

המעמד האישי של גר: אפלייה או סטטוס חברתי?

מבוא¹

מעמדו האישי של גר בהלכה מעורר אי נחת. ככלל, הוא כתינוק שנולד ומבחינה הלכתית ניתקו כל קשריו עם עברו. יתר על כן, חז"ל משבחים אותו מאד על הצעד בו בחר, והתורה עצמה גם מזהירה אותנו כמה וכמה פעמים מאונאתו ומפגיעה בו. אסור להזכיר לו את עברו, ויש להתייחס אליו כיהודי לכל דבר. גם הלכתית לכאורה מעמדו הוא כשל יהודי גמור לכל דבר ועניין.

ובכל זאת, אנחנו מוצאים בכמה הקשרים הלכתיים, בעיקר אלו שבהם נדרש 'קהל', או כשהתורה מצווה את 'בני ישראל', או כשנדרש 'אזרח', שבהם הגר אינו כלול אלא אם התרבה במיוחד. לדוגמה, להלכה גיורת פסולה להינשא לכהונה ומותרת בממזר (וגם גר בממזרת). גר פסול להתמנות לכל שררה שהיא, והגמרא אומרת שאין למנות אותו אפילו כממונה על חלוקת המים המקומית. כיצד מתיישב יחס זה אל הגר עם ההנחיות הכלליות שנותנת לנו התורה לגביו? מדוע באמת אי אפשר למנות גר על חלוקת המים? מהו הפסול שמאפיין אותו? נדגיש כי במקרים מסויימים הפסול הוא גם על צאצאיו וצאצאי צאצאיו, כלומר גם על אלו שנולדו וגדלו כיהודים. קשה לקבל שההלכה מתייחסת כך לגר מסיבות של מוצא גרידא.² מקריאת המקורות עולה לכאורה ההבנה שמדובר בפסול יחס. אבל אנחנו מכירים

* תודתי לעורך, הרב שמואל אריאל, על כמה וכמה הערות חשובות ומקורות מעניינים ורלוונטיים, שחלקם נכנסו לתוך המאמר והשפיעו על תוכנו.

¹ הערת מערכת: למאמר נוסף בסוגיה זו ראה מאמרו של הרב אליעזר וייל בגיליון זה.
² אמנם יש בהלכה עוד פסולי יחס בכמה הקשרים, אבל בדרך כלל הדבר נובע מעבירה שעשו הם או אבותיהם. לעומת זאת, בגר הדבר נגזר מעצם מוצאו (הוריו, וגם הוא עצמו, נולדו גויים, ואין בכך שום עבירה), ולכן זה מטריד יותר. לקראת סוף המאמר נעיר גם לגבי המעמד האישי של ממזר.

פסולי יחס בדיינות, במלכות ובנישואין לכהונה, אך לא מצאנו שפסולי יחס מנועים מהתמנות לשררה כלשהי על ישראל. ובכלל, מהי משמעות הפסול להתמנות כגבאי או כממונה על המים? וכי מדובר בתפקידים שיש לגביהם דרישות הלכתיות? וכי יש בהלכה פסול הגוף להיות גבאי, או ממונה מים? לכאורה אלו הם מינויים שהדרישות לגביהם אמורות להיות ענייניות בלבד (דרישות של התאמה).

במאמר זה ברצוני להציע הצעה אלטרנטיבית בהבנת פסול הגר שתיישב את הסתירה ותקעה מעט את אי הנחת. ברצוני להדגיש שחוסר הנחת הוא רק המוטיבציה לעיון שיבוא, אולם הנימוקים צריכים לעלות ממקורות ההלכה ולהיבחן לגופם. ההצעה מבוססת על קשיים שונים (בעיקר בשיטת הרמב"ם), והתמונה אותה נציג היא הצעת פתרון לקשיים אלו. הפתרון שיינתן לאי הנחת המוסרית הוא רק בונס צדדי, ולא מוקד הטיעון ההלכתי.³

בין גר ל'אזרח'

בפרשת קרבן פסח, אנו מוצאים (שמות יב', מח-מט):

וְכִי יִגּוּר אֶתְךָ גֵר וְעָשָׂה פֶסַח לֹה' הַמּוֹל לּוֹ כֹּל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עַרְל לֹא יֵאָכֵל בוֹ: תּוֹרָה אַחַת יְהִיָּה לְאֶזְרַח וְלִגֵּר הֵגֵר בְּתוֹכְכֶם:

ישנה כאן השוואה בין גר לאזרח הארץ, לפחות לגבי קרבן פסח. ובאמת במכילתא דרי"ש מסכתא דפסחא פט"ו אנו מוצאים:

תורה אחת יהיה לאזרח. למה נאמר והלא כבר נאמר והיה כאזרח הארץ ומה ת"ל תורה אחת יהיה לאזרח לפי שהוא אומר וכי יגור אתך גר ועשה פסח אין לי אלא פסח שהשווה בו את הגר לאזרח שאר כל מצות שבתורה מנין ת"ל תורה אחת יהיה לאזרח ולגר בא הכתוב והשווה את הגר לאזרח בכל מצות שבתורה.

הפסוק הראשון משווה גר לאזרח לעניין קרבן פסח, והשני משווה אותם לכל דיני התורה. לימודים אלו חוזרים גם ביחס לפסח שני (בספרי במדבר ט', יד), לנסכים (ספרי במדבר ט"ו, טו), ולריצוי הציץ (מייד אחר כך בספרי שם).

³ בסיכום דברינו נביא את לשונו של ר"מ פיינשטיין שהעיר על הסתירה בין חובת היחס הנאות לגרים לבין הנחיתות במעמד האישי שלהם. הוא מסיק מכאן שלפחות מוטלת עלינו חובה לפרש את ההלכה באופן המקל ביותר (ולפעמים אף דחוק). אנו נציע כאן תמונה שבמידה רבה מייתרת זאת.

הרמב"ם פוסק זאת להלכה (איסורי ביאה י"ב, יז):

כל הגויים כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה והעבדים כשיתחררו הרי הן כישראל לכל דבר שנאמר הקהל חוקה אחת יהיה לכם ומותרין להכנס בקהל י"י מיד, והוא שישא הגר או המשוחרר בת ישראל וישא הישראלי גיורת ומשוחררת.

מכל המקורות הללו רואים שהשווה הכתוב גר לאזרח לכל מצוות שבתורה. אמנם, זהו שטר ושוברו בצדו: ההנחה בכל המקורות הללו היא שגר אינו באמת אזרח, אלא שבכל זאת הכתוב משווה אותו לאזרח. כלומר ישנה כאן הנחה סמויה שכשכתוב 'אזרח' זה בעצם לא כולל את הגר, אלא שלהלכה בכל זאת משווים גם גר לאזרח.

ובאמת אנו מוצאים שבכל מקום שהתורה נוקטת 'בני ישראל' נדרש ריבוי מיוחד על גרים (ראה שד"ח מערכת בי"ת אות ד ואות צד, ואנצ"ת תחילת ע' 'גר'). אבל להלכה בכל המקומות התרבו גם הגרים, ולכן נראה שההבדל בינו לבין אזרח הוא תיאורטי בלבד.

אמנם יש דעות שמצדדות בהבדלים בנוסחאות שאומר הגר, כמו מחלוקת התנאים במקרא ביכורים ובתפילה (ביכורים א', ד, וראה גם בירושלמי שם), וכן בברכת המזון ובזימון. אבל כל זה הוא רק מפני שהנוסח "שנתת לאבותינו" אינו מתאים להם עובדתית, ולא בגלל הבדל מהותי. להלכה אנחנו פוסקים שאין הבדל גם בנושאים אלו.

הבדלים מהותיים בין גר לאזרח: התנות והתמנות

עד כאן ראינו הבדל בין גר לאזרח שלפחות להלכה הוא תיאורטי בלבד. אבל אנחנו מוצאים הבדלים בין גר לאזרח שנותרים גם למסקנת ההלכה. מעבר להבדלים מקריים (כגון שגר אינו נמכר בעבד עברי, וכשגר קונה עבד עברי הוא לא מוריש אותו לבניו ועוד, שנראים כהבדלים טכניים), אנחנו מוצאים שני הבדלים מהותיים עיקריים: מעמד אישי לחתנות (איסור לכהונה והיתר במזור) ופסול התמנות.

בברייתא קידושין עב סו"ע"ב אנו מוצאים את דיני החתנות של הגר:

ת"ר: גר נושא ממזרת, דברי ר' יוסי, ר' יהודה אומר: גר לא ישא ממזרת; אחד גר, אחד עבד משוחרר, וחלל - מותרים בכהנת.

ההנחה היא שלכל הדעות גיורת אסורה לכהן (וגר מותר בכהנת כפי שמסבירה שם הגמרא שכוהנות לא נאסרו בפסולים). וכך פוסק הרמב"ם (איסורי ביאה י"ט, ו)⁴:
וכן כהן הבא על הגיורת והמשוחררת חללה וזרעו ממנה חללים.

מחלוקת התנאים בברייתא היא האם גר מותר במזורת. מהו יסוד המחלוקת? בגמרא שם מסבירים (קידושין עב, ב):

מ"ט דרבי יוסי? חמשה קהלי כתיבי: חד לכהנים, וחד ללוים, וחד לישראלים, וחד למישרי ממזר בשתוקי, וחד למישרי שתוקי בישראל, קהל גרים לא איקרי קהל. ורבי יהודה? כהנים ולוים מחד קהל נפקי, איתר ליה לקהל גרים.

עד כאן רואים שגר אינו קהל, או לפחות אינו הקהל הרגיל (לר' יהודה יש קהל גרים שהוא קהל שונה, אבל כלול בקהל ישראל).

לבסוף מובאת עוד לשון:

ואיבעית אימא: הני נמי תרי קהלי נינהו, וטעמיה, דרבי יהודה מהכא: הקהל חוקה אחת לכם ולגר הגר. ולרבי יוסי? חוקה אחת הפסיק הענין.

כאן ההנחה היא שאפילו לר' יהודה קהל גרים אינו קהל, ויש ריבוי אחר. זוהי השלכה אחת של ההבחנה התיאורטית בין גר לישראל רגיל, שנותרת גם להלכה. וכך אכן פוסק הרמב"ם (איסורי ביאה ט"ו, ז):

ממזר מותר לישא גיורת, וכן הממזרת מותרת לגר, והבנים משניהם ממזרים שהולד הולך אחר הפגום שנאמר בקהל ה' וקהל גרים אינו קרוי קהל י"י.

הוא פוסק כר' יוסי שמבחין בין קהל לגר. בה"ח שם הוא ממשיך זאת גם לצאצאים:

גיורת שנשאת לגר והולידו בן אע"פ שהורתו ולידתו בקדושה הרי זה מותר בממזרת, וכן בן בנו עד שישתקע שם גירותו ממנו ולא יודע שהוא גר ואח"כ יאסר בממזרת ואחד הגרים ואחד העבדים משוחררין דין אחד לכולן.

דבריו כאן מבוססים על מחלוקת התנאים, עד כמה ממשיך הייחוס של הגרים. שכן מציינו בברייתא (קידושין עה, א):

דתניא: גר עד עשרה דורות - מותר בממזרת, מכאן ואילך - אסור בממזרת; ויש אומרים: עד שישתקע שם עבודת כוכבים ממנו.

גם להלכה נחלקו הפוסקים. ראינו שהרמב"ם נקט כתנא בתרא (וכן הוא בשו"ע),

⁴ ראה גם שם בה"ט והי"א, שכתב שהגיורת היא כוונה.

והרא"ש שם והטור בסי' ד פסקו כת"ק. בכל אופן, כולם מסכימים שהדבר תלוי בשקיעת שם גויות ממנו, אלא שהויכוח הוא האם הדבר מתרחש אחרי עשרה דורות.

העובדה שגרים אינם קהל יש לה עוד כמה וכמה השלכות. הם מותרים בפצוע דכא וכרות שפכה, וכן מותרים בעמוני ומואבי ומצרי ואדומי ונתינים וכו'.
עד כאן עסקנו בפסול החתנות. ההבדל המהותי השני בין גר לישראל רגיל הוא לגבי התמנות. וכך כותב הרמב"ם (מלכים א', ד):

אין מעמידין מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות עד שתהיה אמו מישראל, שנאמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא, ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל, לא שר צבא לא שר חמשים או שר עשרה, אפילו ממונה על אמת המים שמחלק ממנה לשדות, ואין צריך לומר דין או נשיא שלא יהא אלא מישראל, שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך כל משימות שאתה משים לא יהו אלא מקרב אחיך.

הרמב"ם קובע שאסור למנות גר לכל מינוי שהוא, ואפילו ממונה על אמת המים שמחלקת מים לשדות. מקורו של הרמב"ם הוא בסוגיית יבמות שתידון להלן. לפני כן נציג בקצרה את הקושי הבסיסי שישנו באיסור ההתמנות.

האם שייך פסול הגוף בהתמנות? המקרה של גבאי צדקה

אנו מוצאים פסולי הגוף לעדות ולדיינות, וסביר שיש פסול הגוף גם למלכות ושאר שררות שההלכה דורשת לגביהן דרישות פורמליות. אבל כאן ההיקף של האיסור רחב הרבה יותר. היכן מצאנו פסול הגוף למינויים כמו אחראי על אמת המים? הרי את העניין זה ניתן לנהל גם באמצעות מחשב (או מעשה קוף), אז מדוע ייגרע הגר שאינו יכול לנהל זאת?

דוגמא חריגה לכאורה לעניין זה הוא המינוי לגבאי צדקה. אנו מוצאים דרישות בגבאי צדקה שדומות לדרישות שיש לגבי דיינים. צדקה נגבית בשניים (לפי שאין שררה על הציבור בפחות משניים. ראה משנה פאה ח', ז; ברייתא ב"ב ח, ב; רמב"ם מתנ"ע ט', ה; וטוש"ע יו"ד סי' רנ"ו, ג) ומחולקת בשלושה (מפני שהיא כדיני ממונות. ראה פאה וב"ב שם). אבל לא מצאנו דרישות שהגבאים יעמדו בסטנדרטים של דיינים (בודאי אין צורך שיהיו סמוכים). לכל היותר נדרשות מהם דרישות ענייניות (ולא פורמליות), שיהיו ראויים לתפקידם. ובאמת כבר כתבו המפרשים שגם בדרישה לשניים או שלושה אין הכוונה שזה ממש כדיני ממונות, ולכן אפשר למנות כל אחד שהוא ראוי לתפקיד (ראה אנצ"ת ע' 'גבאי צדקה').

והנה, ביחס לגר דווקא כן עולה בפוסקים האפשרות לפסול אותו. במשנה
קידושין עו ע"א אנו מוצאים לכאורה דין הפוך:

וכל שהוחזקו אבותיו משוטרי הרבים וגבאי צדקה - משיאין לכהונה ואין צריך לבדוק
אחריהן.

מהי הסיבה לכך? הגמרא שם בעמוד ב' מסבירה:

וגבאי צדקה - משיאים. מאי טעמא? כיון דמנצו בהדי אינשי, דאמר מר: ממשכנים
על הצדקה ואפילו בערב שבת, ואם איתא דאיכא - אית ליה קלא.

כלומר אם היה בו פסול יחס הוא היה עולה בעת מריבה. ההנחה היא שאין כל
מניעה עקרונית למנות פסול יחס לגבאי צדקה, אלא רק לכהונה. הצדקה היא רק
אינדיקציה טכנית, שכן אם בעת מריבה לא עלה הפסול כנראה שהוא אינו קיים.

כאמור, יש מהאחרונים (ראה גליון מהרש"א על שו"ע יו"ד סי' רמ"ט ז, בשם אהל יעקב סי'
ז) שכתבו שאין למנות גר לגבאי צדקה. מאידך, ראינו שמפשוט הגמרא עולה
שבאמת אין איסור כזה לגבי גבאי צדקה. ועדיין הדברים טעונים ביאור מאי שנא
משאר מינויים שאסור למנות להם גרים?

בהמשך הסוגיא בקידושין עו ע"ב אנו מוצאים:

אושפזיכניה דרב אדא בר אהבה גיורא הוה, והוה קא מנצי איהו ורב ביבי, מר אמר:
אנא עבידנא סררותא דמתא, ומר אמר: אנא עבידנא סררותא דמתא; אתו לקמיה
דרב יוסף, אמר להו, תנינא שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך - כל משימות שאתה
משים לא יהיה אלא מקרב אחיך. אמר ליה רב אדא בר אהבה: ואפילו אמו
מישראל? אמר ליה: אמו מישראל - מקרב אחיך קרינא ביה. הלכך, רב ביבי דגברא
רבא הוא ליעיין במילי דשמיא, ומר ליעיין במילי דמתא. אמר אביי: הלכך מאן
דמשרי צורבא מדרבנן באושפזיכניה, לאשרי כרב אדא בר אהבה, דידע למהפיך ליה
בזכותיה.

המצב כאן נראה לא ברור. מחד, יש כאן קביעה שאין למנות גר לשום מינוי.
מאידך, אם אמו מישראל שפיר דמי. מדוע העובדה שאמו מישראל משנה משהו?
לכאורה במצב כזה הוא במעמד אישי כשל גר רגיל, שהרי בקידושין סו ע"ב מצאנו
שכשיש עבירה הולכים אחר הפסול, וכשאין עבירה הולכים אחר הזכר (האבא). אם
כן, ברור שגם מי שאמו מישראל הוא גר ולא ישראל רגיל. לגבי היתר לכהונה גם
לא נראה שזה אמור לשנות אם אמו מישראל (אמנם ראה על כך להלן). אז מדוע
כשאמו מישראל הוא כן יכול להתמנות לשררה? נראה שאיסור המינוי שונה במהותו
מאיסור החתנות, וכאן יש מקום להתיר אם אמו מישראל. אנו נסביר זאת להלן.

מייד לאחר מכן רב יוסף בגמרא שהבאנו עושה חלוקה בין רב ביבי לבין הגר,

שרב ביבי יעסוק במילי דשמיא והגר במילי דמתא. רש"י שם מסביר:

במילי דשמיא - בגבאי צדקה ובקיצותה וחלקותה וסדר מתורגמנין ומפטירין. במילי דמתא - שאר צרכי צבור לדברי הרשות לטורזינא לכריא פתיא לאגלי גפא.

רואים שלגבאי צדקה לא מינו את הגר אלא את רב ביבי, ולכאורה זוהי ראייה לדברי מהרש"א הנ"ל. אך הדבר אינו נראה, שהרי למסקנה מדובר כאן בגר שאמו מישראל והוא כשר לכל המינויים, ולכן החלוקה בינו לבין רב ביבי היתה עניינית ולא בגלל מניעות הלכתיות על מינוי הגר (גם בלשון גמרא אנו מוצאים על רב ביבי "דגברא רבא הוא"). להלן נבהיר על מה היא מבוססת.

בהמשך הסוגיא אנו מוצאים מנהגים שונים לגבי מינוי גרים:

רבי זירא מטפל בהו. רבה בר אבוח מטפל בהו. במערבא, אפילו ריש כורי לא מוקמי מינייהו. בנהרדעא, אפי' ריש גרגותא לא מוקמי מינייהו.

רבי זירא ורבה בר אבוח היו ממנים את הגרים לשררות (ראה רש"י). בא"י לא היו ממנים אותם על המידות, ובנהרדעא לא היו ממנים אותם אפילו כאחראים על אמת המים (זהו המקור לדברי הרמב"ם שהובאו לעיל).

הסיום הזה נראה תמוה משהו, שהרי אם מדובר בדין, אז כל מינוי אסור, ומה מקום למנהגים שונים? לכאורה נראה שאין מדובר כאן באיסור אלא בהמלצה, ולכן בכל מקום נהגו לאמץ אותה במידה שונה. מהו פשר העניין?

הסבר אפשרי: הצעת יסוד חברתי לאיסור ההתמנות

לאור כל הקשיים שתיארנו עד כאן, יש מקום לסברא שאכן לא מדובר כאן באיסור ממש (פסול הגוף), אלא באיסור שהוא תוצאה של נסיבות חברתיות נתונות, ואולי אפילו בהמלצה גרידא.

ניתן להציע לכך את ההסבר הבא. גר הוא יהודי כשר לגמרי (כקטן שנולד), ואנחנו אמורים להתייחס אליו ככזה. בפועל, על אף הוראות ההלכה, ישנה נטייה בחברה להתייחס אליו כשייך לקבוצה נחותה יותר ולכן מעמדו החברתי נמוך. ראינו בגמרא שהובאה למעלה אינדיקציה מאד ברורה לכך, שכאשר מתעוררת מריבה עם גבאי הצדקה מייד עולה ייחוסו (כמו שהתעורר גם לגבי דוד המלך, ייחוסו לרות הגיורת המואביה). זוהי הסיבה לכך שבמקרים רבים גר היה מתחתן עם גיורת,

ונישואין שלו עם יהודיה היו נדירים.⁵ גם העובדה שהתורה מקפידה להזהיר פעמים כה רבות על אונאת הגר, נובעת בדיוק מאותה סיבה. הציבור נוטה לזלזל בו. אם כן, ישנו מתח בין היחס שנהג בפועל כלפי גרים לבין היחס שהתורה דורשת מאיתנו ביחס אליהם. היחס בפועל היה כנראה בעייתי, שכן הציבור נהג להתייחס לגרים כנחותים וממוצא נמוך. לעומת זאת, התורה אוסרת על זה ודורשת מאיתנו להתייחס אליהם כשווים אלינו.

אם כנים דברינו, ניתן לומר שההלכה אוסרת למנות לשררות ולתפקידים ציבוריים אדם שמתייחסים אליו כמישהו נחות מאיתנו, שכן זה יפגע בתפקודו כממונה. אנשים יערערו על החלטותיו, ישמיצו אותו ואת ייחוסו (כפי שראינו למעלה), ולא יצייתו לו. לפי הצעה זו, לא מדובר כאן בפסול מהותי, אלא להיפך: למעשה, מעיקר הדין לא ראוי לפסול אותו, אבל מכיון שמינוי של אחד כזה עלול לגרום לבעיות תפקודיות, ההלכה ממליצה/מורה לא למנות אותו.

דוגמה לפסול כזה מצויה בדברי הרמב"ם (מלכים א', ו):

ואין מעמידין מלך ולא כהן גדול, לא קצב, ולא ספר, ולא בלן, ולא בורסי, לא מפני שהן פסולין אלא הואיל ואומנותן נקלה העם מזולזלין בהן לעולם, ומשיעשה במלאכה מאלו יום אחד נפסל.

אמנם פסול הגר מופיע שם ברמב"ם קודם לכן, בקטגוריה של הפסולים ממש, ועדיין יש מקום לומר שבגר התורה עצמה פסלה אותו מטעם זה. לעומת זאת, האחרים פסולים עניינית לפי הנסיבות.

מה קורה כאשר הוא נשוי ליהודיה? לאור דברינו ניתן לומר שיש כאן הכרה של הקהילה בכך שהוא חלק ממנה. אם כן, הבן כבר יקבל יחס כיהודי מלא, ולכן לא יתעוררו אותן בעיות אם וכאשר הוא ימונה לשררה כלשהי. לכן גר שאמו מישראל כשר לכל המינויים. לפי הצעתנו, פסול ההתמנות של הגר אינו מחמת היחס שלו. זה לא פסול מהותי, אלא הכרה דה פקטו והתחשבות של ההלכה במצב חברתי לא ראוי. לאור דברינו מסתבר מאד שגם אם אביו מישראל הבן יהיה כשר (ולא רק כשאמו מישראל). ואכן, הכס"מ בהל' מלכים שם כותב:

⁵ וראיה לדבר, מדברי רש"י מסכת בבא קמא מט ע"א: היתה שפחה ונשתחררה - כלומר היתה משוחררת או גיורת נשואה לגר או לעבד משוחרר... והוא הדין נמי לישראלית הנשואה לגר ומת הגר דפטור דהא דמי ולדות לבעל והאי דנקט שפחה וגיורת משום דסתם שפחה משוחררת נשואה למשוחרר וסתם גיורת לגר.

ומשמע לי דלרבותא נקט אמו ומכ"ש אם היה אביו מישראל אע"פ שאין אמו מישראל אם כשר וכן כתבו התוספות בפרק מצות חליצה ובהכי ניחא לי היאך מלך רחבעם דלא הוה אמו מישראל דהא בן נעמה העמונית הוה.

כלומר הוא קובע שאם אחד ההורים הוא מישראל מותר למנותו לכל השררות. גם כאן הדבר משקף את התפיסה החברתית. מעת שהגר התערה לגמרי בחברה מותר למנותו. זו לא שאלה של יחס אלא של התייחסות.

כעת נוכל להבין מדוע אחרי שהשתקע שם גר ממנו הוא כבר אינו גר. למעלה ראינו את המחלוקת לגבי גר שהשתקע שמו לגבי היתר בממזרת. לדעה אחת, אחרי עשרה דורות, הוא כשר, ומסתבר שהטעם לכך הוא משום שאז השתקע שמו. לדעה השנייה הוא כשר כאשר שמו משתקע ללא תלות במספר הדורות שעברו. אם כן, אין מחלוקת בכך שלאחר שהשתקע שמו הוא כשר, אלא מחלוקת בשאלה מתי משתקע השם. אנחנו לא מנהלים ספרים לגבי גרים, כי הפסול של גר אינו בעיית יחס מהותית שיש לעקוב אחריה. לפי הצעתנו לגבי התמנות הדברים מובנים מאליהם, שכן אם לא נדע שהוא גר לא תהיה כל בעייה למנות אותו, שהרי הציבור יציית להוראותיו ולא יערער עליהן. לכן צריך לחכות שישתקע שמו ואף אחד לא יידע שהוא גר ואז מותר למנות אותו. להלן נציע הסבר מדוע דברים אלו נאמרו גם לגבי היתרו בממזרת שלכאורה תלוי בשם 'קהל'.⁶

התמונה הזו גם מבהירה לנו את הקושי כיצד יש פסולי הגוף למינויים שאין בהלכה כל דרישה פורמלית לגביהם. לפי הצעתנו מדובר בפסלות עניינית ולא בדרישה פורמלית כלשהי (כמו פסול הבורסקי שמובא ברמב"ם הנ"ל), וזה כמובן רלוונטי גם למינויים פרוזאיים כמו אחראי על המים וכדומה.

כעת נוכל גם להבין את המו"מ בסוגיא שהובאה למעלה. בתחילה חשבו שיש דין ברור שאין למנות גר לשום מינוי, כלומר שזהו פסול הגוף. לאחר מכן מובא הטיעון שאם אמו מישראל שפיר דמי. שאלנו מדוע זה כך, הרי מבחינת מעמדו האישי הוא גר לכל דבר ועניין? על כורחנו שהאיסור למנות אותו אינו בגלל שהוא פסול בפסול הגוף עקב ייחוסו, אלא בגלל שאין לו מעמד ציבורי. ולכן אם אמו (או אביו) מישראל הוא כבר נקלט בציבור היהודי (על אף שמבחינת המעמד האישי ההלכתי שלו הוא עדיין גר), ולכן לא תהיה לגביו בעיית סמכות וניתן למנות אותו לשררות.

⁶ אמנם ראה לשון הגמרא קידושין עה, א "אמרי בר ישראל הוא דקא נסיב ממזרת", וברש"י שם משמע שזה רק חשש דרבנן.

זהו שיקוף של שינוי התפיסה בסוגיא לגבי אופיו וגדרו של פסול ההתמנות. כעת, גם חלוקת התפקידים שנעשתה בין רב ביבי לבין הגר יכולה להיות מוסברת באותה צורה. ראינו שמדובר שם בגר שאמו מישראל, אז מדוע לא נתנו לו את המינוי לדברי תורה אלא רק לדברי חולין? לפי דברינו ניתן לומר שהכל תלוי בשאלה כיצד הציבור מתייחס לכל אחד מהם. לכן על אף שאמו מישראל והוא ראוי עקרונית לשררה, בכל זאת חילקו זאת לפי ההתאמה הציבורית של כל אחד משניהם, והעדיפו עליו את רב ביבי. וזה מה שהגמרא שם כותבת שרב ביבי הוא גברא רבא, כלומר מתאים עניינית למינוי.

השלכה מתבקשת לדברינו היא שאם יש מקום שבו מתייחסים לגר כפי שראוי להתייחס אליו, שם אין כל מניעה למנות אותו לכל מינוי שהוא (לגבי מלך, ראה להלן). וזהו ההסבר מדוע רבי זירא ורבה בר אבוחה היו ממנים גרים לכל המינויים. כנראה במקומותיהם החברה היתה מתוקנת ויחסה לגרים היה שוויוני לגמרי. בחברה כזו אין שום מניעה למנות אותם לכל שררה שהיא. בא"י ונהרדעא מעמדו של הגר היה פחות, ולכן לא מינו אותם לכל שררה, ונהגו כל מקום לפי המצב השורר בו. בזה מתיישב הקושי שהעלינו למעלה כיצד איסור תורה תלוי במנהג.

הפסול של גר לדון

ייתכן להבין גם את הפסול של הגר לדון על רקע דומה. בתוד"ה 'כיון דאמו', בסוגיית 'במות מה' ע"ב, כתבו:

וא"ת דהכא משמע דגר שאין אמו מישראל אין כשר לדון ובפ' אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לו: ושם) תנן הכל כשרים לדון ופריך תנינא [ומשני] חדא לאתויי גר וחדא לאתויי ממזר משמע דגר אע"פ שאין אמו מישראל אלא שנתגייר בעצמו דכשר לדון דקרינן ליה בא מטיפה פסולה דקאמר התם אבל גר מטיפה פסולה לא וי"ל דהתם מיירי לדון גר חברו כדאמר בפ' מצות חליצה (לקמן דף קב. ושם) גר דן את חברו דבר תורה ואם היתה אמו מישראל דן אפילו ישראל.

כלומר גר אינו ראוי להיות ממונה אלא על גרים אחרים ולא על ישראל ממש, ואם אמו מישראל הוא כשר לדון גם ישראלים (כפי שהתחדש בסוגייתנו).

מקורו של תוס' הוא סוגית סנהדרין לו ע"ב, שם דנים בפסול לדון, ונכתב כך:

הכל כשרין לדון דיני ממונות. הכל לאתויי מאי? - אמר רב יהודה: לאתויי ממזר. - הא תנינא חדא זימנא: כל הראוי לדון דיני נפשות - ראוי לדון דיני ממונות, ויש ראוי לדון דיני ממונות ואין ראוי לדון דיני נפשות. והוינן בה: לאתויי מאי? ואמר רב יהודה: לאתויי ממזר! - חדא לאתויי גר, וחדא לאתויי ממזר. וצריכא: דאי אשמעינן

גר - דראוי לבא בקהל, אבל ממזר - אימא לא. ואי אשמעינן ממזר - דבא מטיפה כשרה, אבל גר דלא בא מטיפה כשרה - אימא לא, צריכא.

רואים שהגר כשר לדון על אף שהוא מטיפה פסולה, ותוס' הנ"ל עושה אוקימתא שהוא כשר לדון רק גר כמותו. ולכאורה זו אוקימתא תמוהה, שהרי בעצם הוא פסול? מדוע אם הוא דן גרים אז הוא כשר? היכן מצאנו שדיין פסול יכול להיות כשר לדון לבני קבוצה מסויימת? על כורחנו שתוס' לומד שהגר הוא כשר לדון ברמה העקרונית, ואין בו פסול מהותי. אמנם יש עניין שלא ידון ישראל, אלא רק גרים. הפסול הזה בהחלט יכול להיות מה שהסברנו לעיל, בעיה חברתית ולא פסול מהותי. לגבי בעלי דין גרים כמובן לא קיימת הבעיה הזו, שהרי הם ודאי לא יולזלו בו עקב יחוסו, ולכן הוא יכול לדון גרים.

גם בסוגיא כאן עלתה הו"א שהגר 'בא מטיפה פסולה' ולכן הוא פסול לדון, וזה גופא מה שהגמרא עונה, שזה כשלעצמו אינו פוסל אותו. רק יחס החברה אל מי שבא מטיפה פסולה הוא שפוסל אותו, וכלפי גרים אין את הבעייה הזו ולכן הוא אינו פסול. בהחלט סביר שפסול הגר לדון אינו אלא אחד מפסולי ההתמנות שלו, ולא חלק מפסולי הדיינות, ולכן גדריו הם כשל פסול התמנות ולא כמו בשאר פסולי הדיינות.

נראה שגם לגבי גבאי צדקה הדין יהיה דומה. אכן זוהי שררה ככל שררה אחרת, ולכן חל כאן הדין הרגיל. גם בגבאות יש למנות את הגר רק במקום שאכן יצייתו לו ותהיה לו סמכות. ראינו למעלה שבהתקוטטות עם הגבאי יזכירו לו את ייחוסו, ומכאן רואים שזהו אכן שיקול משמעותי, ויש למנות לשררה רק את מי שיכול לשאת בה. ומכאן שעקרונית אפשר למנות גר להיות גבאי, כפי שבאמת עולה מפשט הגמרא. אבל יש לדעת שאם תיווצר התקוטטות ולא תהיה לו סמכות, לא כדאי למנות אותו. ואם בהתקוטטות עמו לא עולה שאלת ייחוסו, כנראה שאין לו בעיית ייחוס והוא משיא לכהונה.

דברינו כאן אמורים רק לגבי איסור המינוי לשררה ולא לגבי איסורי החתנות. האיסור לכהונה לכאורה אינו קשור לדין הכללי הזה, שכן כאן מדובר בהבדל מהותי (פסול יחס, שהוא פסול הגוף לחתנות). להלן נראה שאולי יש מקום להסבר כזה גם ביחס לאיסורי החתנות.

מינוי גר למלך

עד כאן עסקנו בפסול ההתמנות לדיין ולשאר שררות, וראינו שיש מקום לסברא שיסוד הפסול אינו מהותי אלא חברתי. עוד ראינו שבמקום שהחברה לא תהיה

נגועה ביחס לא נאות כלפי גרים יש מקום לסברא שהדין הזה לא קיים. והנה, מקורו של איסור ההתמנות הוא בדין מלך, ולכן עלינו לבחון את הדברים בהקשר של איסור ההתמנות של גר להיות מלך.

הרמב"ם בהל' מלכים פ"א עוסק בשאלת השררות בישראל. בה"ד שם הוא כותב:

אין מעמידין מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות עד שתהיה אמו מישראל, שנאמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא, ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל, לא שר צבא לא שר חמשים או שר עשרה, אפילו ממונה על אמת המים שמחלק ממנה לשדות, ואין צריך לומר דיין או נשיא שלא יהא אלא מישראל, שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך כל משימות שאתה משים לא יהו אלא מקרב אחיך.

בכסף משנה שם כותב שמקורו הוא מסוגיות יבמות וקידושין שהובאו לעיל.

מדברי הרמב"ם הללו רואים שלא ממנים מלך וכל שאר שררות מקהל גרים אפילו כמה דורות, כלומר גם אם הוריו גרים. הדרך היחידה היא שהאיש מקהל גרים נישא ליהודיה שורשית או להיפך (כדעת הפס"מ לעיל), ואז בנם כשר להתמנות למלך. נראה לכאורה שגם איסור המינוי למלך נובע מאותה בעייה חברתית ולא מדובר כאן בפסול מהותי. ואכן הפס"מ שהובא לעיל מיישם זאת גם לגבי רחבעם, שמלך על אף שאמו היתה עמונית. רואים שהעובדה שאחד ההורים הוא מישראל מועילה לגר גם להתמנות למלכות.

והנה הרדב"ז על הרמב"ם שם מביא תוספתא (סנהדרין ד', י')⁷:

אין מעמידין מלך אלא אם כן היה נשואי לכהונה.

מהתוספתא רואים שמי שלא משיא לכהונה לא יכול להתמנות למלוכה. זה כמובן קשה על סוגייתנו ועל פסק הרמב"ם, שהרי כל מי שבא מקהל גרים אינו משיא לכהונה גם אם אמו מישראל. אז כיצד גר שאמו מישראל (ולפי הפס"מ גם כשאביו יהודי) כשר לשררות?

ובאמת בהגהות מיימוניות הל' מלכים פ"א ה"ד שם כתב:

אבל בס"ה כתב בד"א בשאר שררות אבל במלכות תניא בתוספתא אין מעמידין מלך אלא מן המשיאין לכהונה והטעם שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך ממובחר שבאחיך ולכך נתחייבו שונאיהן של ישראל כליה שהחניפו לאגריפס ואמרו לו אחינו

⁷ הדברים מובאים גם בתוס' בסוגיית יבמות ובריטב"א בסוגיית קידושין.

אתה במס' סוטה וזה מה שאומרים בפ"ק דב"ב בענין דהורדוס מאן דריש מקרב אחיך תשים עליך מלך חכמים שהרגם מפני שדורשים ממוכחרים שבאחיך עכ"ל ע"כ.

כלומר בדיוק מסיבה זו בעל ספר התרומה חולק על הרמב"ם וטוען שלגבי כל המינויים הגר כשר כשאמו מישראל אבל לא לגבי מלוכה. בכך הוא מיישב את הסתירה לכאורה בין התוספתא לבבלי (ביבמות וקידושין). הוא מסביר שהבבלי מדבר על שאר שררות והתוספתא מדברת על מינוי למלוכה בלבד. בזה הוא גם מיישב את מה שהתחייבו ישראל כלייה (ראה תוד"ה 'כיון דאמו', בסוגיית יבמות, שהקשו משם על רש"י, ולדבריו זה מיושב שפיר. ראה גם ברמב"ן שם, ורשב"א ונמוק"י בסוגיית קידושין שם). וכן כתבו תוד"ה 'אותו', סוטה מא ע"ב, לחלק בין מלך לשאר שררות (וראה גם כנסת הגדולה חו"מ סי' ז והגב"י שם אות א ד"ה 'ואם').⁸

אבל על הרמב"ם נראה לכאורה שעדיין נותר קשה, שהרי הוא לא מחלק בין מלוכה לשאר שררות, ולשיטתו כאשר אמו מישראל כשר גם למלוכה. והרדב"ז בהל' מלכים שם באמת מקשה מהתוספתא הזאת על הרמב"ם:

ולא למלכות בלבד וכו'. בפרק החולץ ובספרי שום תשים עליך מלך זו מ"ע לא תוכל לתת עליך איש נכרי זו מצות ל"ת מכאן אמרו אין ממנים פרנס על הצבור אשר לא אחיך הוא ובגמרא דרשינן לה משום תשים עליך כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך ואע"ג דתניא בתוספתא אין מעמידין מלך אלא מן המשיאין לכהונה והטעם שנאמר מקרב אחיך ממוכחך שבאחיך והכי משמע נמי פרק החובל מ"מ סמך רבינו על סוגית פרק החולץ דאמרינן אם אמו מישראל כשר ומקרב אחיך דריש ליה בספרי מקרב ולא מחוצה לארץ אחיך ולא אחרים והכי משמע נמי מעובדא דאגריפס שאמרו לו כל ישראל אחינו אתה ולא היו כל ישראל מחניפין אותו.

כלומר לדעתו זו מחלוקת בין סוגייתנו והספרי לתוספתא והרמב"ם פסק כסוגייתנו שגם לגבי מלוכה כשר כשאמו מישראל.

נראה שההגהמ"י וסה"ת מבינים שהפסול לכהונה הוא פסול יחס (פסול הגוף), ולכן גם אם אמו מישראל פסול. כך הוא כנראה יבין גם את הפסול לדיינות (וצ"ע מדוע הוא כשר לדון גרים כמותו. ואולי הוא חולק על תוס' גם בזה). אך לפי דרכנו הרמב"ם חולק עליהם בזה גופא, וכנראה שבזה גם חלוקות סוגיות הבבלי והספרי מול התוספתא (כפי שהסביר הרדב"ז). הרמב"ם סובר שפסול גר להתמנות אינו פסול

⁸ יש שכתבו שהדין במלך נלמד מ"איש נכרי", ודין שאר שררות יוצא מ"מקרב אחיך". ראה כתורה יעשה פ"א סי' ז, ועמק הנצי"ב שופטים פסקה קנו (קפח ע"א).

יחס, אלא בגלל שהוא נראה לקהל כפסול ונחות, וזהו פסול חברתי. והקושיא על הרמב"ם מהתוספתא היא תמוהה שכן להלן נראה שהרמב"ם פוסק שגר כזה גם משיא לכהונה. הרדב"ז כנראה מניח את שיטת שאר הראשונים, אבל הרמב"ם חולק עליהם בפירוש.

האם אפשר לומר דבר דומה גם על איסורי החתנות של גר?

עקרונית ישנה אפשרות להסביר שאין כלל סתירה מהתוספתא להיתר של גר שאחד מהוריו מישראל, שכן גם באיסור חתנות לכהן ישנם אותם היתרים שמצאנו לגבי איסורי ההתמנות. ניתן להניח שבגר אין בכלל פסול יחס, שהרי הוא כתינוק שנולד וכיהודי לכל דבר ועניין. לכן גם האיסור של גיורת להינשא לכהן אינו מחמת פסול יחס שלה, אלא זהו פסול חברתי דומה למה שראינו לגבי ההתמנות.

כבר הזכרנו לגבי פסול גר לכהונה, שזה רק איסור על גיורת לכהן. גר מותר בכהנת כי לא נאסרו כוהנות בפסולים. מה לגבי גיורת שיש לה הורה ישראלי אחד? נחלקו בזה תנאים במשנה קידושין עז ע"א (וראה גם בגמרא שם). ולהלכה פסק הרמב"ם בהל' איסור"ב פי"ט הי"ב:

גרים ומשחררים שנשאו אלו מאלו והולידו בת אפילו לאחר כמה דורות הואיל ולא נתערב בהן זרע ישראל הרי אותה הבת אסורה לכהן, ואם נשאת לא תצא הואיל והורתה ולידתה בקדושה, אבל גר או משוחרר שנשא בת ישראל, או ישראל שנשא גיורת או משוחררת בתו כשרה לכהונה לכתחלה.

הוא כותב בפירוש שגם האיסור לכהונה בטל אם אחד ההורים הוא מישראל, בדיוק כמו בדין ההתמנות. גם כאן יש מקום להקשות מדוע הייחוס אינו נקבע לפי האב, הרי מקובלנו שכשאין איסור הכל הולך אחר הזכר, ובדרך כלל הכל הולך אחר הפגום, ולכן בת של גר וישראלית צריכה להיות במעמד של גיורת? נזכיר כאן שזוהי ההוכחה שהבאנו למעלה שלא מדובר בפסול יחס. אם כן, כעת אנו צריכים להסיק שגם איסור לכהונה אינו מחמת פסול יחס.

יתר על כן, הרמב"ם כאן מוסיף שאפילו אם שני ההורים הם גרים, אם נישאת לכהן לא תצא, שלא כמו חללה ושאר איסורי תורה וחייבי לאו. אם כן, איסור החתנות גם הוא נראה כנובע ממצב חברתי ולא כאיסור מהותי, ולכן כשאחד ההורים מישראל אין איסור כלל.

במגיד משנה שם מביא לדברי הרמב"ם מקור ממחלוקת התנאים בסוגיית קידושין עז. ושם בסוגיא בע"ב מבואר שהאיסור של בת גרים אינו אלא סלסול שנהגו הכהנים, ואינו איסור ממש (לפחות לדעת ר' יוסי). זו גופא הוכחה לכך שגם בגיורת

רגילה האיסור לכהן אינו מחמת פסול יחס.

המסקנה היא מפתיעה למדי. עד כאן הנחתנו הייתה שההגדרות של 'קהל' ו'אזרח' אינן כוללות גרים באופן מהותי, ורק איסור ההתמנות הוא חריג בכך שהוא אינו נובע מפסול היחס אלא יסודו במצב חברתי. כעת נראה שגם ההגדרות של גר לעניין פסולי חתנות הן חברתיות ולא ייחוסיות-מהותניות, לפחות לגבי איסור לכהונה.

אם כן, ברור שקושיית הרדב"ז על הרמב"ם מהתוספתא נופלת מאליה. הוא מתבסס על שיטת שאר הראשונים שבחתנות לא מצאנו היתר כשאחד ההורים מישראל, אך כפי שראינו שיטת הרמב"ם היא שגם בפסול חתנות זהו המצב.⁹

היתר גר בממזרת

עד כאן עסקנו באיסור חתנות של גר לכהונה. מה לגבי הצד השני של המעמד האישי של גר, כלומר היתרו בממזרת? כאן יהיה כבר קשה יותר לתלות זאת ביחס חברתי. למעלה ראינו שהתורה אוסרת את המותר בגלל היחס של החברה (למנות גר או להשיאו לכהונה), אבל כאן אנו מתירים מה שהתורה אסרה (נישואין לממזר), ולא סביר להתיר איסור בגלל יחס לא נאות של החברה.¹⁰

והנה ברמב"ם הל' איסור פט"ו ה"ז כתב:

ממזר מותר לישא גיורת, וכן הממזרת מותרת לגר, והבנים משניהם ממזרים שהולד הולך אחר הפגום שנאמר בקהל ה' וקהל גרים אינו קרוי קהל י"י.

כלומר לגר מותר לשאת ממזרת, אבל הוולד הוא ממזר.

בסוגריים נעיר שגם כאן לא ברור מדוע הכל הולך אחר הפגום, הרי המשנה בקידושין סו ע"ב קובעת שכשאין איסור ויש קידושין הכל הולך אחר הזכר, ולכן הוולד של גר וממזרת אינו צריך להיות ממזר. כאן כבר לא יועיל לנו ההסבר

⁹ ובדוחק אפשר לומר שזו גופא כוונת הרדב"ז, שכתב שהרמב"ם סמך על הבבלי. כלומר הוא טוען שמהבבלי כאן יוצא שבת של גר והורה ישראלי כשרה גם לכהונה, ועל כך סמך הרמב"ם. אך לא משמע כן מלשונו, שהרי הוא נתלה בסוגיית יבמות ולא בסוגיית קידושין לגבי היתר גיורת בת ישראל לכהונה.

¹⁰ ודוחק לומר שהתורה רצתה לאפשר לו להינשא בגלל שישראלים רגילים לא רוצים להינשא לגרים (בגלל היחס המפלה אליהם כנחותים).

שמדובר בפגם חברתי, שהרי מדובר על ממזרות ולא על גרות.

אמנם הגמרא עצמה בקידושין סז ע"א מקשה זאת, ומדייקת מהמשנה באופנים שונים (ראה גם שם בע"ב) שגר בממזרת זהו חריג. ועדיין לא ברור מדוע זה חריג (וראה גם ב"ש אבהע"ז סי' ד סקל"ו שלא הסביר, ובסקל"ז הציע הסבר שיובא להלן). להלן נציע לכך הסבר.

בה"ט שם כותב הרמב"ם (וכ"פ בשו"ע אבהע"ז סי' ד הכ"ג):

גר שנשא בת ישראל או ישראל שנשא גיורת הולד ישראל לכל דבר ואסור בממזרות.

כאן רואים שגר שנשא בת ישראל הולד הוא יהודי גמור ואסור בממזרת. כלומר גם ההיתר לממזר אינו שונה מהאיסור לכהונה, ואם אחד ההורים הוא ישראלי הולד אינו נחשב כגר גם לעניין היתרו בממזרת. זאת על אף שכשאינן איסור הכל הולך אחר הזכר. שוב, יש כאן אינדיקציה לכך שלא מדובר בפסול מהותי, והאלטרנטיבה המתבקשת היא פסול חברתי וכנ"ל.

והר"ן על הרי"ף בקידושין (ל, ב בדפיו) הקשה על כך:

ולא ידעתי מנין לו דאע"ג דנכרי הבא על בת ישראל הולד ישראל גמור ואסור בממזרת התם היינו טעמא משום שאי אפשר לו להתיחס אחר אביו דלמשפחותם לבית אבותם בישראל הוא דכתיב, אבל זה שאביו ישראל גמור למה לא יתיחס אחר אביו ויהא נידון כגר דמותר בממזרת והרי כאן יש קידושין ואין עבירה והולד הולך אחר הזכר וצ"ע.

גם בבית שמואל אבהע"ז סי' ד סקל"ז הביא את קושיית הר"ן על הרמב"ם, וכותב:

ואסור בממזרת - כן פסק הרמב"ם והסמ"ג והטור והר"ן הקשה ע"ז הא יש קדושין ואין עבירה למה אין הולכין אחר הזכר והוא גר וכ"כ בח"מ שם תוס' דף ע"ז. ואפשר דס"ל להרמב"ם כלל זה לא אתמר אלא בישראל ולא כשיש צד אחד גר דהא גר בממזרת קי"ל ג"כ הולד ממזר אע"ג דיש קדושין ואין עבירה.

הוא קושר זאת לדיון גר בממזרת (שכבר הערנו כאן שגם בו נשבר הכלל שכשיש קידושין ואין עבירה הולכים אחר הזכר), ומציע שהכלל הזה רלוונטי רק בישראל גמור ולא בגרים שאינם קהל. ועדיין לא ברור מדוע באמת הכלל הזה לא חל על גרים? לכאורה גם כאן יש אינדיקציה לכך שהמעמד האישי של גר אינו פסול הגוף רגיל אלא משהו אחר.

התוד"ה 'והרי', בקידושין עד ע"ב כתבו כן להדיא, שהבן מותר בממזרת. וראה שם בגר"ח ביאור למחלוקת הרמב"ם והר"ן, ואכ"מ.

דומה כי הר"ן ותוס' סוברים שגר הוא פסול יחס, ולכן הם מניחים שהבן הוא גר, וצריך להתירו בממזרת. אבל הרמב"ם כאן ממשין את שיטתו וסובר שזהו פסול

חברתי ולא פסול יחס, ולכן בן של גר וישראלית הוא יהודי ולא גר, וגם בן של גיורת ויהודי הוא יהודי ולא גר (כמו שכתב הכס"מ לעיל), ולכן שניהם אסורים בממזרת ומותרים לכהן. זוהי גופא שיטת הרמב"ם, שפסול גר אינו פסול יחס אלא פסול חברתי.¹¹

הקשר לגדר איסור ממזר

מה שנותר לנו להבין הוא כיצד ייתכן שהתורה מתירה איסור חתנות לממזר בגלל מצב חברתי? בשלמא לאסור את המותר (להינשא לכהן ולהתמנות לשררה) אפשר להבין זאת כפי שהסברנו לעיל. אבל כיצד ייתכן שהתורה מתירה את האסור אם אין לכך סיבה מהותית? בדרך כלל תולים זאת בכך שגר אינו 'קהל' (ראה ברמב"ם לעיל שכתב שממזר אסור לבוא בקהל ה', וגרים אינם קהל ה'). האם פסול קהל אינו פסול יחס מהותי אלא פסול חברתי? כעת אציע שאולי אפילו פירוש מחודש זה יש לו מקום. הדברים הם כמובן מחודשים, ולא באתי אלא להעיר על קיומה של האפשרות הזאת, כהמשך לכל דבריי במאמר זה.

כידוע, ממזר אסור לבוא בקהל, ולכן אסור לישראל רגיל להינשא לממזר. מה משמעותו של פסול הקהל הזה? מעיקר הדין, ספק ממזר אינו ממזר ומותר לשאת אותו, ורק מעלה עשו ביוחסין ואסרוהו מדרבנן (ראה קידושין עג ע"א, ורמב"ם איסור"ב פט"ו הכ"א). וכבר תהו רבים כיצד דרשו חז"ל (בקידושין שם) ממזר ודאי ולא ממזר ספק, הרי כל מה שהתורה כתבה הוא שממזר לא יבוא בקהל. וכי כל מושג שכתוב

¹¹ הערת עורך (ש.א.): ייתכן להציע דרך אחרת להסביר את פסקי הרמב"ם, שעל פיהם צאצא של גר וישראלית או ישראל וגיורת דינו כישראל לכל דבר (הן לגבי איסורם בממזר או ממזרת, והן לגבי היתר הבת לכהונה), וזאת בניגוד לכלל הרגיל, ש"כל מקום שיש קידושין ואין עבירה הולכים אחר הזכר". כלל זה של הליכה אחר הזכר נאמר (משנה קידושין ג', יב) לגבי כהנים, לויים וישראלים, שבנו של כל אחד מהם הרי הוא כמותו. ייחוסים אלה במהותם הם נצחיים, שאמורים להתקיים לעולם כנבדלים זה מזה, ולפיכך הולכים בהם לעולם אחר הזכר וממשיכים את השלשלת מדור לדור. אולם גר אינו ייחוס נפרד שאמור להישאר נבדל לעולם. מהותו של הגר היא שהוא בא להשתלב בעם ישראל ולהתאחד עימו, ולא ליצור מעמד נפרד של גרים שייבדל מעם ישראל לנצח. המעמד המיוחד של גר חל רק בשלב הביניים, כל עוד הוא בתהליך של כניסה לעם ישראל. לפיכך, כאשר הגרים עדיין נבדלים בפועל מעם ישראל ומתחתנים רק בינם לבין עצמם, חל על צאצאיהם המעמד המיוחד של גר, ואילו כאשר הם כבר השתלבו בעם ישראל והתחתנו עם ישראלים, הרי צאצאיהם הם ישראלים גמורים.

בתורה הוא רק בודאי ולא בספק?

והנה, בשב שמתתא ש"א פ"ב הביא את דברי הר"ן הידועים בסוף קידושין שמכיון שהלמ"מ היא שספק ערלה בחו"ל מותר, אז מותר לראובן להאכיל את שמעון בודאי ערלה, וכל עוד שמעון אינו יודע שהוא אוכל ערלה הרי זה מותר לו (כי מבחינתו זה לכל היותר ספק ערלה). ושמעתי מהרב צבי שכטר (ראש הכולל בישיבה אוניברסיטה, בשיעור שנתן בישיבת ההסדר ירוחם לפני הרבה שנים) שרבי אלחנן וסרמן במאמר שכתב בכתב העת מרבה תורה, טוען שבכל הספיקות שהולכים בהם מדאורייתא לקולא הדין הוא שמותר להאכיל לחברו אפילו ודאי. כך הוא לגבי ספק ערלה בחו"ל, וספק אבל, וספק בכור, ספק טומאה ברה"ר, ספק ממזר וכל כיוצ"ב.

ובכך הוא ביאר את מה שכתבו כמה ראשונים ואחרונים שמותר להשיא לספק ממזר אפילו בתרתי דסתרי (ראה המהרי"ט שהובא בשב שמתתא שם פ"א, ובספרו של הרב שכטר, בעקבי הצאן, סי' לח אות ד, עמ' רסא), לדוגמא שספק ממזר יישא ממזרת וישראלית בו-זמנית וכיוצ"ב. ומכאן הסיק רא"ו במאמרו שמדאורייתא מותר להשיא ממזרת וודאית למי שאינו יודע שהיא ממזרת, בדיוק כמו שכתב הר"ן בסוף קידושין לגבי ודאי ערלה בחו"ל. בשיעור הנ"ל הסביר הרב שכטר שיסוד התפיסה של רא"ו היא שבכל האיסורים שהותרו הספיקות שלהם מה"ת האיסור הוא סובייקטיבי-תודעתי, כלומר האיסור הוא לא על אכילת ערלה אלא על אכילת משהו שאני יודע שהוא ערלה. וכך לגבי אבל וממזר ובכור וכדומה.

אם כן, מכאן עולה אפשרות להבין שגם איסור נשיאת ממזר הוא איסור סובייקטיבי או תודעתי. אין איסור לשאת ממזר אלא יש איסור להינשא למישהו שאני יודע שהוא ממזר. נמצאנו למדים שגם הגדרת 'קהל' שהיא לכאורה הגדרה אובייקטיבית, בעצם אינה אלא תפיסה סובייקטיבית. ומכאן אל לנו להתפלא אם גר מותר בממזרת, כי גם גר הוא לא 'קהל' באותו מובן סובייקטיבי. ומכאן שאם יהיה גר שמבחינה חברתית-תודעית-סובייקטיבית כבר נתפס כקהל, שוב אין לו היתר לישא ממזרת. ובספק ממזרת הרי מותר מן התורה גם לישראל גמור. זוהי בדיוק שיטת הרמב"ם שראינו.¹²

¹² הערת עורך (ש.א.): לענ"ד דוקא בשיטת הרמב"ם לא ניתן לומר כפי האפשרות המחודשת הזו, שאיסור ממזר הוא איסור סובייקטיבי משום שספיקו מותר מן התורה. שהרי לדעת הרמב"ם כל איסורי דאורייתא ספיקם מותר מן התורה (הל' איסורי ביאה י"ח, יז; הל' טומאת מת ט', יב), ונמצא שלשיטתו אין בעצם הבדל בין איסור ממזר לבין שאר האיסורים (ועיין שו"ת הרמב"ם

מכאן גם נוכל להבין כיצד חז"ל דרשו ממזר ודאי ולא ממזר ספק. כשחז"ל ראו שהתורה מגדירה ממזר כפסול קהל, הם הבינו (או שקיבלו במסורת) שמדובר באיסור סובייקטיבי-תודעתי, ולכן הם קבעו שספקו מותר. זה ייחודי לאיסורי קהל, שחז"ל אולי הניחו שהם סובייקטיביים-תודעתיים, ולכן דווקא שם הם דורשים שספקם לקולא.

נראה שזהו גם ההסבר לכך שבממזרות מועילה היטמעות, כמו שמצאנו בקידושין ע"ב:

אמר רבי יהושע בן לוי: כסף מטהר ממזרים, שנאמר: וישב מצרף ומטהר כסף. מאי מגישי מנחה בצדקה? א"ר יצחק: צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל, שמשפחה שנטמעה - נטמעה.

הגמרא מביאה את דין משפחה שנטמעה נטמעה לגבי ממזרות. זהו דין מקביל לגמרי לדין של גרות שנאסרת בממזר כשנטמע שם הגרות כפי שראינו למעלה.

ייתכן שזהו גם ההסבר מדוע בגר שנשא ממזרת שאין איסור ויש קידושין הוולד

הוצאת בלאו, ח"ג עמ' 175, שהרמב"ם למד את שיטתו זו מדין ממזר). לפי דרך זו, שכל איסור שספיקו מותר מן התורה הרי הוא סובייקטיבי ומותר להכשיל בו את הזולת כאשר אין הוא מודע לכך, ייצא שלשית הרמב"ם בכל האיסורים יהיה מותר להכשיל את האדם אם אין הוא מודע לאיסור. הדבר אינו מסתבר כלל, ובכמה מקומות נראה ברמב"ם כמפורש כנגד זה - עיין למשל הלכות כלאים י', לא, הלכות אבל ג', ה.

תשובת הכותב (מ.א.): א. כפי שכתבתי, דבריי הם בגדר הצעה מחודשת, וגם אם אני נזקק לצירופי שיטות עדיין הכיוון במקומו עומד.

ב. דברי ר' אלחנן וסרמן עוסקים באותם איסורים חריגים (אבל, ממזר, בכור, ערלה בחז"ל, טומאה ברה"ד וכדומה) שבהם הספק באיסור תורה הוא לקולא. אכן לפי הרמב"ם ההבדל הזה כולו במישור דרבנן (שכן לשיטתו גם החובה להחמיר היא רק מדרבנן), אבל עדיין הוא קיים. לכן לפי הצעתו של רא"ו בספק איסור רגיל יהיה איסור להכשיל, ובאיסורים אלו לא יהיה איסור להכשיל. ניתן לדון בשאלה האם האיסור להכשיל בספק איסור כזה יהיה מן התורה או מדרבנן, וזה כמובן תלוי בשאלה האם הכשלת אדם באיסור דרבנן מהווה איסור הכשלה מן התורה או לא (ראה לדוגמה רא"ש ב"מ פ"ה סי' מב ועוד הרבה).

ג. המקורות בהל' כלאים והל' אבל אינם עניין להכא, שכן שם מדובר במצבים שבהם העבירה נעשית על ידי המכשיל עצמו על גופו של המוכשל. המכשיל לא עובר על "לפני עיוור" אלא על העבירה עצמה (טומאה או כלאים). לעומת זאת, איסור "לפני עיוור" עוסק במקרים בהם אדם מכשיל אדם אחר, כך שהאחר יעשה עבירה. זו קטגוריה לגמרי שונה, וכבר העיד על כך בתשובת הרא"ש שהובאה בנושאי הכלים שם, שקטגוריה זו היא חידוש של הרמב"ם עצמו (אמנם האחרונים הביאו לה מקורות שונים, ואכ"מ).

הוא ממזר, בניגוד לכלל שהולכים אחר הזכר (ראה דברי הבית שמואל שהובאו לעיל). לפי דרכנו אולי אפשר להסביר שפסול ממזר הוא פסול תודעתי ולא פסול הגוף, ומכאן עולה האפשרות שכל מי שנתפס ציבורית כממזר יהיה לו דין של ממזר. לכן גם גר שנושא ממזרת בהיתר, בגלל שזה נתפס ציבורית כזיווג בעייתי, ולכן גם הילד נתפס כממזר – התורה עצמה קובעת לו סטטוס של ממזרות. אך זהו כמובן חידוש גדול מאד, ולא מצאתי לו בית אב. על כן, נראה שהקושי הזה בעינו עומד, אבל גם ללא דברינו כאן הלכה זו מוקשה (כפי שכבר ציינו הר"ן והבית שמואל).

סיכום וראיות נוספות

פתחנו בחוסר הנחת המוסרי שמעורר דין גר בהתמנות ובחנתנות. על אף שהתורה מזהירה אותנו להתייחס לגר כאחד מאיתנו לכל דבר, ועל אף שהגר שווה לישראל לכל המצוות שבתורה, אנו מוצאים שני חריגים עיקריים בדיני הגר: החנתנות – ההיתר לממזר והאיסור לכהונה, וההתמנות – למלוכה ושאר שררות. הערנו שהקושי המוסרי כשלעצמו אינו מספיק כדי להציע תפיסה כה חדשנית לגבי פסול הגר, ונחוצות לכך ראיות ממקורות ההלכה כדרכה של תורה.

בהמשך דברינו ראינו כמה אינדיקציות ברורות לכך שאיסורים אלו אינם כשאר פסולי יחס ופסולי הגוף, אלא אלו פסולים בעלי אופי שונה. ראשית, עצם הפסול לשררות מעיד שלא מדובר בפסול פורמלי (פסול יחס) אלא פסול ענייני, שכן לא מצאנו פסולים פורמליים בשררות, כמו גבאים או אחראי מים וכדומה (שלא כמו דיינים או מלך, שבהם יש גם פסולים פורמליים). עוד ראינו שהגדרת מעמדו האישי של הוולד אינה נקבעת לפי הכללים המקובלים (כשיש עבירה הולכים אחר הפסול, וכשאין עבירה אחר הזכר). בגרות ראינו שהדבר הולך אחר התפיסה החברתית שלו ולא אחר מעמד אובייקטיבי כלשהו. ולכן כשאחד ההורים הוא ישראל רגיל (גם אם זה האם) אין פסול. מאותה סיבה הסקנו שכשמשתקע שמו אין כבר איסור והוא נחשב כישראל כשר לכל דבר, מה שנאמר בפירוש רק לגבי היתר בממזרות. עוד ראינו שלפחות לגבי דיינות הגר יכול להתמנות כדיין על גרים אחרים, כלומר אין בו פסול הגוף לדון.

מכאן עברנו להצעתנו בהבנת פסול הגר. בתחילה הצענו שלגבי ההתמנות מדובר בהכרה דה-פקטו ביחס חברתי לא ראוי לגר, שאם הוא יתמנה יהיה קשה לו לבצע את תפקידו שכן הוא יעורר ערעורים ואי ציות מחמת מעמדו החברתי. מכאן צידדנו שיש אולי מקום לשנות את הדין הזה בחברה שנוהגת בגרים כראוי. טענו שבשיטת הרמב"ם מדובר אפילו על מינוי למלוכה, שבניגוד לכמה ראשונים אחרים לדעתו

הוא אינו יוצא דופן בין השררות.

לאחר מכן עברנו לדון באיסור חתנות, שלכאורה הוא פסול יחס ברור. למרבה הפלא, גם שם ראינו שלפחות ביחס לכהונה סביר שמדובר באותו איסור חברתי, שהרי אם אחד ההורים מישראל זה מכשיר את הגר, בניגוד לכללים הרגילים בדיני יחס (וצ"ע האם גם הוא ניתן לשינוי בחברה מתוקנת).

לגבי היתר במזורים, הערנו שהחידוש גדול הרבה יותר, שכן מדובר בהיתר איסור דאורייתא (נישואין למזור), ולא באיסור של המותר. ובכל זאת, בסוף דברינו העלינו אפשרות שגם הגדרת 'קהל' לגבי ממזרות היא סובייקטיבית-תודעתית, מה שמקשה מעט את הקושי גם ביחס להיתר של גר במזור.

לסיום נעיר כי בטור וש"ע כלל לא הובא פסול ההתמנות של גר. ובשלמא לגבי מלך, הני פוסקים לא עוסקים כלל בהל' מלכים, שכן הן אינן נוהגות בזמן הזה. אבל לגבי הדין בשאר שררות (כמו גבאי, או אחראי מים וכדו') הדבר צ"ע. מדוע הדין הזה לא הובא? ובפרט שנראה כי הכס"מ מסכים לדברי הרמב"ם בדין זה, ובכל זאת הוא לא מביא זאת בשולחנו. ובאמת באגרות משה יו"ד ח"ד סי' כו נותר בצ"ע לגבי זה. אך לפי דרכנו נראה שלפחות בשיטת הרמב"ם מדובר בהמלצה שתלויה בנסיבות חברתיות, וכבר הזכרנו שהטושו"ע הולכים בשיטת הרמב"ם לגבי איסורי חתנות. לפי זה, אולי יש מקום לטעון שזהו ההסבר מדוע לא הובא דין ההתמנות בפוסקים אלו¹³ (וככל הידוע לי, גם בכל נושאי הכלים ושאר פוסקים).

ובאמת האג"מ שם דן לגבי מינוי גר כמשגיח או ראש ישיבה, וכותב:

והנידון שכת"ר שאל עליו היה בקשר למינוי גר למלמד או מגיד שיעור או משגיח או אפילו ראש הישיבה. ורצה כת"ר להוכיח משמעה ואבטליון (גיטין נ"ז ע"ב וסנהדרין צ"ו ע"ב, מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים, מאן אינון שמעיה

¹³ הערת עורך (ש.א.): לענ"ד אין מסתבר שזו היא הסיבה לכך שדין זה אינו מופיע בטור ובשו"ע. לשם כך צריך להניח שתי הנחות: א. הטור והשו"ע הניחו שדין זה אינו עצמי, אלא תלוי בנסיבות חברתיות. ב. הם סברו שהנסיבות החברתיות השתנו לגמרי בזמנם לעומת זמן הגמרא והרמב"ם (שהרי הרמב"ם הביא דינים אלו), ולפיכך בזמנם דין זה כבר אינו נוהג למעשה. לענ"ד שתי ההנחות הללו אינן סבירות כלל. כמו כן, אילו אכן הטור והב"י היו סוברים לחדש חידוש כזה, היה עליהם לבאר זאת - להביא את הדין ולהסביר מדוע אין הוא נוהג כיום. עוד יש לשים לב, שעניין זה מופיע בעצם בטור ובשו"ע, שכן הם פוסקים את ההלכות לגבי פסולותו של גר לדון (יו"ד רס"ט, יא; חו"מ ז', א). ועיין בב"י שם (בעיקר בחו"מ), שמביא את הסוגיה העוסקת במינוי גר לשררה בכלל, דהיינו שסבר שהגר פסול להתמנות לכל השררות, ואין הוא מחלק בין הזמנים.

ואבטליון) ועוד. והנה חוץ ממה שלא ברור לנו בדיוק יחוסם של גדולים אלו, אם לא היתה אמם מישראל, לא שייך לדינא להוכיח מהם שהרי הם היו הכי גדולים בתקופתם והיו בשלשלת הקבלה, ומי יודע אם לא היה מין הוראת שעה, וכעין שהיה בדבורה הנביאה שהיתה שופטת (עי' תוס' ב"ק ט"ו ע"א ד"ה אשר, דדבורה היו מקבלין אותה עליהם משום שכינה, ובימות מ"ה ע"ב ד"ה מי לא טבלה, דעל פי הדיבור שאני) ומה שייך להתדמות להם.

הוא נדחק בדינם של שמעיה ואבטליון שהיו בני גרים (ראה גם בהמשך דבריו שם שנוטר בצ"ע בזה). הוא עצמו מעלה את האפשרות שאמם או אביהם היו מישראל, ואז שרי למנותם. אך לפי דרכנו גם בלי זה אין כל קושי, שכן הציבור קיבל אותם על עצמו, ולכן אין כל איסור למנותם. ובאמת מכאן עולה עוד נפ"מ חשובה לדברינו, שמועיל דין 'קבלו עליהו' בגר לכל השררות.¹⁴

מעניין שבהמשך דבריו שם הוא כותב:

אבל למעשה יש לידע, שהמצווה של ואהבתם את הגר (דברים עקב י"ט) מחייבת אותנו לקרבתם ולהקל בכל עניינים אלו. ולפיכך אחר ישוב גדול נראה, שאין להחשיב משרות אלו בתקופתנו כענין של מעשה שררה, דעיקר תפקיד של ישיבה הוא ללמד לתלמידים כשהם רוצים. ומה שיש כח להמנהלים והראשי הישיבה על התלמידים לסלקם או שלא לקבל אותם לכתחילה וכדומה, אין זה אלא כמו שררה של בעה"ב על פועליו, שאין זה מעין מינוי לשררה כלל. ולפי זה משרות אלו אינם אלא כמילוי תפקיד וכעניין של עסק.

כלומר הוא עצמו רואה סתירה ומתח בין המצווה לאהוב ולקרב את הגר לבין הדינים הללו, ולכן מרשה לעצמו להקל בהם ולקבל פירושים דחוקים משהו שמאפשרים למנות גרים. יש בדבריו אלו תימוכין לחוסר הנחת המוסרי שהעלינו בתחילת דברינו, ואף לקשר בין שיקולים כאלה לבין הדיון ההלכתי. באשר לתוכן הדברים בתשובתו, נראה שלפי דרכנו אין צורך לכל מה שהוא דחק בזה, וכנ"ל.

עוד יש לציין שהרמב"ם בפ"ו ממלכים ה"א, כותב:

אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה, שנאמר כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום, אם

¹⁴ שו"ר שכמה פוסקים דנו לגבי דין 'קבלו עליהו' בגרים לשררות שונות. ראה אג"מ הנ"ל, ועוד פוסקים שהובאו בספר המפתח במהדורת פרנקל על הלכה זו ברמב"ם (פ"א ממלכים ה"ד, ד"ה 'עד שתהיה אמו מישראל').

וגם לגבי שמעיה ואבטליון, ראה ספר המפתח לפרנקל כאן, ד"ה 'ואצ"ל'.

השלימו וקבלו שבע מצות שנצטוו בני נח עליהן אין הורגין מהן נשמה והרי הן למס, שנאמר יהיו לך למס ועבדוך, קבלו עליהן המס ולא קבלו העבדות או שקבלו העבדות ולא קבלו המס, אין שומעין להם עד שיקבלו שניהם, והעבדות שיקבלו הוא שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל אלא יהיו כבושים תחת ידם, ולא יתמנו על ישראל לשום דבר שבעולם.

הרמב"ם כותב שאם קיבלו על עצמם את עול ישראל לא מתמנים לשום שררה על ישראל. והקשה בספר הלכות בית דוד סי' ח סוף אות א (הובא במפתח לפרנקל, כאן, ד"ה 'לכל שררות') מה צורך יש לזה, אם אפילו גר צדק אינו יכול להתמנות על ישראל לשום שררה? ודחק שזה לא מועיל גם למינוי שאין בו שררה. אך לפי דרכנו פשוט שכוונתו לומר שכאן האיסור הוא מהותי ולא רק חברתי, ולכן הוא לא ניתן לשינוי (לדוגמה, לא ניתן לקבל על עצמנו אותם, משא"כ בגרי צדק).

אם כן, כל הראיות הללו ייתנו עדיהן שמעמדו של הגר אינו מצביע על תפיסה שנוגעת ל'גזע' של הגר ומוצאו אלא למעמדו החברתי. ומכאן שייתכן שהלכה זו היא בת שינוי, ואולי אף רצוי לשנות אותה (שהרי אם כנים דברינו אז במקורה ההלכה הזו נקבעה רק כהכרה דה פקטו בנורמה חברתית לא ראויה שמתייחסת לגר כנחות). מתוך כך אולי נחה יותר דעתנו גם במישור המוסרי. ולא באתי אלא כמציע את הדברים לפני יושבי על מדין.