

“עמוני – ולא עמונית” לאור “הלך אחר הזכר”

ראשי פרקים

א. פתיחה

ב. הכלל “הלך אחר הזכר” במשפחה:

1. ראיות לכך שייחוס האם לא קובע את ייחוס המשפחתי של הוולד

2. ראיות לכך שייחוס האם קובע את ייחוס המשפחתי של הוולד, ודחייתן

ג. מקרים בהם ייחוס האם קובע את ייחוס הוולד:

1. הגדרת הוולד כ”קהל ה”

2. מקרים נוספים

ד. “באומות הלך אחר הזכר”

ה. גדר איסור גר עמוני

ו. דינה של גיורת עמונית

ז. גדר איסור גר מצרי – מחלוקת התנאים

ח. קביעת מצרי שני או מצרי שלישי – מחלוקת האמוראים

1. שיטת רבה בר בר חנה: מצריות כייחוס לאומי

2. שיטת רב דימי: מצריות כפגם

ט. סיכום

א. פתיחה

המשנה בקידושין (פ”ג מ”ב) קובעת את הכללים לקביעת ייחוסין:

כל מקום שיש קידושין ואין עבירה – הולד הולך אחר הזכר. ואיזו? זו כהנת לויה וישראלית שנשאו לכהן לוי וישראל. וכל מקום שיש קידושין ויש עבירה – הולד הולך אחר הפגום. ואיזו? זו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתונה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין. וכל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין – הולד ממזר. ואיזה? זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה.

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

המשנה קובעת שבמקרים בהם האב הוא מי שאינו יכול לקדש כלל, כגון עבד וגוי – ייחוסה של האם הוא הקובע את ייחוס הוולד. לעומת זאת, במקרים שבהם האב יכול לקדש, אלא שעקב איסור כרת לבעול את האם אין לו בה תפיסת קידושין – קובעת המשנה שהוולד ממזר. במקרים בהם הקידושין תופסים, אך האב או האם פגומים ויש עבירה במעשה הקידושין – הולכים אחר הפגום, בין אם הפגם באב ובין אם הוא באם⁷³. במשפחה כשרה, לעומת זאת, ייחוסו של האב הוא הקובע אם הוולד הוא כהן, לוי או ישראל. הגמרא

⁷³ בגמרא שם (קידושין טז). נראה שיש מקרים שהולכים אחר הפגום אפילו אין עבירה, כגון גר שנשא ממזרת, שלשיטת ר’ יוסי שנפסקה להלכה הנישואין מותרים, ולמרות זאת הוולד ממזר. התוספות (שם, ד”ה מתניי) מוכיחים שגם לשיטת ר’ יהודה לעתים הולכים אחר הפגום, גם במקום שאין עבירה. האבנ”מ (סי’ ד ס”ק ט) טוען שההלכה שהולכים אחר הפגום אפילו במקום שאין עבירה נלמדת מהדין של “להם הלך אחר פסולן” שנאמר במצרי ואדומי (יבמות עח), מתוך ההנחה שנישואין של גר מצרי לישראלית, שהם רק איסור עשה, נחשבים לעניין זה כאילו אין עבירה (עפ”י שער המלך בשם חידושים, ובניגוד לרש”י בקידושין טז. ד”ה בנה שלישי). דווקא לשיטת ר’ שמעון, שדרש “מצרי” – ולא מצרית (משנה, יבמות פ”ח מ”ג) אין דרשה של “להם הלך אחר פסולם” במצרי, שהרי הולכים רק אחר הזכר ולא אחר הפגום. לכן נשאר הדין כמו בישראל שנשא ממזרת, שהולכים אחר הפגום דווקא במקום שיש קידושין ויש עבירה.

הב”ש (סי’ ד ס”ק ו) התקשה, מדוע בגרים הולכים אחר הפגום, הרי כשגר נושא גיורת אין עבירה? ותירץ, שזה נלמד מהדרשה של “להם הלך אחר פסולם”. אולם קשה: אם מהדרשה של “להם הלך אחר פסולם” מתחדש שפגם עובר גם בלא עבירה, מדוע הגמרא ביבמות (עח.) מתקשה מה החידוש בדרשה זו? ועוד קשה: הרי אין זה מתיישב עם הכללים שבמשנה, וקשה לומר שמשנתנו ע”פ ר’ שמעון, שאין הלכה כמותו.

ונראה ליישב על פי מה שהב”ש עצמו הציע במקום אחר (שם, ס”ק לז), שהכללים שבמשנה נאמרו דווקא במקום ששני הצדדים מישראל. הב”ש מסביר בכך מדוע הולכים אחר הפגום בגר שנשא ממזרת. הלכה נוספת שהוא מבאר על פי יישוב זה, היא שבגר שנשא ישראלית הוולד הוא ישראלי, ולא הולכים אחר הזכר לפי הרמב”ם (פרק טו הל’ ט), למרות שיש קידושין ואין עבירה (לקמן פרק ד’ נבאר מדוע אין הולכים בגר וישראלית על פי הכלל שבמשנה). נראה לבאר את דבריו

בקידושין (ס.ט.). לומדת כלל זה מהפסוק "למשפחותם לבית אבותם"⁷⁴.

גם לגבי קביעת ייחוס הוולד בקרב אומות העולם הולכים על פי ייחוס האב, כמבואר בגמרא ביבמות (עח.):

כי אתא רבין⁷⁵ א"ר יוחנן: באומות הלך אחר הזכר נתגיירו הלך אחר פגום שבשניהם.

באומות הלך אחר הזכר, כדתינא: מנין לאחד מן האומות שבא על הכנענית והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד? שנאמר: "וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו"⁷⁶. יכול אפילו אחד מן הכנענים שבא על אחת מן האומות והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד? ת"ל "אשר הולידו בארצכם"⁷⁷ – מן הנולדים בארצכם ולא מן הגרים בארצכם.

הגמרא לומדת את הכלל שייחוס הוולד באומות העולם נקבע על פי ייחוס האב מכך שמותר לקנות עבד שאמו כנענית ואביו מבין שאר האומות, ואיננו נחשב ככנעני לעניין "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז).

במאמר זה ננסה לברר תחילה את משמעות הכלל "הלך אחר הזכר" במשפחות ובאומות. לאור זאת, ננסה לבאר מדוע מבחינה ההלכה בין זכרים לנקבות באיסור להינשא לגר עמוני, בניגוד לשאר איסורים.

ב. הכלל "הלך אחר הזכר" במשפחה

הכלל "הלך אחר הזכר" נאמר במשנה בקידושין (שם) לגבי קביעת הייחוס המשפחתי או השבטי של הוולד, דהיינו לגבי הקביעה אם הוא כהן, לוי או ישראל.

ננסה לברר אם כלל זה קובע את עדיפותו של הזכר בקביעת ייחוס הוולד או את בלעדיותו:

ר' אלחנן וסרמן (קובץ הערות, סי' כ ס"ק ג) סבר שאמנם יש להעדיף ללכת אחר ייחוס האב בקביעת הייחוס המשפחתי של הוולד, מפני שהוא ראש המשפחה, כמו שנאמר: "למשפחותם לבית אבותם". אולם בהעדר אב שהוא ראש המשפחה – ייחוסה של האם יקבע את הייחוס המשפחתי של הוולד. ראייה לדבר היא שייחוס האשה יכול לקבוע את ייחוס הוולד כאשר יש בה פגם⁷⁸, וכן כאשר האב הוא גוי או עבד, כפי שראינו לעיל במשנה.

אולם ר' חיים הלוי (איסורי ביאה⁷⁹, פרק טו הל' ט) סבר שהייחוס המשפחתי של הוולד יכול להיקבע רק על פי ייחוס האב. כשאינן אב אין מי שימלא את מקומו, והוולד נותר בלא ייחוס משפחתי. העובדה שהייחוס של האשה עובר לוולד, כאשר יש בה פגם או כאשר האב הוא גוי ועבד, נובעת מכך שקביעות אלה אינן שייכות לייחוס המשפחתי.

ננסה לבחון הסברים אלו של האחרונים לאור הסוגיות.

1. ראיות לכך שייחוס האם לא קובעת את ייחוס המשפחתי של הוולד

מכמה סוגיות עולה שבדברים התלויים במשפחה אין הוולד הולך אחר האם כלל:

מעמד האם בירושה

בסברה, שמעיקר הדין פגם עובר גם בלא עבירה גם בישראל, לכן לכאורה הדרשה של "להם אחר פסולם" מיותרת כדברי הגמרא ביבמות, אלא שכאשר שני הצדדים מישראל – העבירה מהווה סימן למציאותו של פגם. לכן המשנה הייתה יכולה לקבוע שכאשר יש קידושין ויש עבירה הוולד פגום. ולקמן (פרק ח 1) נבאר, שלפי שיטת הריטב"א והרשב"א ביבמות (שם) השאלה אם יש צורך בעבירה להעברת הפגם בגרים שנויה במחלוקת האמוראים רבין ורבב"ח.

⁷⁴ במדבר ד, ג

⁷⁵ ביבמות (עח): הגרסה "רבינא", אך בקידושין (טז). הגרסה "רבין", והוא שבדרך כלל אומר שמועות בשם ר' יוחנן.

⁷⁶ ויקרא כה, מה

⁷⁷ שם

⁷⁸ האחרונים נחלקו אם הכלל "הלך אחר הפגום" עוקר את הדין "למשפחותם לבית אבותם", ולכן כאשר האם פגומה נלך לפי האם כאלו אין אב (אבנ"מ, סי' ד ס"ק יג), או שכלל זה איננו עוקר את עיקר הייחוס אלא נוסף עליו. כך סוברים ר' שמואל רוזובסקי (חי' ליבמות, סי' יא אות ה) ור' אלחנן (קובץ הערות, סי' מד ס"ק ד). נפקא מינא במחלוקת זו היא דין וולד של ממזר ושפחה לפי ר' אליעזר, שמגדירו כ"עבד ממזר" (קידושין ט.ט.): לפי האבנ"מ, כיוון שהכלל "הלך אחר הפגום" עוקר את עיקר הייחוס – הוולד הוא רק חצי עבד, ובחציו השני ישראל-ממזר. לדעת שאר האחרונים הוולד הוא עבד גמור, אלא שדבק בו פגם ממזרות. לפי הסברו של האבנ"מ לכלל "הלך אחר הפגום", ישנו מצב שבו עיקר הייחוס נקבע על ידי האשה ולא על ידי האיש, עובדה שיכולה להוות חיזוק לטענתו של ר' אלחנן. אולם לפי שאר האחרונים, העובדה שהפגם עובר על ידי האשה איננה מעידה על יכולת לקבוע את עיקר הייחוס.

⁷⁹ כל הציונים ברמב"ם מתייחסים להלכות איסורי ביאה, אלא אם צוין אחרת.

הסוגיה הראשונה היא סוגיית מעמד האם בירושה. לפני שניגש לעסוק במעמד האם בירושה, נקדים סוגיה דיני ירושה המדגישה את הרלוונטיות של נושא זה לענייננו, דיני קביעת הייחוס:

בתורה נאמר (במדבר כז, יא):

ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשאריו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה...

הגמרא בב"ב (קט): מתלבטת לגבי משמעות פסוק זה:

וממאי דשאריו זה האב? דכתיב "שאר אביך הוא". אימא שארו זו האם דכתיב: "שאר אמך היא"? אמר רבא: אמר קרא "ממשפחתו וירש אותה" – משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה, דכתיב: "למשפחתם לבית אבותם".

רבא מלמד אותנו שלמרות שהמילה "שאריו" כשלעצמה יכולה להתפרש כמוסבת הן על האם והן על האב, בדיני ירושה יש לפרשה כמוסבת על האב, כיוון שהמשך הפסוק מורה שהירושה עוברת למשפחה, והמושג "משפחה" בתורה משמעותו משפחת אב בלבד. כיוון שדיני ירושה תלויים בגדר משפחה, והגמרא למדה שהכוונה למשפחת אב מהפסוק "למשפחתם לבית אבותם" (שממנו הוסק הכלל "הלך אחר הזכר"), המסקנות שיעלו מדיני ירושה לגבי מעמד האם, יהיו רלוונטיות גם להלכות יוחסין.

הגמרא בב"ב (קיד): מביאה דעה שלא נפסקה להלכה, שלפיה אם יורשת את בנה:

אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בן ר' שמעון: דבר תורה האב יורש את בנו ואשה יורשת את בנה, שנאמר: "מטות" – מקיש מטה האם למטה האב: מה מטה האב אב יורש את בנו, אף מטה האם – אשה יורשת את בנה.

התוספות (שם, ד"ה אף מטה האם) מתקשים בפירוש הלכה זו: אם נניח שעל פי דעה זו, במקרים בהם האב מת האם יורשת את בנה, הרי שהלכה זו אינה מתיישבת עם ההלכה שנחלה ממשמשת לקרובי האב (ב"ב קטו:), שמשמעותה שבמקרים שבהם מת האב בלא בנים הולכים לחפש יורש מקרב כל קרובי האב עד ראש השבט.

מתוך קושי זה טוענים התוספות שדברי ר' יהודה בר' שמעון שהאם יורשת את בנה עוסקים דווקא בגיורת, שאין לה משפחת אב כלל⁸⁰, אך במקום שיש משפחת אב אפילו רחוקה – משפחתו קודמת לאם. דעה זו, לפי הסבר התוספות, מתאימה לדברי ר' אלחנן דלעיל, שלפיהם, כשאין משפחת אב הולכים אחר האם.

אולם להלכה, כיון שאין אנו פוסקים כר' יהודה בר' שמעון, אפילו בגיורת, כשאין משפחת אב – משפחת האם אינה יורשת, והנכסים הם הפקר. פסק זה מתאים לדברי ר' חיים דלעיל, שלפיהם כשאין אב אין האם ממלאת את מקומו.

הרמ"א בחו"מ (סימן רעו סע' ד) פסק ברוח זו במקרה של שתוקי, שהוא ילד שאנו יודעים מי אמו אך אין אנו יודעים מיהו אביו, ואם כן אין לו משפחת אב:

ואפילו שתוקי שאין לו יורשים מן האב, אין משפחת האם יורשים אותו אלא הרי הוא כגר ונכסיו הפקר⁸¹.

פרשת המקלל

בתורה נאמר (ויקרא כד, י):

ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן ישראלית ואיש הישראלי.

בפסוקים לא מפורש מה הרקע לסכסוך בין שני האנשים ומאין יצא אותו מקלל. חז"ל במדרש תו"כ לפרשת אמור (פרשה יד, פיסקה א), מבארים את הרקע לפרשת המקלל:

"ויצא בן אשה ישראלית" – מנין יצא? מבית דינו של משה, שבא ליטע אהלו בתוך מחנה דן. אמרו לו: מה טיבך ליטע בתוך מחנה דן? אמר להן: מבנות דן אני. אמרו לו: הכתוב אומר: "איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל"⁸². נכנס לבית דינו של משה ויצא מחויב ועמד וגידף⁸³.

⁸⁰ זאת, על פי ההלכה "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות צז:), דהיינו שהוא מתנתק לחלוטין ממשפחתו הקודמת.

⁸¹ הרמ"א (חו"מ, ס' רנו סע' א) כתב על פי תרומת הדשן (ס' שנב), ששתוקי יש לו דין של גר גם לעניין מתנת שכיב מרע, שספק אם מועילה – כיוון שאינו יכול להוריש. אולם קצות החושן (שם, ס"ק א) חולק, וטוען ששתוקי שאמו אומרת לכשר נתעברתי נחשב למי שיש לו יורשים, אלא שאין אנו יודעים מיהם. לכן, לפי דבריו מועילה מתנת שכיב מרע, ועיי"ש. אולם לעניין ההלכה שהאם אינה יורשת, אין מחלוקת שדינו של שתוקי כבן הגיורת.

⁸² במדבר ב, ב

⁸³ מדרש מקביל מופיע גם בויקרא רבה לב, ג ובתנחומא ס' כד.

במדרש מבואר שהרקע לסכסוך היה ויכוח על ייחוסו השבטי של המקלל, ויכוח שהייתה לו השלכה על מיקום אוהלו במחנה דן. טענת המקלל הייתה שבהעדר אב בעל ייחוס שבטי יש לקבוע את ייחוסו השבטי לפי ייחוסה של האם (כדברי ר' אלחנן). אולם מסקנת המדרש היא שטענתו נדחית, ובהעדר אב אין לו ייחוס שבטי (כדברי ר' חיים).

הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כד, י) מתקשה במדרש זה, כיוון שהוא לכאורה סותר את הכלל שנקבע במשנה שהובאה לעיל, שלפיו במקום שהאב אינו בר קידושין הולכים אחר האם:

וטעם "בן הישראלי" ו"איש הישראלי" להורות כי העו"ג הבא על בת ישראל הולד אינו ישראלי. ואע"פ שפסקנו בגמרא (יבמות מה.) דעו"ג הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש, הרי אמרו (בכורות מז.): "מזהמין את הולד" שהוא פגום לכהונה, וכל שכן שאינו ישראלי בשמו לעניין היחס בדגלים ובנחלת הארץ, כי "לשמות מטות אבותם" (במדבר כו, נה) כתוב בהן.

הרמב"ן מבין, שלמרות דברי המשנה שהולד כמותה ודברי הגמרא שעכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר כמותה ולא ממזר – הולד אינו מקבל את הייחוס המשפחתי של האם אפילו כשאין אב, אלא רק את הייחוס הישראלי הכללי שלה, כדברי ר' חיים⁸⁴.

ובהמשך המדרש הנ"ל נאמר:

"בתוך בני ישראל" – מלמד שנתגייר.

הרמב"ן (שם) מביא את דברי חכמי הצרפתים⁸⁵, שמתקשים מדוע המקלל שהיה בן איש מצרי ואשה ישראלית היה צריך גיור, שהרי במשנה הנ"ל בקידושין מפורש שכאשר האב הוא גוי שבו על ישראלית – הולד ישראלי כמותה. תירוצם הוא שקודם מתן תורה ישראל היו ככל האומות, והיו הולכים אחר הזכר⁸⁶. לפי דבריהם, הסיבה שנדחה המקלל משבט דן הייתה שהוא גוי גמור כמו אביו. לפי זה, אין כאן ראיה למקרה שאין לו אב, כיוון שקודם מתן תורה גוי שנשא ישראלית היה נחשב לאב לכל דבר.

אולם הרמב"ן אינו מקבל פירוש זה, כיוון שלדעתו עם ישראל נתייחד משאר האומות כבר בימי האבות. הרמב"ן עצמו מפרש את דברי המדרש שהמקלל נתגייר שלא כפשוטו, אלא "נתכוונו לומר שהלך אחרי אמו ונדבק בישראל"⁸⁷.

2. ראיות לכך שייחוס האם קובע את ייחוסו המשפחתי של הולד, ודחייתן

בניגוד לשיטתו של ר' חיים, מביא ר' אלחנן (קובץ הערות, שם) מספר סוגיות, שמהן עולה שכשאין משפחת אב, ייחוסו המשפחתי של הולד נקבע על פי ייחוסה המשפחתי של האם:

פטור בן לוייה מפדיון הבן

הגמרא בבכורות (מז.) עוסקת בפטור של בן לוייה מפדיון הבן:

אמר רב אדא בר אהבה: לוייה שילדה – בנה פטור מה' סלעים.

דאיבער ממאן? אילימא דאיבער מכהן ומלוי, מאי איריא לוייה אפילו ישראלית נמי, אלא דאיבער מישראל, "למשפחותם לבית אבותם" כתיב?

אמר רב פפא: דאיבער מעובד כוכבים. ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד, אלא אפילו למאן דאמר מזהמין את הולד – לוי פסול.

הגמרא שוללת את האפשרות שהפטור של בן לוייה מפדיון הבן הוא במקרה שהאב הוא כהן או לוי, שהרי במקרה כזה הפטור הוא בגלל האב, ולא מפני שהוא בן לוייה. מאידך גיסא, הגמרא שוללת גם את האפשרות שהאב הוא ישראל, שהרי במקרה כזה הולד הוא ישראלי

⁸⁴ ולד עכו"ם הבא על בת ישראל איננו היחיד המוגדר ככשר לעניין היותו אסור במזורת, למרות שאין לו ייחוס. זהו גם מעמדו של וולד שאין אנו יודעים מיהו אביו, ואמו הפנויה אומרת שנבעלה לאדם כשר: "פנויה שזנתה ואמרה בן פלוני הוא, אם אותו פלוני כשר – הרי הבן כשר, ואינה נאמנת להיות זה בנו של אותו פלוני" (רמב"ם, פרק טו הל' יד). יש להניח שזהו גם מעמדו של אסופי, שהוא וולד שלא ידוע לנו מיהם הוריו, אך נמצא מחותל ומהול ולא מושלך ומונוח: "מאחר שהן משמרים אותו שלא ימות בחזקת כשר" (רמב"ם שם, הל' לא). דין דומה כתב הרמב"ם לגבי וולד שחיה העידה על ייחוסו, אך היה ערעור על מהימנותה: "אבל אם ערער עליה אפילו אחד ואמר בשקר מעידה – אינה נאמנת, והרי הבן בחזקת כשר ואין לו ייחוס" (שם, שם הל' לב), עיין במאמרו של מנחם קופרמן, שהרחיב בעניין זה.

⁸⁵ וכן מופיע בספר "מושב זקנים" על התורה (קרבן הוצ' ספרי רבני בבל, י-ם תשמ"ב), שם.

⁸⁶ כדברי רבין (יבמות ע:), הסובר שבאומות הלך אחר הזכר.

⁸⁷ ר' אלחנן (קובץ הערות, כ"ו ס"ק ג) סבר שהולכים אחר ייחוס האם בהעדר אב, כמו הצד הראשון שהעלינו. הוא מביא את דברי הרמב"ן בפרשת המקלל ונשאר בצ"ע על שיטתו, אך מציין שדבריו מתיישבים לפי חכמי הצרפתים.

ואביו חייב לפדותו. רב פפא מסיק שמדובר בבת לוי שנבעלה לעכו"ם. לדעתו, אפילו למאן דאמר שהגוי בביאתו פוגם בוולד, כלומר פוסלו לכהונה, הוא עדיין נחשב לוי לעניין פטירתו מתשלום ה' סלעים. מכאן ראייה לכאורה, שייחוסה המשפחתי של האשה קובע את ייחוסו המשפחתי של הוולד במקום שהאב אינו יכול לקבוע את הייחוס.

אולם הגמרא מביאה הסבר נוסף לדינו של רב אדא בר אהבה שבן לוייה פטור מה' סלעים:

מר בריה דרב יוסף אמר משמיה דרבא: לעולם דאיעבר מישראל, ושאיני התם דאמר קרא "פטר רחם" (במדבר יח, יד), בפטר רחם תלא רחמנא.

לפי דעה זו, אפילו ולד של ישראל שבא על בת לוי והוא ישראל גמור – פטור מפדיון הבן, כיוון שהפדיון אינו תלוי בייחוסו המשפחתי של הוולד אלא בייחוסה המשפחתי של היולדת (נלמד מהביטוי בתורה "פטר רחם"). והלכה נפסקה כדעה זו.

לכאורה גם על פי דעה זו, ולד עכו"ם ולוייה הוא לוי פסול על פי ייחוסה המשפחתי של האם, אלא שדין פדיון הבן אינו תלוי בייחוס הוולד, ולכן אפילו הוולד הוא ישראל – פטור מפדיון.

אולם ניתן לדחות ראייה זו ולומר, שמה שאילץ את רבא לומר שאין פדיון הבן תלוי בייחוסו המשפחתי של הוולד הוא ההבנה שלוייה היא ייחוס משפחתי, ולכן אינו יכול להיקבע אלא על פי ייחוסו המשפחתי של האב, כפי שטען ר' חיים⁸⁸.

גדר "משפחה" בגאולת עבד עברי

הגמרא ביבמות (נד:) שואלת מה המקור לכך שהאיסור "ערות דודו גילה" (ויקרא כ, כ) מתייחס לבא על אשת אחי אביו ולא על אשת אחי אמו. רבא מציע ללמוד גזירה שווה מפרשת גאולת עבד עברי שנמכר לגר תושב:

אמר רבא: אתיא "דודו" – "דודו". כתיב הכא "ערות דודו גלה" וכתיב התם: "או דודו או בן דודו יגאלנו" (ויקרא כה, מט). מה להלן מן האב ולא מן האם, אף כאן מן האב ולא מן האם. והתם מנלן? אמר קרא "ממשפחתו יגאלנו" – משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה.

הגמרא לומדת שגאולת קרובים נעשית רק על ידי משפחת האב, כיוון שרק הם קרויים משפחה. אולם מרש"י (במקום) ניתן לדייק אחרת:

מה להלן מן האב. אם אחי אביו מן האב הוא, הוי קרוב לענין גאולה יותר ומצות גאולה מוטל עליו יותר מקרובי האם אף כאן מן האב ולא מן האם.

רש"י אומר שמצוות הגאולה מוטלת על קרובי האב יותר מאשר על קרובי האם, אך משמע שגם קרובי האם גואלים כשאין קרובים מהאב⁸⁹.

אולם המאירי על הסוגיה ביבמות חולק על רש"י:

לפי דרכנו למדנו בנמכר לגוי, שקרובי האם אינם בכלל מצות גאולה, וכבר ביארנו במקומו (קדושין טז:), שבית דין כופין את קרוביו לפדותו שלא יטמע בגוים, ואם לא פדוהו קרובים או שאין ידם משגת מצוה ביד כל ישראל לפדותו. ויראה שאף קרובי האם אין כופין אותם. ומכל מקום, גדולי הרבנים [=רש"י] פירשו כאן שקרובי האב קרובים יותר מקרובי האם והקרוב קרוב קודם. ונראה מדבריהם שאם אין קרובי האב או שאין ידם משגת כופין את קרובי האם, ולא נתברר לי.

שיטת המאירי היא שדין פדיון עבדים חל על המשפחה, לכן כופין רק את קרובי האב ולא את קרובי האם – שאינם נחשבים למשפחה, ותמה על דברי רש"י והרמב"ם, שמשמע מדבריהם שבהעדר יורשי אב כופין את יורשי האם.

ר' אלחנן מניח שמחלוקת המאירי על רש"י היא בהגדרת "משפחה", היינו אם אין משפחת אב גם משפחת האם נחשבת למשפחה.

⁸⁸ ר' חיים הלוי (חי' על הרמב"ם, פרק טו הל' ט) מציע ליישב, שמה שהגמרא אמרה שוולד של עכו"ם ולוייה הוא לוי, אין כוונתה שישתייך למשפחת לוייה לעניין מעשרות וכו' אלא השתייכות ל"קהל לוייה", שאינה קשורה למשפחה. זאת בהמשך לדבריו שיוזכרו לקמן (פרק ג), שאשה יכולה לקבוע השתייכות לקהל. אולם דבריו נראים דחוקים, שכן המשנה בקידושין (פ"ג מ"ב) מזכירה את הלוייה במסגרת הכללית של השתייכות משפחתית, ולא מצאנו שום דין אחר שתלוי בגדר של "קהל לוייה". אם כוונתו להתייחסות לשבט לוי, הרי שגם שם הולכים רק אחר הזכר, כפי שהעלנו לעיל בפרשת המקלל.

⁸⁹ ר' אלחנן (קובץ הערות, סי' כ ס"ק ג) טוען שכך משמע גם מפסק הרמב"ם (עבדים, פרק ב הל' ז), שכתב "הקרוב קרוב קודם", ולא כתב שדווקא קרובי האב פודים. אולם נראה שדיוקו איננו הכרחי, שהרי ייתכן שכוונת הרמב"ם רק לקרובים ממשפחת האב, במיוחד לאור העובדה שהרמב"ם סובר שקרובי האם אינם נחשבים לקרובים מדאורייתא לעניין פסול עדות (עדות, פרק יג הל' א).

לדעת רש"י משפחת אם נחשבת למשפחה, כדבריו של הרב וסרמן, ולדעת המאירי אינה נחשבת למשפחה, כדבריו ר' חיים.

אולם לענ"ד, הנחתו של ר' אלחנן אינה הכרחית: ייתכן שרש"י סבר שמשפחת אם אינה קרויה משפחה כלל, כדבריו המאירי, ובדינים התלויים במשפחה בלבד משפחת אם אינה נחשבת למשפחה. אולם במצוות פדיון עבד עברי מיד עכו"ם חולק רש"י על המאירי, וסובר שדין זה איננו תלוי בגדר "משפחה" ההלכתי, למרות לשון הפסוק: "ממשפחתו יגאלנו" ולכן המצווה חלה גם על קרובי האם. ראייה לדבר היא שבמקרה שאין קרובים מצווה זו מוטלת על כלל ישראל, כפי שמפורש ברמב"ם (עבדים, פרק א הל' ב). לאור זאת יש לפרש שהזכרת המושג "משפחה" בפסוק באה לומר רק שהמשפחה, דהיינו משפחת האב, מחויבת יותר לפדותו⁹⁰. כיוון שדין זה אינו תלוי בגדר "משפחה" אלא בקרבה, גם קרובי האם נחשבים קרובים, ולכן פסק רש"י שכופין גם אותם⁹¹.

גדר "משפחה" בקניין עבד עברי

הגמרא בבבא מציעא (עא.) קובעת שגר אינו יכול להיקנות כעבד עברי:

גר לא נקנה בעבד עברי, "ושב אל משפחתו" (ויקרא כה, מא) בעינין והא ליכא.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות עבדים (פרק א הל' ב).

אולם במכילתא משפטים (פרשה א אות טו) מפורש שגר יכול להיקנות כעבד עברי:

"כי תקנה עבד עברי" (שמות כא, ב) למה נאמר? להביא הגר – דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: אינו צריך, אם ישראל עובד הגר לא יעבוד?!

הסמ"ג (עשה פג⁹²) מנסה ליישב את הסתירה בין המכילתא לגמרא בב"מ:

ומה ששנינו במכילתא משפטים, דבין לר' ישמעאל ובין לר' עקיבא גר נקנה בעבד עברי – שם מדבר בגר הבא על בת ישראל, שמשפחת אם היא לו משפחה – כך פירש מורי.

הסמ"ג מיישב שהמכילתא עוסקת במקרה שיש לו משפחת אם, ואילו הסוגיה בבבא מציעא עוסקת במקרה שאין לו משפחת אם. מדברי הסמ"ג נראה שכשאין לאב משפחה נחשבת משפחת האם למשפחה, כדבריו ר' אלחנן דלעיל.

אולם ייתכן לדחות ראייה זו, בטענה שהיכולת להיקנות כעבד עברי אינה תלויה בגדר "משפחה", כפי שדחינו את הראיה לעיל מפדיון עבד עברי מיד עכו"ם. אמנם יש דרישה מפורשת בפסוק ל"משפחה", וקיימא לן שמשפחת אם אינה משפחה, אולם ייתכן שעיקר הדין אינו תלוי ב"משפחה", אלא בכך שיהיו לעבד קרובים שיוכל לשוב אליהם. זאת משום שנראה שיסוד דין זה הוא בכך שהתורה לא רצתה שעבד יישאר בלא בית אלטרנטיבי לבית האדון.

נראה כי ניתן להביא ראייה לדברינו מדברי השיטה מקובצת בשם הריטב"א ותוספות רבנו פרץ בב"מ (שם), שתירצו תירוץ דומה לזה של הסמ"ג ביחס לסתירה בן הגמרא למכילתא, אולם בניסוח שונה:

הקשה ה"ר יהודה: והא במכילתא איתא "כי תקנה עבד עברי" – לרבות את הגר" – אלמא דנקנה בעבד עברי? ויש לומר, דהתם מיירי דאמו מישראל אבל הכא מיירי דאינו כלל מישראל, ומשום הכי אינו נקנה בעבד עברי.

למרות שהם מיישבים את הסתירה באופן דומה לסמ"ג, הם אינם מחדשים לשם כך שמשפחת האם נקראת משפחה.

הנצי"ב (ברכת הנצי"ב על המכילתא, שם) סובר שתירוץ זה של הראשונים מסתמך על הדין שגר שאמו מישראל יכול לומר "אלוקי אבותינו" בתפילתו בבית הכנסת (משנה, ביכורים פ"א מ"ד), דהיינו: כשם שלעניין אזכור "אלוקי אבותינו" בתפילה אין צורך להיות חלק מ"משפחה" אלא די בזיקה מינימלית אל "אבותינו", כך גם דינו של עבד עברי אינו תלוי בגדר "משפחה" אלא במציאותם של אנשים בעלי קרבה אליו.

אולם הנצי"ב מתקשה מאוד לקבל הגדרה זו לגבי דין עבד עברי, כיוון שהפסוק אומר "ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו", ו"אחוזת

⁹⁰ כעין זה אנו מוצאים בהלכות צדקה, שהמצווה מוטלת קודם כל על הקרובים, אך אם אין ידם משגת כל אדם מישראל חייב (רמב"ם, מתנות עניים פרק ז הל' ג).

⁹¹ הרב צבי שטר שליט"א (ארץ הצבי, סי' טז הערה 7) הביא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק חלוקה בין דברים התלויים בקרבה לבין דברים התלויים בשם משפחה – בהסבר דברי רש"י בסנהדרין (נח); שם אומר רב חסדא ש"עבד מותר באמו ומותר בבתו". הרמב"ם פסק (פרק יד הל' יז) שאפילו אם העבד נולד כשאביו היה עבד הוא מותר באמו, כיוון שאין לו ייחוס. אולם רש"י פירש שמדובר דווקא בגוי שנולד או הוליד בגוינותו, ואחר-כך מל לשם עבדות, שאז המילה מנתקת אותו מקרוביו; אולם עבד שנולד לעבד אסור בקרבותיו. הגרי"ד הסביר שדעת רש"י היא שאמנם לעבדים אין ייחוס שקשור בדין משפחה, אולם דין "שאר בשר" יש להם, ואיסורי ערווה תלויים בשאר בשר. ראייה לחלוקה זו ניתן למצוא בכך שקרובים מן האם אסורים בעריות מחד, שנאמר "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערווה" (ויקרא יח, ו) אבל מאידך אינם יורשים, שנאמר: "ממשפחתו וירש אותה" (במדבר כז, יא) – ועיין שם באריכות.

⁹² דבריו הובאו גם בכסף משנה והגהות מימוניות על הרמב"ם (עבדים, פרק א הל' ב).

אבותיו" הוא דבר שקשור במובהק לירושה שתלויה בדין "משפחה". זאת מתוך הנחה שהמושג "משפחה" כולל רק את משפחת האב, כדברי ר' חיים.

מתוך כך מגיע הנצי"ב למסקנה, שהמכילתא שאומרת שגר יכול להיקנות כעבד עברי סוברת שהיכולת להיות עבד עברי אינה קשורה בדין "משפחה", וחולקת בכך על הגמרא בבבא מציעא, שסבורה שהיכולת להיות עבד עברי תלויה בדין "משפחה". הרמב"ם, שפסק שגר לא נקנה בעבד עברי ולא הבחין בין מקרים שאמו מישראל למקרים שאמו איננה מישראל, הכריע כדעת הגמרא בבבא מציעא נגד דעת המכילתא⁹³.

לסיכום, נראה שניתן לדחות את ראיותיו של ר' אלחנן, ולומר שהמושג "משפחה", לפחות בקשר לקביעת היוחסין ודיני ירושה, כולל את משפחת האב בלבד. ביחס להימכרות לעבדות וגאולת עבדים עבריים מצאנו מחלוקת בפרשנות המושג "משפחה". נדמה, שהטעם לכך הוא שבהימכרות לעבדות ובגאולת עבדים הצורך במשפחה הוא בשעת מעשה, שיהיה לאדם לאן לחזור ויהיה מי שיגאלנו. לעניין זה אף משפחת אם נחשבת למשפחה לחלק מהדעות, כיוון שגם הם קרוביו ומחויבים לתמוך בו, כמאמר הפסוק "ומבשרך לא תתעלם" (ישעיהו נח, ז). אולם בדיני ירושה וקביעת ייחוס, שיש להם השלכה אף לדורות הבאים – רק משפחת האב נחשבת למשפחה, משום שהזוהות נקבעת על פי האב.

ג. מקרים שבהם ייחוס האם קובע את ייחוס הוולד

1. הגדרת הוולד כקהל ה'

כבר הזכרנו בפתיחה ובפרק הקודם את דברי המשנה בקידושין והגמרא ביבמות, שכאשר גוי ועבד באים על בת ישראל הוולד יהיה כמותה. אם היינו מקבלים את התפיסה שלפיה כשאין אב ייחוסה של האם קובע את ייחוס הוולד (כדברי ר' אלחנן) הלכה זו הייתה מובנת מאליה. אולם לאור מסקנתנו בפרק הקודם, שגם כשאין אב ייחוס הוולד לא נקבע על פי ייחוס האם (כדברי ר' חיים), יש לברר מדוע כאן הייחוס של הוולד יכול להיקבע על פי ייחוס האם.

נברר זאת על ידי עיון בסוגיית מעמדו של הגר באיסורי יוחסין.

נחלקו התנאים בבדייתא (קידושין עב:) אם גר מותר להינשא לממזרת:

תנו רבנן: גר נושא ממזרת – דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר: גר לא ישא ממזרת.

הגמרא (שם) מסבירה שהמחלוקת היא בשאלה אם קהל הגרים נחשב "קהל ה'". לדעת ר' יהודה קהל גרים נחשב "קהל ה'", ולכן הוא כלול באזהרה של "לא יבוא ממזר בקהל ה'" (דברים כג, ג). לדעת ר' יוסי, קהל גרים אינו נחשב "קהל ה'", ולפיכך הוא אינו כלול באיסור בממזרת. בגמרא (שם) נפסק להלכה כר' יוסי. בסוגיה אחרת (שם, עה.) מבואר שלא רק הגר מותר בממזרת, אלא גם צאצאיו של הגר, עד עשרה דורות או עד שישתקע שם עכו"ם ממנו, מותרים בממזרת.

לאור סוגיות אלה יש לבחון את דברי הרמב"ם (פרק טו, הל' ט):

גר שנשא בת ישראל או ישראל שנשא גיורת – הולד ישראל לכל דבר, ואסור בממזרת.

הר"ן (קידושין ל: בדפי האלפס) תמה על דין זה:

ולא ידעתי מנין לו [=לרמב"ם]. דאע"ג דעכו"ם הבא על בת ישראל הוולד ישראל גמור ואסור בממזרת, התם היינו טעמא לפי שאי אפשר לו להתייחס אחר אביו, "דלמשפחותם לבית אבותם" בישראל הוא דכתיב. אבל זה [=ולד הגר] שאביו ישראל גמור, למה לא יתייחס אחר אביו ויהא נידון כגר דמותר בממזרת, והרי כאן יש קידושין ואין עבירה והוולד אחר הזכר? וצ"ע.

הר"ן טוען, שהסיבה שכאשר גוי הבא על בת ישראל הוולד הולך אחר האם היא מפני שלא ניתן לייחסו לאביו הגוי. לעומת זאת, כאשר גר נושא ישראלית, כיוון ש"יש קידושין" ובנו מתייחס אחריו יש ללכת אחר ייחוס האב, והוולד גר ומותר בממזרת.

ר' חיים הלוי (חי' על הרמב"ם, פרק טו הל' ט) מעלה בתחילה אפשרות, שהבנת הר"ן שיש לחלק בין גוי לגר מבוססת על ההנחה שהדין שהוולד כמותה בוולד גוי הבא על בת ישראל נובע מכך שכשאין אב הולכים אחר האם, על פי הגמרא בבכורות (מז). שהזכרנו בפרק

⁹³ יש לערער על דיוק זה ברמב"ם, שהרי לפי שיטת הרמב"ם (כפי שנראה לקמן, פרק ג), גר שאמו ישראלית אין לו דין גר כלל, שהרי הרמב"ם פסק שהוא אסור בממזרת. לכן ייתכן שהוא איננו כלול במה שאמר הרמב"ם כאן, שגר לא נקנה בעבד עברי.

הקודם. לכן, לדעתו, בוולד גר שיש לו אב אין ייחוס האם קובע.

אולם ר' חיים שולל אפשרות זו, כיוון שלדעתו משפחת האם אינה קרויה משפחה אפילו כשאין אב (כפי שהסקנו בפרק הקודם). לכן הוא מסיק שגם לפי הר"ן בגוי הבא על בת ישראל הוולד כמותה, משום שייחוס האשה כ"קהל ה'" יכול לקבוע את ייחוסו של הוולד ככה, ולא משום שהיא יכולה להעביר אליו את ייחוסה המשפחתי כשאין אב.

במה, אם כן, נחלקו הרמב"ם והר"ן?

לדעת הרמב"ם, בבת ישראל שנישאה לגר, למרות שהייחוס המשפחתי נקבע על ידי האב, הייחוס כ"קהל ה'" נקבע על פי ייחוס האם, ולכן הוולד אסור במזורת. היכולת של ייחוס האשה לקבוע שהוולד מתייחס כ"קהל ה'" בניגוד לייחוס אביו נובעת מכך שהגר אינו משתייך לקהל שאינו קהל ה', אלא שהוא נעדר השתייכות כלשהי לקהל, והוולד נחשב כמי שאין לו אב לעניין זה⁹⁴.

לעומתו סובר הר"ן, שהוולד והגר הוא בר קידושין ובנו מתייחס אחריו (בניגוד לגוי), חל כאן דין של "למשפחותם לבית אבותם", שלפיו הולכים אחר הזכר לא רק לעניין ייחוס המשפחה אלא גם לעניין דין קהל. כך מבאר ר' חיים את מחלוקת הראשונים.

אמנם, לענ"ד ייתכן לומר שסברת הר"ן איננה נובעת מכך שכוחו של דין "למשפחותם לבית אבותם" גדול יותר מכוח הדין לפיו הוולד הוא "קהל ה'" על פי ייחוס האם (כדברי ר' חיים); אלא שלדעת הר"ן גרות איננה רק העדר השתייכות לקהל ה' (כמו שסבר הרמב"ם), אלא הגר נושא עמו את הייחוס הלאומי הקודם, שסותר את ההשתייכות ל"קהל ה'". לכן, מי שמוגדר כגר על פי ייחוסו המשפחתי לא יכול להיחשב כ"קהל ה'" על פי ייחוסו מהאם.

ניתן להביא ראיה לדברינו מכך שעמוני ומצרי לאחר התגיירותם נאסרו לבוא בקהל בגלל לאומיותם הקודמת, ואילו היה הגר מתנתק מייחוסו הלאומי הקודם לא היה שייך לאוסרו⁹⁵.

סברה זו, שלפיה הייחוס הלאומי הקודם של הגרים נשמר, יש עליה קושיה מהמימרה שנזכרת בש"ס פעמים רבות: "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות כב.), שלפיה מתנתק הגר מקרוביו ונחשב כמי שאין לו קרובים לעניין עריות (יבמות צז:), לעניין עדות (יבמות כב.) ולעניין ירושה (קידושין יז:). אולם ניתן לחלק בין קרבה רגילה שמתנתקת לבין ייחוס לאומי שנשאר⁹⁶.

נחזור לעניינינו ונסכם שמשטת הרמב"ם בדינו של וולד גר שנשא ישראלית עולה שקביעת ייחוסו של הוולד כ"קהל ה'" הוא עניין שמנותק משאלת ייחוסו המשפחתי, ובהתייחסות ל"קהל ה'" גם ייחוס האם קובע כשאין אב. את שיטת הר"ן ניתן לבאר לפי הסברה שהאם קובעת תמיד כשאין אב (כשיטת ר' אלחנן), אולם הראינו בפרק זה שניתן להסביר את דברי הר"ן גם בדרכים אחרות (הסברו של ר' חיים והסברנו).

2. נושאים נוספים שבהם ייחוס האם קובע את מעמד הוולד

בפרק זה נביא מקורות שונים, שמהם ניתן ללמוד על עניינים נוספים שבהם מעמדו של הוולד נקבע על פי ייחוסה של האם, מלבד הגדרתו כ"קהל ה'" כדי לאוסרו במזורת:

א. בעניין אמירת מקרא ביכורים, שבו מופיע הפסוק "אשר נשבע ה' לאבותינו" ובעניין אמירת "אלוקי אבותינו" בתפילות בבית הכנסת, נאמר במשנה בביכורים (פ"א מ"ד) שיש להבחין בין גר שאמו מישראל לבין גר שאין אמו מישראל:

הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" (דברים כו, ג). אם היתה אמו מישראל – מביא וקורא. וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר "אלוקי אבות ישראל", וכשהוא מתפלל בבית הכנסת הוא אומר "אלוקי אבותיכם". ואם היתה אמו מישראל – אומר "אלוקי אבותינו".

ב. גם בעניין כשרות הבת להינשא לכהונה אומרת המשנה (שם, פ"א מ"ה), שיש הבחנה בין מי שאמו מישראל למי שאין אמו מישראל:

⁹⁴ דברים דומים כתב ר' יחזקאל אברמסקי (חזון יחזקאל על התוספתא, קידושין פרק ד הל' יב): "הלא כל העיקר שגר אינו בקהל היינו לא משום פסול שיש בו, אלא משום שחסר לו דין קהל".

⁹⁵ ניתן לדחות ראיה זו, ולומר שגרים אלו יצאו מן הכלל, אך שאר הגרים מתנתקים מייחוסם הלאומי הקודם. אפילו לגבי עמוני ומצרי ישנו ספק אם הם נחשבים לבעלי ייחוס לאומי עמוני ומצרי לאחר התגיירותם, או שהם ישראלים וייחוסם הקודם נחשב כפגם בלבד, כפי שנראה בהמשך (פרק ה).

⁹⁶ נציין כי חילוק זה עומד בסתירה לדבריו של מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל במאמרו בנושא "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (חוות בנימין ח"ב סי' סז): "מכיוון שגירות פירושה כניסה לעם ישראל, לא רק קבלת תורתו... הרי פשוט ומובן שבזה מתנתקים כל הקשרים המשפחתיים שקשורים עם הזהות הלאומית הקודמת, שאם הגר הוא בן עם ישראל, אינו יכול להיות בו בזמן גם שייך למשפחה שהיא חוליה אחת של העם שממנו בא". נראה מדבריו שאי אפשר לנתק בין קרבת משפחה לייחוס לאומי. אמנם, גם דברינו שהייחוס הלאומי אינו נמחק על ידי ההתייגרות הם רק לפי הר"ן, אך מדברי הרמב"ם (פרק יב הל' יז) נראה שהייחוס הלאומי הקודם נמחק, כדברי הגר"ש ישראלי.

ר' אליעזר בן יעקב אומר: האשה בת גרים לא תינשא לכהונה עד שתהא אמה מישראל.

הגמרא ביבמות (נז.) מתלבטת אם ההלכה שבת גרים שאמה מישראל מותרת להינשא לכהונה מוכיחה שהיא נחשבת כ"קהל ה'" ואסורה במזור ובפצוע דכא, או שהיא מותרת לכהונה למרות שאיננה חלק מ"קהל ה'". מסקנת הגמרא ניתנת להתפרש במספר דרכים⁹⁷.

אם נניח שמסקנת הגמרא היא שדין היתר לכהונה תלוי בהיותה "קהל ה'", הרי שיש בה הוכחה לדברי הרמב"ם, שוולד גר וישראלית אסור במזורת. לעומת זאת, אם מסקנת הגמרא היא שבת גרים מותרת לכהונה למרות שבת הגרים נחשבת ל"קהל ה'", הרי שיש בהם הוכחה לדברי הר"ן, שוולד גר וישראלית מותר במזורת⁹⁸.

ג. בעניין החובה למנות לשררה אדם שהוא "מקרב אחיך", מבחינה הגמרא (יבמות מה:) בין מקרה שאמו של הגר מישראל לבין מקרה שאמו אינה מישראל:

רבא אכשריה לרב מרי בר רחל ומנייה בפורסי דבבל. ואע"ג דאמר מר: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו) – כל משימות שאתה משים אל יהו אלא "מקרב אחיך", האי כיון דאמו מישראל מקרב אחיך קרינן ביה.

במסכת יבמות מסופר על מרי בר רחל, שהיה וולד של גוי שבא על בת ישראל. בגמרא בקידושין (עו:) ישנו סיפור דומה, על בן גרים שהותר למנותו לשררה בגלל שאמו מישראל. גם לעניין מינוי דינים קובעת הגמרא (יבמות קב.) שגר לא יכול לדון את ישראל, אך אם אמו מישראל הוא יכול.

מכל המקורות הנ"ל עולה שכאשר האם מישראל – הוולד הוא ישראלי כמו האם, גם אם האב הוא גר. זוהי ראייה לשיטת הרמב"ם במחלוקתו עם הר"ן, שוולד גר וישראלית שייך ל"קהל ה'" ואסור במזורת. הר"ן יצטרך לומר שכל הדינים שנזכרים כאן דורשים זיקה כלשהי לעם ישראל ותו לא, לכן די בכך שאמו מישראל. אך ההשתייכות ל"קהל ה'" הוא דין של יוחסין, ובו הולכים לפי הכלל "למשפחתם לבית אבותם".

הגמרא ביבמות (שם) מביאה את המעשה של מינוי לשררה לאחר הלכה אחרת:

והלכתא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש. רבא אכשריה...

מסמיכות ההלכות נראה שאותה הלכה שמאפשרת לאם לקבוע שהוולד הוא כשר היא המאפשרת להגדירו כ"אחיך" לעניין מינוי לשררה. אם כן, זוהי ראייה לשיטת הרמב"ם, שההגדרה של קהל ה' שייכת לקבוצת הדינים שבהם הולכים אחר האם ולא אחר האב. הר"ן יוכל לומר שאין כאן קשר דיני בין ההלכות, אלא קיבוץ של דינים הקשורים בוולד גוי הבא על בת ישראל.

ניתן לסכם אפוא שייחוסה של האם, כשאין אב שניתן להתייחס אחריו, יכול לקבוע את מעמד הוולד כשייך ל"קהל ה'" כדי לאוסרו במזורת לפי הרמב"ם, כשייך לסייעת "אחיך" כדי להכשירו להתמנות לשררה, וכשייך לצאצאי "אבותינו" לעניין מקרא ביכורים ותפילות בבית הכנסת. ניתן לכלול את כל אלה בהגדרה אחת, ולומר שייחוס האם יכול לקבוע את ייחוסו הלאומי של הוולד.

לאור האמור לעיל, נשאלת השאלה: מדוע יכול ייחוס האשה לקבוע את הייחוס הלאומי של הוולד, אך איננו יכול לקבוע את ייחוסו המשפחתי?

ונראה לומר, שייחוס האם לא יכול לקבוע את ייחוסו המשפחתי של הוולד כיוון שייחוס המשפחתי של האם איננו חלק קבוע מזהותה, שהרי ייחוס זה משתנה בנישואיה. למשל, בת כהן נחשבת לחלק ממשפחת כהונה בלידתה ולכן היא אוכלת בתרומה, אך אם תינשא לישראל תחשב לחלק ממשפחה ישראלית ולכן אינה אוכלת בתרומה⁹⁹. לעומת זאת, ייחוסה כחלק מ"קהל ה'" ומסייעת "אחיך" הוא קבוע בזהותה, ולכן הוא יכול לקבוע את מעמד הוולד¹⁰⁰. נראה שמסיבה זו, אשה שיש לה פגם ייחוס, כגון ממזרת, חללה או מצרית,

⁹⁷ מסקנת הגמרא שם היא "כשרות איתוספא ביה". ברש"י יש שני פירושים כיצד לפרש מסקנה זו: לפי הפירוש הראשון, מסקנת הגמרא היא שכאשר האם ישראלית הוולד כשר רק לכהונה, אבל הוא אינו נחשב לקהל ה' ומותר בפצוע דכא וגם במזור. פירוש זה נוגד את דברי הרמב"ם שזכרו לעיל, שלפיהם בת גר שאמה מישראל נחשבת כישראלית לעניין איסור במזור. לפי הפירוש השני, מסקנת הגמרא היא שכשרות נוספה בבית גר שאמה מישראל, אבל גם בת גר וגירות נכללת בקהל ה' ואסורה בפצוע דכא ובמזור. רש"י הכריע כפירוש הראשון.

⁹⁸ יש להעיר שדיון זה הוא רק אליבא דר' אליעזר בן יעקב, אולם להלכה אנו פוסקים כר' יוסי (קידושין עז.), הסובר שאפילו בת גר וגירות מותרת לכהונה. לפי דבריו, ודאי ההיתר לכהונה אינו קשור להגדרת הבת כ"קהל ה'". ברם, ר' יוסי לא הביע דעתו בשאלת מעמדה של בת גרים שאמה מישראל כ"קהל ה'". לכן הדיון בגמרא משמעותי גם להלכה.

⁹⁹ "ובת כהן כי תהיה לאיש זר – היא בתרומת הקדשים לא תאכל" (ויקרא כב, יב). הרמב"ם פוסק שאם בת כהן שהיא אשת ישראל תעבור ותאכל תרומה – דינה כזר לכל דבר: "הזר אסור לאכול בתרומות שנאמר וכל זר לא יאכל קודש... וכוונת אשת הזר הרי היא כזר, שנאמר וכל זר" – בין הוא בין אשתו" (תרומות פרק ו, הל' ה).

¹⁰⁰ נדמה שעל רקע זה ניתן להבין את דברי הגמרא ביבמות (קב.), שלפיה גר אינו יכול לדון את ישראל משום שנאמר "מקרב אחיך", אלא אם כן הייתה אמו מישראל. אולם לעניין בית דין של חליצה צריך שיהיו אביו ואמו מישראל [לדעת הסמ"ג והתוספות ד"ה לעניין שהובאה ברמ"א (סימן קסט סע' ב), הוא יכול לדון

קובעת פגם דומה בוולד, שהרי הפגם הוא חלק קבוע מייחוסה ואיננו משתנה בנישואיה. האב, לעומת זאת, מעביר גם את ייחוס המשפחתי, כיוון שהוא חלק קבוע מזהותו.

ד. "באומות הלך אחר הזכר"

הזכרנו בפתיחה (פרק א) את הכלל "באומות הלך אחר הזכר" (יבמות עח:), שלפיו ייחוסו של וולד של גוי וגויה נקבע על פי ייחוסו של האב. יש לחקור אם סוגיית ייחוס הוולד לאומה מאומות העולם דומה לסוגיית הייחוס הלאומי בישראל, שבו ייחוס האם קובע את ייחוס הוולד בהעדר אב, או שמא הוא דומה לסוגיית הייחוס המשפחתי, שגם בו נאמר הכלל "הלך אחר הזכר", וייחוסה של האם איננו קובע כלום (על פי דברי ר' חיים דלעיל).

מה הנפקא מינה בשאלה זו?

במקרה ששני ההורים הם גויים, הוולד יילך אחר האב לפי שני הצדדים בחקירה, משום שגם אם ייחוס לאומי של גויים דומה לזה של ישראל, הרי אין האם קובעת ייחוס זה אלא בהעדר אב, ובשני הורים גויים יש אב, משום שהנישואין כשרים.

הנפקא מינה היא במקרה שישראל בא על גויה עמונית: אם זהו ייחוס לאומי הדומה לזה של ישראל – הוולד יהיה עמוני. אולם אם זהו ייחוס הדומה לייחוס משפחתי – הוולד יהיה גוי ללא ייחוס לאומי.

הרב צבי שכטר שליט"א בספרו ארץ הצבי (סי' יז) טען שבגוי אין מושג של אומה, אלא של משפחה בלבד:

"ואעשך לגוי גדול... ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ב-ג) – שהבדל יסודי יש בין האומה הישראלית לבין שאר אומות העולם, דרך האומה הישראלית דינה כ"גוי" וכאומה¹⁰², ואילו שאר הגויים אינם "גוי" באמת אלא דין משפחה להם בלבד¹⁰³. ולפיכך קיימא לן "באומות הלך אחר הזכר", דילפינן מקרא דכתיב "למשפחותם לבית אבותם" דרך משפחת אב קרויה משפחה... וכן הדין בייחוס כהונה ולויה... אבל קביעות הולד כישראלי ולא כנכרי – אין זה עניין התלוי במשפחתיות.

אולם הרב שכטר אינו מסביר מדוע ייחוס האם אינו קובע ייחוס לאומי בגויים כשם שהוא קובע ייחוס לאומי בישראל. נראה להסביר, שההלכה אינה רואה בכל אומה מאומות העולם קהל, אלא מכירה בשני קהלים בלבד: קהל ה' או קהל שאינו של ה'. כל אומה מאומות העולם נחשבת למשפחה בתוך הקהל שאינו של ה'.

אולם מדברי הרמ"א (אבה"ע, סי' ד סע' ז) נראה לכאורה שלא כדברי הרב שכטר:

גר מצרי שנשא כותית עמונית – הבן הוא עמוני והבת היא מותרת.

אפילו אם אביו בלבד מישראל. בית דין של חליצה ממונה על המשך המשפחתיות, ולעניין זה חשוב שהיו הדיינים עצמם מיוחסים למשפחות ולכן צריך שיהיה להם אב. מה שאין כן בבית דין רגיל שיש בו שררה, צריך שיהיה "מקרב אחיך" ולכן חשובה האם.

¹⁰¹ "חזון יחזקאל" (לעיל הערה 18) מתקשה בקושיה דומה, ותיורצו השני דומה לתיורצונו: "דכשנתקדשו הכהנים והלוויים בקדושת כהונה ולויה, נתקדשו רק הזכרים בלבד... ורק לבנותיהם של אלה שנתקדשו יש להם דין כהונה ולויה משום שהם מתייחסות אחרי אבותיהן הזכרים... ולא דמי לדין קהל שחל על הנשים דין קהל מחמת עצמם". גם הוא מסביר שיכולת האשה להעביר את הייחוס לוולד תלויה בשאלה מה איכותו של ייחוס זה אצל האשה. אלא שהוא לא מחלק בין ייחוס שקבוע אצלה לכזה שאינו קבוע, אלא בין ייחוס שבא לה מחמת עצמה זה שקיבלה מאחרים. חילוק נוסף בין דברינו לדבריו הוא שדבריו מצומצמים רק להעדר היכולת של ייחוס האשה לקבוע כהונה ולויה, ולא לכל דיני המשפחה, ואילו אנו מנסים להסביר מדוע האשה מופקעת מכל הדינים התלויים במשפחה.

¹⁰² הרב שכטר חידש מושג של "גוי" כדי להסביר מה יש בעם ישראל מעבר למשפחה. בהמשך הוא משתמש בו כדי לבאר מדוע האשה יכולה לקבוע ישראליות על אף הכלל ש"משפחת אם אינה קרויה משפחה". אולם לפי דברינו לעיל (פרק ג) אין צורך לחדש גדר של "גוי"; ניתן לומר שיש בעם ישראל מושג של "קהל", שמנותק מעניין המשפחה. ממנו נובע ההסבר לכך שהולכים אחר האשה בגוי הבא על בת ישראל.

¹⁰³ יש להביא ראיה לזיקה בין גדר "משפחה" לגדר "אומה" מגרסת הירושלמי (יבמות פרק ח הל' ג) ללימוד הכלל "באומות הלך אחר הזכר": "רבי חזקיה בשם אחא: מתינתא אמרה כן: מנין אתה אומר אחד מכל משפחות הארצות שבא על אחת מן הכנענים וילדה ממנו בן מותר לקנותו עבד? ת"ל (שם כה) 'וגם מבני התושבים הגרים עמכם' – יכול אפילו אחד מן הכנענים שבא על אחת מן האומות? ת"ל 'אשר הולידו בארצכם'. וכן בבבלי (סנהדרין קג:) לגבי הרחקתם של עמונים ומואבים מקהל ה': "אמר ר' יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: גדולה לגימה שהרחיקה שתי משפחות מישראל, שנאמר 'על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים'. ומשמע שכל אומה נקראת משפחה.

לכך יש חיזוק גם מפסוקים במקרא: 1. זכריה יד, יז-יח: "והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלם להשתחות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם. ואם משפחת מצרים לא תעלה ולא באה ולא עליהם תהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסכות." 2. עמוס ג, א-ב: "שמעו את הדבר הזה אשר דבר ה' עליכם בני ישראל על כל המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים לאמר. רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונתיכם" (זאת מתוך הנחה שמושג "משפחה" במקרא ובחז"ל משמעותו זהה למושג ההלכתי שמצאנו בירושה וביוחסין).

הרמ"א סובר שבמקרה של גר שבא על גויה עמונית, שבו הולכים אחר האם ככל ישראלי שבא על גויה, ייחוס האם קובע לא רק שהוולד גוי ואינו בקהל ה', אלא אף את ייחוסו כעמוני, למרות הכלל של "באומות הלך אחר הזכר".

ניתן להסביר את דברי הרמ"א בשני אופנים שונים:

א. הוא מסכים עם הרב שכטר, שבאומות העולם יש רק מושג של "משפחה" ולא של "קהל", אלא שהוא סובר שגם בייחוס משפחתי בהעדר אב הולכים אחר האם, כדברי ר' אלחנן שהבאנו לעיל (ריש פרק ב).

ב. הוא מסכים שייחוס משפחתי יכול להיקבע רק על ידי האב (כדעת ר' חיים, שם), אלא שהוא חולק על תפיסתו של הרב שכטר, וסובר שהכלל "באומות הלך אחר הזכר" אינו דומה לייחוס המשפחתי, שאינו נקבע כלל על פי ייחוס האם, אלא לייחוס הלאומי, שבו במקום שאין אב ייחוס האם קובע את ייחוס הוולד.

מדברי הרמ"א בחו"מ (סי' רעו סע' ד) שהבאנו לעיל (פרק ב1) לגבי שתוקי שאין אמו יורשתו למרות שאין משפחת אב, נראה שהוא מסכים שאין הולכים אחר האם אף בהעדר אב (כדברי ר' חיים ומסקנתנו בפרק ב). לכן מסתבר שלדעתו באומות הלך אחר הזכר דומה לייחוס לאומי (ולא כדברי הרב שכטר).

ה. גדר איסור גר עמוני

בפרק זה נעסוק בהבחנה באיסור עמוני בין גר לגיורת, ונציע שהבחנה זו בנויה על דין "הלך אחר הזכר" שבו עסקנו בפרקים הקודמים. בתורה מבואר (דברים כג, ד-ה; ח-ט) האיסור לשאת גרים מבני עמון ומואב, ובסמוך מבואר האיסור לשאת גרים מבני מצרים ואדום:

לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם.

על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך...

לא תתעב אדמי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו.

בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'.

בתורה מפורש שיש הבחנה בין שני האיסורים: איסור עמוני ומואבי הוא איסור עולמי, ואילו איסור מצרי הוא איסור שבטל בדור השלישי.

במשנה ביבמות (פ"ח מ"ג) יש הבחנה נוספת בין דין מצרי לדין עמוני:

עמוני ומואבי אסורים ואיסורן איסור עולם אבל נקבותיהם מותרות מיד. מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות אחד זכרים ואחד נקבות. ר"ש מתיר את הנקבות מיד. אמר ר' שמעון ק"ו הדברים: ומה אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם התיר את הנקבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות, אינו דין שנתיר את הנקבות מיד? אמרו לו: אם הלכה – נקבל, ואם לדין – יש תשובה. אמר להם: לא, כי הלכה אני אומר.

לדעת חכמים¹⁰⁴ אנו מתירים נקבות דווקא בעמוני, ואילו במצרי אנו אוסרים אף נקבות. ר' שמעון משווה ביניהם, וסובר שהאיסור כולל דווקא זכרים ולא נקבות.

בגמרא ביבמות (עז). מובאת מחלוקת תנאים בשאלה מה יסוד ההבחנה בין עמוני לעמונית:

כתנאי, "עמוני" – ולא עמונית, "מואבי" – ולא מואבית – דברי רבי יהודה, רבי שמעון אומר: "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" – דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם.

לדעת ר' שמעון, טעם החילוק ברור: הזכרים נאסרו לבוא בקהל ה' מפני שחטאו בכך שלא קידמו את ישראל בלחם ומים, אך הנקבות, שלא היה מתפקידן לצאת לקראת בני ישראל, לא חטאו ולכן לא נאסרו לבוא בקהל ה'. אולם לדעת ר' יהודה לא ברור מדוע דרש "עמוני" – ולא עמונית" ולא דרש "מצרי" – ולא מצרית?

בעלי התוספות (שם, ד"ה כתנאי) מתקשים בשאלה זו:

וא"ת לר' יהודה תקשי ליה "מצרי" – ולא מצרית? ואמר ר"י, דגבי עמוני ומואבי היה לו לקצר ולכתוב "עמון ומואב", הלכך מדכתיב "עמוני ומואבי" אית לן למדרש דלמעט עמונית ומואבית קאתי. אבל מצרי, אם היה כותב "מצרים" היה

¹⁰⁴ בברייתא (עז): "ת"ר 'בנים' – ולא בנות" שתובא לקמן, מבואר שמדובר בר' יהודה.

מאריך יותר. והא דכתיב "אדומי" ולא כתיב "אדום" – אגב "מצרי" כתיב "אדומי".

לפי התוספות, פשוטו של מקרא קובע שאיסור עמוני כולל גם נקבות, כמו שבכל מקום התורה דיברה בלשון זכר והתכוונה גם לנקבה. מה שגרם לר' יהודה למעט נקבות היא אריכות הלשון בפסוק שנכתב "עמוני" במקום "עמון". במצרי, שלא הייתה אריכות לשון, הבין ר' יהודה את הפסוק כפשוטו, שהאיסור כולל זכרים ונקבות¹⁰⁵.

אולם הרמב"ן¹⁰⁶ מפרש:

לא קשיא ליה "מצרי" – ולא מצרית, דהתם מפרש בהו קרא "אשר יולדו להם" – הכתוב תלאן בלידה.

לדעת הרמב"ן, פשוטו של מקרא הוא שהאיסור חל על זכרים ולא על נקבות, אלא שבמצרי נאמר גם: "בנים אשר יולדו להם" לכן נאסרו זכרים וגם נקבות. בהמשך ננסה לבאר, מה הקשר בין הפסוק "בנים אשר יולדו להם" לאיסור זכרים ונקבות.

הבנה זו של הרמב"ן, שמפשוטו של מקרא משמע זכרים ולא נקבות, יש לה בסיס בברייתא שעוסקת באיסור מצרי (יבמות עז):

ת"ר: "בנים" – ולא בנות – דברי ר"ש, אמר ר' יהודה: הרי הוא אומר "בנים אשר יולדו להם דור שלישי" – הכתוב תלאן בלידה.

מהברייתא עולה שהן לדעת ר' יהודה והן לדעת ר"ש, כאשר כתוב בתורה "בנים" אין זה כולל נקבות¹⁰⁷, אלא שבגלל הפסוק "בנים אשר יולדו להם" ר' יהודה סובר שאיסור מצרי כולל גם נקבות, אך לגבי איסור "לא יבוא עמוני" שאין פסוק נוסף שמרבה נקבות, רק זכרים נאסרו.

לאור דברי הרמב"ן המוכחים בסוגיות, קשה מה נשתנתה פרשה זו מכל פרשיות שבתורה, שבכל התורה, על אף שהפסוק דיבר בלשון זכר – אין אנו מחלקים בין זכרים לנקבות¹⁰⁸, ואילו כאן אנו ממעטים נקבות מן האיסור, לולי הפסוק "בנים אשר יולדו להם".

ניתן להציע שהתשובה לכך היא שהמיוחד באיסור זה הוא ההתייחסות שלו לבעלי ייחוס לאומי מסוים. לאור זאת, אם נניח שייחוס לאומי באומות העולם דומה לייחוס משפחתי בישראל (כדברי הרב שכטר שהובאו בפרק הקודם), הרי שיש סברה לומר שהאיסור מופנה דווקא כלפי זכרים, כיוון שרק אצל זכרים הייחוס הלאומי הוא חלק קבוע מזהותם (כשם שרק אצל הזכרים ההשתייכות המשפחתית היא חלק מזהותם).

אולם גם אם נקבל את דברי הרמ"א, שלפיהם ייחוס לאומי באומות העולם דומה לייחוס לאומי בישראל, והוא נחשב לגורם קבוע גם בזהות האם, ניתן להבין מדוע האיסור הוא רק בזכרים. ונבאר דברינו:

יש לחקור אם כשהתורה מצווה "לא יבוא עמוני ומאבי בקהל ה'", משמעות הציווי היא שאסור לאיש או אשה מ"קהל ה'" להינשא לבעל ייחוס עמוני, או שהציווי הוא למנוע יצירת משפחה של בעלי ייחוס עמוני בקהל ה'.

הנצי"ב בפירושו לתורה "העמק דבר" בעניין איסור עמוני מסביר:

"לא יבוא להם" – לפי הפשט לא ישאו אשה בת ישראל ויבא להם בנים בקהל ישראל, והדרש ידוע.

כלומר, האיסור הוא למנוע מהם הבאת בנים נוספים לקהל ה', כמו ההסבר השני.

אם נקבל הסבר זה, עדיין יש מקום להתלבט באלו מקרים של נישואים אנו מביאים בנים עמוניים לקהל ה'. אם נניח שלאחר התגיירותם

¹⁰⁵ לפי זה, לכאורה, היה צריך לדרוש "אדומי" – ולא אדומית; והתוספות מיישבים, שהתורה נקטה "אדומי" ולא "אדום" אגב "מצרי".

¹⁰⁶ כך פירשו גם תוספות ישנים במקום, אות א.

¹⁰⁷ יש להצביע על סתירה בשיטת ר' שמעון: מצד אחד בברייתא זו לגבי איסור מצרי הוא מבין שהכתוב "בנים" בא למעט בנות. אולם לגבי עמוני, בברייתא (עז). שהבאנו לעיל, הוא חולק על ר' יהודה ואיננו סובר שהביטוי "עמוני" בא למעט עמונית, אלא למעט נשים, כפי שנדרש מהפסוק "על דבר אשר לא קידמו" – דרכו של איש לקדם וכו'! ויש ליישב, שמהמילה "עמוני" אין למעט נקבות, אך מהמילה "בנים" יש למעט נקבות, כמו שמצוי בדרשות רבות: לגבי תלמוד תורה "ולמדתם אותם את בניכם" – ולא בנותיכם" (קידושין כ"ט); לעניין איסור קרחה "בנים" – ולא בנות" (שם לה:), סמיכות ותנופות: "בני ישראל" – ולא בנות ישראל", הגשות קמיצות והקטרות: "בני אהרן" – ולא בנות אהרן" (שם לו). ועוד.

עוד קשה הברייתא שעוסקת בעמוני, שלפיה טעמו של ר"ש הוא משום "על דבר אשר לא קידמו", ואם כן בעמוניות יש סיבה מיוחדת להיות, כיוון שהנשים לא חטאו, מה שאין כן במצריות. לאור זאת, דברי ר"ש במשנה (יבמות פ"ח מ"ג) אינם ברורים, שם הוא למד שמצריות מותרות בק"ו מעמוניות, שלמרות שמדובר באיסור עולם הקלו בנשים. ונראה להציע שיש כאן שני תנאים אליבא דר' שמעון: התנא שבמשנתנו סובר שטעמו של ר' שמעון הוא משום "עמוני ולא עמונית" ולכן ניתן ללמוד ק"ו למצריות. הוא גם הדרוש בברייתא עז: "בנים" – ולא בנות". לעומת זאת התנא שבברייתא (עז), שלומד את ההיתר בעמונית מכך שלא קידמו וכו', סובר שפשוטו של מקרא כולל גם בנות, וכדברי התוספות הנ"ל. יש להעיר שבספרי (כי תצא פסקה רמט) מובא הטעם "על דבר אשר לא קידמו" בשם חכמים, ולא בשם ר' שמעון.

¹⁰⁸ כמו שדורשים חז"ל: "איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם" (במדבר ד, ו) – השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה" (יבמות פד:).

של העמוני והעמונית ייחוסם הלאומי הקודם נמחק, אלא שיש להתייחס אליהם כישראלים פגומים כמו ממזר, הרי שכל וולד שיצא מגר עמוני או גיורת עמונית יהיה עמוני, שהרי הולכים אחר הפגום בין אם הוא זכר ובין אם הוא נקבה. לכן כדי למנוע כניסת בנים בעלי ייחוס עמוני לקהל ה', יש לאסור עמוני ועמונית. לפי הנחה זו, הדרשה "עמוני" – ולא עמונית" תמוהה.

אולם אם נאמר שייחוסם הלאומי הקודם לא נמחק, אלא שאנו ממשיכים להתייחס אליהם כבעלי ייחוס לאומי עמוני ולא כישראלים פגומים, הרי שכאשר ישראלי נושא גיורת עמונית, הוולד יהיה ישראלי הן בייחוסו המשפחתי והן בייחוסו הלאומי, שהרי במקום שיש אב מתייחסים אחר האב, ולכן אין סיבה לאסור נישואים כאלה. דברים ברוח זו כתב שד"ל בפירושו לתורה (דברים כג, ד)¹⁰⁹:

אין הנשים בכלל, כי לשון ביאה בקהל לא יפול רק על הזכרים, אשר בבואם בעם אחר יעשו בקרבו משפחה חדשה, מה שאין כן הנשים, כי משפחת אם אינה קרויה משפחה...

חיזוק להנחתנו שהייחוס הלאומי העמוני לא נמחק בהתגיירות ניתן למצוא בדברי ה"מנחת חינוך" (מצוה תקסב ס"ק ב). לדעתו, האיסור "לא תדרוש שלומם וטובתם" (דברים כג, ז) חל גם על עמוני ומואבי לאחר התגיירותם. ראייתו היא מכך שאיסור זה מוסב על האיסור "לא יבוא עמוני" שבפסוק הקודם, שחל גם על גרים¹¹⁰. אם הייחוס הלאומי של העמוני והמואבי היה נמחק לאחר ההתגיירות, והרי הם ישראלים פגומים כמו ממזר, אין שום סברה לאסור לדרוש את שלומם וטובתם; אלא שנראה שה"מנחת חינוך" סבר שהייחוס הלאומי העמוני לא נמחק לאחר ההתגיירות.

לסיכום, הסיבה שגר עמוני אסור בישראלית היא משום שייחוס הוולד יקבע על פי ייחוס האב – כייחוס לאומי עמוני.

אולם לפי הנחה זו שאיסור הנישואין הוא בגלל הוולד שיצא מנישואין אלה, לכאורה היה מקום לאסור גר עמוני בגיורת, ולא רק בישראלית שהיא חלק מקהל ה', שהרי בשניהם הוולד הוא גר עמוני.

ונראה שאמנם שאלה זו קשה לפי שיטת הר"ן (פרק ג), הסובר שוולד גר וישראל הוא גר לכל דבר ומותר בממזרת. אך לפי שיטת הרמב"ם, לפיה גר שנושא בת ישראל, הגם שהוא מקבל את הייחוס המשפחתי מאביו הוא עדיין נחשב ל"קהל ה'", אין קושיה. זאת משום שבמקרה דנן הוולד יהיה עמוני ששייך לקהל ה', מה שאין כן בוולד של גר עמוני וגיורת¹¹¹.

1. דינה של גיורת עמונית

בפרק הקודם הצענו שגיורת עמונית מותרת לישראל, כיוון שהייחוס העמוני שלה איננו עובר לוולד כשהאב הוא ישראלי. בפרק זה נביא את מקור ההלכה שאין הגיורת העמונית מעבירה את הייחוס העמוני לוולד ואת מחלוקת האחרונים שהלכה זו מעוררת.

כבר הזכרנו בפרק ד' את המחצית הראשונה של דברי רבין בשם ר' יוחנן: "באומות הלך אחר הזכר" (יבמות עח:). עתה נעסוק בדיון הגמרא (שם) במחצית השנייה של דבריו: "נתגיירו הלך אחר הפגום שבשניהם", כדי ללמוד מהם על מעמדה של הגיורת עמונית. הגמרא מציעה שהכלל "נתגיירו הלך אחר הפגום שבשניהם" מתייחס למקרה שמצרי נשא גיורת עמונית:

במאי, אילימא במצרי שנשא עמונית, מאי פגום שבשניהם אית בה, "עמוני" – ולא עמונית?

הגמרא דוחה את הסברה שבגיורת עמונית לא שייך לדבר על העברת הפגום לוולד, ולבסוף מסיקה שמדובר בעמוני שנשא מצרית, שאם הוולד זכר הוא עמוני ואם נקבה היא מצרית.

ר' שמואל רוזובסקי בחידושו (עמ' רמז¹¹²) חוקר מהי הסיבה שלא שייך לומר "הלך אחר הפגום" בגיורת עמונית:

אם נאמר דאע"פ דיש עליה שם עמונית, מכל מקום כיוון דאינה פגומה אין כאן הדין דהלך אחר הפגום, דדוקא ביש בה פסול אמרינן הלך אחר הפגום... או דנימא דכיוון שהתגיירה והוי בת ישראל כשרה פקע ממנה שם עמונית...

חקירתו היא אם הסיבה שלא אומרים בגיורת עמונית "הלך אחר הפגום" היא משום שהיא מותרת, ולכן ייחוסה העמוני אינו מהווה פגום,

¹⁰⁹ יש להדגיש ששד"ל איננו מבאר כך מתוך שהוא חש כפוף לתורה שבע"פ בפרשות ההלכתיות, כשיטת ראב"ע. אדרבה, שיטתו דומה לשיטת רשב"ם, היינו שגם בפרשות הלכתיות יש לפרש על פי פשוטו של מקרא. עיין במאמרו של אבי מורי פרופ' שמואל ורגון: "ייחוסו הביקורתי של שד"ל כלפי פרשנות ההלכה של חז"ל הנוגדת את פשוטו של מקרא" [התפרסם ב"Jewish Studies Internet Journal", www.biu.ac.il, כרך ב' (רמת גן, תשס"ג)].

¹¹⁰ כך הוא דייק מהרמב"ם (מלכים, פרק ו' הל' ו), שציטט את המדרש בספרי (כי תצא פסקה רנא): "לפי שנאמר 'עמך ישב בקרבך... בטוב לו לא תוננו' (דברים כג, ז) – יכול עמון ומואב כן? תלמוד לומר 'וטובתם'". לפי זה, הפסוק "עמך ישב בטוב" מוסב על גרי צדק, כמו שמבואר ברמב"ם (עבדים, פרק ח' הל' יא).

¹¹¹ אמנם להלכה ולד של גר עמוני שנשא ישראלית לא ייחשב כקהל ה', אך זה רק מפני שההלכה קובעת שכל מי שאסור לבוא בקהל ה' כמו ממזר מצרי ואדומי (ולחלק מהשיטות אף פצוע דכא) איננו נחשב לחלק מקהל ה'.

¹¹² בתחילת הקונטרס בעניין פסולי קהל.

או משום שייחוסה העמוני נמחק.

לדעתו, הנפקא מינה בחקירה זו היא מה דין ולד של גוי שבא על גיורת עמונית: אם נאמר שהגיורת היא עמונית – הוולד יהיה גר עמוני, ואם היא ישראלית גמורה – אף הוולד יהיה ישראלי, שהרי גוי הבא על בת ישראל הוולד כמותה. זאת מתוך הנחה שכשאין אב, גם ייחוס האם העמונית יכול לקבוע את ייחוס הוולד כעמוני, כדברי הרמ"א שהבאנו לעיל (פרק ד) ולא רק ייחוס כללי של גוי כמו שהצענו על פי הרב שכטר (שם).

מסקנת ר' שמואל היא שעמונית מוחקת בהתגיירותה את ייחוסה הלאומי העמוני. סברתו היא שלא ייתכן שאשה שהיא בעצמה כשרה תגרום לוולדה פסול.

אולם ה"מנחת חינוך" (בהמשך לדבריו שהבאנו בפרק הקודם) סובר שגיורת עמונית שומרת על ייחוסה הלאומי העמוני, לכן לדעתו האיסור "לא תדרוש שלומם וטובתם" חל גם עליה.

גם ר' אלחנן (קובץ הערות סי' מד ס"ק ד) מניח כדבר פשוט שגיורת עמונית שומרת על ייחוסה העמוני, ואם יוולד לה בן מגוי הוא יהיה גר עמוני. אולם לאור זאת הוא מתקשה בקושייתו של ר' שמואל, מדוע אין אומרים "הלך אחר הפגום" בישראל שנשא גיורת עמונית.

לענ"ד, כפי שכבר הסברנו לעיל, הסיבה שאין הולכים כאן על פי הכלל של "הלך אחר הפגום" למרות שהגיורת שומרת על ייחוסה העמוני, היא שאין אנו מתייחסים לייחוס העמוני כפגם אלא כייחוס לאומי, ולכן אין הוולד מקבל אותו מהאב אלא מהאב, כאשר יש לו אב להתייחס אחריו.

לפי דברינו אין משמעות לשאלת הגמרא "מאי פגום שבשניהם אית בה, 'עמוני' – ולא עמונית?" לגבי גר מצרי שנשא גיורת עמונית, שהאם אינה פגומה. כוונת הגמרא לומר שהדרשה "עמוני" – ולא עמונית" מגלה לנו שאיננו מתייחסים לייחוס הלאומי העמוני כפגם, אלא ככל ייחוס לאומי אחר, שמועבר רק על ידי האב. לכן לא ייתכן שהוולד יקבל את הייחוס הלאומי העמוני מהאם.

ז. מחלוקת התנאים בגדר איסור גר מצרי

לפי הבנתנו עד כה, ההבחנה בין זכרים לנקבות באיסור עמוני נובעת מכך שהאיסור מתייחס לבעלי ייחוס לאומי מסוים, והזכרים הם הקובעים ייחוס זה. לפי דברינו, מסיבה זו יש מקום להבחין בין זכרים לנקבות גם באיסור מצרי. דומני שזהו הרקע למחלוקת בין ר"ש לר' יהודה (יבמות עז). שהבאנו לעיל (פרק ה):

ר"ש דורש "בנים" – ולא בנות" כיוון שהבין שפסול מצרי, כמו איסור עמוני, בא למנוע התערות של אנשים בעלי זהות לאומית מצרית בקהל ה'. לכן האיסור הוא רק בזכרים, שכאשר יישאו ישראליות הוולד יהיה מצרי.

אולם ר' יהודה הבין שאיסור מצרי איננו דומה לאיסור עמוני, אלא שיש לו דין של ישראלי פגום, כמו ממזר. משום כך גם מצרית אסורה כממזרת, והוולד ממנה יהיה מצרי כמו שהוולד מממזרת הוא ממזר.

השוואה בין פסול מצרי לפסול ממזר מתבטאת בכך שהגמרא (יבמות עח.) מבינה שיתור המילה "להם" בפסוק לגבי מצרי ואדומי "בנים אשר יולדו להם" מהווה מקור נוסף לכלל "הלך אחר הפגום" שקיים בממזרות ונלמד מיתור המילה "לו" בפסוק "לא יבוא לו" ¹¹³. הגמרא אף מנסה להבין מדוע יש צורך בשני מקורות אלו:

"להם" הלך אחר פסולן... ואיצטריך למיכתב "להם" הכא ואיצטריך למיכתב "לא יבוא לו בקהל ה'" גבי ממזר...

השוואה זו היא רק אליבא דר' יהודה, שמשווה גר מצרי לגיורת מצרית, אך לשיטת ר"ש, הדורש "מצרי" – ולא מצרית", המצרית איננה אסורה, ויש להניח שאם ישראלי ישא אותה – הוולד לא יהיה פגום (כמו שראינו בפרק הקודם לגבי עמונית), בניגוד לממזרת שמעבירה את הפגם לוולד ¹¹⁴.

אולם לא ברור כיצד למד ר' יהודה מהפסוק "בנים אשר יולדו להם" שאיסור מצרי הוא גם בנקבות, בדומה לממזרות, ושונה מעמוניות.

רש"י (יבמות עז. ד"ה אשר יולדו) מציע שני פירושים:

¹¹³ דברים כג, ג

¹¹⁴ וכן כתב האבנ"ם (סי' ד ס"ק ט): "ואי נימא במצרי ואדומי 'בנים' – ולא בנות, וכדס"ל לר"ש, אם כן על כרחך 'להם' לא מירדר כלל... דהא אי נימא 'מצרי' – ולא מצרית, אם כן אינה פגומה כלל, ואם כן על כרחך לא מירדר להך דרשה ד'להם' – דהלך אחר הפסולן."

כל הנולדים להם – אפילו נקבה במשמע.

לישנא אחרינא: תלאן בלידה – תלה הבנים באם שיוולדת אותם דאם היא ראשונה הבן שני ואי לאו דנקבות אסורות למאי הלכתא תלאן בלידה.

פירושו הראשון של רש"י הוא שלשון "לידה" כולל את כל הנולדים, זכרים ונקבות. פירושו השני של רש"י מתבסס על הגמרא לקמן (ע"ז), שלומדת מכך שהכתוב תלאן בלידה שכדי לקבוע אם הוולד מצרי דור שני או שלישי במקרה שגר מצרי נשא גורת מצרית, הולכים אחר האם. היינו, כאשר האם ראשונה – הוולד שני, וכאשר היא שנייה – הוולד שלישי ומותר¹¹⁵. אילו היא עצמה הייתה כשרה, אין סברה שקביעת הפסול של הוולד תהיה על פי ייחוסה¹¹⁶. לאור דברינו לעיל, משמעות ריבוי הנשים בפסוק זה היא שזהו פגם ולא ייחוס לאומי.

אולם ניתן להציע שמה שהביא את ר' יהודה להבחנה זו היא ההלכה שלאחר שני דורות המצרים מותרים, בניגוד לעמונים שאסורים לעולם:

כלומר, אילו הייחוס הלאומי המצרי עצמו היה סיבת האיסור לבוא בקהל ה' לאחר הגיור, אין שום סברה שהאיסור ייפסק לאחר שני דורות, שהרי ייחוס לאומי או משפחתי ממשיך לעולם, וולד של מצרי שני הוא מצרי שלישי וכן הלאה בלא הפסק (אם לא על ידי גיור לפי הרמב"ם או בלבול האומות), כמו במשפחות כהונה ולוייה. לכן הסיק ר' יהודה שמה שפוסל מצרי מלבוא בקהל ה' שני דורות איננו הייחוס הלאומי המצרי. בהמשך (פרק ח) נברר אם האיסור במצרי הוא משום שהלאומיות המצרית נמחקת בהתגיירות ונותר רק פגם, או שהלאומיות המצרית נשארת גם לאחר ההתגיירות, אלא שאין בה פגם אלא בדורות הראשונים שלאחר הגיור.

לענ"ד, מימרת ר' יהודה שאיסור מצרי כולל נקבות כיוון ש"הכתוב תלאן בלידה", משמעותה היא שמאחר שאנו מוצאים שלאחר לידה של שני דורות הפסול בטל, אי אפשר לומר שהפסול נובע מהייחוס הלאומי עצמו כמו בעמוני, אלא שזהו פגם הדומה למזרות, הכולל גם נקבות, אלא שמזרות ממשיכה לעולם ואילו פגם המצרי נמשך רק שני דורות^{117,118}.

אולם לכאורה קשה, כיצד ניתן לומר שהעובדה שהפסול נפסק מוכיחה שזהו פגם ולא ייחוס לאומי, הרי משנה מפורשת היא (יבמות פ"ח מ"ג) שגם פגם המזרות ממשיך לעולם, למרות שאינו ייחוס לאומי?

אמנם במזרות עצמה לא נאמר במפורש שזהו איסור שממשיך לעולם, אלא עד דור עשירי בלבד: "לא יבוא ממזר בקהל ה' גם דור עשירי לא יבוא לו בקהל ה'" (דברים כג, ג). ההלכה שהמזרות ממשיכה עד עולם נלמדה בגזירה שווה "עשירי" – "עשירי" מהפסוק לגבי עמוני: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם" (שם, ד). דבר זה מעיד על כך שמרכיב הנצחיות נובע דווקא מאיסור עמוני, שקשור בייחוס לאומי ולא בפגם.

ח. מחלוקת האמוראים כיצד קובעים מצרי שני או שלישי

¹¹⁵ הרמב"ם (פרק יב הל' כ) ביאר שמשמעות הכלל "הכתוב תלאן בלידה" בקביעת הפסול, היא ששניהם יכולים לקבוע את הפסול, ולא רק האשה. לקמן נבאר מחלוקת זו בהרחבה.

¹¹⁶ מדברי רש"י אלו הוכיח ר' שמואל רוזובסקי (חי', ריש קונט' בעניין פסולי קהל, עמ' רמז), שלעמונית שהתגיירה אין שום ייחוס עמוני כיוון שהיא מותרת, ודלא כר' אלהנן (קובץ הערות, ס' מד ס"ד). אולם אנו טענו שאיסור עמוני שאני, כיוון שהוא ייחוס לאומי שלא עובר על ידי האשה, ולכן ייתכן שגיורת עמונית מותרת על אף שהיא נושאת את הייחוס העמוני.

¹¹⁷ לאור חלוקה זו בין פסול הנובע מייחוס משפחתי לפסול אחר, יש מקום לבאר את הסוגיה בקידושין (ע"ז). הדנה בגדר פסול חלל. הגמרא שם מתקשה מדוע המשנה (שם) מדגישה שפסול חלל עובר מדור לדור לעולם: "בת חלל זכר פסולה מן הכהונה לעולם". ומיישבת, שהיה מקום ללמוד ממצרי ואדומי שהפסול יימחק לאחר שלושה דורות. לאור דברינו שמצרי הוא פגם, ניתן לומר שלפי הגמרא המשנה מחדשת שחללות איננה פגם שיכול להימחק בשלושה דורות כמו מצרי, אלא היא השתייכות למשפחה, ולכן היא ממשיכה לעולם.

מיד אחר כך מתקשה הגמרא מהו המקור לדברי המשנה "ישראל שנשא חללה – בתו כשרה לכהונה, וחלל שנשא בת ישראל – בתו פסולה", דהיינו שפסול חללות נקבע רק על ידי הזכר. לפי דברינו, הגמרא מנסה לברר מנין לנו שחללות היא השתייכות למשפחה ולא פגם שעובר גם על ידי נקבות. ומיישבת: "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון: נאמר כאן 'ולא יחלל זרעו בעמיו' ונאמר להלן 'לא יטמא בעל בעמיו'". מה להלן זכרים ולא נקבות, אף כאן זכרים ולא נקבות". תשובת הגמרא היא שהדבר נלמד בגזירה שווה מכהונה. משמעות הדבר היא שכשם שקדושת כהונה נובעת מהשתייכות למשפחת כהנים, כך פסול חללות נובע מהשתייכות למשפחת חללים. לכן בשניהם הולכים אחר הזכר ואכמ"ל [הערת עורך]: עיין בהרחבה בעניין זה במאמריהם של הרב אליעזר גלינסקי וגד אלדרן.

¹¹⁸ מקור נוסף לכך שפסול שאיננו נובע מייחוס לאומי ומשפחתי יכול להיפסק לאחר שלושה דורות נמצא בגמרא בשבת (קמו), שם נאמר שבשעה שהנחש בא על חוה הוא הטיל בה זוהמא. ר' אבא בר כהנא טוען שזוהמא זו פסקה מאבותינו לאחר שלושה דורות: "... דאמר ר' אבא בר כהנא: עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו: אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשו, יעקב הוליד י"ב שבטים שלא היה בהן שום דופי".

1. שיטת רבה בר בר חנה

מסקנתנו בפרק הקודם הייתה שלפי שיטת ר' יהודה שנפסקה להלכה, המצריות היא פגם הדומה בהלכותיו לממזרות. אולם בפרק זה נראה שסברת ר' שמעון, שלפיה יש לראות במצריות ייחוס לאומי כמו עמוניות, ולא פגם רגיל – לא נדחתה מההלכה לחלוטין.

נחלקו האמוראים (יבמות עח.) בשאלה כיצד קובעים אם הוולד מצרי שני או שלישי:

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה – בנה שלישי הוא, אלמא קסבר בתר דידיה שדינן ליה...¹¹⁹

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה – בנה שני הוא, אלמא בתר אימיה שדינן ליה... א"ל קרקפנא חזיתיה לרישך ביני עמודי כי אמר רבי יוחנן להא שמעתא טעמא דכתיב: "אשר יולדו" הא בעלמא בתר אבוה שדינן ליה...¹²⁰

כי אתא רבין א"ר יוחנן: באומות – הלך אחר הזכר, נתגיירו – הלך אחר פגום שבשניהם.

שיטת רבה בר בר חנה היא שבמצרי שני שנשא מצרית ראשונה הולכים אחר הזכר, ולכן הוולד יהיה מצרי שלישי ומותר. לכאורה, נראה שרבי"ח אימץ את תפיסת ר"ש, שמצריות היא ייחוס לאומי ולכן היא עוברת דרך הזכר בלבד, למרות שפסק כר' יהודה שנשים מצריות נאסרו. ברם רוב הראשונים סוברים שגם לדברי רבב"ח דין מצריות כדין פגם רגיל, ולא הולכים אחר הזכר.

התוספות (קידושין סז., ד"ה בנה) התקשו בדברי רבב"ח, כיוון שהם סותרים את הדרשה "להם הלך אחר פסולין" שהזכרנו בפרק הקודם, שלפיה לאחר ההתגיירות הולכים אחר הפגום שבשניהם, ולא כרבב"ח, שסובר שיש להמשיך להתייחס למצריות כייחוס לאומי גם לאחר ההתגיירות.

ומיישבים, שגם רבב"ח קיבל את הדרשה "להם הלך אחר פסולין" שלפיה המצריות היא פגם, אלא שהוא סבר שמשמעותה היא שהולכים אחר הפגם החמור יותר דווקא כשיש שני הורים עם פגמים שונים, כגון עמוני ומצרית (כדברי הגמרא ביבמות עח:), אך במקרה שמצרי נושא מצרית לא נאמר כלל זה.

נראה שסברתם היא שלמרות שבנו של המצרי הראשון יהיה מותר בדור הבא ובנה של המצרית הראשונה יהיה מותר רק בדור שלאחריו, אין זה נחשב שהאחד פגום מהשני, כיוון שבסופו של דבר שניהם אסורים להינשא לישראל באיסור עשה באותה רמה, בניגוד למצב שבו עמוני, שאסור באיסור לאו, נושא מצרית, שאסורה רק באיסור עשה¹¹⁹.

תירוץ אחר לקושיה זו כתב הריטב"א (יבמות עח. ד"ה בנה שלישי):

וא"ת הא קתני בברייתא "להם הלך אחר פסולם"? י"ל דרבה בר חנה סבר דההיא במצרי שנשא בת ישראל שביאתה בעבירה אבל בשנשא מצרית שאין ביאתה בעבירה הולכים אחר הזכר¹²⁰.

לדבריו, רבב"ח העמיד את הדרשה "להם הלך אחר פסולין" דווקא במקרה שיש עבירה. גם לפי תירוץ זה רבב"ח מקבל את התפיסה שמצריות היא פגם, אלא שהוא סובר שבפגם הולכים אחר האם רק במקרה שבנישואין יש עבירה, כמו במקרה שישראל נשא מצרית או ממזרת, כפי שאומרת המשנה בקידושין (פ"ג מ"ב), שבכל מקום שיש קידושין ויש עבירה הוולד פגום¹²¹.

אולם הריטב"א בקידושין סבר שלדעת רבב"ח מצרי איננו פגם רגיל, כפי שנבאר:

הגמרא בקידושין סבורה שהכלל "כל מקום שיש קידושין ויש עבירה הוולד הולך אחר הפגום" בא לרבות מקרים נוספים, שמתאימים לכלל זה ואינם מפורשים במשנה.

הריטב"א (סז: ד"ה אלא כל מקום דסיפא) מתקשה מדוע לא הזכירה הגמרא את המקרה של ישראל שנשא מצרית כאחד המקרים שכלל זה בא לרבות:

איכא למידק: לימא ליה לאתויי ישראל שנשא מצרית ראשונה דיש קדושין ויש עברה והוולד הולך אחר הפגום והוולד

¹¹⁹ התוספות (יבמות עח. ד"ה מצרי) טוענים שלפי רבב"ח שהולכים אחר הזכר, אם מצרי שני ישא נתינה – הוולד יהיה מצרי שלישי ומותר. זה נוגד את דבריהם בקידושין (סז.), שלפיהם רבב"ח סובר שהולכים אחר הזכר רק במצרי שנשא מצרית. רעק"א (גליון הש"ס, יבמות עח. ד"ה מצרי שני) מעיר על סתירה זו. בתוספות הרא"ש (במקום) מובאת הדעה מהתוספות בקידושין כחולקת על הדעה שבתוספות זה.

¹²⁰ תירוץ דומה כתבו הרשב"א (יבמות, על אתר) ורש"י (קידושין סז. ד"ה בנה שלישי).

¹²¹ עיין בהערה בפתיחה, שם הובאו דברי האבנ"מ והב"ש, שמנסים ליישב את הכלל של המשנה בקידושין עם דינו של רבין בשם ר' יוחנן ומקרים נוספים שאינם מתיישבים לכאורה עם כלל זה. לפי הריטב"א וסיעתו, נחלקו האמוראים אם בגרים יש צורך בעבירה להעביר פגם או שהפגם עובר גם ללא עבירה.

מצרי שני ופגום? ואיכא למימר, דאין הכי נמי לרב דימי דפסיל במצרי שני שנשא מצרית ראשונה כל דכן דפסיל נמי בהא דיש עבירה ואפשר לתרוצי הכי, אבל לדברי רבה בר בר חנא דמכשיר במצרי שני שנשא מצרית ראשונה אפשר דהוא הדין דבהא נמי בנה כשר, ואנן אליבא דרבה בר בר חנא מקשינן סתמא ודכותה בתלמודא.

הריטב"א מיישב, שהסוגיה היא אליבא דרבב"ח, ולשיטתו פסול מצרי איננו עובר כלל על ידי האם, אפילו כשנישאה לישראל ויש עבירה. לכן במקרה שישראל שנשא מצרית אין הולכים לפי הכלל שבמשנה¹²².

האבנ"מ (סי' ד ס"ק ו) הביא את דברי הריטב"א והקשה עליהם: במה שונה המקרה של ישראל שנשא מצרית ממקרה של ישראל שנשא ממזרת, שבו הולכים אחר הפגום כיוון שיש קידושין ויש עבירה?

לדעתנו ניתן ליישב את דברי הריטב"א באחת משתי דרכים: (1) רבב"ח סבר שאין לדרוש במצרי את הדרשה "להם הלך אחר פסולם", כדעת ר"ש, כיוון שמצריות היא ייחוס לאומי ולא פגם, (2) רבב"ח סבר שאפילו אם נקבל את ההלכה של הלך אחר הפגום, במקרה של ישראל שנשא מצרית הולד לא יהיה פגום, בניגוד לישראל שנשא ממזרת. וטעם הדבר הוא שהכלל שיש ללכת אחר הפגום איננו עוקר לגמרי את הכלל "למשפחותם לבית אבותם", שלפיו עיקר הייחוס הוא אחר האב הישראלי, אלא שמעבר לייחוסו אחר אביו דבק בו גם הפגם מהאם¹²³. לכן, כאשר הפגם של האם הוא ממזרות אין עיקר הייחוס כישראל מונע מפגם הממזרות לחול עליו, אך כאשר הפגם הוא מצריות הוא סותר את עיקר הייחוס הישראלי של הולד, כיוון שמצריות היא לאום ולא פגם רגיל¹²⁴.

לכאורה לפי שיטה זו קשה הסברנו לעיל בהיתר עמונית, שהרי אמרנו שגיוירות עמוניות מותרות משום שאין ייחוסן עובר לוולד, אולם לפי הריטב"א גם הנשים המצריות אינן מעבירות את ייחוסן לוולד, ולמרות זאת נאסרו?

אך נראה שהחילוק הוא ברור: במצרי יש היתר לאחר שני דורות, דבר המוכיח שהתורה לא רואה נזק בהקמת משפחה שיש לה ייחוס לאומי מצרי בתוך ישראל. אם כן, סיבת האיסור להינשא למצרי היא הפגם עצמו שדבק בהם שני דורות, בלי קשר לוולדות, ופגם זה נמצא הן בגברים והן בנשים. לכן יש לאסור נשים, למרות שלפי שיטת רבב"ח הן לא תיצורנה שום משפחה בעלת ייחוס לאומי מצרי. אך בעמוני, שם מטרת האיסור היא למנוע הקמת משפחה עמונית בישראל – נשים מותרות, כיוון שאין הן משפיעות על ייחוס המשפחה, כפי שביארנו לעיל.

2. שיטת רב דימי

הזכרנו בראשית הפרק הקודם את שיטת רב דימי, שייחוס הולד של מצרי ומצרית נקבע על פי האם. הראשונים נחלקו בהבנת שיטתו: רש"י (יבמות עח: ד"ה בלידה) והרא"ש (שם, פרק ד סי' ח) הבינו כפשטות הסוגיה, שלשיטת רב דימי הולכים אחר האם בלבד. לפי דבריהם, רב דימי סובר שפסול מצרי איננו ייחוס לאומי שבו הולכים אחר הזכר, ולא פגם שבו הולכים אחר הפגום – זכר או נקבה. אם כן, מה פשר ההליכה אחר האם?

הגמרא מציעה תחילה שהולד הולך אחר האם מפני ש"עובר ירך אמו". היינו, הוא חלק מגוף האם. הגמרא מקשה על הצעה זו מדברי ר' יוחנן ביחס לבהמה מעוברת שמופרשת לחטאת:

אמר ליה אביי: אלא הא דאמר ר' יוחנן "הפריש חטאת מעוברת וילדה רצה מתכפר בה רצה מתכפר בולדה", אי אמרת בשלמא עובר לאו ירך אמו הוא הוה ליה כמפריש שתי חטאות לאחריות. ואמר רב אושעיא: הפריש שתי חטאות לאחריות מתכפר באחת מהן והשניה תרעה, אלא אי אמרת עובר ירך אמו הוא הוה ליה וולד חטאת וולד חטאת למיתה אזיל? אישתיק.

אמר ליה: דלמא שאני התם דכתיב "אשר יולדו" – הכתוב תלאו בלידה.

¹²² האבנ"מ (סי' ד ס"ק ו) הביא את דברי הריטב"א בקידושין ותמה עליו, שוודאי גם רבב"ח מודה שבשני עממין הולכים אחר הפגום ולא אחר הזכר. לפי האמור לעיל נחלקו הראשונים אם דברי רבב"ח נאמרו דווקא באותה אומה או אפילו בשתי האומות, וחולק על רבין בשם ר' יוחנן. ומכל מקום יש סתירה בריטב"א, שהרי ביבמות כתב שכאשר יש עבירה גם רבב"ח סובר שהולכים אחר הפגום, ואילו כאן העלה על הדעת שאפילו כשיש עבירה אין הולכים אחר הפגם של האשה (וכן הקשה בהערות מילואי חותם על האבנ"מ הערה 21).

¹²³ כך סוברים גם ר' שמואל רוזובסקי (חי' ליבמות סי' יא אות ה) ור' אלחנן (קובץ הערות סי' מד ס"ק ד), בניגוד לאבנ"מ (סי' ד ס"ק יג).

¹²⁴ נדמה שכיוונו לדעת ר' רפאל אהרן יפהין (המהדיר על הריטב"א ביבמות), הערה 641: "דכל הך יסוד לומר דלמשפחותם לבית אבותם דמפקיע מדין הלך אחר פסולין היינו כגון פסול מצרי דיסוד פסולין ופגמן 'מחמת ייחוסן' דמתייחסים למצרי. ואף דנתגיירו מכל מקום לעניין פסולין לקהל לא בטל ייחוסם...". דהיינו שבמקום שהפסול עצמו נובע מהשתייכות לאומה, הוא איננו יכול לגבור על דין "למשפחותם לבית אבותם", מה שאין כן פגם ממזרות, שאיננו קשור להשתייכות משפחתית, ולכן דין "למשפחותם לבית אבותם" איננו מתנגש אתו.

ר' יוחנן סבור שאין דין ולד בהמה מעוברת שהופרשה לחטאת כדין ולד בהמה שהופרשה כעתודה לחטאת ואחר כך התעברה וילדה ("ולד חטאת"), אלא שדינו כזה של בהמה אחרת שמופרשת למקרה שאי אפשר יהיה להקריב את הבהמה הראשונה ("שתי חטאות לאחירות"). מכך מוכיחה הגמרא שר' יוחנן אינו סובר שעובר ירך אמו.

על פי רש"י והרא"ש, שאומרים שהולכים אחר האם, רב דימי משיב לאביי שלעניין קביעת שם מצרי גם ר' יוחנן מודה שעובר ירך אמו, משום שנאמר "בנים אשר יולדו להם".

אולם הרמב"ם (פרק יב הל' כ) פסק שהולכים אחר האב או האם להחמיר:

מצרית מעוברת שנתגיירה – בנה שני. מצרי שני שנשא מצרית ראשונה או מצרי ראשון שנשא מצרית שנייה – הולד שני, שנאמר: "בנים אשר יולדו להם" – הכתוב תלאן בלידה.

ייתכן שמקור דברי הרמב"ם הוא הירושלמי בקידושין (פרק ד הל' ג):

תני ר' אבהו קומי ר' יוחנן: אמר רבי יהודה: בנימן גר מצרי היה מתלמידי רבי עקיבה, אמר: אני גר מצרי נשוי גיורת מצרית, בני בן גר מצרי ואני משיאו לגיורת מצרית ונמצא בן בני כשר לבוא בקהל. אמר לו רבי עקיבה: לא בני, אלא אף אתה השיאו לבת גיורת מצרית כדי שיהו ג' דורות מיכן ושלשה דורות מיכן.

הגר המצרי סבר שאם ישיא את בנו, שהוא מצרי שני, לגיורת מצרית, שהיא מצרית ראשונה, הוולד יהיה שלישי וכשר, משום שהולכים אחר הזכר; ור' עקיבה ענה לו שכדי להכשיר את הוולד צריך שמצרי שני יישא מצרית שנייה, כיוון שצריך שלושה דורות מצד האם והאב.

כלומר, לפי דברי הרמב"ם והירושלמי למצרי יש דין של פגם גמור, דהיינו שהולכים אחר הפגום שבשניהם. אולם דברי הרמב"ם קשים, שהרי בבבלי מפורש שלפי רב דימי הולכים בתר האם ("בתר אימיה שדינן ליה")?

הגר"א בביאורו (סי' ד ס"ק יג) מציע שהרמב"ם פסק שלא כרב דימי, אלא כרבין בשם ר' יוחנן:

וטעמו של הרמב"ם ממה שכתוב שם "כי אתא רבין וכו' נתגיירו וכו'". דלכאורה מה שכתוב "כי אתא רבין", כיוון שהוא מילתא בפני עצמו לא שייך "כי אתא" דמשמע דאתא לאפלוגי, אלא באמת דאתי לאפלוגי דלא בתר אבוה ובתר אימיה שדינן אלא בתר הפוגם ליה... דלא כתוספות שדחקו לחלק בין ב' אומות לבין אומה אחת, ודברי הרמב"ם נכונים עד מאוד.

לדעת הגר"א, העובדה שדברי רבין לא מובאים כעניין בפני עצמו אלא כהמשך העניין הקודם מוכיחה שרבין בא לחלוק על רב דימי ורבב"ח. אם כן, לפי דברי הגר"א יש בגמרא מחלוקת משולשת: לדעת רבב"ח מצרי אינו פגם אלא ייחוס לאומי (לפחות במקרה של מצרי ומצרית), לדעת רב דימי זהו פגם מיוחד שעובר על ידי האם ולא על ידי האב, ולדעת רבין המצריות היא פגם לכל דבר, כמו ממזרות.

אולם דברי הגר"א אינם מתיישבים עם לשון הרמב"ם, שהרי הרמב"ם לא נימק את ההלכה בנימוקו של רבין, שהולכים אחר הפגום שבשניהם, אלא נקט את הטעם של רב דימי: "הכתוב תלאן בלידה". לכן לא ניתן לקבל את ההנחה שהרמב"ם פסק כרבין ולא כרב דימי.

מטעם זה כתב המגיד משנה שהרמב"ם פסק כרב דימי, אלא שיש לפרש את דברי הגמרא שהולכים אחר אמו לחומרא דווקא, דהיינו שהולכים אחר האם אפילו במקרה שהיא הפגומה. לפי דבריו, כאשר הגמרא מסיקה שההליכה אחר האם מקורה בפסוק "בנים אשר יולדו", אין כוונתה לומר שאף למאן דאמר שבכל התורה אין עובר ירך אמו כאן העובר ירך אמו (כפירוש רש"י והרא"ש), אלא מסקנתה היא שהפסול הוא כמו פגם רגיל, ולא כ"עובר ירך אמו".

אולם המ"מ התקשה בשאלה כיצד למד הרמב"ם מכך שהכתוב תלאן בלידה שהולכים אחר הפגום שבשניהם, שהרי לכאורה כיוון שהוא תלוי בלידה, יש ללכת אחר האם שהולידה?

וזו תשובתו:

הכי פירושו: כיוון דכתיב "אשר יולדו להם דור שלישי" ואי אפשר ללידה בלא אב ואם – אלמא בעינן שהיא ג' לאב ואם, וכל שאינו שלישי לשניהם אינו מותר.

לדעתו, כיוון שלידה תלויה באב ואם, צריך שבשניהם יהיו שלושה דורות.

אולם לענ"ד ניתן לומר, ש"הכתוב תלאן בלידה", דהיינו ההיתר לאחר שני דורות, הוא המקור להבנת ר' יהודה שמצרי הוא פגם, כפי שטענו לעיל (פרק ז). לכן הוא מוביל למסקנה שגם נקבות נאסרו, ושהולכים אחר הפגום שבשניהם.

מהו יסוד המחלוקת בין רבב"ח לרב דימי?



לפי רבב"ח (על פי הריטב"א), הייחוס הלאומי המצרי נשאר לעולם, גם לאחר ההתגיירות, ולכן הוא עובר דווקא על ידי האב; אלא שבשני דורות ראשונים מתלווה לייחוס זה פגם שגורם לאיסור, בין בזכרים ובין בנקבות. לאחר שני דורות הוולדות הם עדיין מצריים מבחינה לאומית, אך הם מותרים בקהל כיוון שפגמם התנדף. כלומר, הייחוס הלאומי המצרי כשלעצמו אינו פסול, בניגוד לעמוני, שבו הייחוס הלאומי הוא הפסול, ולכן האיסור נמשך לעולם.

אולם רב דימי לא הסכים לכך. לדעתו המצריות נמחקת לאחר ההתגיירות, והיא נחשבת כפגם בלבד. לאחר שני דורות אין כאן מצרי שלישי, כתפיסת רבב"ח, אלא המצריות נמחקת כפגם, ולכן הוולד מותר.

לדעת הרמב"ם, בגלל שהייחוס הלאומי נמחק לדעת רב דימי, מצריות היא פגם לכל דבר, ולכן היא עוברת דרך האב והאם כאחד. אולם לפי רש"י והרא"ש, רב דימי הגיע למסקנה שמצריות איננה נופלת בשום הגדרה מהלכות יוחסין: מצד אחד לא ניתן לומר שהייחוס הלאומי נשאר, שהרי לאחר שני דורות הוא מותר. ומצד שני, בסופו של דבר המצריות היא לאום, ולא ניתן להתייחס אליה כפגם. לכן הגיע רב דימי למסקנה שהפסול יכול לעבור רק במסלול של "עובר ירך אמו", שהוא מסלול שאיננו קשור בהלכות יוחסין אלא שייך גם בבעלי חיים. ולמאן דאמר "עובר לאו ירך אמו" לא היה הפסול יכול לעבור לולי חידוש הפסוק "בנים אשר יולדו להם".

ט. סיכום

טענתנו במאמר זה היא שהדרשה "עמוני" – ולא עמונית", שנראית במבט ראשון מרחיקת לכת ויוצאת דופן, היא דרשה מסתברת על רקע ההבחנה בין זכרים לנקבות, שעוברת כחוט השני בכללי קביעת היוחסין.

בתחילה הראינו שייחוסו המשפחתי של וולד נקבע רק על ידי ייחוס האב. אמנם לגבי נושאים שבהם יש צורך במשפחה כתומכת בשעת מעשה, כגון גאולת עבד עברי והימכרות לעבדות, מצאנו מחלוקת; אך ביחס לירושה וקביעת ייחוס, שנוגעים למעמד הוולד לדורות, הסקנו שהולכים רק אחר ייחוס האב.

לעומת זאת, לעניין ייחוס לאומי (כגון איסור הוולד בממזר), כשרותו להתמנות לשררה ואזכור "אלוקי אבותינו" בתפילה – הולכים אחר האם. אולם גם זה רק במקום שאין אב שיכול לקבוע ייחוס לאומי, כגון במקרה שהוא גר שאינו בר ייחוס, או גר שאין לו ייחוס לאומי.

לאור זאת הצענו שאין סיבה לאסור גיורת עמונית בישראל, כיוון שוולדה לא יהיה בעל ייחוס עמוני אלא ישראלי כאביו.

הצעה זו התבססה על שתי ההנחות הבאות:

א. משמעות האיסור של עמונים לבוא בקהל היא שיש למנוע את התערותם בקהל של גרים בעלי ייחוס לאומי עמוני דווקא.

ב. גם לאחר התגיירותם נחשב הייחוס העמוני לייחוס לאומי העובר על ידי האב בלבד, ולא לפגם העובר על ידי אב ואם.

גם את ההתלבטות לגבי איסור נקבות ולגבי דרך קביעת ייחוס הוולדות במצרי, הסברנו על רקע השאלה אם לאחר ההתגיירות הייחוס הלאומי נשמר, או שהוא הופך לפגם רגיל.

לסיום רצייתי להזכיר את ההלכה בשו"ע (סי' ד סע' י), שלפיה איסור עמוני (ולפי הרמב"ם גם איסור מצרי) אינם רלוונטיים כיום, משום שסנחריב בלבד את כל האומות. בימינו כל גר שמתגייר מותר לבוא בקהל מיד, מפני שאנו מניחים שהוא יצא מאחת האומות המותרות, שהן הרוב, על פי הכלל "כל דפריש מרובה פריש". דברינו אפוא אינם הלכה למעשה, אלא לבירור יסודות דיני היוחסין בישראל.