

## “חוששין לו” בגר שלא הודיעו לו המצוות ובגרי הדיוטות

### חלק ראשון: “חוששין לו” ברמב”ם

#### א. החשש מהערכה מוטעית אינו שולל את אפשרות הגיור

שאלת היחס לגר שאין כוונתו ידועה אינה חדשה, הרי לאורך השנים היו הרבה גרים שהתגיירו ממניע זר (אהבת אישה, ממון) ומכיוון שכך היה חשש שגם כנות מעשיהם אינה גמורה, ומכל מקום קבעה ההלכה (יבמות כד, ב) ש”כולם גרים הם”. בטעם הדבר כתב הריטב”א (שם) “אגב אונסו גמר וקיבל”, כלומר אותו רצון שהניע אותו להתגייר ממשיך ומניע אותו לחיות את שאר חייו כפי דרישת ההלכה. אך כבר העיר הרב הרצוג (מזכרת עמ’ 52 אות ו), שלפי טעם זה:

נולד אצלי ספק גדול בעצם דין הגרים שבזמננו, שאומדנא זו שאגב אונסיה גמר ומקבל הייתה שייכת לפנים בישראל, שמי שחילל שבת בפרהסיא ואכל טרפות ונבלות וכו’ היה בזוי ומנודה ופושע ישראל, וכיון שיצא מכלל הגויים, וישראל היו מנדים אותו היה מצבו ככי רע... אבל בימינו שהגויים בהרבה מקומות אינם מתערבים בזה ששורר חופש גמור בעניין הדת, ובישראל יכול אדם לצערנו להיות גם מנהיג ועובר על עיקרי הדת בפרהסיא, מאין לנו אותה האומדנא שקיבל עליו לשמור את הדת.<sup>1</sup>

הרמב”ם אינו כותב את סברת הריטב”א ונראה ששיטתו שונה (כפי שכתב שם הרב הרצוג אות ח).<sup>2</sup> בשתי הלכות (איסורי ביאה יג יד-יז) כתב הרמב”ם שלאחר הגיור “חוששין” לגר, לא מקרבין אותו אך גם לא דוחין אותו. בהלכה טו כתב זאת ביחס לגרים שגוירו על-ידי הדיוטות בימי דוד ושלמה: “והיו ב”ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ”מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם”. ובהלכה יז, ביחס לגר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן “אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל

1. דברים מעין אלו כותב גם בעל הדבר אברהם (ח”ג סי’ כח אות ב): “משא”כ עכשיו שגם אישה זו וגם חלק גדול מהסביבה אינם נוהגים ביהדות וגם אחר הגרות לא יהיה אנוס כלל משום צד לקיים מצוות התורה”.

2. ראה לעיל מאמר א – גיור: אמונה או קיום מצוות, פרק ד.

יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו". הביטוי "חוששין" למעמדו של הגר הוא ייחודי, והשאלות המתבקשות הן: מה מקור דברי הרמב"ם הללו, ומה משמעותם ההלכתית.

אך לפני הבירורים הללו, נראה כי מדברי הרמב"ם יוצא כי החשש מטעות במעשה הגיור, חשש שאולי הגר אינו מתכוון לשם שמים ומעשה הגיור נובע מהערכה מוטעית של בית הדין, מלווה את הגר גם לאחר תהליך הגיור עצמו.<sup>3</sup> ובהתבוננות נוספת נראה, כדברינו בפתיחה, כי הוא גם הפתרון לאפשרות ההערכה המוטעית של בית הדין. שהרי בהלכה טו כתב הרמב"ם כי בית הדין הגדול נמנע מלגייר בימי הטובה מחשש שהגיור נובע מהבלי העולם ולא מאמונה כנה, וחרף זאת לא מנע מבית הדין של הדיוטות (כפי הבנת המגיד-משנה שם) לגייר, ואף נתן את הכוח לבית הדין הדיוטות שקעבדי שליחותו לגייר.<sup>4</sup> יוצא כי מכיוון שלפני בית הדין הגדול עומדת האפשרות לא לקבל את הגר לכלל ישראל קבלה מוחלטת לאחר הגיור, הדבר מאפשר לבית הדין הדיוטות לגייר.

לפיכך נראה כי לבית הדין העוסק בגיור מוענק מלכתחילה שיקול דעת רחב הכולל גם הערכה שאינה מושלמת בדבר טיב הגיור. אך כדי להבטיח שלא ייכנסו לתוככי כרם בית ה' גרים שאין כוונתם לשם שמים, תיקנו חכמים שמעשי הגר בהמשך חייו הם אלו שיכניסו אותו באופן מוחלט לקהל. בהבנת הדברים כתב בחידושי בתרא (יבמות כד, ב סימן קס) כי בתהליך הגרות חלים על הגר "שם ישראל" ו"קדושת ישראל": שם ישראל חל עליו מיד כשטבל, אפילו לא קיבל על עצמו מצוות, ומטעם זה קידושיו קידושין ומצווה להחזיר את אבדתו; אך קדושת ישראל חלה רק כשהגר מקבל את המצוות, וכל עוד לא חלה עליו קדושת ישראל חוששים לו. ולכן מעמדו של הגר הוא כישראל (ואין דרך חזרה) אך "אין מקרבים אותו ואין מדחין אותו" עד שתתברר צדקותו – קדושת ישראל שלמה עדיין לא

3. נראה כי יש להבדיל בין דברי הרמב"ם העוסק רק בגר שלא הודיעוהו המצוות או שבית הדין הגדול לא רצה לגיירו, ובין הבנתנו במשנת הראי"ה קוק שכניסת גר, אף גר צדק, שאין בו מסגולת ישראל, היא מדוודה. הרמב"ם חושש רק לגר שלא הודיעוהו המצוות או למי שבית הדין הגדול לא רצה להכניסו.

4. ראה שו"ת הרב גוטמכר סי' פז; דברות משה, יבמות סי' לה סוף ענף ג. והוזכרו הדברים לעיל מאמר ב – 'הגיור – חזון ומציאות' פרק א, ולהלן במאמר ח – 'נעילת דלת בפני גרים' פרק ד. במאמרים הנ"ל וכן בדברינו בסיכום מאמר ב – 'הגיור – חזון ומציאות' ובמאמר ד – 'תהליך הגיור בכתבי הראי"ה קוק', ובמאמר ה – 'הרב פיינשטיין ושאלת הגיור' (שנמנע מלגייר אך לא מנע אחרים מלגייר) הערנו שלעיתים גם בתי הדין קבועים שבעיר וגדולי ישראל הממונים על הציבור נקטו במדיניות בית הדין הגדול, אפשרו לבתי הדין של הדיוטות לגייר אך הם עצמם נמנעו מלגייר, ובחנו את מעשי בתי הדין לאחר מעשה הגיור.

חלה עליו. וגם אם חזר לסורו גיורו לא יפקע וימשיכו לחשוש לו עד שתתברר צדקותו, ויהיה גר צדק.<sup>5</sup>

במאמר ב – 'הגיור – חזון ומציאות' התבררה המשמעות ההלכתית של מעמד 'חוששין לו' של הגר. וכפי שהתברר שם הביטוי המעשי לחשש הוא שאין משיאין לו אישה (ויש המוספים חוסר נאמנות באיסורים, ומניעת הקרבת קורבן הגר).

המאמר שלפנינו יחולק לשני חלקים: החלק הראשון, פרקים ב-ד, יעסוק בהבנת דברי הרמב"ם "חוששין לו" בגיורים מסופקים. החלק השני, פרקים ה-ז, יעסוק באימוץ שיטת הרמב"ם ביחס לגיורים בימינו.

## ב. חוששין לו – מקור הדברים והבנתם המעשית

לכאורה דברי הרמב"ם כי חוששים לגר שהתגייר בשביל דבר וכן לגרי דוד ושלמה מנוגדים לדברי הגמרא (יבמות ט) הסוברת שכולם גרים הם, ואינה מגבילה את קבלתם (לעומת זאת, לדעת הריטב"א שאגב אונסו גמר וקיבל, ברור שהוא גר גמור). ואמנם, מצינו בגמרא מגבלה ביחס לנטען על הנוכרית או השפחה שאין מאפשרים לו לשאת אותה (יבמות כד, ב), אך מגבלה זו היא דווקא לגבי אותה אישה שנטען עליה ואילו לגיורת מאפשרים להינשא למישהו אחר. כנראה שהרמב"ם לומד את דינו מהשוואה בין דברי הגמרא בבבלי לדברי הירושלמי.<sup>6</sup> גם הירושלמי (קידושין ד: א) פוסק שכולם גרים הם, אך הוא מוסיף:

המתגייר לשם אהבה, וכן איש מפני אשה, וכן אשה מפני איש, וכן גרי שולחן מלכים... אין מקבלין אותן. רב אמר: הלכה גרים הן, ואין דוחין אותן כדרך שדוחין את הגרים תחילה. אבל מקבלין אותן, וצריכין קירוב פנים שמא גיירו לשם.

והדברים צריכים בירור, מה הכוונה "אין דוחין אותם כדרך שדוחים את הגרים תחילה"? דחיית הגר בבואו להתגייר נובעת, באופן פשוט, מחשש שמא אין כוונתו לשם שמים, אם כן, בגר המתגייר מאהבת אישה בוודאי שיש לחשוש שאין כוונתו לשם שמים, ומדוע אם-כן לא ידחו אותו. אלא נראה פשוט שהכוונה היא שאף-על-פי שגרים אלו התגיירו ממניע

5. ראה להלן מאמר ט פ"ד שיטות האחרונים בהבנת דברי הרמב"ם. כאמור שם, רוב האחרונים סבורים שהגרות תופסת ואת המושג "חוששין" הם מסבירים בשני אופנים: א. קיימים שני מעמדות לגרים: גר וגר צדק. ב. כחומר של חכמים. ועיי"ש שיש הסבורים שהגרות היא בספק עד שתתברר צדקותו. וראה עוד לעיל מאמר א פרק ד, ומאמר ב פרק ג.

6. ראה שו"ת אור"ש מח ס' לב שמקור הרמב"ם הוא הירושלמי, ואולי כוונתו כדברינו.

זר, לאחר גיורם אין לדחות אותם כמו שדחו אותם בתחילה ויש לקרבם "שמא גיירו לשם". על-פי זה נוכל לומר שהרמב"ם פוסק כבבלי שלא כתב את התוספת הזאת, ולדעתו הבבלי חולק וסובר שאין לתת להם קירוב פנים אף לאחר גיורם אלא לדחותם "שמא לא התגיירו לשם", ורק כשתתברר צדקותם אפשר לקרב אותם.<sup>7</sup>

אם כנים דברינו אלה, יוצא שבעיקרון אין מאפשרים להם לשאת נשים. אך אם כך מה ההבדל בין השפחה והנוכרית שנטענו עליה שמותרות להינשא למישהו אחר (רמב"ם גירושין יד-י) ובין גר זה שאסור לשאת כל אישה. הרי אצל שני סוגי המתגיירים הללו, החשש הוא שהם לא התגיירו לשם שמים. מוכרחים אם-כן לומר שההבדל ביניהם הוא רמת החשש והתערבות בית-הדין באפשרות הנישואין.

דברי הרמב"ם "חוששין לו" אין כוונתם שאסור לו לגמרי להינשא, לא איסור בדיעבד (אם כבר נישאו) ואף לא לכתחילה. שהרי כשהרמב"ם סבור שיש איסור כזה הוא כותב (איסור"ב יג: ז): "אינו נאמן לבוא בקהל" או (שם יג: ט): "אין משיאין אותם". גם על הנטען על השפחה והנוכרית הרמב"ם כותב (גירושין שם) "הרי זה לא ישאנה, וכולן אם עברו ונשאו אין מוציאין מידם". נראה ברור, אם-כן, שהחשש ב"חוששין לו" איננו מוחלט כמו בהנטען על השפחה והנוכרית, ובמצבים מסוימים (שלא התבררו) מותר לשאת אף לכתחילה. הרב הרצוג התלבט בהכנת היישום המעשי של החשש, וכתב (שם אות ח):

ואיך תתברר צדקתם, ובמה יודע איפוא שבאמת כיוונו לשם שמים, אם על ידי זה שלא ישא אותה האישה הישראלית שנטען עליה, עד מתי תחכה לו, עד שתמות, או עד שתינשא לאחר או שאותו הישראל שנטענה עליו הנוכרית ישא אחרת או שימות – הרי אין זה במשמעות לשון הרמב"ם.

מתוך התלבטות זו, הרב הרצוג מסיק שדין "חוששין" הוא חומרת חכמים כגדר וסייג, שהרי שלמה ושמשון קיימו נשותיהם אף שהתגלה סודן והוכיח סופן על תחילתן. כדי להגדיר את זמן החשש ומשמעותו הוא כותב שיש למנוע נישואים בשלושת החודשים שלאחר הגיור, כגדרי הבחנה בהלכה. בסוף התקופה, "בזאת תיבחן שאם יתברר לבית-הדין ששמרה הבטחתה יסדרו לה חופה וקידושין אחרי עבור זמן ההבחנה". להבנתו, לגרים מעין אלו ישנם שני מבחני כניסה ליהדות. הראשון מתקיים בשעת הגיור והשני – סמוך לנישואים. אין הרב הרצוג כותב מה הדין אם הגר איננו עומד בצדקותו בסוף תקופת ההבחנה (ומכל

7. גם הביטויים דחייה וקירוב המוזכרים בירושלמי זהים לביטויים המופיעים ברמב"ם, ולכן נראה שזה מקורו – הנגדה לשיטת הירושלמי.

מקום ברור שלשיטתו אי אפשר לבטל את הגיור, שהרי כל ההלכה הזאת היא חומרת חכמים).<sup>8</sup>

### ג. חוששין לו – החשש אינו מוגדר אלא משתנה בין אדם לאדם

בניגוד לשיטת הרב הרצוג, המנסה לכמת ולתחום את המושג "חוששין לו" בזמן מוגדר, עולה מדברי חלק מהמפרשים ואף מדברי הרמב"ם עצמו ששיעור החשש אינו מוגדר ומבורר והוא משתנה בין אנשים. בספר עלייתמר (קידושין ד: א) כתב על דברי הרמב"ם הנ"ל שבית־הדין הגדול לא מנע בית־דין של הדיוטות מלגיייר, וזו לשונו:

והיה פועל בזה עוד גורם שני שאחרי שהרבה רבבות היו גרים כאלו והתערבו בהם גם גדולי האומה, אם היינו פוסלים גרותם, היה קיים חשש רציני לפילוג האומה וקרע באחדות האומה, ובמקרים כאלו קיים הלכה שיש לדון בהם דין הלכות עמעות. כלומר, שיש להם לבי"ד להעלים עין ולהניחם על מנהגם במקום שאין הלכה ברורה ויש סיבת חזקה להעלמת עין... ונראה לי שהלכה זו היא מהלכות עמעות שעמעמו עליה ולא בדקו יותר מפני הסכנה או מפני כבודם של גדולי הדור.

לדעתו, בית־הדין הגדול לא זו בלבד שלא מנע את הגיור אלא אף לא מנע את הנישואין. להפך, כיוון שהמציאות הייתה שיהודים נישאו לגרים אלו, אף מבין גדולי האומה, חכמים ראו צורך שלא למנוע את הגיור עצמו. לפי זה, צריך להבין, מה משמעות ה"חוששין להן" שכתב הרמב"ם? הרי בית־דין הגדול לא מנע אפילו את הנישואין עצמם. מוכרחים לומר, שכוונת הרמב"ם היא שדווקא בית־הדין הגדול הם שהיו חוששים להם, ואילו היו נשאלים היו מורים לחשוש ולהימנע מנישואין, אך החשש אינו אחיד ובית־הדין (הדיוטות) שגיייר אותם אף אישר להתחתן עמהם, ובית־דין הגדול לא ראה לנכון להתערב ולמנוע את הנישואין הללו.

גם מדברי הרמב"ם נראה שהחשש אינו אחיד, ולעתים יש לאפשר ואף לדרוש שיתחתנו – גם אם לכתחילה היה ראוי לחוש. כך כותב הרמב"ם (ש"ת הרמב"ם, בלאו, סימן ריא) לגבי הנטען על השפחה, חרף ההלכה הברורה (הלכות גירושין שם) שאין מאפשרים להם להתחתן:

8. גם הרב דיכובסקי, "גיור תינוקות מאומצים" תחומין לג עמ' 177 ואילך, הציע כי תהליך הגרות יהיה בשני שלבים: לאחר הגרות תונפק למתגיייר תעודת גיור זמנית, והיא תאושר לאחר שתתברר צדקותו. וכתב שדבריו הם למעלה יתרה; הרב צבי ליפשיץ, "ביטול גיור כשקבלת המצוות הייתה פגומה", תחומין יט עמ' 133, סבור כי ניתן מבחינת חוקי המדינה לייצור תהליך גרות בר־בדיקה, ואף לבטלו לאחר זמן. וראה לעיל מאמר ג הערה 14.

שאלה מה יאמר אדוננו בדבר בחור, שקנה שפחה... אחר כך הלשין אחיו אותו אל השופט, שקנה שפחה נוצריה וגיירה והוא מתיחד עמה... [תשובה] וצריכים בית־דין אחר זאת השמועה אשר לא טובה (לכפותו) להוציאה או ישחררה וישאנה לאישה, אעפ"י שיש בזה כעין עברה, לפי שהנטען על השפחה ונשתחררה אסור לו לישאנה לכתחלה, לפי שכבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים, שישחררה וישאנה. ועשינו זאת מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. וסמכנו על דבריהם ז"ל עת לעשות לי"י הפרו תורתך. ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך, ויקבעו לו מועד לישאנה או להוציאה, כמו שעשה עזרא ע"ה.

המציאות שבה קיים מניע זר המעורר פקפוק ביחס לכנות הגיור, גורמת למורכבות ביחסה של החברה לגרים. מחד, חוששים ונמנעים מלהתחתן עמם; אך מאידך בעלי החשש אינם יכולים למנוע נישואים עם גרים אלו הן ממי שאינו חושש (עלי תמר הנ"ל) והן ממי שאינו בדרגה שראוי לחוש. ולכן נראה לי, כי זוג (יהודי וגיורת) שחי יחד ללא חופה וקידושין (כפי שמצוי ושכיח לדאבוננו) ועתה רוצה למסד את הקשר – אי אפשר לומר לחתן לחשוש שמא בת הזוג אינה יהודיה ולהימנע מלהתחתן, שהרי ללא הנישואין הללו הם ימשיכו לחיות יחד. חששות שייכים למי שראוי לו לחשוש.

## ד. חסרון מעשה קבלת המצוות בגיור שהתברר כטעות

ההלכה פסוקה שקבלת מצוות מעכבת בגרות (שו"ע י"ד רסח: ג). ולכן גר שאינו מעוניין לקבל מצוות או אם יש הוכחה ברורה ("אנן סהדי") שעל־אף הצהרתו על קבלת המצוות הוא לא התכוון לכך באופן מעשי – הגרות אינה חלה. אך כאשר אין הוכחה ברורה לפני בית־הדין שלבו כל עמו, והם החליטו לגיירו – רוב הפוסקים מסכימים כי הגיור חל אף אם חזר לסורו (למרות החשש שמעולם לא התכוון לשמור מצוות).<sup>9</sup> וכך משתמע מדברי הרמב"ם לגבי נשות שלמה ושמשון, שאף־על־פי שסופן הוכיח על תחילתן (ואנחנו כבר יותר מסתם חוששין), ומלכתחילה לא רצו להתגייר לשם שמים ואף הכתוב קראן נוכריות – מכל מקום גיורן חל. נשאלת השאלה כיצד הגרות אכן חלה, הרי חסר בה מרכיב מרכזי. הפתרון שהציע הרמב"ם לעיל, "חוששין לו", מועיל במישור המעשי כדי לברר האם מעשי הגר לשם שמים, אך עדיין חסר ההסבר במישור העקרוני איך הגרות יכולה לחול.

9. ראה מאמר ט – 'הפקעת גרות'.

נראה כי ישנם שני כיווני הסבר אפשריים: האחד, התורה נתנה לבית־הדין יכולת לצרף נוכרים לכלל ישראל. יכולת זו מוגדרת בכללים ביחס למעשה הגיור ולכנות הגיור, אך כיוון שכנות הגיור היא בכלל דברים שבלב, ממילא היא מתבררת לפי ראות עיני בית־הדין. אם הכנות אינה שלמה אך בית־הדין אינו יכול לגלות זאת (כלומר, אין לו אומדנא דמוכח), כך שבית־הדין לא פשע בשיקול דעתו – הגרות חלה באופן מוחלט, מפני שכך קבעה התורה בעולם המעשי. הכול נעשה כדין. אמנם אליבא דאמת יש כאן פער בין שני המישורים: כוונת הלב של הגר, ומעשיו; אך כל עוד בית־הדין פועל על־פי ההלכה ומשתכנע שכוונת הגר כנה – התורה קבעה שהגרות חלה, וממילא מסכימים כך בשמים שגרות נקבעת על־פי בית־דין של מטה וזאת אף־על־פי שבית־הדין השתכנע בטעות (מעין "אתם אפילו מוטעין"<sup>10</sup> אך לא "אתם אפילו מזדיין" או "אפילו שוגגין").

כיוון שני להסבר הוא שבמקרה כזה הגרות אינה חלה באופן מוחלט, אך מעשה בית־דין (שנעשה מתוך שהשתכנע שהגיור לשם שמים) קובע כיצד כלל ישראל מחויבים להתייחס כלפי הגר. אמנם משמעות הגרות איננה רק ההתייחסות שלנו כלפיו אלא גם שינוי במציאותו הרוחנית כלפי שמים, ושם יודעים את האמת והוא איננו גר. אך מכל מקום בעולם המעשי אנו מתייחסים אליו כאל גר: מחללים עליו את השבת ואף מחזירים את אבדתו. מטעם זה קיימו שלמה ושמשון את נשותיהם אף־על־פי שמבחינת הקב"ה הן היו נוכריות, וכך כונו בפירוש בכתוב. יוצא דופן אחד בעולם המעשי הוא עניין הנישואים, שחוששים להם היכן שייתכן שגיורם נובע מאינטרס זר. דברים מעין אלו כתב הרב ז'ולטי (קובץ תורה שב"פ, כרך יג, עמ' מג): "שהמתגייר לשום דבר, הריהו גר רק מדין רוב, אבל אינו ודאי גר. ולגבי דיני ממונות אינו כישראל להוציא ממון מחזקתו". ואכן הרב ז'ולטי סובר שאם לא תתברר צדקותו הגרות תתבטל, אך נראה שאין כוונתו שאפשר להוכיח זאת בפועל (אולי רק במקרים בודדים), אלא שאנו ממשיכים לחשוש לו ואפילו אם הדבר ימשך זמן רב.<sup>11</sup>

10. ראש השנה כה, א.

11. ראה דברי הרב גדליהו אקסלרוד, "קיום מצוות תנאי לגרות", שורת הדין כרך ג עמ' קעה. והובאו הדברים, תוך כדי הסתייגות, במאמרו של הרב דוד בס, "תוקפו של גיור בדיעבד אם הגר אינו שומר את כל המצוות" תחומין כג עמ' 188. העיר לי ידידי הרב בכור דזורייב שמציאות זו של גרות מדורגת קיימת בדברי הרמב"ם א"סו"ב יג: ז לגבי מי שהוחזק כנוכרי ואמר שהתגייר בבית־דינו של פלוני ובהלכה ט לגבי מי שהוחזק כגר והוא "נוהג בדרכי ישראל", שעל־אף שהם גרים אין משיאים אותם. ובהלכה ח כתב שאם "יש לו בנים ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי – נאמן לפסול את עצמו ואינו נאמן לפסול את הבנים". ואמנם יש להבדיל בין ההלכות הללו לבין דין חוששין. בהלכות הללו אין אנו יודעים שהיה מעשה גיור, רק מחזיקים שהיה, וממילא הגר הוא גר רק אין משיאין לו אישה. לעומת

על-פי ההסבר השני, שהגרות עדיין אינה חלה בשלמות, יש לברר מה הדין בגר שהתגייר מתוך רמייה ולא קיבל על עצמו תורה ומצוות אלא רק בהצהרה ולבו בל עמו, אך לאחר זמן חזר בתשובה ושומר מצוות, הרי בינו לבין עצמו הוא יודע שלא עבר תהליך גרות אמיתי, ואחד ממרכיבי הגיור חסר במעשה גרותו. לעיל<sup>12</sup> הובאה תשובתו של הרב פיינשטיין (אג"מ יו"ד ח"ג ס"ק קח) לגבי חלות גיורה של אישה שתכננה בשעת הגיור ללכת לעבודתה ביום טוב שני. הרב פיינשטיין סבר שהגרות תופסת, ואחד מטעמיו הוא כי עצם שמירת התורה והמצוות בהמשך חייה היא זו שיוצרת את גרותה עכשיו. גם מדברי הרב ז'ולטי (שם עמ' לט) נראה כי במקרה כזה הגרות היא תהליך מתמשך. בדבריו שם הוכיח מתוספות ישנים (יומא נו, א) לגבי כותים, שאף לדעת האומר שכותים גרי אריות הם, מכל מקום בידם לתקן זאת. וכדבריו:

ואם כן כשם שבמל לשם גרות ולא טבל שהוא כנוכרי לכל דבר, מכל מקום כשאחר כך יטבול הוא גר גמור, כך קבלת מצוות מעכבת בגרות, מכל מקום כשאחר כך קיבל עליו תורה ומצוות הריהו גר גמור ולא צריך שוב הטפת דם ברית וטבילה לשם גרות... וכיוון ששוב קיבל עליו תורה ומצוות הריהו גר גמור.

ולפי פירוש זה הסביר שם את קבלת המצוות בגר קטן, אם-כי כתב שאין הדברים עולים בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם. מכל מקום למדנו מדברי אחרונים אלו, שעניין קבלת מצוות הוא לעתים תהליך מתמשך, וגם אם ההצהרה העכשווית חלולה, מכל מקום שמירתה העתידית היא שמקנה תוקף למעשה הגרות שהיה בעבר. נראה שגיורי הלל (שבת לא, א) יוכיחו, שהרי הגר קיבל עליו מצוות חוץ מדבר אחד (לדעת רש"י שם – חוסר אמונה בתורה שבעל-פה) ורק לאחר זמן האמין בכל התורה, וגרותו חלה בכל זאת.<sup>13</sup> והדברים הם בקל וחומר, אם במקרה שהצהרתם או כוונתם הייתה ברורה לא לקבל דבר אחד ממצוות התורה (גיורי הלל ותשובת הרב פיינשטיין) הגיור חל בכל אופן בהמשך, בכל הגיורים הסתמיים,

---

זאת דין חוששין הוא במקרה שאנו יודעים שהיה מעשה גיור רק אין אנו בטוחים בכנות הגיור. במקרה כזה החשש מביא גם לכך שאין משיאין אותו (וכן אהבת הגר, נאמנות באיסורים, והקרבת הקרבן, כפי שהתברר במאמר ב פ"ג), אך מאידך ההימנעות מלאפשר לו להתחתן היא מגדרי חשש למי שחושש ולא מגדרי ספק.

12. ראה לעיל מאמר ה – 'הרב פיינשטיין ושאלת הגיור' פרק א(3).

13. ביחס לגיורי הלל ראה להלן הערה 19. הערת הרב בלס: הלל זיהה שהגר מתכוון לקיים מצוות אף שהגר עצמו לא היה מודע לכך באותה עת. וכדברי הרב קוק בעין איה (שבת פ"ב אות קג) שהוכיח סופו על תחילתו, ורצונו להיות כהן גדול נבע מאהבת שם ה' אלקי ישראל באמת.



שבהם הצהרת קבלת המצוות איננה שוללת את קבלתן העכשווית, בוודאי ששמירתן העתידית מקנה למעשה הגיור את תוקפו.

נראה לי שלפי שני ההסברים הנ"ל, ההתייחסות לגר היא כישראל לכל דבריו (וחוששין לעניין הנישואין אף שגרותו ודאית ולא ספק גיור) אף שטרם התבררה צדקותו, התייחסות זו עוברת גם כלפי ילדיו. שהרי אנו מחוייבים להתייחס אליהם כבנים של ישראל (מחללים עליהם את השבת, ומחזירים אבדתם) ויתרה מזאת הם עצמם מחוייבים במצוות מילה ואף נימולים לשם קיום מצוות מילה כ"ישראל"<sup>14</sup> וטובלים לנידותם ואז ברור שכאשר מתבררת צדקותם הם כישראל גמורים.

---

14. האחרונים דנו האם ישראל המל את בנו הנולד לו מנכרית מתוך מחשבה מוטעת כי הילד הוא יהודי ומצוות ה' למולו חלה עליו, האם חייב להטיף ממנו דם ברית בשעת הגיור העתידי. שאלה דומה התעוררה לגבי החלטת הרבנות הראשית שעולי אתיופיה יעברו גיור לחומרא, גיור שכלל רק טבילה ולא הטפת דם ברית. החלטה זו נבעה (גם) מכך שהם נימולו מתוך תודעתם העצמית שהם ישראל גמורים; הבסיס לדיוני האחרונים היא מחלוקת הראשונים בהבנת מעשה המילה של הלויים בהיותם במצרים (שעליהם נאמר "את ברייתך ינצורו"), האם מילתם מהווה מעשה ראשוני לתהליך ה"גיור" העתידי שיתרחש במתן תורה עם כל ישראל (כשיטת התוספות כריתות ט, א ד"ה דכתבי), ולפי הבנה זו מילה שאינה מתהליך הגיור היא חסרת משמעות; או שמילת הלויים במצרים הייתה עקב הציור שניצטווה אברהם לבניו אחריו, ומילה הנעשית לשם מצווה מיתרת את מעשה המילה בגיור עתידי שיתרחש במתן תורה (כשיטת הריטב"א יבמות מו, א ד"ה שכן, וכתב שם שכן דעת הרמב"ן). על הסכמת האחרונים שמילה לשם מצווה (אפילו בטעות כנ"ל) מיתרת את מעשה המילה לשם גרות ראה דברי הרב יחזקאל אברמסקי, הפרדס שנה כא כרך ג עמ' 22. שו"ת הר צבי יו"ד סי' ריט. שו"ת אגרות משה ח"א מיו"ד סימן קנח; על הטפת דם ברית ליהודי אתיופיה ראה הרב שאול ישראלי, "הטפת דם ברית של יוצאי אתיופיה הנימולים", תחומין ז (תשמ"ו) עמ' 295 ואילך. הרב אברהם שפירא, מנחת אברהם חלק א, סימן טז.

## חלק שני: "חוששין לו" בגרים "לאומיים"

### ה. גיורים "לאומיים" – מחלוקת השקפתית בדבר טיב קבלת המצוות בגיורים העכשוויים

כאמור בפתחה לשער, הפולמוס ביחס לגרים שאינם שומרי מצוות סובב בעיקרו סביב הטענה שבתורה מועדפים מערבים שיקולים לאומיים או חברתיים בהחלטתם לקבל את הגר, כפי שהם עצמם מודים (ראה דברי הרב רוזן לעיל). לדעת החולקים, שיקולים אלו מערערים את נאמנות בית הדין עצמו, שאיננו דורש קבלת מצוות אמיתית (כפי הבנת החולקים) וממילא חסר כאן מרכיב מהותי במעשה הגיור והוא אינו חל. הטענה הנגדית היא שבמציאות החיים במדינת ישראל (שבה הזהות היהודית נוכחת ומורגשת) הערכים הלאומיים שהגר מזדהה אתם אינם באים במקום האמונה הדתית אלא הם עצמם חלק מהזהות הלאומית הדתית ויש בכוחם לשמש בסיס לשינוי אמוני שיכלול גם קיום מצוות התורה. במאמר ג – 'הגיור ושאלת הלאומיות העכשווית' התבאר שזוהי גישתם של הרב אונטרמן והרב ישראלי. הרב שרמן כותב במאמרו<sup>15</sup>:

רשאי ואף חייב רושם נישואין, כשמופיעים לפניו אנשים שחזותם רחוקה מלהתאים לחזות של יהודי שומר תורה ומצוות, או שהם מגיעים ממקומות ומחברה המנותקים משמירת תורה ומצוות, לבדוק ולדייק אחר מעשה ב"ד ותעודת הגיור.

הבדיקה החוזרת של הגרים מתקיימת ביחס לאנשים שאינם בעלי חזות של יהודי שומר מצוות, או אינם מתגוררים בתוככי החברה הדתית. חוסר השתלבותם החברתית בחברה הדתית-חרדית על שלל מרכיביה (מגורים, סגנון לבוש) הוא שיוצר את החשש שהגיור לא היה כן מתחילתו. אם בדיקת צורת חייו המעשית של הגר לאחר גיורו חושפת שאין הבדל מהותי ברצף חייו בין לפני הגיור ובין לאחריו, יש כאן גילוי מילתא שמלכתחילה לא היה מעוניין להתגייר בכנות. הצהרת הגר בדבר קבלת מצוות היא מעין התחייבות לקבל עליו אורח חיים דתי, כפי שהחברה הדתית חיה ומתנהגת.

כבר ציינו במבוא את הבנתו של הרב ליכטנשטיין, במאמרו על הגיור,<sup>16</sup> כי בתהליך הגיור ישנם שני רכיבים: לידה ומשפט. הלידה מבטאת את השינוי המתחולל בנפש הגר ואילו

15. הנזכר לעיל בפתחה לשער שלישי, הערה 3.

16. הרב אהרון ליכטנשטיין, "גרות לידה ומשפט", מוסר אביב, עמ' 145-162.

המשפט מבטא את התחייבותו (הכעין־משפטית) לקיים מצוות בחייו החדשים. נראה כי הפולמוס האמור הוא ביחס למשקלם היחסי הראוי של שני מרכיבי הגיור הללו. וכוח זה יוצר גם פער בשאלה האם אפשר בכלל לבדוק למפרע את קבלת המצוות שהייתה בשעת הגיור. לדעת הרב שרמן, גם לאחר זמן ניתן לבדוק אם הגר עמד בהתחייבותו הברורה לקיים מצוות, ואי־קיומן העכשווי מברר את כוונותיו הראשוניות, שהרי רצף חייו לפני ואחרי הגיור נשמר ולא השתנה. לדעת הרב אונטרמן, קבלת המצוות היא ביטוי לשינוי נפשי שמתחולל בקרבו בשעת הגיור, והערכה של בית־הדין שבעקבות שינוי זה הוא יתמיד בכניסה לעם־ישראל דרך עולם האמונה. שינוי נפשי זה אינו בר מדידה מטבעו ובוודאי שאי אפשר לדון עליו למפרע.

וכאמור בפתחה לשער זה, הפולמוס נובע גם מנקודת מחלוקת נוספת: אופן ההתמודדות הראוי עם נוכרים רבים המזוהים כיהודים, הן על ידי עצמם והן על ידי החברה הכללית, המתערבים בתוככי החברה הישראלית. על־אף הבנת עומק הבעיה והמכשול העלול להתפתח ממציאאות זו, הרב שרמן סבור שאין להקל בהלכות גיור ואין לוותר על הדרישה של קבלת מצוות מוחלטת על־ידי הגרים. כנגדו, הרב אונטרמן סבור שההתמודדות עם בעיה רחבת־הקף מזיקה שימוש לכתחילה בפתרונות של די־עבד. כלומר, מעבר לשיטתו שהלאומיות העכשווית היא סימן לזהות יהודית הוא סבור שהבעיה הלאומית היא נימוק לפתרון של די־עבד. בדבריו הוא כותב שמעולם לא שמענו שביטלו את מעשה הגרות בדי־עבד גם במקום שהחשש היה קיים מלכתחילה (למשל כשבן הזוג היהודי עצמו לא היה שומר מצוות). והטעם לכך היה שחששו שהקלקול הגיע לאחר הגיור ולא בשעת מעשה הגיור. יתרה מזאת, גם במקום שהיה חשש מלכתחילה שהגר לא ישמור מצוות לא נמנעו מלגיייר, מתוך תקווה (שלפעמים התממשה) שהגר עצמו ישמור מצוות ואולי אף יחזיר בתשובה את בני משפחתו.

כללו של דבר, כי בשעת הדחק כזו שאי אפשר בשום אופן למנוע שיתערבו עולים זרים בין בני ישראל, יש לגייירן כדין תורה [=הכוונה למעשה הגיור בטבילה ומילה], כדי להסיר מכשולים ממשפחות ישראל שיתערבו בהן, וכשראו שלא חזרו לסורם במשך חודש ימים וכדומה, אין להסס יותר.<sup>17</sup>

17. שבט מיהודה ח"ב (ירושלים תשנ"ג) עמ' שעח. כלל השאלות הללו התבררו לעיל בפתחה לשער השני ובמאמר ג – 'הגיור ושאלת הלאומיות העכשווית'.

שיטתו העקרונית של הרב אונטרמן, שבמקום של חשש מנישואי תערובת רבים בין נוכרים ליהודים יש להקל בגיורים חרף החשש לכנות הגיור, זהה עם דברי הרב פיינשטיין בדברות משה (יבמות סי' לה סוף ענף ג) שכתב כי בית־דין הגדול רק חשש לגיורים שנעשו בבתי־דין הדיוטות (בימי דוד) ולא פסל אותם "ואולי מחמת שודאי יתערבו בישראל שלכן עדיפא שיהיו גרים".

נראה אם כן, כי הצגת הפולמוס בין הרב שרמן ובין הרבנים רוזן ואפשטיין כאילו הוא עוסק רק בשאלה האם בית־דין בתור בית־דין דייקי או לא (וכדלעיל בפתיחת השער) – חסרה. הפולמוס סובב סביב סוגיות יותר עמוקות: מה היחס כלפי הגרים שהתגיירו על־ידי בתי־דין החלוקים בינם לבין עצמם? מה צריך לדרוש מהגר וכיצד להעריך את קבלת המצוות העכשווית שלו? מה מקומם של שיקולים לאומיים אזרחיים כבסיס לשינוי דתי? בדברים שלהלן יבואר שדין "חוששין לו" שכתב הרמב"ם ביחס לגר שאין אנו יודעים כנות כוונתו שייך גם היכן שבתי־הדין עצמם חלוקים בהערכת המציאות.

## ו. יכולת גיור כשיש הערכה שונה בדבר טיב קבלת המצוות

ממעשה הלל ושמאי (שבת לא, א) נראה שגישה עקרונית שונה של בית־דין מסוים אינה שוללת מבית־דין אחר את האפשרות לגייר, אם שיטתו שונה, ואין צריך הסכמה של כלל דייני ישראל לעקרונות הגיור. כידוע, במקרה זה גישתו של הלל הזקן היא שהתקבלה על־ידי כלל ישראל. הגמרא מתארת שלושה מקרים שבהם גייר הלל, בניגוד לעמדת שמאי, ומוסיפה: "לימים נזדווגו שלושתן למקום אחד, אמרו: קפדנותו של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם, ענוותנותו של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה". מכאן שמחלוקתם נבעה מגישות כלליות שונות המתאפיינות בקפדנות או בענווה.<sup>18</sup> אף ששמאי ובית דינו החליטו שאי אפשר לגייר את הנוכרי שאינו מאמין בתורה שבעל־פה (וכדברי רש"י שזהו הייתה קבלת מצוות חוץ מדבר אחד), הלל ובית דינו, שהיו בטוחים כי בעתיד יקבל על עצמו אמונה מלאה, קיבלוהו.<sup>19</sup> מכאן שמותר לגייר, והגיור חל, אף אם אין הסכמה בין כל בתי־הדין למעשה הגיור.

18. קשה להבין את המונחים 'קפדנות' ו'ענווה' במובן של מידות הנפש. הרי רש"י מפרש שהתגיירות ללא קבלת האמונה בתורה שבעל־פה מהשמים היא חיסרון בקבלת המצוות, וסביב זה הייתה המחלוקת. מכאן שהקפדנות והענווה מבטאות ויכוח הלכתי מהם הגדרים ל"חוץ מדבר אחד".

19. המהרש"א במקום סבור שהלל לא גייר אלא רק לימד את המתגייר תורה. ורק לאחר שהאמין בתורה שבעל־פה באופן מלא – גיירו. אך רוב האחרונים דחו דבריו, ראה שו"ת רבי עקיבא איגר קמא סי' מא.

ועדיין אפשר לסייג ולטעון שדווקא הלל, שהיה בטוח שבסופו של דבר יקבל הגר מצוות באופן מלא, גייר ללא הסכמה כללית. אך במקרה שאין ביטחון כזה דרושה הסכמה מלאה של כל בתי־הדין. אך נראה כי דווקא ההלכה שחוששין לקבלת הגר שכוונתו האמיתית אינה ידועה, היא שמיתרת את הצורך בהסכמה כללית לקבלת הגר, שהרי מי שסבור שבית־הדין גייר שלא כהוגן יחשוש לגיור ולא יאפשר נישואין של הגר. אך חשש זה אין בכוחו למנוע את מעשה בית־הדין הסבור שיש לגייר. גם מדברי הרב פיינשטיין נראה כי ויכוח עקרוני על טיב הגיור, אפילו היכן שרוב הסיכויים שהגר אינו מתכוון לשמור מצוות, אין בכוחו לשלול את יכולת הגיור של בית־הדין הסבור שיש לגייר, וכדבריו (אג"מ יו"ד ח"א קנט):

אך בכלל עיקר הגרות לא נוחה דעתי מזה ואני נמנע מזה, לא רק מצד הדין שאין מקבלין לכתחילה בשביל אישות אלא גם מטעם שהוא כמעט ברור כאנן סהדי שלא מקבלת המצוות ורק בפיה אומרת שמקבלת... אך מ"מ אולי גיורת זו תקבל המצוות ולכן איני אומר בזה כלום לכתר"ה כי יש הרבה רבנים בנוא יארק מקבלין גרים כאלו וממילא אין לי לומר בזה איסורין אבל אני אין דעתי נוחה וגם דעת אבא מארי הגאון זצ"ל לא היה נוחה מזה, אבל לא אמינא איסורים בזה וכתר"ה יעשה כפי הבנתו ודעתו וכפי הדוחק.

כלומר, בית־הדין רשאי ואולי אף חייב לגייר על־פי השקפתו והבנתו גם כאשר בתי־דין אחרים חולקים עליו בהערכת מימוש קבלת המצוות במציאות חברתית בעייתית. וברור שאין צורך בהסכמה חברתית מוחלטת בדבר טיב קבלת המצוות ויישומה העשוי.<sup>20</sup> השאלה היא האם החברה חייבת לקבל את מעשה הגיור במקרה כזה.

## ז. חוששין לו – במחלוקת בתי־הדין

לעיל (פרקים א–ד) ראינו שכאשר יש חשש שמא כוונת המתגיירים אינה אמיתית, מתמודדים עם כך באמצעות דברי הרמב"ם "חוששין לו". השאלה היא האם פתרון זה שייך גם במקרה של מחלוקת האם בית־הדין פעל כהלכה. הרי במקרה זה בית־הדין השולל את השקפת בית־הדין המגייר סבור שמעשי בית־דין המגייר אינם תקפים וממילא לשיטתו לא

20. נראה שגם הרב שרמן מסכים עם ההבחנות הללו, ולכן יצר מושג חדש "גדולי הדור", שרק הסכמתם למתווה של הגיור מכשירה את הגיור. מעבר לכך שדבריו קשים, מה יעשה לשיטתו בית־דין שמשוכנע כי הגר ישמור מצוות אבל גדולי הדור אינם משתכנעים, האם עליו לבטל את דעתו? מכל מקום, מדברי בעל האגרות־משה נראה בברור שעל־אף אי־הסכמתו שהיא למעשה אי־הסכמת גדול הדור הוא לא מנע מאחרים שסברו שלא כמותו.

היה כאן גיור כלל. מאידך, דווקא בעניין גיור לא מצינו הגבלה של סמכות בית־הדין. בית־הדין אינו צריך להיות בית־דין קבוע שבעיר והוא אינו חייב לקבל הסכמה ציבורית כלשהו לגישתו הייחודית.<sup>21</sup>

מדברי הרמב"ם עצמו נראה כי דין "חוששין לו" קיים גם כאשר יש מחלוקת האם ניתן לגייר או לא. הרי בית־הדין הגדול לא רצה לגייר את גרי דוד ושלמה, מפני שחשש שמא לא באו ממניע כשר ואין פיהם ולבם זהים. אך לאחר שבית־הדין של הדיוטות גייר אותם, בית־הדין הגדול לא שלל את מעשיו, אף שלפי עומק עיונו קשה היה לברר האם הגרים מתגיירים מתוך רצונם לדבוק בא־לוהי ישראל, או שהם מתגיירים שלא לשם שמים, ולמעשה גם בית־הדין של הדיוטות לא היה משוכנע שיש כאן מעשה גיור מושלם. ובכל אופן ויכוח זה אינו שולל את תוקף הגיור של בית־דין הדיוטות.

יכול להיות שגם ממחלוקת בית שמאי ובית הלל ניתן להוכיח שאפשר להחיל את דין "חוששין לו" גם במקום של מחלוקת עקרונית. השאלה היא, מה היה יחסם של שמאי ותלמידיו לגרי הלל בתקופה שלאחר הגיור ולפני שהתבררה צדקותו של הלל. אפשרות אחת היא לומר ששמאי "נאלץ" להכיר בגיורים הללו, אילוץ הנובע מכך שאמנם אין מקבלים לכתחילה גר שמקבל עליו מצוות חוץ מדבר אחד, אך בדיעבד אם קיבלוהו – הוא גר. האחרונים, בעל הבית־יצחק (י"ד סי' ק אות י') ואחיעזר (ח"ג סי' כו) סבורים שהמתגייר ומקבל עליו מצוות חוץ מדבר אחד, אף בדיעבד אין גיורו גיור, ודוחים את הטענה שממקרה הלל ניתן להוכיח שהגרות תופסת, ואם כן לדעת שמאי לא היה גיור.<sup>22</sup> היה אפשר לטעון ששמאי חזר בו מדעתו שאי אפשר לקבל גר ללא קבלת מצוות מלאה, רק על סמך הביטחון שבסופו של דבר הוא יקבל עליו מצוות באופן מלא, אך זוהי טענה קשה ומסתבר יותר שהוויכוח ביניהם היה עקרוני. נראה אם־כן ששמאי לא קיבל את גיורי הלל, ויוצא שאף שבית־דין אחד קיבל גרים, בית־דין אחר לא הכיר בהם. ואולי שמאי חשש לגיורי הלל.

אך גם אם לא נאמר כנ"ל, ובאמת שמאי ובית דינו נמנעו מלהכיר בגיורי הלל. ברור הדבר שלאחר שהתבררה צדקותם של הגרים, כלל ישראל קיבל אותם. ממילא ברור שכאשר יש מחלוקת בדבר טיב הגיור ולאחר זמן מתבררת צדקותם, הקבלה היא גמורה, וגם אם ניתן

21. ראה במאמר ח – נעילת דלת בפני גרים', פרק ד, שגדולי התורה ורבני הארצות שאפו ליצור מדיניות אחידה בשאלות הגיור בכל מדינה ומדינה, אך ברור שאין זה מעיקר ההלכה.

22. ראה לעיל מאמר ב – 'הגיור – חזון ומציאות' פ"א, שבניגוד לדברי בית־יצחק ואחיעזר, בשו"ת משיב דבר (ח"ה סי' מו) כתב שגיור הכולל קבלת מצוות חוץ מדבר אחד יש לו תוקף. וכן מוכח משו"ת מלמד להועיל (ח"ג סי' ח) שהגיור חל, ולכן גיורת המכריזה שתמשיך לחיות עם בן זוגה הכהן – גיורה תופס.

לפקפק בגיורם בשעת מעשה, לאחר שצדקותם מתבררת הם גרים. ואמנם, אצל רוב הגרים בימינו לא מתבררת צדקותם, וממילא אין הוכחה שהם התגיירו כדת, ולגביהם חוזר הדין "חוששין לו" עד שיתברר, שהרי כשיתברר הוא יהיה גר צדק, ואם עתה הוא כלל אינו יהודי איך ייתכן שאחר כך יהיה גר, אלא ברור שכבר עתה הוא במצב של חשש, וחשש זה נמשך עד שתתברר צדקותו. ויכול להיות שחשש זה עובר גם לילדיו עד שתתברר צדקותם כנ"ל. אך כאמור בפרק ג, חשש זה אינו דבר קבוע אלא בהתאם למצבו של הגר לפי ראות עיני בית־הדין.

## סיכום

א. מהותו של תהליך הגיור היא כניסה לברית להסתופף תחת כנפי השכינה (רמב"ם איסור"ב יג: ד). כניסה זו נובעת משינוי שהתחולל בנפש הגר שהביאו לאמונה האמיתית, שמתוכה הוא מעוניין לקיים מצוות באופן מעשי. חרף כך, ההלכה קובעת כי גרים שהתגיירו ממניע זר "כולם גרים הם" (יבמות כד, ב). ובטעם הדבר כתב הריטב"א (שם) כי אגב אונסו גמר וקיבל. "אונסו" פירושו האילוץ המכריחו להתגייר – אהבת אישה או אינטרס כלכלי – ואילוץ זה יכריח אותו גם להשתלב בעולם היהודי מבחינה חברתית. השתלבות זו כוללת גם שמירה מעשית של תורה ומצוות כדרך שיהודים מתנהגים.

ב. יש אחרונים הסבורים שטעם הריטב"א אינו שייך בימינו, כאשר החברה היהודית עצמה אינה שומרת מצוות, וממילא אין מי שיכריח את הגר לשמור מצוות.

ג. הרמב"ם לא כתב את טעמו זה של הריטב"א לגבי תוקפו של גיור ממניע זר. לעומת זאת, הרמב"ם נקט בכיטוי ייחודי הן ביחס לגרים שהתגיירו על־ידי בית־דין של הדיוטות אף שבית־הדין הגדול נמנע מלגייירם, והן ביחס לגר שלא הודיעוהו המצוות: במקרים אלו "חוששין לו" עד שתתברר צדקותו.

ד. המושג "חוששין" לא הוגדר על־ידי הרמב"ם, ופשוט שכוונתו שחוששים לנישואים עם הגר. לעיל במאמר ב פרק ג הובאו דברי האחרונים שהוסיפו כי החשש משפיע גם לעניין דיני אהבת הגר (הרב סולובצ'יק) חוסר נאמנות באיסורים (הרב קוק), ואי־יכולת הקרבת קרבן גרות (ר' איצ'לה מפוניביז').

ה. החשש לעניין נישואין לא הוגדר בכיורו בדברי הרמב"ם. מי החושש? עד מתי חוששין? הרב הרצוג ניסה להגדירו, אך נראה כי החשש המדובר הוא סובייקטיבי ומשתנה. בעל עלי תמר מתאר מצב שבית־דין שגייר לא חשש לנישואין אך בית־

דין הגדול עצמו חשש. ואף הרמב"ם בתשובה התיר לנטען על השפחה לשאתה מפני "תקנת השבים" ו"עת לעשות לה". עולה מכאן כי החשש משתנה ואינו זהה בזמנים ובאנשים שונים.

ו. נראה כי החשש הוא במישור החברתי ולא במישור המשפטי. מבחינת ההלכה הגר הוא כישראל לכל דבר, וקידושו קידושין ומחללים עליו את השבת וכו'. אך במישור החברתי יש לאנשי מעלה לחשוש ולהימנע מלשאת אותו עד שתתברר צדקותו, ולאחר שהתבררה צדקותו הוא כישראל לכל דבר. כפי שהתברר במאמר, אין למנוע מזוג יהודי וגירות הגרים ביחד (בעבירה ללא נישואין) מלהתחתן, שהרי דין חוששין שייך רק למי שראוי לו לחשוש ולא לבעלי עבירה.

ז. כפי שהתברר בפתיחה לשער ובמאמר ג, בתי"הדין בימינו נחלקו במשקלו ההלכתי של המרכיב הלאומי-האזרחי בתהליך השינוי שמתחולל בנפש הגר. האם שינוי זה עצמו יכול להוות (אצל גרים מסוימים ובתקופות שונות) חלק מהזהות הדתית הנרכשת על-ידי הגר ולחילופין משמש גורם מתסיס לשינוי אמוני, או שאין לו חשיבות כלל. כמו כן ישנם הבדלי גישה ביניהם בדבר יישום הלכות גרות בחברה העכשווית במדינת ישראל שבה רבים הנוכרים המזהים את עצמם כיהודים, וכך מזוהים על-ידי חלקים ניכרים מהחברה הכללית.

ח. הבדלים אלו בין בתי"הדין מיתרים את הדיון בשאלה האם מותר לבית-דין בתרא לדון אחר מעשה בית-דין קמא, מפני שהוויכוח ביניהם הוא במישור העקרוני של דרישות הגיור, שאין בו הסכמה בין בתי"הדין, ולא רק על יישום דרישות הגיור המוסכמות. בית-דין בתרא לכאורה אינו חייב לקבל את גיור בית-דין קמא, שהרי הנחותיו היסודיות אינן מוסכמות עליו.

ט. בכל אופן, הפוסקים מסכימים שמעשה גיור איננו זקוק להסכמה נרחבת של כלל רבני ישראל, וכל בית-דין פועל לפי הבנתו.

י. מדברי הרמב"ם נראה כי דין "חוששין לו" קיים גם במקום של מחלוקת בין בתי"הדין. ממילא נראה שגם בימינו, אם תתברר צדקות הגר בהמשך חייו אז גיורו יחול למפרע. ואם לא תתברר צדקותו – חל עליו הדין שחוששים לו, אך אי אפשר לבטל את גיורו. וכאמור בסעיפים ה-ו לעיל, דין "חוששין" משתנה ואינו מוחלט.