיעת עניין חיובי התורה ועונשיה, ולא התחייבות לחיות על פי התורה והמצוה. והנה בפשטות, גם הלשון "קבלת המצוות" הרי בפשטות עניינו התחייבות לחיות לפי הציוויים של התורה ומצוותיה. וכן מובן בפשטות גם מלשון הגמ' (בכורות ל, ב) בעניין המקבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד, וז"ל: "הבא לקבל דברי חבירות חוץ מדבר אחד – אין מקבלין אותו, עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד – אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפי' דקדוק אחד מדברי סופרים; וכן בן לוי שבא לקבל דברי לוי, וכהן שבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אחד – אין מקבלין אותו, ע"כ. וברש"י שם "דברי חבירות – מפרש בתוספתא במסכת דמאי שלא יתן תרומה ומעשר לעם הארץ ושלא יעשה טהרות אצל עם הארץ ושיאכל חולין בטהרה ושיעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח. דקדוקי סופרים – חומרא דרבנן, עכ"ל. ומזה נראה בבירור שמדובר אודות קבלה בניהוג ועשייה בפועל, ולא רק בעניין הודעת דיני התורה ועונשיה (וכפשטות ההלכה לעניין קבלת הבן לוי במצות לוי, וכפסק הרמב"ם²⁰⁴ "בן לוי שקבל עליו כל מצות לוי חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו עד שיקבל את כולן", שוודאי הכוונה על קבלת ניהוג מצוות וחיובי הלויים).

ואם זוהי הכוונה הפשוטה בפירוש הלשון "קבלת המצוות", מכ"ש וק"ו שכ"ה פירוש הלשון "כניסה לברית", שכן מובן גם מעניין "כניסה לברית" שבפרשת אתם נצבים "לעברך בברית ד' אלקיך וגו'" באלה ובשבועה, דקאי לא רק אכלל ישראל אלא גם על הגרים שבכל הדורות, וכמבואר בגמ' שבועות (לט, א): "שכן מצינו במשה רבינו, כשהשיב את ישראל אמר להן: דעו, שלא על דעתכם אני משיב אתכם אלא על דעת המקום ועל דעתי, שנאמר: ולא אתכם לבדכם וגו' כי את אשר ישנו פה; אין לי אלא אותן העומדין על הר סיני, דורות הבאים וגרים העתידין להתגייר מנין? ת"ל ואת אשר איננו".

והנה בפשטות נראה שעניין הברית שבגרות הוא בדוגמת הברית שבקבלת התורה, והוא על דרך המובא ברמב"ם²⁰⁵ "בא וראה כמה חמורה מילה שלא נתלה למשה רבינו עליה אפילו שעה אחת אף ע"פ שהיה בדרך, וכל מצות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות. . ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו וכו'", עכ"ל, והרי הג' בריתות הם התחייבות מוחלטת להיות עבדי ד' ולחיות על פי ציוויי כפשטות הדברים המבוארים בפסוקים הללו, וכפשטות הדברים המבוארים בפרשת משפטים "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע", דקבלה מוחלטת זו היא עניין הברית.

דבר זה מובן בפשטות גם מדברי רש"י בגיטין (כג, ב) בעניין מה שגוי אינו בר שליחות משום שאינו "בן ברית", וז"ל: "לא מה אתם בני ברית – מהולים ובאו לברית מצות. אף שלוחכם בני ברית – לאפוקי עובד כוכבים, אבל עבד בן ברית הוא דכתיב מחוטב עציך וגו'". עכ"ל. שפירש שהכוונה ב"ברית" היא מה שבאו "לברית מצוות", היינו שקיבלו על עצמם המצווה בברית, וכן העבדים הכנענים קיבלו זאת בערבות מואב. וא"כ ברור שברית היא קבלה לשמור המצוות בתוקף של ברית (כמבואר בפשטות הכתובים).

[וכ"ש וק"ו שכן הם הדברים ע"פ המבואר בתורת חסידות חב"ד, שמבואר²⁰⁶ דעניינה של ברית זו הוא "כידוע שענין הכריתת ברית הוא למעלה מן השכל והדעת, ע"ד ב' אוהבים שעושים כריתת ברית להיות אוהבים זע"ז,

²⁰³ יש להעיר, שהרמב"ם כתב גם לשון שהגירות היא "להסתופף תחת כנפי השכינה". ונראה שלמד זה מלשון הגמ' ביבמות (מו, ב):

"טבילה באמהות מנלן? סברא הוא, דאם כן, במה נכנסו תחת כנפי השכינה".

²⁰⁴ ה"ל כלי המקדש פ"ג ה"א.

²⁰⁵ ה"ל מילה פ"ג ה"ט.

²⁰⁶ תר"א יג, ב.

דהיינו שיוכרח להיות אוהבו אף אם לא היה נמשך אצלו אהבה זו אליו אח"כ מצד השכל, עכ"ל. ועד"ז מבואר במ"א²⁰⁷ בפירוש העניין ד"לעברך בברית", ש"הענין כמו למשל שני אוהבים שכורתים ברית ביניהם שלא תפסוק אהבתם שאלו היה הדבר שהאהבה תלויה בו קיים לעד לא היו צריכין לכריתת ברית ביניהם, אלא לפי שיראים שמא יבוטל הדבר ובטלה האהבה או שמא יגרום איזה מניעה מבחוץ, וע"י כריתת הברית תהיה אהבתם אהבה נצחית בל תמוט עולם ועד ולא יפרידם שום מניעה מבית ומחוץ, והיינו מפני שעושיין ביניהם קשר אמין וחזק שיתייחדו ויתקשרו באהבתם בקשר נפלא ולמעלה מן הטעם והדעת. שאף שע"פ הטעם והדעת היה צריך לפסוק האהבה או לגרום איזה שנאה אעפ"כ מחמת הכריתות ברית מוכרח להיות אהבתם לעד קיימת. ועל כל פשעים תכסה אהבה זו וקשר אמין זה, לפי שבאו בברית והתקשרות כאלו נעשו לבשר אחד. עכ"ל. וא"כ ענין הברית מכריח הרבה יותר מאשר התחייבות רגילה לקיים, אבל המדובר כאן הוא כפי שהדברים מובנים לפי פשוטם ולפי גדרי הלכה].

סד. כדאי לצטט גם מתשובות הב"י (סי' יד) בענין משומד אם כשר להיות שליח גט, ומביא שיטות האוסרים: "וראה גם ראה איך אלו הקדושי' הסכימו פה א' על פיסול שליחות המשומד בראיות ברורות, נמצא שהאוסרים משומד מלהיות שליח וכ"ש משלח הם כפתור ופרח ומהר"ר אליעזר דשנן ור"י בר אברהם ור' אליעזר מגרמזא וזקנו של כפתור ופרח ומהר"ר יחיאל . . דכתיב אתם גם אתם לרבות שלוחכם, מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, אנו לדידהו נמי מה אתם בני ברית וכו', אלא הא דרב אשי בדותא היא ע"כ. ופי' רש"י בני ברית מהולין ושיהיו בני ברית במצות ונמי פירש שליחות דכל התורה כולה שיהי' שלוחו כמותו מתרומה גמרינן לה ע"כ ומשום דהוי פסק הלכ' לעולם כלישנא בתרא למד הרמב"ם למשלח ומעתה המשומד לאו בן ברית הוא כיון שפרק מעליו עול מצו' הכי משמע מפ' רש"י והכי נמי משמע מהערוך דיליף מרעהו תדע דבסמוך מתיר העבד משום דישנו במקצ' מצות דכתיב מחוטב עציך מכל הני משמע בפירוש דפוסל שליח ומשלח בשאינם בני ברית במצות". עכ"ל. והיינו שהם מפרשים ע"פ דברי רש"י הנ"ל שמשומד אינו בר שליחות משום שאינו "בן ברית", כיון "שפרק מעליו עול מצוות". הרי ש"בן ברית" הוא מי שלא פרק מעליו עול מצוות!

וגם בנימוק הסוברים שאכן הוא בר שליחות מסביר הטעם: "ונר' לחלק בין האוסרין שליחות המשומד למתירין שבפירו' בן ברית פליגי מאן דאס' סבר דפי' בן ברית הוא שאינו עוש' מצו' שהרי פרק מעליו עול מצות ומאן דמת' סבר דפי' בן ברית שקבל עליו עול המצות כבר אעפ"י שאינו מקיימם עתה בן ברית איקרי אעפ"י שחטא ישראל הוא". עכ"ל. והיינו, שכיון שקיבל ע"ע פעם את המצוות, הרי הוא נשאר בגדר בן ברית מפאת קבלתו בעבר.

ובדברי הב"י עצמו בתשובה שם נראה שסובר שיש לחלק בין משומד לשאר דיני התורה ובין דיניו כלפי גיטין וקידושין, שכתב שם: "תשובתי על הפסק הנ"ל ראיתי מה שכתב כ"ת בענין משומד שפירש מדת ישראל שאינו יכול לעשות שליח הולכ' לגרש אשתו והביא ראיה מדברי כפתור ופרח. נ"ל שהראיה שמביא כפתור ופרח אינה ענין לנד"ד דאע"ג דלענין שליחות בעלמא לא יהא בר שליחות וכן לומר דאינו נקרא אחיך לענין שליחות דגט שפיר שייך ביה כיון דאיתיה בתורת גיטין וקידושין והראיה שהביא מגוי שקידש בזמן הזה וכו' אינה ראיה דהא אסיקנא בגמרא שאין הלכה כן . . ומה שכתב כ"ת עוד שנית בפ"ב מהל' שלוחין אין הגוי נעשה שליח וכו' עד מכל הני משמע בפ' דפוסל שליח ומשלח כשאינם בני ברית במצוות. מתוך מה שכתבתי נתבאר שאין ראיה מכאן . . ומה שכתב כ"ת ונר' לחלק בין האוסר' שליחות המשומד' למתיר' דבפי' בן ברית פליגי וכו'. אינו נ"ל משום דכיון שהוציא עצמו מכלל ישראל לדברי הכל אינו נקרא בן ברית, והרי הוא כגוי זולת לענין גיטין וקידושין דכיון דאיתיה בתורת גיטין וקידושין לדברי הכל שייך בשליחות גט אלא שקצתם חששו שמא

²⁰⁷ לקו"ת מד, ב. ועד"ז מבואר בכ"מ. וראה מאמר כ"ק אדמו"ר ד"ה אל יפטר תשכ"א בענין כריתת ברית דנח, דאברהם ודמשה.

יבטל השליח או הגט". עכ"ל. והיינו, שיש מקום לומר שהמשומד אינו בר שליחות לשאר דיני התורה, דכיון ש"הוציא עצמו מכלל ישראל" אינו נקרא "בן ברית", אלא שבמילתא שהוא עצמו דינו כישראל, כמו לגיטין וקידושין, בזה חל עליו גדר שליחות.

[וראה שו"ת הר צבי²⁰⁸ שדן בהבנת דברי הב"י, הן בעצם הסברא דכיון שישנו בגיטין וקידושין יכול להיות גם שליח, דלכאורה מגמ' בקידושין משמע להיפך, דאפי' בדבר ששייך בו אינו בר שליחות' משום דאינו "בן ברית", וכן דן בעצם סברת החילוק בין כל התורה כולה (שאינו "בן ברית") וגיטין וקידושין, וכתב לבאר: "ולפום ריהטא היה נראה לומר בטעם הב"י, דאף דלדידיה אינו בן ברית, מ"מ ישנו בתורת גיטין וקידושין, דס"ל כמו שכתב בתה"ד [סי' רכג] בקושייתו על הגאונים דס"ל דהרי הוא כעכו"ם ואינו זוקק, דאם כן אף אם נעשה מומר לאחר נישואין וס"ל נישואין מפילין וכבר חלה הזיקה, מ"מ השתא דין עריות יש לו ותפקע זיקתו. ומתוך, דהתורה לא נתנה לו כח לפרוק מעליו עול שכבר נתחייב (וכן לענין קידושין) משום דע"י מעשה הן באין, דומה כבא לפרוק עול, אם לא יועילו קידושין שלו כמו של עכו"ם הרי עושה את עצמו בידים כעכו"ם, עכ"ל תה"ד, ו"ל דסברא זו ס"ל לב"י, דאף דדינו כעכו"ם, מ"מ אין בידו לפרוק עול שלא יחולו מעשיר". עכ"ל.]

סה. ובזה נעתיק גם מה שכתב הרמב"ן בחומר ענין ה"ברית" שבמ"ת וביאור עניינה. וז"ל (ויקרא כה, א): "מה ענין שמיטה לענין הר סיני, והלא נאמרו כל המצות מסיני, אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטיה ודקדוקיה מסיני אף כולן נאמרו כללותיהן ופרטיהן ודקדוקיהן מסיני, כך שנויה בתורת כהנים. . וענין הפרשה הזאת שנכתב בכאן, אמר ר"א כי זאת הברית הכתובה בפרשת ואלה המשפטים, וכשקבלו על נפשם נעשה ונשמע אז נכרתה הברית ואמר להן כל הפרשה הזאת. והזכירה במקום הזה לחבר תנאי הארץ, כי כאשר אמר על העריות כי בעבורם תקיא אותם הארץ כן אמר בפרשת אם בחקותי על שבתות הארץ, והוצרך תחילה להזכיר השבתות. ולפי דעתי כי נכתבה כאן בסדר נכון, כי פירוש "בהר סיני" בעלותו שם לקבל לוחות שניות. וביאור הענין, כי בתחילת ארבעים יום הראשונים של לוחות הראשונות כתב משה בספר הברית את כל דברי ה' ואת כל המשפטים הנאמרים שם ויזרוק דם הברית על העם, וכשחטאו בעגל ונשתברו הלוחות כאילו נתבטלה הברית ההיא אצל הקב"ה, וכשנתרצה הקב"ה למשה בלוחות שניות צוהו בברית חדשה שנאמר הנה אנכי כורת ברית, והחזיר שם המצות החמורות שנאמרו בסדר ואלה המשפטים בברית הראשונה ואמר כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל. ורצה הקב"ה להחמיר עליהם בברית הזאת השנית שתהיה עליהם באלות ובקללות, ושתהיה כראשונה על כל המצות הראשונות ועל כל המשפטים כמו שנאמר בברית הראשונה את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, ולפיכך אמר בכאן בסוף התוכחות אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה, הוא רומז אל כל המצות והמשפטים שנאמרו בברית הראשונה בסדר ואלה המשפטים שהיו כולן בברית הזאת. והנה בספר הברית הראשון נאמרה השביעית בכלל כמו שהזכרתי, שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה וכו', ועתה בברית הזאת השנית נאמרה בפרטיה ודקדוקיה ועונשיה. ובעת הברית הראשונה שהוא בארבעים יום ראשונים נצטוו משה על המשכן, וכשנתרצה לו הקב"ה וצוהו לכרות להם ברית שניה ירד משה ויצום את כל אשר צוה ה' אותו בהר סיני והיה מעשה המשכן מכללם, ואז הקהיל משה את כל עדת בני ישראל ואמר להם כבתחילה אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם במלאכת המשכן. והנה קבלו הדבר בשמחה, ויצאו מלפניו מיד ובאו כולם ונתנו הנדבה ועשו המשכן והשלימו מלאכתו. וכאשר הוקם, מיד "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד" וצוהו בקרבנות ובכל תורת כהנים, ומשה צוה הכל אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל מיד. וכאשר השלים אמר להם עוד צוה אותי השם בהר סיני לפרש לכם השמיטה והיובל ולכרות לכם על כל המצוה והמשפטים בברית חדשה באלה ובשבועה. ולא הוצרך עתה שיזבח זבחים ויזרוק חצי הדם על העם וחצי הדם

²⁰⁸ אה"ע סי' צז.

על המזבח כאשר עשה בראשונה, אבל קבלו עליהם הברית הראשונה באלות ובקללות אלה. וזה טעם "אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני", כי הוא הנותן להם בברית הזאת כי מחל להם על פי התנאים האלו כמו שפירשתי בסוף כי תשא. וכן ברית ערבית מואב כן היה, שקבלו עליהם התורה באלות ובקללות ההם, והיא הברית, כמו שנאמר אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב. ואמת אמרו שבתנאי הארץ השמיטה והיובל כאשר יזכיר בתוכחות, ועל זה נתפרשו בברית הזאת השנית". עכ"ל.

[וראה גם בדברי הרמב"ן (ויקרא כו, טז): "דע והבן כי האלות האלה ירמזו לגלות ראשון, כי בבית הראשון היו כל דברי הברית הזאת הגלות והגאולה ממנו. . עוד בענין הגאולה ממנו, שאינו מבטיח רק שיזכור ברית אבות, ובזכירת הארץ, לא שימחול עונם ויסלח חטאתם, ויוסיף אהבתם כקדם, ולא שיאסוף את נדחיהם. כי היה כן בעלותם מבבל, שלא שבו רק יהודה ובנימין והלויים עמהם מעט, ומקצת השבטים אשר גלו לבבל, ושבו בדלות, בעבדות מלכי פרס. וגם לא אמר שישבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם, ומצינו אנשי בית שני עושים כן כמו שהתודה דניאל חטאנו ועוינו והרשענו ומרדנו וסור ממצותיך וגו' למלכינו לשרינו ולאבותינו, וכתוב כי בחטאינו ובעונות אבותינו ירושלים ועמך לחרפה, וכן נחמיה התודה, ועזרא אמר מלכינו שרינו כהנינו ואבותינו לא עשו תורתך, הרי כי כולם למדו מן התורה שיתודו עונם ועון אבותם. וכל אלה דברים ברורים בברית הזאת שהוא באמת ירמזו לגלות הראשון והגאולה ממנו. . אבל הברית שבמשנה תורה ירמז לגלותנו זה ולגאולה שנגאל ממנו. כי הסתכלנו תחילה שלא נרמז שם קץ וקצב ולא הבטיח בגאולה, רק תלה אותה בתשובה. . והגאולה בברית ההיא השנית, גאולה שלמה מעולה על כלם. אמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה וגו' . . והנה הברית הראשונה אשר בפרשה הזאת הקב"ה כרת אותה, כי כן היה שמו הגדול עמנו בבית הראשון, והברית השנית שבפרשה והיה כי תבא מפי משה, רמז לסילוק שכינתו לגמרי, שלא היה בבית שני רק כבוד שמו". עכ"ל].

ועוד כתב הרמב"ן (דברים כט, ט): "טעם אתם נצבים היום לפני ה' אלהיכם – שאתם עומדים ומזומנים לפני השם כדי לעמוד בבריתך, כי לקבל התורה בבאורה נאספו אליו. או שהיו עומדים לפני הארון. והברית, הוא השבועה והאלה אשר יזכיר לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו, ויתכן שכרת עוד עמם ברית כברית הראשונה אשר כרת אתם בהר סיני, שהקריב עליהם עולה ולקח חצי הדם לזרוק על המזבח וחצי הדם זרק על העם, אבל לא הוצרך להזכיר זה. ועל דרך האמת, כבר הודעתך הברית הזאת". עכ"ל.

עוד ראה גם דברי הרמב"ן (תשא לד, כז): "כתב לך את הדברים האלה – צוה שיכתוב ספר ברית ויקרא אותו באזני העם, ויקבלוהו עליהם בנעשה ונשמע כאשר עשו בראשונה, כי כל המעשה אשר היה בלוחות הראשונות ירצה לשנותו עמהם בלוחות השניות. ואין ספק שעשה כן, אבל לא חשש הכתוב להאריך לאמר ויעש כן משה, כאשר הראיתך במקומות רבים. והנכון בעיני, כי בעבור שישראל הם החוטאים והעוברים על הברית, הוצרך הקב"ה לחדש להם ברית חדשה שלא יפר הוא להם בריתו, ואמר למשה שיכתוב התנאים, וזה טעם כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל. וטעם אתך, כי בעבור עשיתי עמהם, ולא הוצרכו הם להביא עצמם במסורת הברית הזאת, אבל הוא יתברך הצריך לכרות להם ברית במחילה שמחל להם, וכתב המחילה והתנאים". עכ"ל.

סו. עוד יש להעיר בכללות הענין דכניסה לברית, שנתבאר לעיל שהוא קבלה גמורה ותקיפה לקבל עול תורה ולקיים את המצוות בפועל, דיש להוסיף בזה שאף שענין זה הוא גם כאשר קבלה זו היא מכח דבר אחר המכריחו, וכמו מה שנתבאר דאגב אונסי גמר ומקני, מ"מ, עיקר ענין הכניסה בברית הוא כאשר הנכנס לברית עושה כן מרצונו העצמי, מבלי שיהי' איזה דבר חיצוני המכריחו להכניס עצמו בברית.

דהנה איתא בגמ' (שבת פח, א): "ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא

קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב **מכאן מודעא רבה לאורייתא**. אמר רבא אעפ"כ, הדור קבלוה בימי אחשורוש. דכתיב קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר". ע"כ.

וברש"י שם: "מודעא רבה – שאם יזמינם לדין²⁰⁹ למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה, **שקבלוה באונס**"; "בימי אחשורוש – מאהבת הנס שנעשה להם". ע"ל. והתוס' כתבו: "מודעא רבה לאורייתא – והא דאמר בנדריים שכרת משה ברית עם ישראל על התורה והמצוות והשביעם על כך, ובפ' אלו נאמרין שקבלו את כל התורה בהר גרזים ובהר עיבל. אור"ת דע"פ הדיבור היה והרי **כבעל כרחם**. אבל בימי אחשורוש קבלו מדעתם מאהבת הנס. ומה שכרת עמהן ברית יהושע לעבוד את ה', התם לא קבלו אלא שלא לעבוד ע"ז, כדכתיב חלילה לנו מעזוב את ה' וכן משמע כוליה עניינא". ע"כ.ל. ונמצא, שקבלה אמיתית בברית היא דוקא כשמקבל מתוך אהבה, ולא משום אונס, ואפי' לא ב"אונס" ד"מפי הדיבור".

וראה בחידושי הריטב"א (שם): "אמר רב אחא מכאן מודעה וכו'. כלומר שאין קבלה באונס, ראיתי רבותינו בעלי התוספות ז"ל וגם רבותינו האחרונים מקשים בזה והלא התורה מעידה שקבלוה בלב שלם כדכתיב מי יתן והיה לבבם זה להם, ועוד מאי האי דאמרו הדור קבלוה בימי אחשורוש והלא קבלוה בימי משה בערבות מואב וכן בימי יהושע, ותירצו דהכל היה מחמת יראה, וכן בהר גרזים לפי שהיו אומרים ארור האיש אשר לא יעשה, אבל בימי אחשורוש קבלוה **מדעתם ומרצונם** אחר שנעשו להם ניסים, וקשיא להו א"כ למה נענשו עליו על עון העגל שהיה קודם ערבות מואב, וגם אחרי כן למה נענשו כיון דמחמת יראה קבלו, ומה שנראה לי בכל זה דמה שאמר רב אחא מכאן [מודעה] רבא לאורייתא **לאו בדרך האמת קאמר**, כי התורה העידה שקבלוה בלב שלם, ולא עוד אלא דאפי' שבועה באונס כי הא כיון שהיו **פינו ולבנו שוין** בשעת השבועה וכבר נתחייבנו קודם לכן לשמוע ולעשות, **חייבים אנו בה**, אלא הכי קאמר כי מכאן נותנים פתחון פה למינין שבדורות הללו לדחות וסבורים שמכאן יש להם מודעא רבה, אבל אנו מחזירים ואומרים להם שאפי' לפי טעותם אין להם טענה בזה שכבר קבלוה כל ישראל ברצון נפשם בימי אחשורוש דכתיב קיימו וקבלו עליהם קיימו מה שכבר קבלו". ע"כ.ל.

והנה ישנו דיון בעניין זה בסגנון אחר במרדכי (שבועות פ"ג), שהביא את דברי הר"י הנ"ל, ופירש בכוונת התוס': "כיון דאנוסים היו על פי הדבור **מפחד שלא יכניסם לא"י ושמא יניעם במדבר קרי לה אונס**", ע"כ.ל. ויש לומר, שגם מה שחסר בקבלה הוא משום שהיה **כעין** פחד מיתה [אבל יש לעיין אם כוונתו דווקא משום דבר מעין מיתה ("שמא יניעם במדבר") או גם עצם הדבר שלא יבואו לארץ ישראל].

ולפי זה נמצא, שלר"י הוה חסרון בעניין הקבלה כשיש פחד מיתה וכיוצא בזה, אבל להריטב"א אין זה קבלה שמחמת יראה חסרון לפי האמת. ואולי הוה זה לשיטתו של הריטב"א בעניין גירות דאגב אונסא גמר ומקני, שאין חסרון בזה שסיבת הקבלה היא אונס, דמ"מ כיון שהיו "פיו ולבו שווים" בקבלתו ושבועתו הרי השבועה **חל ומתחייב על זה** והוה קבלה **גמורה**²¹⁰.

והנה, רואים בדברי התוס' שאם אינו מתגייר ברצון עצמו חסר בשלימות הקבלה לעניין התחייבות בעונשים, ואפי' כשסיבת הגירות היא משום דבורו של הקב"ה, מ"מ ה"ז כאילו "בעל כרחו" לעניין זה. [ואפי' להריטב"א אפשר לומר, דאע"פ שכלפי החיובים שבא משום הגירות ה"ז מועיל אפי' כשהיה משום סיבת אונס, מ"מ אפשר שאין זה **שלימות עניין ה"ברית**", שהיא דווקא כשנעשה ברצון עצמי].

²⁰⁹ מדויק לשון רש"י "שם יזמינם לדין" אולי יש ליישב מה שהקשה במשל"מ (הל' מכירה פ"י), וז"ל: "מדברי המרדכי פרק הנוקין במעשה דיהודים שדחקו כו' נראה דס"ל למהר"מ דבאונס דמיתה אמרי' אגב אונסיה גמר ומקני אע"ג דלא יהיב דמי וכ"כ בפסקים וכתבים סי' עג. אך קשה מהא דאמרינן בפ' ר"ע (פ"ח) ויתיצבו בתחתית ההר שכפה עליהם ההר כנגיגית א"ר אחא ב"י מכאן מודעא רבה לאורייתא וצ"ע". ע"כ.ל. אמנם, ע"פ לשון רש"י שבפנים אולי יש לפרש הכוונה, דאף **שכללות חלות קניין** מספיק אונס מיתה, דאגב אונס" גמר ומקני, מ"מ אין זה מספיק **לעניין עונשים** ב"אם יזמינם לדין".

²¹⁰ ויש להעיר שוב שגם מכאן נראה שאם חסר גם **בקבלת הלב** אין מועיל בזה מה שבפיו אומר באופן אחר מכפי שהוא בלבו.

ואולי אפשר לומר בא"א במחלוקת התוס' והריטב"א בזה, שהריטב"א סובר דהגם שכל קבלה הבאה בסיבת דבר אחר היא בבחינת "אונס" כלפי קבלת אותו העניין, מ"מ ס"ל דקבלת אונס היא קבלה שמפני "אונסו גמר ומקני" "דגמר וקיבל"; אבל התוס' סוברים דאפשר שכשמקבל מחמת פחד מיתה או אונס מיתה, אין זה קבלה אמיתית (ואינו דומה ל"אגב אונס גמר ומקני" דאולי אפשר לחלק בין "קניין" ו"קבלה" כנ"ל באריכות), אבל לאידך, כשמקבל ע"ע מצד סיבה אחרת (כמו משום אישות או ממון), אין זה נחשב כאונס, ולכן אין בזה את החסרון הזה לעניין קבלת מצוות והיכנסו לברית בעניין זה.

אלא שעדיין יש להסס שכ"ז הוא בסגנון הר"י הנ"ל, אבל בסגנון הר"ת בתוס' דידן נמצא דעצם הדבר שהקבלה היא "ע"פ הדבור" הוי "כבעל כרחו", שאין נראה שהחסרון היא דווקא משום דהוי "מפני אונס מיתה" וכיוצא, אלא עצם הדבר מה שנעשה ע"פ הדבור מהווה "כבעל כרחם" ולא מצד עצמם.

ואולי אפשר לומר, שלהתוס', הגם שהקבלה היתה "מפני הדבור" (ואפי' לא היה כאן ההדגשה של עונש וכיוצא) הרי יש בזה חסרון של קבלה יותר מקבלת מצוות "משום אישות" וכיוצא, כיון שלפי התוס', עניין הגרות והכניסה לברית צריך להתחיל מהמתגייר הנכנס לברית, ולכן כשמתגייר, אפי' משום סיבה, הרי כיון שהוא המתחיל בהכניסה לברית (הגם שאין שלימות קבלה ואין לקבל לכתחילה בעניין זה) אין בזה חסרון בקבלה, אבל כשהוא נכנס לברית מחמת אחר, ואפי' "מפני הדבור" הרי זה (לעניין זה) כ"בעל כרחם".

עוד יש להוסיף בעניין זה (פי' הר"י והר"ת בדבר זה) מדברי המהרי"ק ס"ג, שלפי דבריו אפשר לפרש שכוונת הר"ת ע"ד הר"י, וז"ל: "ואע"ג שאמת הוא שלשון התוספות דפרק רבי עקיבא (שם) אין כן אלא אמר בשם ר"ת דכיון שהיה על פי הדבור חשיב אונס וכאשר העתיק הלשון אות באות מ"מ נלע"ד שיש לומר דלא פליגי ר"י ור"ת ולמוד סתום מן המפורש ונאמר דהך ר"ל ר"ת דכיון שהיה על פי הדבור אשר לא יפלא ממנו דבר חשיב תמיד כמו עומד באונס ושרוי בתוכו כי מי יאמר לו מה תעשה יתב' שמו וגם כי לא בן אדם הוא ויתנחם שנאמר שבאולי בתחלה היה עומד בדעת אחת ועתה עומד בדעת אחר' כעובדי בני אינשי דעבדין ומתמלכין ואפשר לומר דאע"ג שמתחלה בא עליו מצד אונס עתה ימלך ולא יעשה עוד באונס ועוד שהרי כן ראוי לחשוב ולומר שמתחלה כפה אותו מסתמא חזר בו שלא לכופו מאחר שאין בדבר הגון וגם יודע הוא שלא יוכשר הגט ע"י כפייה משום כך נמלך וחזר בו מלכוף עוד משא"כ בקבלת התורה שהיה תמיד ראוי לכוון לקבלה מתחלה ועד סוף ואין לומר ששב הקב"ה מלאנוס עוד דלמה נאמר כן". עכ"ל. ולפי ביאור זה, הרי גם לפירוש הר"ת אין מה שהיתה הקבלה מפני הדבור חסרון בעצם הקבלה, אלא רק בעניין זה משום דהוי "עומד באונס".

סז. ונוסיף עוד בעניין ההוספה של ברית משה על ברית אברהם, ובהקדם מה שבברית אברהם שנכתבו עליה "ג בריתות, הרי מבואר בפרש"י (בראשית יז, ב): "ואתנה בריתי – ברית של אהבה וברית הארץ להורשה לך על ידי מצוה זו", דהיינו שע"י ברית המילה הייתה ברית של אהבת הקב"ה בין אברהם וזרעו. ובהמשך שם כותב רש"י (שם, ז): "והקמותי את בריתי – ומה הוא הברית, להיות לך לאלהים". והרי, ענין זה עצמו נמשך וניתוסף בקבלת התורה ובברית חורב, עד שגם מצות מילה עצמה אנו עושים לא משום ציווי הקב"ה לאברהם אלא שכן נצטוונו בסיני (כמש"כ הרמב"ם), וכמו שבברית מילה הרי עניין הברית היא ההתחייבות שבדבר זה (ועד לקיום בפועל) כמו"כ הוא בענין הברית דחורב.

ויש להוסיף, שבנוסף על שאר החילוקים שבין הברית דאברהם והברית משה, נראה בפשטות שהחילוק העיקרי הוא מה שהברית דמשה (הן במ"ת והן בערבות מואב) היתה עם כל ישראל בכלל ובפרט, וכלשון הכתוב (נצבים כט, ט-יד): "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימך. לעברך בברית ה' אלקיך ובאלתו אשר ה' אלקיך כרת עמך היום. למען הקים אתך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלקים כאשר דבר לך וכאשר נשבע לאבתך לאברהם ליצחק וליעקב. ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה

הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום". ע"כ. ושלימות עניין זה נעשה בזמן מרדכי ואסתר "כשקיימו מה שקבלו כבר", בעניין שהיה מרצון ומדעת עצמי כנ"ל. ומזה מובן שכמו כן הוא עניין הגרות וכניסת הגר בברית, דעניינה הוא מה שהגר מעצמו נכנס ורוצה להתגייר ולהתקשר להקב"ה בברית שע"י הגרות, שלכן מובן שמהות הגרות הוא מה שמקבל עליו עול התורה וכל מצוותי', ואומר בפיו וגם רוצה בלבו ברצון עצמי להסתופף תחת כנפי השכינה, כנ"ל באריכות.