

## הגיור – חזון ומציאות

### פתיחה

ישנו פער גדול בין האידיאל שמעשה הגיור יבטא שאיפה להצטרפות לעם־ישראל מתוך הכרה אמונית וכתוצאה של שינוי נפשי עמוק, ובין הדיונים בספרות ההלכתית המשקפים מציאות אפורה של גיור הנובע מאילוץ החיים. פער זה התרחב בספרות ההלכה של מאתיים השנים האחרונות שבהן הותרו (על ידי חוקי המדינות) "נישואים" בין נוכרים ויהודים, ובמקביל התערערו חיי האמונה והמחויבות להלכה אצל כלל הציבור. מציאות זו יצרה שאלות רבות סביב תהליך הגיור וחיידה את ההגדרות ההלכתיות הנוגעות לו, והיא אשר עומדת בבסיס הפולמוסים בחברה היהודית במדינת ישראל בנושאים אלה – פולמוסים שהתעצמו עם עליית יהודי ברית־המועצות (לשעבר).

דברים ברוח זו כתב הרב שג"ר בהתייחסו לדיוני הגיור במדינת ישראל<sup>1</sup>:

סוגיית הגיור הנה אחת מהסוגיות בתחום דת ומדינה שאינן ניתנות לפתרון אידיאלי מקיף... הדרך היחידה העומדת... היא לתפוס את מצב הדת במדינה... כמצב של דיעבד, כפי שהגדירו הרב אונטרמן, ולחפש לבעיות המתעוררות שוב ושוב פתרונות פרגמטיים חלקיים ובלתי עקרוניים. במצב כזה יש מקום רב לעמדות דיאלקטיות. אין להעלים עין מן הבעיות, ובראש וראשונה מן הפער שנוצר בין העם היהודי כפי שהוא לבין קהילת המאמינים...

לדעת הרב שג"ר, דווקא החברה הדתית־לאומית, המציבה את אידיאל אי־הפרדת הדת מהמדינה, חייבת לאמץ את הפתרונות הפרגמטיים והחלקיים – המתמודדים עם כל מקרה ומקרה לגופו ואינם מציעים פתרון כולל, עקרוני וחד־משמעי. לדעתו, רק פתרונות כאלו, אף שהם פתרונות־שבדיעבד, יכולים לשלב בין שני רכיבי האידיאולוגיה הציונית־דתית: מדינה ודת.<sup>2</sup>

---

1. הרב שג"ר, זאת בריתי: גרות, חילון, נישואים אזרחיים (זוהר מאור עורך, התשע"ב), עמ' 92–93.

2. לצד זאת הרב שג"ר מעיר כי החברה הדתית־לאומית מתקשה לאמץ פתרונות ממין זה משום שהיא מתקשה לאמץ את מתודת החשיבה ההלכתית ש"אינה שיח מונוליתי אלא שיח רב־קולי ומרובד" הנדרש לשלב את "הכרת האידיאלי אך גם הבנת הפרקטי, גם הכרת היעד וגם הבנת המציאות".

בדברים שלהלן אטען שפתרונות ה'בדיעבד', אותם פתרונות פרגמטיים, חלקיים ובלתי-עקרוניים (שלעתים הם אף מרובדים) הם הפתרונות המעשיים המלווים את ההתמודדות עם תהליכי הגיור מעצם טבעם של תהליכים אלה. כפי שאראה, פתרונות ה'בדיעבד' הללו והיחס הדיאלקטי לתהליך הגיור נוצרו לכתחילה על ידי פוסקי ההלכה והם מאפיינים את כל הלכות גיור. למעשה, זוהי דרך ההתמודדות הנהוגה על ידי פוסקי ההלכה מאז ומעולם אל מול המציאות המורכבת שמזמן לזמן פושטת צורה חברתית ולוכשת צורה שונה.

דרך זו מוצאת פתרונות שונים – גם אם חלקיים או זמניים – לבעיות זהות, בהתאם לשקלול הערכים המתנגשים הנוכחים בכל מקרה ומקרה, והיא אף מאפשרת קיום מקביל למעמדות שונים של גרים. כאמור, התמודדות דיאלקטית זו היא הדרך המקובלת על ידי פוסקי ההלכה, אף שיש בה ניתוק מן האידיאל שלפיו הצטרפות נוכרים לעם-ישראל תיעשה מתוך אמונה אמיתית עמוקה, אך מאידך היא זו המאפשרת הצטרפות לעם-ישראל על בסיס דתי-אמוני לפחות במובנו העממי.

כל הלומד הלכות גרות מזהה את בעיית היסוד הכרוכה בתהליך הגיור: מצד אחד, הגר הנכנס תחת כנפי השכינה נדרש לקבל עליו עול תורה וקיום מצוותיה ואף דקדוק אחרון מדברי סופרים; ומצד שני, גר זה אינו נדרש (מבחינת הדרישות ההלכתיות) ללמוד מהו עול תורה, מה הן מצוותיה, ולא מהי חובתו בכניסה תחת כנפי השכינה. הסכמתו לקבל עול מצוות נראית מלאכותית ולא-כנה. כמו כן השאיפה לגיור שיסודו הכרה אמיתית בדבר ה' נראית כבלתי טבעית ובלתי כנה בגיורים של אנשים פשוטים שאינם יכולים להגיע להכרה הנובעת מתוך העמקה עיונית בעיקרי הדת, גם לאחר שינסו ללמוד אותם – ולחסימה כזו אין כל מקור בהלכה.<sup>3</sup> זהו פער עצום בין האידיאל שגיור הוא כניסה לברית והסתופפות

---

ויש המאמצים פתרונות שיש בהם מהגמשת הקריטריונים ההלכתיים (כדבריו: "היה מי שהציע לערוך טקס גיור המוני, מין מעמד הר סיני מחודש, הצעה שאינה עולה בקנה אחד עם המסורת ההלכתית"); ויש המאמצים נוקשות דתית-לאומית לגבי שאלת הגיור, כהד לעמדות "שאכן מעוגנות בתפוסותיהם של ריה"ל והמהר"ל ויש להן אחיזה בגמרא" אולם אינן הדרך המקובלת בעולם ההלכה. על כל הנ"ל ראה בנספח למאמר ג.

3. ראו לדוגמה בדבריו של הרב שג"ר על "דיין שביקש ממתגיירת ללמוד את הוכחת הכוזרי לאמיתת היהדות, אף-על-פי שהיא הציגה לפניו עמדה ברורה ואינטואיטיבית של בחירה ביהדות על פני הנצרות" (הרב שג"ר, לעיל הע' 1, עמ' 92). מבלי להצדיק את מעשי הדיין, ברור שמטרתו הייתה למלא בתוכן ברור את הצהרתה על אמונה בה'. למעשה, כל המציאות הביורוקרטית של תהליכי הגיור במדינת ישראל (המחייבת אולפני גיור ולימוד עם המתגיירים, וכן בדיקה של כוונותיהם) אינה אלא ניסיון לגשר על הפער בין האידיאל לבין המציאות.

תחת כנפי השכינה מתוך הכרה אמונית וידיעת התורה ומצוותיה ובין הדרישות הבסיסיות הנדרשות מהגר מבחינה הלכתית (=מודיעין אותו מקצת מצוות) ומבחינה מציאותית – הכרתו החלקית הקיימת אם בכלל באמונה היהודית.

פער זה מתרחב, כאמור במבוא, בעידן הנוכחי – עידן החילון, שבו חלקים באומה הישראלית השילו מעליהם את האמונה היהודית (שהביטוי המעשי שלה הוא קיום מצוות) ונוסף על כך סיגלו את הלאומיות הישראלית חסרת השורשים האמוניים כזהות לאומית. הצלחתה של הזהות הלאומית הישראלית לשמש בסיס לזהות רחבה המכילה את רוב חלקי האומה מקשה על הגר להפנים שדווקא הזהות הלאומית האמונית היא הזהות האמיתית שהוא נדרש לסגל לעצמו, שהרי זהות לאומית אמונית זו אינה מצליחה לשמש בסיס לזהות לאומית בקרב כלל האומה. נראה כי הפער בין אידיאל הגיור ליישומו המעשי, בפרט בעידן הנוכחי, הוא מובנה, ואולי בלתי ניתן לגישור (בשעת מעשה הגיור). וכבר העירו על כך הפוסקים.<sup>4</sup>

כאמור, פוסקי ההלכה נקטו בדרך דיאלקטית ומרובדת להתמודד עם מציאות זו. כפי שיבואר להלן, ההתייחסות הדיאלקטית הנזכרת מקיפה את רוב הלכות גיור: היא נוגעת בעצם מעשה הגיור – כלומר בשאלה האם לאפשר את הגיור כשיש חשש שהרצון להתגייר נובע ממניע זר – כפי שיבואר במאמר זה בפרק א; היא עוסקת במרכיב העיקרי של מעשה הגיור, קבלת מצוות, כפי שיבואר בפרק ב; היא נוגעת במעמדו של המתגייר וביחס המעשי כלפיו מצד החברה הקולטת אותו (כיחס המשלב חשדנות שמא מניעיו של המתגייר אינם כנים וגיורו אינו אלא טקס בעלמא, לצד אי־יכולת להתעלם מהתהליכים שעבר) – כפי שיבואר בפרק ג; והיא מתבטאת ביחסה המורכב של ההלכה למעמדם של גיורים מפוקפקים – כפי שיבואר בפרק ד. מאמר זה, המבקש להתבונן במבט כולל על היבטים הלכתיים־חברתיים המאפיינים את תהליכי הגיור, במיוחד בעידן הנוכחי, נוגע באופן תמציתי בהיבטים שונים שיבוארו בצורה מפורטת בשאר מאמרי הספר.

## א. המניע לגיור

הכול לפי ראות בית־הדין

ההלכה היא כי בדיעבד גם גיור ממניע זר (אהבת אישה, השאיפה לשולחן מלכים) הוא גיור תקף, וכדברי הגמרא (יבמות כד, ב):

4. ראה לעיל מאמר א פ"ג ולהלן מאמר ז פ"א דברי הרב הרצוג (מזכרת עמ' 51) ודברי בעל הדבר אברהם (ח"ג סי' כח אות ב).

אחד איש שנתגייר לשום אישה, ואחד אישה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה – אינן גרים, דברי ר' נחמיה... הא איתמר עלה, א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם.

יתרה מזאת, במשנה (יבמות ב: ח) מבואר כי במקרה שבו אדם מישראל נטען על הנוכרית (=נחשד בקירוב יחסים עם הנוכרית) והיא התגיירה (וכאמור גיורה תקף), אף שלכתחילה מורין לו שלא לכנוס אותה, "אם כנס – אין מוציאין מידו". לאחר שהגמרא מביאה את שתי ההלכות הללו – כלומר קבלה בדיעבד של הגיור והיתר הנישואין לנטען על נוכרייה – הגמרא תמהה מדוע אין להתיר זאת לכתחילה והיא משיבה: "משום דרב אסי, דאמר רב אסי: הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים וגו'".

הראשונים חלוקים בשאלה איזו מההלכות הנזכרות ביקשה הגמרא להתיר אף לכתחילה. רש"י (יבמות כד, ב, ד"ה לכתחילה) סבור שהדברים אמורים לגבי הנישואין, ולכתחילה לא יכנוס מפני שנישואין אחר שנטען עליה יחזקו את הקול הראשוני ויוכיחו שאותו אדם אכן בא עליה; ולשיטתו נראה לכאורה כי הגיור עצמו מותר לכתחילה אף שהוא נובע ממניע זר.<sup>5</sup> מנגד, הרשב"א (שם, ד"ה ואקשינן) והריטב"א (שם, ד"ה משום דרב אסי) סבורים שלזות השפתיים אמורה כלפי עצם הגיור שעשוי להיתפס כגיור מן השפה ולחוץ; ומדבריהם נראה שגיור הנובע ממניע זר אסור לכתחילה. כך כתב גם הרמב"ם שפסק כי לכתחילה אין לגייר לשם אישות (איסורי ביאה יג: יד):

שהמצווה הנכונה כשיבוא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה... ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש וכו'.

5. מדברי שו"ת דברי חיים (מצאנז, אבן העזר, סימן לו), נראה שרש"י מוסיף על שיטת הריטב"א וגם לדעתו אין לגייר לכתחילה. מכל מקום מסקנתו היא "דבכהאי גוונא כדי דלא לייתי לידי עבירות חמורות מתירין לו איסור קל... אך ח"ו להתיר זה בפשוט רק אחרי הסכמת רבנים דבמדינותיכם מסכיב". הערת הרב בלס: בפשטות ניתן להסביר שמכיוון שהגיורת יודעת שלא ייתנו לה להתחתן עם מי שהיא נטענת עליו, ממילא גיורה הוא לשם שמים.

אכן דין זה, שלפיו לכתחילה אין מקבלים גר שמניעיו זרים, אינו מוחלט: כידוע, הלל הזקן גייר אדם שכל מטרת גיורו הייתה להפוך לכוהן גדול (שבת לא, א) ורבי חייא גייר אישה שרצתה להינשא לאחד מתלמידיו (מנחות מד, א).

התוספות (יבמות כד, ב ד"ה לא) ביארו כי הלל הזקן ורבי חייא היו בטוחים שבסופו של דבר אותם גרים יתגיירו מתוך כנות מלאה ואמונה שלמה ולפיכך הסכימו לקבלם; והבית יוסף (יורה דעה רסח) סיכם כי "מכאן יש ללמוד דהכל לפי ראות עיני בית דין" וכך פסק גם הש"ך (שם, ס"ק כג).<sup>6</sup>

למסקנה: הדין שלפיו אין מגיירים לכתחילה אדם שמניעיו זרים חייב לעמוד להכרעת הדיינים באופן נקודתי ובהתאם לנסיבות; ובוודאי בדיעבד "כולם גרים הם" כלשון הגמרא.

גיור ונישואין עם נוכרית שנטען עליה

באופן עקרוני, ההלכה מבחינה בין הדין לכתחילה של גיור הנובע ממניע זר (דהיינו שאין לבצע גיור כזה) לבין דינו בדיעבד (דהיינו ההכרה בתוקפו של גיור זה); ופוסקי ההלכה הרחיבו את גדרי ה'בדיעבד' ומתוך כך התירו לכתחילה גיור שברור כי הוא נובע מאהבת אישה (ובהקשרים מסוימים דרשו את קיומו של גיור זה). לדעת פוסקים אלה, ה'בדיעבד' המדובר אינו רק הסכמה למעשה שכבר נעשה (גיור או נישואין) אלא הוא גם היתר לבצע לכתחילה גיור ונישואין במציאות של 'בדיעבד'.<sup>7</sup>

דברים דומים עולים מפסקי הרמב"ם. מצד אחד, הרמב"ם פסק (גירושין י: יד) שהנטען על השפחה לא יישאנה; אולם הלכה למעשה כתב הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, בלאו, ח"ב, סי' ריא): "וצריכים בית דין אחר זאת השמועה אשר לא טובה לכפותו להוציאה או ישחררה וישאנה לאישה... שכבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים, שישחררה וישאנה". הוראת הרמב"ם לשחרר את השפחה (ולמעשה לגיירה) היא הוראה מעשית שלא כדין הנטען על השפחה, וטעמה הוא "מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. וסמכנו על דבריהם ז"ל עת לעשות לה' הפרו תורתך והאלוהים יתעלה יתקן קלקולנו כמו שהבטיח ואמר אסירה כל בדיליך".

6. בשו"ת אגרות משה (אבן העזר ח"ב סימן ד) כתב: "בישראל שמותר לישא גיורת יש להקל לב"ד לגייר אף שהוא לשם אישות משום שאין זה איסור ברור".

7. מפורסמים הם דבריו של הרב אונטרמן (שו"ת שבט מיהודה ח"ב עמ' שעו-שפג), המשווה בין דיני ה'בדיעבד' שנאמרו לגבי גרים לבין הצורך לגיירם לכתחילה: "ובמצב מיוחד שאלה העולים עם משפחותיהם נמצאים עתה... הרי זה הדין של בדיעבד גמור" (שם, עמ' שעז). ראה להלן מאמר ג לבירור שיטתו של הרב אונטרמן.

על-פי דברי הרמב"ם הללו כתב ר' חיים עוזר גרודז'ינסקי (שו"ת אחיעזר ח"ג סימן כו) :

נשאלתי בכיוצא בו איזה פעמים, בנוכרית שניסת לישראל בציווילעיהע [=נישואין אזרחיים] ורצונה להתגייר ולהינשא בחופה וקידושין, באמרם שרצונם לגדל את בניהם ע"פ דת ישראל, וגם אומרים שאם הבית-דין לא יקבלו לגרות ישתמד הבעל, אם יש להתיר לכתחילה. וראיתי בשו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק מהגאון מוהר"ש קלוגער בסימן ר"ל שהעלה להקל ולהתיר לכתחילה בכה"ג... ומצאתי יסוד לזה מתשובת הרמב"ם פאר הדור סימן קל"ב שנשאל בבחור אחד שקנה שפחה... עכ"פ מפורש בד' הרמב"ם דמפני תקנת השבים יש להתיר גם בשפחה ומוטב שיאכל בשר תמותות. ודברי הרמב"ם יסוד גדול...

וכל זה לעניין דין הנטען על השפחה מצד דין איסור דלזות שפתים, אבל מדין קבלת גרות לא שמענו מדברי הרמב"ם, וחילוק יש ביניהם דנטען על שפחה האיסור עליו ואמרינן מוטב שיאכל בשר תמותות, אבל בקבלת גרים לשם אישות הרי זה דין לגבי הבית דין שאין לב"ד לקבל המתגיירים לשם אישות והוי כמו חטא בשביל שיזכה חברך, מכל מקום נראה לדין כיון דגם אם לא תתגייר הרי תישאר אצלו בגיורתה אם כן אין כאן לשם אישות, ובפרט למש"כ להסתפק כי באומרת שכוונתה לשם גרות לשם שמים ואין אומדנא דמוכח להיפוך מקבלים אותה, וע"כ נראה דלפי ראות עיני ב"ד יש מקום להקל ולסמוך על הוראת הגאון מוהר"ש קלוגער ז"ל.

אכן, הסתמכותם של האחיעזר ור' שלמה קלוגר על תשובתו של הרמב"ם לעניין עצם הגיור היא בעייתית (כפי שהם עצמם ציינו): בתשובתו עסק הרמב"ם רק בהיתר נישואין לנטען על השפחה ואינו עוסק בעצם הגיור; ויתרה מכך, גיור שפחה נעשה על ידי שחרור האדון ואילו גיור נוכרית נעשה על ידי בית-הדין, והם צריכים אפוא לעבור על איסור דרבנן (האיסור לגייר אישה במקרה שנטענו עליה) כדי שהנטען לא יעבור על איסורים חמורים (יש להעיר שכבר ציין המהדיר כי מדברי הרמב"ם בתשובה נראה שהמצב היה גם קרוב לפיקוח נפש). על-אף זאת, ה"אחיעזר" ור' שלמה קלוגר הסתמכו על המצב החברתי הבעייתי ("היא תישאר אצלו בגיורתה") ודווקא מציאות שלילית זו הייתה בעיניהם הגורם המתיר לכתחילה את הגיור במציאות ה"בדיעבד" הזו.

כהכרעתם של הפוסקים הללו כתב גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סימן קט) : "מפורש [בתשובת הרמב"ם] דבכה"ג שיש לחוש וכו' ראוי להתיר איסור זה שהוא רק לכתחילה להציל נפשות", והוסיף :

ועיין תוס' יומא דף פ"ב ע"ב בעובדא לר"ת התיר לישראלית, שהמירה ונשאת לעכו"ם וחזרה בתשובה והעכו"ם נתגייר לקיימה ע"ש הרי שקבלו להעכו"ם להתגייר בכה"ג.

אם כן, על-אף ההלכה הברורה בדבר איסור נישואין לנטען על הנוכרית, הפוסקים התירו איסור זה ואף התירו לגייר נוכרית זו לכתחילה – מפני תקנת השבים, עת לעשות לה' וחשש המרת דת. במציאות של 'בדיעבד' הותר אפוא הגיור לכתחילה.

גיור בימי הטובה

הגמרא (יבמות כד, ב) מלמדת:

ת"ר: אין מקבלין גרים לימות המשיח; כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה.  
א"ר אליעזר, מאי קרא? "הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול", אבל אידך – לא.

הראשונים התקשו בקביעה ההיסטורית שלפיה לא קיבלו גרים בימי דוד, שכן בהקשר אחר בגמרא (יבמות עט, א) מסופר שלאחר מעשה הגבעונים, בימי דוד, התגיירו מאה וחמישים אלף איש. התוספות (יבמות כד, ב ד"ה לא בימי) תירצו כי אותם מאה וחמישים אלף גרים התגיירו מעצמם והיו "גרים גרורים",<sup>8</sup> ומכל מקום מתברר כי לדעתם לא הייתה תקנה בימי דוד שלא לקבל גרים.<sup>9</sup>

לעומת זאת, הריטב"א (יבמות עט, א ד"ה ופשטו) סובר שאכן בימי דוד ושלמה הייתה תקנה שלא לקבל גרים, אולם גיורם של אותם מאה וחמישים אלף איש לא נכלל באיסור הגיור שהחילו על עצמם בתייהדין בימי דוד ושלמה, שכן אותם גרים התגיירו לאחר שראו את מעשה דוד והגבעונים והמניע לגיורם היה העובדה ש'ראו בזה קדושת התורה ויושר חוקיה ומשפטיה" (שם).

8. ראו רש"י, עבודה זרה ג, א ד"ה אלא שנעשו גרים גרורים: "מאיליהן מתגיירין ואנן לא מקבלינן דמשום גדולתן דישאל קא עבדי...".

9. לא עוד אלא שבשו"ת בית יצחק (יורה דעה סימן ק, אות יג) הודגש שאין אפשרות לתקן תקנה שעניינה הימנעות מקבלת גרים שהרי הפסוק מצווה "לדורותיכם" (במדבר טו יד), וממילא יכולת הגיור חייבת להיות תמידית.

בדרך שונה צעד הרמב"ם שכתב (איסורי ביאה יג: טו):

לפיכך לא קבלו בית־דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

אם כן, לפי הרמב"ם יש להבחין בין גיור בפני הדיוטות לבין קבלת הגיור על ידי בית־הדין הגדול: בימי דוד התגיירו גרים רבים בפני הדיוטות, אולם בית־הדין הגדול התייחס לגיור זה באופן מסויג ולא קיבל גרים אלה לחלוטין "עד שתראה אחריתם".

נושאי כליו של הרמב"ם נחלקו האם הגיור נעשה בבית־דין של הדיוטות (מגיד משנה) או סתם הדיוטות הם אלו שגיירו (כסף משנה); ומדברי האחרונים שיובאו להלן נראה כי הם התקשו בהבנת שיטת המגיד משנה, שכן לפיה מחד גיסא בית־הדין הגדול נמנע מלגייר בעצמו אך מאידך גיסא לא מנע מבית־דין הדיוטות, שהם שלוחיו, לגייר את אותם גרים שהוא עצמו נמנע מלגיירם – ונמצא שהוא שולח בית־דין הדיוטות לגייר את אותם גרים שהוא עצמו נמנע מלגיירם.<sup>10</sup>

תירוץ לשיטת המגיד משנה הציע ר' משה פיינשטיין (דברות משה יבמות סימן לה, סוף ענף ג): "ואולי מחמת שודאי יתערבו בישראל שלכן עדיפא שיהיו גרים". מדבריו נראה כי במציאות מורכבת (כגון כאשר ישנו חשש להתערבות עם גויים) בית־הדין הגדול מתמודד עם מציאות הגיור ברבדים שונים: הוא עצמו נמנע מלגייר אך שולח אחרים שיגיירו מכוחו.

10. הראשונים נחלקו האם מעשה הגיור צריך להיעשות דווקא בבית דין מומחין או לא, ואם כן האם הגיור לאחר שבטלו בתי דין סמוכין נעשה מכוח שליחותיהו דקדמאי. התוספות יבמות מז, א ד"ה משפט והתוספות קידושין סב, ב ד"ה גר, סבורים שצריך בית דין של מומחין, ובזמן הזה מגיירים מכוח שליחות כדי שלא תנעול דלת בפני מתגיירים. אך רבנו נתנאל (המוזכר בתוספות קידושין שם) והריטב"א (יבמות מו, ב) סבורים שאין צריך מומחין, שהרי הגמרא בכריתות ט, א לומדת מדברי הפסוק "לדורותיכם" (במדבר טו יד) שתמיד ניתן לגייר אף בזמן שאין קורבן הגר, וממילא – אף בזמן שאין מומחין. בדעת הרמב"ם נראה שנחלקו האחרונים. מדברי הרב פיינשטיין והרב גוטמכר המובאים להלן נראה שעבדינן שליחותיהו; אך מדברי השער המלך (איסורי ביאה יג: ו) נראה שאף בזמן שיש בית־דין מומחין, בית־דין הדיוטות יכול לגייר וגיורו איננו מכוח שליחותו של בית־הדין הגדול. ונחלקו האחרונים האם דין שליחותיהו הוא מדאורייתא (נתיבות המשפט סי' א ס"א) או מדרבנן (קצות החושן סימן לד ס"ק א).



גם ר' אליהו גוטמכר (שו"ת, סימן פז) סבר שבכוונה תחילה נתן בית־הדין הגדול סמכות לגייר לבתי־דין הדיוטות; לדעתו, זה טבעו של הגיור בזמן הזה – כאשר איננו בטוחים במניעי הגר: הורדת חשיבות ב"ד המקבל את הגר, ואולי הבזיון הזה ימנע ממנו להתגייר או לחילופין ישים אל לבו ויתגייר בכוונה כנה ואמיתית.<sup>11</sup>

## ב. קבלת מצוות

קבלת מצוות על ידי המתגייר היא החלק שבו מתבטאת משמעותו הפנימית של תהליך הגיור. ברוב המקרים אין בית־הדין יכול לדעת האם הקבלה אמיתית וכנה; אך גם במקרים שבהם ברור לבית־הדין כי קבלת המצוות היא חלקית (אינה כוללת את כל המצוות ואינה נובעת מהכרה אמונית אמיתית), רבים מהפוסקים סברו שהגיור חל (אף שהגיור אינו אידיאלי כמובן).

“חזן מדבר אחד”

כידוע, הפוסקים הכריעו כי אין לקבל גר המקבל עליו כל המצוות חזן מדבר אחד,<sup>12</sup> אף שהלכה זו שמקורה בגמרא (בכורות ל, ב) מופיעה ברמב"ם (איסורי ביאה יד: ח) רק לגבי גר תושב ולא לגבי גר צדק.

בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן ק אות ט) התלבט האם אי־קבלת הגר המתנה את גיורו בקבלת מצוות חזן מדבר אחד שוללת את הגרות אף בדיעבד או שזוהי רק דרישה לכתחילה. לדבריו, מן העובדה שהלל גייר נוכרי שקיבל על עצמו רק תורה שבכתב מתוך הסתמכות על כך שבהמשך יקבל עליו אותו גר את כל התורה כולה (שבת לא, א), נראה כי בדיעבד גם גר שאינו מקבל את כל המצוות הוא גר – שהרי אם לא כן אותו נוכרי היה צריך להתגייר מחדש.<sup>13</sup>

בסוף דבריו הוא מביא ראייה התומכת בסברה שגרות ללא קבלת מצוות מלאה פסולה אף בדיעבד:

ומכל מקום עדיין צ"ע בכל זאת לפי שלעת עתה לא מצאתי מבואר... שוב מצאתי ראייה ברורה דאפילו בדיעבד לא הוי גר כלל. דהרי סבירא ליה לאחריים (ע"ז סד ע"ב)

11. והדברים יבוארו בהרחבה להלן מאמר ח – 'נעילת דלת בפני גרים' פ"ג.

12. ראו פינקלשטיין, הגיור – הלכה ומעשה, עמ' 59–60, 107.

13. לפי הסבר זה, דברי הש"ך (יורה דעה רסח ס"ק ט) שלפיהם קבלת מצוות מעכבת אף בדיעבד, אמורים דווקא כאשר הגר לא קיבל מצוות כלל, אך אם קיבל רוב מצוות – די בכך וגיורו כשר.

דגר תושב הוא שקיבל עליו כל מצוות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות. ואי סלקא דעתך דקבל עליו חוץ מדבר אחד הווה גר, אמאי הוי גר תושב הא הוא גר גמור. ועל כורחך אף בדיעבד לא הוי גר... וזה הוכחה ברורה.

אם כן, לדידו העובדה שגר תושב אינו הופך לגר צדק, אף שהוא מקבל עליו את כל המצוות למעט איסור נבלות, מוכיחה כי לשם גיור נדרשת קבלת מצוות מלאה ושלמה.

גם בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן כו אות ה) הובאה ההתלבטות האם קבלת מצוות מלאה מעכבת בדיעבד את הגיור. לדעת האחיעזר, הוכחתו של הבית יצחק מגר תושב אינה הוכחה, שכן בגר תושב אין טבילה; ומכל מקום הוא מעיר כי "אולי כיון דמילי דרבנן אתנייהו בלא תסור הווה כמתנה על דברי תורה, וצ"ע". מסקנתו של האחיעזר, ללא הוכחה נוספת, היא כי גרות ללא קבלת מצווה אחת מעכבת אף בדיעבד.

לעומתם, הנצי"ב סבור שבמצב כזה הגרות תקפה בדיעבד, וכדבריו (שו"ת משיב דבר ח"ה סימן מו):

ואמנם יש לחקור בזה העניין במי שמל וטבל אלא שלא קיבל עליו כל המצוות... אם עברו וקבלו אי הוי גר או לא. וזה פשיטא דלשון אין מקבלים אינו אלא שאסור לקבלו, אבל מכל מקום אם עברו וקבלו הוי גר. ומכריחין אותו לשמור דת ישראל.

דברים אלה אינם פשוטים שהרי קבלת מצוות היא מהותה של הגרות; וייתכן שהנצי"ב מבחין (כדברי הבית יצחק) בין מי שלא קיבל את כל המצוות (שגיוורו אינו תקף) לבין מי שלא קיבל מיעוט מהמצוות (שאינו גר אידיאלי אך גיוורו תקף). לחילופין ייתכן כי לדעתו יש להבחין (כדברי האחיעזר שיובאו להלן) בין מי שלא קיבל מצוות המבטאות את מהות היהדות גם מבחינה חברתית (כגון שבת, וכשרות) לבין מי שלא קיבל מצוות שאינן מבטאות את מרכזיות התורה בחיים היהודים.

מכל מקום מדברי הנצי"ב למדנו כי ההלכה שלפיה אין מקבלים גר המקבל על עצמו הכול חוץ מדבר אחד שווה ל"אין מקבלים" גרים בימי דוד ושלמה – ובדיעבד "כולם גרים הם". אף מדברי רד"צ הופמן (שו"ת מלמד להועיל ח"ג סימן ח) נראה כי הוא הבין כשיטת הנצי"ב ולכן התיר בדיעבד לגייר נוכרית שחיה עם כוהן.

מומר לתיאבון

מפורסם הוא חידושו של האחיעזר כי אף אם יש חשש ברור שהמתגייר לא ישמור מצוות לאחר גיוורו, כמומר לתיאבון ולא מתוך עיקרון, אין בכך מניעה מלקבלו (שו"ת אחיעזר ח"ג כו):

ומה"ט נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזעץ לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפ"ל דאין לחוש לזה כיון דמקבל עליו כל המצוות אף שחושב לעבור על איזה מהמצוות אח"כ לתיאבון, מכל מקום אין זה מניעה לקבלת המצוות, ודווקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב.

משמעות הדברים הללו היא שגיור שאינו אידיאלי הוא גיור תקף ואף לכתחילה אין מניעה מלקבל גרים ממין זה. לדעת האחיעזר, הן אומנם שהדרישה לקבלת מצוות היא מהותו של תהליך הגיור ומשמעותה היא שההצטרפות לעם ישראל נעשית מתוך זהות אמונית (שקיום המצוות הוא הביטוי המעשי שלה), כל עוד אי־קיום המצוות אינו נובע מאמונה והכרה הפוכות ושליליות, אלא מחולשה גרידא, אין מניעה מלגייר גרים כאלה. אך גם האחיעזר כותב בהמשך דבריו "היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חילול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו... א"כ זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב".

מדברים אלו עולה כי יש דירוג בין המצוות, ואף אם ברור שהגר יעבור (לתיאבון) על מצוות התורה, מכל מקום אם המצוות הן שבת וכשרות אין לגייר. ברור הדבר שאין כוונת האחיעזר לדרג את המצוות לפי חומרתן אלא נראה כי הבסיס להתקבלות לעם ישראל הוא לפחות קיום מצוות הנתפסות כביטוי הדתי של היהדות.<sup>14</sup> מצוות אלו אינן רק דברי א־לוהים חיים אלא הן גם סממן חברתי והן מורות כי הזהות הדתית של האדם היא יהודית ולא אחרת. אם נכונה הבנה זו, אזי נראה שגם כוונתו בעניין מצוות השבת אינה בהכרח לדקדוקי הלכות שבת אלא למעשים הנתפסים מבחינה חברתית כחילול שבת (כגון נסיעה ברכב או דיבור בטלפון ועישון), שהרי לא חומרתם ההלכתית היא הקובעת אלא הפן החברתי הנלווה להם. על עצם הבחנתו המחודשת של האחיעזר, בין מומר להכעיס לבין מומר לתיאבון לעניין גרות, ערער בשו"ת **דבר אברהם** (ח"ג סימן כח) :

ראיתי שגם הדר"ג... שיצא לדון בכחא דהיתרא... אבל כשמקבל עליו כל המצוות אלא שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בקבלה, ואני חוכך בזה. כיוון שבשעת הקבלה הוא חושב לעבור אפילו לתיאבון אין זו קבלה והם תרתי דסתרי, אלא שיש לומר דרק לכתחילה אין מקבלין אותו בשביל זה אבל כדיעבד אינו מעכב. לכן אני נבוך למעשה בעניין זה, אבל יודע אני שלפעמים הנחיצות גדולה מאד מטעמים

14. על ההבנה כי לדעת חלק ממוסקי ההלכה, הדגש בקבלת מצוות בגיור בעידן הנוכחי הוא דווקא על מצוות המבטאות גם שילוב חברתי־דתי, ראה במאמר ג.

שונים וכחא דהיתרא עדיף. אלא שאפשר ששכרן של מקרים פרטים אולי יוצא בהפסד הכלל.

התלבטותו של הדבר אברהם ברורה: במקרה הנידון, אין קבלת מצוות וממילא הגיור אינו יכול לחול; וגם אם בדיעבד ישנו תוקף לגרות חוץ מדבר אחד, והנחיצות גדולה – ייתכן שהשכר יוצא בהפסד. ואף-על-פי-כן הוא כותב "הנחיצות גדולה", "וכחא דהיתרא עדיף". ברור אפוא שהפוסקים הנזכרים התייחסו למציאות הגיור בעידן העכשווי ברבדים שונים: לכתחילה (שמירת תורה ומצוות), לכתחילה שבדיעבד (אי-שמירת חלק מהמצוות מתוך תיאבון), הבחנה בין מצוות שונות (שבת וכשרות מול מצוות אחרות), מקרים פרטיים מול מדיניות כללית ועוד.

מעשה הגיור מול "אומדנא דמוכח" שאינו לשם שמים

כאמור, ההלכה היא שבדיעבד אף שמניע הגיור הוא לשם אישות – "כולם גרים הם". טעמו של דבר לפי הריטב"א (יבמות כד, ב ד"ה הלכה) הוא ש"אגב אונסייהו גמרו וקבלו", כלומר ההנחה היא כי אף שהמניע לגיור היה זר, מכל מקום לאחר ההחלטה להתגייר – כוונתו של המתגייר היא כנה ואמיתית לקיים את המצוות ואין להרהר אחריה.

אלא שהאחרונים דנו במעמדם של גיורים בזמן הזה שלגבי רבים מהם ישנה "אומדנא דמוכח" כי לא נעשו ממניעים טהורים ושלגביהם ברור למדי כי לאחר הגיור, הגר לא ישמור תורה ומצוות (חרף הצהרתו בפיו בזמן מעשה הגיור). שאלה זו מתחלקת לשני חלקים: האחד, האם בדיעבד ישנו תוקף לגיור זה; השני, האם יש לעסוק בגיור מעין זה לכתחילה, שהרי האומדן הוא כללי וקשה לרדת לצפוני לבו של כל מתגייר ומתגייר הבא לפנינו.

לגבי השאלה האם גרות מעין זו תופסת – והאם גם לגבי גיור נכון הוא הכלל "דברים שבלב אינם דברים" והעיקר הוא עצם המעשה – כתב ר' חיים עוזר (שו"ת אחיעזר ח"ג סימן כו) את הדברים הבאים:

היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה: חילול שבת ואכילת טריפות, ואנו יודעים בבירור כוונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו. הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצוות לאו כלום הוא א"כ זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב.

כך כתב ר' חיים עוזר גם בתשובה נוספת, לגבי הזדקקות לביצוע הליך גיור שכזה (שם, סימן כח):

אולם דא עקא שאין קבלת מצוות אחרי שהוא אומדנא דמוכח שלבם בל עמם ויתנהגו בחלול שבת, באסור גדה נבלות וטרפות, כמו שכתבתי במכתבי הקודם. וכבר התעורר בזה הגאון מוה"ר יצחק שמעלקיש בספרו בית יצחק חיו"ד והעלה להלכה שאין לבי"ד כשר להזדקק בזה.

הבחנה אחרת בנוגע לדברי הריטב"א כתב בשו"ת דבר אברהם (ח"ג סימן כח, אות ב), כאשר התייחס לדברי ה"אחיעזר". לדעתו, סברת הריטב"א רלבנטית דווקא כאשר יד ישראל תקיפה ואנו יכולים להכריחו לקיים מצוות, או דווקא כאשר הלחץ החברתי עשוי להביא לקיום מצוות, ואילו בימינו אין זה המצב. הוא מוסיף וכותב:

וע"ד מה שיש שכתבו דאין לנו עניין עם מה שחושב בליבו דדברים שבלב לא הוי דברים זה היה שייך רק בימים מקדם אבל עכשיו אין נשלה את נפשנו כשאנו יודעים ברוב המקרים באומדנא דמוכח שלא יקיימו אח"כ את המצוות ואין לבם כלל לזה ובדאיכא אומדנא דמוכח אף דברים שבלב הוי דברים.

בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן ק, אות ט) סבר כדברי בעל הדבר אברהם, והביא הוכחה מגיורם של הכותים (למאן דאמר "גירי אריות הם"), שאף שבוודאי הצהירו כי הם מקבלים את האמונה הדתית, כיוון שאת אלוהיהם היו יראים גיורם בטל.

אם כן, ר' חיים עוזר, שו"ת דבר אברהם, ושו"ת בית יצחק סברו שבענייני גיור אין מתייחסים רק למעשה החיצוני אלא גם לכוונת העושה – שהרי גיור מעצם טבעו קשור באמונה בא־לוהים, וממילא אם אין אמונה אמיתית אין גיור.

מנגד, הראי"ה קוק סבר שאם התבצע תהליך הגרות, אז גם כאשר 'אנן סהדי' שלא הייתה כוונה מצד המתגייר לשמור תורה ומצוות – הגרות תופסת בדיעבד, וכך כתב (שו"ת דעת כהן,

סימן קנג) :

אבל כל זמן שהייתה הקבלה בפה כראוי, יש לומר שאין לנו עניין עם דברים שבלב, שאינם דברים כלל. ואפי' אם יבא אליהו ויגיד לנו, שהיה בלבבו אחרת מאשר בפיו, אין לנו עסק כלל עם דברים שבלב... וי"ל שהכותים אמרו מפורש בעת קבלת הגרות שלהם, למ"ד גרי אריות הן, שאינם עוזבים את אלהיהם... ופשיטא דבסתם מחזקינן ליה לגר תיכף כשמל וטבל וקבל המצוות בפיו, ואין אנו אחראים לדברים שבלב וכמשכ"ל. וגם באבותינו קרא כתיב ויפתוהו בפייהם וגו', ואמרו במדרשים שהיה

לבם פונה לעבודה־זרה ופסל מיכה היה עמם, ומכל מקום כיוון שקבלו בפה נגמרה הגרות. כנלע"ד.<sup>15</sup>

כך סבר גם הרב הרצוג:<sup>16</sup>

ובעצם הדבר יש לנו להתבונן בטעמו של האומר כולם גרים הם, שאף־על־פי שדברים שבלב אינם דברים להוציא מיד מעשה אבל אומדנא דמוכח שאני... ואולי יש לומר שהוא סבור שכיוון שמלו וטבלו לשם יהדות אפילו אם יבוא אליהו ויאמר שלא כיוונו לשם שמים גם כן גרים הם וכופים אותם על המצוות... ועדיין צ"ע.

מחלוקת עקרונית זו באה לידי ביטוי מעשי ברבדים שונים בתשובותיו של הרב פיינשטיין. מחד־גיסא סבר הרב פיינשטיין כשיטות שלפיהן הגיור אינו תקף כאשר פיו של הגר ולבו אינם שווים; ומאידך־גיסא הוא נמנע מליישם את שיטתו העקרונית, מכיוון שלדעתו תמיד אפשר לומר שהמקרה הפרטי איננו שייך למקרי הרוב וכי פיו וליבו של המתגייר העומד לפנינו שווים.

במקום אחד כתב (שו"ת אגרות משה ח"א יו"ד סימן קנז):

פשוט וברור שאינו גר אף בדיעבד... בין לקולא ובין לחומרא... אם אנן סהדי שאינו מקבל עליו באמת אינו כלום. ובכלל איני יודע טעם הרבנים הטועים... ולדינא פשוט שאין זה גר.

אך במקום אחר (שם יו"ד ח"א סימן קנט) כתב:

אך בכלל עיקר הגרות לא נוחה דעתי מזה ואני נמנע מזה... גם מטעם שהוא כמעט ברור כאנן סהדי שלא מקבלת המצוות ורק בפיה אומרת שמקבלת... וברוב הגרות שבמדינה זו שבשביל אישות אין מקבלין המצוות אף כשאומרים בפיהן שמקבלין... אך מכל מקום אולי גיורת זו תקבל המצוות ולכן איני אומר בזה כלום לכתר"ה.<sup>17</sup>

15. על שיטת הרב קוק ראה מאמר ד פ"ו.

16. הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, "שאלה בדבר גרות" מזכרת (הרב שלמה יוסף זיין והרב זרח ורהפטיג עורכים, התשכ"ב), עמ' 50 ואילך.

17. ראו עוד שו"ת אגרות משה (יורה דעה ח"א, סימן קס): "אף שלדידי לא מסתבר שבשביל איזו יחידות לסלק האנן סהדי ולהחשיב לדברים שבלב, אבל אולי זהו טעמייהו ויש עכ"פ מקום לזה". על שיטתו של הרב פיינשטיין ראה להלן מאמר ה.

## ג. מעמדו של הגר

מעמדו של הגר לאחר התגיירות בבית־דין של הדיוטות

כאמור, לגבי הגרים שהתגיירו בימי דוד ושלמה הבחין הרמב"ם בין מעשיהם של הדיוטות לבין מעשיו של בית־הדין הגדול וכתב (איסורי ביאה יג: טו):

והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

דברים דומים כתב הרמב"ם בהמשך (שם, הלכה יז) לגבי "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעו המצוות ומל וטבל בפני ג' הדיוטות – אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגיייר – הרי זה גר"; והוסיף: "וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו". מהי משמעותו המעשית וההלכתית של החשש הזה? במאמר ט – 'הפקעת גרות' יתברר שהמונח "חוששין" אינו חופף ל"ספק גר", ואין כוונתו שבמידה ויתברר שאין הגר עומד בצדקותו תפקע גרותו, אלא רק שכאשר תתברר צדקותו הוא הופך גר צדק, ועד אז חוששין לו.<sup>18</sup> וכבר העירו האחרונים<sup>19</sup> שקיימות שתי דרגות בגרות: גר וגר צדק. ולדעתם גר שאינו גר צדק אין לו קדושת ישראל, אף־על־פי שהוא כלול במעמד ישראל. ואין משיאין לו אישה מבנות ישראל אך מנגד אין מוציאים אותה ממנו כמו בנשות שלמה ושמשון.

בדברי האחרונים מצאנו עוד השלכות דיניות לעניין "חוששין לו": הרי"ד סולובייצ'יק ביאר ש"חוששין" אמור על דרך השלילה ומשמעותו היא שנמנעים מלהתחתן עימם, ואילו "אין מקרבין" משמעו הימנעות מפעולות חיוביות ולדעתו מצוות אהבת הגר אינה קיימת בגרים שלא התבררה צדקותם.<sup>20</sup> בכיוון מצמצם יותר צעד הראי"ה קוק שכתב (שו"ת דעת כהן,

18. הדברים שלהלן מבוססים על ההנחה כי לדעת הרמב"ם אי אפשר לבטל את הגרות, וכך סברו רוב האחרונים בעקבות דבריו על נשות שלמה ושמשון שאף שהתגלה סודן והוכיח סופן על תחילתן וכו' מכל מקום המשיכו שלמה ושמשון לקיימן (איסורי ביאה יג: יד-יז). ראה מאמר ט – 'הפקעת גרות' פ"ד. וראה לעיל מאמר א פ"ג; במאמר ז – 'חוששין לו' נרחיב בהבנת דברי הרמב"ם, מקורם ומשמעותן המעשית.

19. רשימות שיעורים על מסכת יבמות (הרב צבי יוסף רייכמן עורך, התשע"א), עמ' תפא. המהדיר על הריטב"א (מוסד הרב קוק) יבמות כד, ב הערה 650; הרב ישראלי, חוות בנימין סימן סז; וראה עוד להלן מאמר ג הערה 12.

20. רשימות שיעורים על מסכת יבמות עמ' תפא.

סימן קנד): "ומה שהצריך הרמב"ם להמתין עד שתתברר צדקתם, יש לומר שזהו רק לעניין שיהיה נאמן על האיסורים כישראל".

הסבר אחר הצייע ר' איצ'לה מפוניבז' (שו"ת זכר יצחק קונטרס אחרון, סימן א, אות כג), ולפיו משמעותו של חשש זה היא אי-קבלת הקרבן הנדרש לשם השלמת תהליך הגיור (בזמן שהמקדש קיים):

ויש לעיין במ"ש הרמב"ם... חוששין להם... וצריך בירור מהו זה שאין מקרבין אותו כיון שבכל אופן הוא גר גמור וכל זמן שלא עבר עבירה אינו נפסל ולא נענש, וגם מה עניין יש כאן לב"ד הגדול שבירושלים... ונראה דגרים אלו לא היו מקבלים את קרבנם, ולהכי אף על גב דהיה ישראל במילה וטבילה, אבל לא היה ישראל כשר להיכנס לקהל על ידי הרצאת דמים כל זמן שלא נתברר צדקותו. ולהכי חשבן הכתוב כאילו הם עכו"ם דלגבי איסור קהל הוי כלא נתגייר, וחוששין לו היינו דהוי ספק מומר כיון דהוי ספק אם רוצה לקיים המצוות.

לפי חלק מהראשונים (על-פי הגמרא, כריתות ח, ב), רק לאחר הקרבת הקרבן, הגר מותר בבת ישראל;<sup>21</sup> ולכולי-עלמא האפשרות להקריב קרבן היא הכרה ממסדית ביהדותו של המתגייר וקבלתו לכלל ישראל. לפי הסבר זה, משמעות דברי הרמב"ם היא שתהליך התערותו של הגר בעם-ישראל אינו חד-פעמי ולא נעשה כמקשה אחת: אומנם מעת שטבל הוא כישראל לכל דבר; אך עם-ישראל אינו מקבל אותו באופן מלא עד שתתברר צדקותו.<sup>22</sup>

טעמו של דבר, כפי שכתבו החידושי בתרא (יבמות כד, ב)<sup>23</sup> הוא שבתהליך 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.

21. בגרסה שלפנינו בגמרא מבואר שמחוסר קרבן פסול בבת ישראל; אך מדברי הרמב"ם (פירוש המשניות, כריתות ב: א; ובמשנה תורה, מחוסרי כפרה א: ב) נראה שהוא רק פסול בקודשים. לגבי שיטות הראשונים בסוגיה ראו שו"ת אבני נזר, יורה דעה, סימן שמד.

22. ראו פינקלשטיין, הגיור – הלכה ומעשה, עמ' 216, הע' 331, בשם גדליהו אלון שכתב כי חשיבות הקרבן במעשה הגיור היא "מבחינת קשירתם של הגרים המתגיירים לארץ ישראל ולמקדש, שכן על ידה צריכים היו לעלות לירושלים ולהקריב קרבן, וממילא הייתה עצם ההתגיירות כרוכה בעלייה לארץ ובהתקשרות במולדתה של האומה ובמרכזה הלאומי-מדיני". לדברינו, הכיוון הפוך: הכרת הלאום בגר כישראל אינה רק הכרה אישית אלא הכרה של הממסד, הלא הוא בית-הדין הגדול.

23. שם סימן קס.



”חוששין” – מי חושש?

בזמן שאין קרבן, הגר מותר בבת ישראל ומכל מקום ”חוששין לו” כדברי האחרונים לעיל ואין מתירים לו להינשא עד שתתברר צדקותו. אולם יש לשאול: מיהו החושש? עד מתי חוששין? כיצד מתבררת צדקותו? האם הדבר נתון לסמכותו של בית־הדין הגדול שלא מנע את הגיור? האם הוא זה שמונע את הנישואין עם בת ישראל? ואם כן, כיצד הוא עושה זאת – בכפייה או בהסברה? ואולי הדבר אינו נתון לסמכותו של בית־הדין הגדול שנמנע מלגייר (אך לא מנע את הגיור, ולפיכך אין לו אפשרות למנוע את הנישואין מאחרים) אלא בית־הדין הגדול הוא החושש מלהינשא, ואילו בית־דין של הדיוטות שאינו חושש לגיור אף אינו חושש לנישואין? הצעה ברוח זו, שרק בית־הדין הגדול נמנע מלהתחתן אתם, העלה הרב ישכר תמר (עלי תמר, קידושין ד, א, עמ' תנג):

והיה פועל בזה [שבית־הדין הגדול לא מנע את הגיור] 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 עמעום. כלומר, שיש להם לביי”ד להעלים עין ולהניחם על מנהגם במקום שאין הלכה ברורה ויש סיבת חזקה להעלמת עין... ונראה לי שהלכה זו היא מהלכות עמעום שעמעמו עליה ולא בדקו יותר מפני הסכנה או מפני כבודם של גדולי הדור.

לדעתו, לא רק שבית־הדין הגדול לא מנע את עצם הגיור אלא הוא אף לא מנע את הנישואין שהתקיימו בעקבות הגיור, שהרי הנישואין שכבר התרחשו היו אף עם חלק מגדולי האומה (כנראה ראשי השלטון) והם הסיבה לכך שלא מנעו את הגיור עצמו. לפי זה צריך לומר שבית־הדין הגדול עצמו הוא שחשש ונמנע מלהתחתן עמם (ואילו היו שואלים את פיו, היה מורה להימנע מלהתחתן עמם עד שתתברר אחריתם), אך רבבות מבני ישראל (ואף מגדולי האומה) התערבו עמם ובית־הדין לא מנע זאת. ככל הנראה זו הייתה השלמה של בית־הדין הגדול עם הירידה הרוחנית של העם ושל גדולי האומה; ומכלל הדברים עולה כי החשש אינו הלכה מוחלטת והוא משתנה לפי דרגת החושש וכי מי שדרגתו נמוכה (בית־דין הדיוטות, גדולי האומה) אינו חושש לנישואין.

גם מדברי שו”ת הרמב”ם הנ”ל פרק א נראה שהחשש אינו אחיד, ויש מי שחושש ויש מי שמוטב שיימנע מלחשוש. והדברים יתבררו במאמר ז – ”חוששין לו”.

## ד. מעמדו של מתגייר בגרות מפוקפקת

מדברי הגמרא (יבמות מה, ב) "מי לא טבלה לנידתה" הוכיחו התוספות (שם, ד"ה מי) שאין צורך שבית־הדין יהיה נוכח בזמן הטבילה לגרות.<sup>24</sup> גם הרי"ף התקשה לגבי היחס בין דברי הגמרא הללו (שלפיהם אין צורך בבית־דין לטבילת גרות) לבין דברי רבי יוחנן הדורש נוכחות בית־דין בתהליך הגרות, וכתב (יבמות טו, ב בדפי הרי"ף):

ואי קשיא לך [על דברי הגמרא "מי לא טבלה לנדתה"] מההיא דרבי יוחנן דאמר גר צריך שלושה... וקיי"ל דהלכתא היא. לא קשיא, הא דרב אסי ודר' יהושע בן לוי דיעבד הוא דלא פסלינן לבריה הואיל וטבל לשם קרינו... והא דר' יוחנן לכתחילה דלא נהגינן ביה מנהג גר ולא מנסבינן ליה בת ישראל עד דטביל בפני שלושה.

בביאור דברי הרי"ף נחלקו הדעות. המגיד משנה (איסורי ביאה יג: ט) כתב שדברי הרי"ף ודברי הרמב"ם (שכתב כי הטבילה לנידות או לקרי היא הוכחה לטבילת גרות כשרה בפני שלושה שאירעה בעבר) קרובים זה לזה.<sup>25</sup> הרמב"ן (חידושים, יבמות מה, ב ד"ה מי לא טבלה) פירש כי לדעת הרי"ף, גיור ללא בית־דין לא חל, אך מי שקיבל על עצמו בפני בית־דין להתגייר ומל וטבל שלא בפני בית־דין גיורו חל בדיעבד ואין פוסלים את בנו. המאירי (בית הבחירה שבת סח, א ד"ה כבר ביארנו) צעד בדרך שונה; לדעתו, הרי"ף סבר כי הצורך בבית־דין הוא רק לכתחילה, ובדיעבד אפילו טבל הגר בינו לבין עצמו, גיורו תקף.<sup>26</sup> פוסקים אחרים טענו שלדעת הרי"ף די בבית־דין של דיין אחד (שו"ת לחם רב, סימן מד), כשיטה המצויה בראשונים.<sup>27</sup>

מכל מקום בשולחן ערוך (י"ד רסח: ג) נפסק שגיור צריך שלושה ובדיעבד אם מל וטבל בפני שניים – גיורו תקף. על־אף זאת הפוסקים התלבטו על־פי השיטות הנ"ל כי לדעת הרי"ף

24. על שיטות הראשונים בעניין הצורך בבית־דין בזמן הטבילה ראה מאמר י – 'בית־דין'.

25. כהסברו של המגיד משנה בדעת הרי"ף סבורים כמה אחרונים, ראו: שו"ת מהר"י בן לב ח"א סימן יב (אם כי לדעתו, הרי"ף אינו מצריך שהגר יקיים כל המצוות ואילו הרמב"ם מצריך); שו"ת מהרש"ך ח"א סימן קנח; שו"ת חמדת שלמה, יורה דעה, סימן כט, אות כד (במסקנה).

26. המאירי מפרש באופן זה גם את דברי הגמרא, קידושין סב, א. ראו גם בשו"ת חמדת שלמה (יורה דעה, סימן כט), שם הוצעה הבנה זו בדברי הרי"ף, ובאות ד נכתב שלרי"ף גיור בינו לבין עצמו חל מדאורייתא וחכמים הם שהצריכו שלושה. אומנם במסקנת דבריו חזר בו ה"חמדת שלמה" מפירושו זה. בשו"ת בית מאיר (סימן יב) כתב שאף אם זו דעת הרי"ף, מכל מקום יחיד הוא כנגד כל הראשונים.

27. ראו הצעה שנדחתה בתוספות, יבמות מה, ב, ד"ה משפט; שם, מו, א, ד"ה יש לך; וכן בדברי ר' יום טוב בר יהודה שהובאו במרדכי, יבמות, פרק ד, רמז לו, וכן בתוספות הרא"ש, סנהדרין ב, ב, ד"ה דברי.

תהליך הגיור המעשי אינו זקוק בדיעבד לבית־דין מסודר, התלבטותם הייתה שמא יש להכיר בגיור המפוקפק אף שהכרה בגיור זה עלולה ליצור קושי הלכתי. בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' כט) <sup>28</sup> דן בגיורת שהתגיירה על ידי נשים בלבד ונישאה ליהודי שעיגן אותה ועתה רוצה להתחתן עם יהודי אחר. בשו"ת מהר"א ששון (ח"א סי' קנח) דן בשפחה כושית שייתכן והשתחררה והאם בנה זוקק ייבום. במקרים אלו שללו הפוסקים את שיטת הרי"ף כמחייבת הלכתית.

גם בשו"ת מנחת יצחק, התלבט האם לחוש לשיטת הרי"ף, וזו לשונו (ח"א, סימנים קכא-קכג):

נשאלתי: איש אחד מקלי הדעת, נשא אישה בחופה וקידושין כדת, ועזב אותה בלא גט פטורין... ואחרי התחקות על מהותו, נתוודע כי אמו הייתה נוכרית, ונתגיירה אצל מאן דהו (איש אחד שעשה להם הגרות בעד בצע כסף) ועשה מה שעשה לקרוא עליה שם גרות, ומעולם לא נהגו אמו ובנו כדת ישראל הכשרים. ובוזה יש לדון אם על כל פנים לחומרא משום חומר איסור אשת איש נחשב לגרות הנ"ל, והספק בתרתי, אם קבלת המצוות כה"ג נחשב קבלה, והב' מה שהיה שלא בפני בית־דין בין הקבלה ובין הטבילה... ובהגיע תור דבר הלכה, לא רצה הגאון בתשובת חמדת שלמה שם, לומר לא איסור ולא היתר, אף אם לא היה אצל הקבלת המצוות והטבילה רק אישה אחת, ומשום דדעת הרי"ף לא ברירא לן כנ"ל, ובהצטרף דברי התוס' ובמרדכי (יבמות שם), די"ל דלמ"ד דבר תורה חד כשר בדיני ממונות, כן הדין גם כן בגר עיי"ש.

לבסוף נמנע המנחת יצחק מלבטל את הגרות במקרה הנידון, וכדברי הרב מטשבין (שהובאו שם, סימן קכג) שלפיהם חזקת הגרות שנקבעה איננה מאפשרת לבטל את הגיור, אף כשברור שהגרות נעשתה בדיין אחד. <sup>29</sup>

מדברים אלה נראה כי מעמדו של גר שהתגייר בבית־דין מפוקפק הוא מעמד מורכב: ברור שאין מקבלים את גיורו לכתחילה ונראה כי אין לאפשר לו לשאת אישה ללא גיור חוזר; ומאידך־גיסא קידושיו קידושין, בנו ישראל, ואשתו צריכה גט. במקרה שנידון על ידי המנחת יצחק ברור כי ניתן שוחד לדיין המגייר וכי לא היה בדעתו של הגר לשמור תורה ומצוות, וחרף זאת לא נשללה גרותו; חזקת ישראל שנוצרה לגביו היא היוצרת את מעמדו ולפיכך אין להתיר את אשתו למרות עגינותה.

28. בשו"ת בית מאיר סי' יב תיאר את ההשתלשלות העובדתית שעליה נסובים דברי החמדת שלמה.

29. וראה להלן מאמר ט - 'הפקעת גרות' פ"ב.

## סיכום

הפער בין החזון הגיור האידיאלי לבין מציאות הגיור מלווה את ספרות ההלכה מזה דורות. פער זה אינו מקרי ואינו מוגבל לסיטואציה היסטורית מסוימת, אלא הוא חלק מובנה מן המתח שבין האידיאל למציאות. לאורך כל הדורות נערכה ההתמודדות עם פער זה באמצעות פתרונות פרקטיים וחלקיים ובשיטה מרובדת, והיא משתקפת בכל הלכות גיור: בשאלת המניע לגיור, במעמדה של קבלת מצוות, וביחס למתגייר.

נדמה שמתעם זה – היינו בשל אי־היכולת ואי־הרצון לפתור את שאלת הגיור באופן מערכתי אלא באופן נקודתי, באמצעות דיון לגופו של כל מקרה ומקרה – נמנעו גדולי רבני ישראל בדורות האחרונים (שעקב מעמדם הציבורי, דבריהם נתפסים כפתרונות מקיפים) מלעסוק באופן מעשי בגיור, אך מנגד לא מנעו מרבנים אחרים מלגייר.

בהערה על מאמרי בתחומין<sup>30</sup> כתב הרב ישראל רוזן את הדברים הבאים:

ב־20 שנות קיומו של מערך הגיור, מתשנ"ה, הרבנים הראשיים עצמם, שכיהנו בתפקיד נשיאי ביה"ד הגדול, מיעטו מאד מלהתערב ומלהביע עמדה על ה'מדיניות' ההלכתית של הגיור האזרחי והצה"לי. אדרבה, דומה שהם נטו 'לשמור מרחק' כדי להימנע מאחריות ישירה. אכן, הם החזיקו בנקודת המפתח: מינוי דיני הגיור. מכאן ואילך הרכבי הדיינים סוברניים לחלוטין.

מדיניותם האמורה של הרבנים הראשים משתלבת יפה עם מדיניותם של שאר גדולי ישראל,

דוגמת הרב משה פיינשטיין שכתב (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א, סימן קנט):

אך בכלל עיקר הגרות לא נוחה דעתי מזה ואני נמנע מזה... אך מכל מקום אולי גירות זו תקבל המצוות ולכן איני אומר בזה כלום לכתר"ה כי יש הרבה רבנים בנואי־ארק 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.<sup>31</sup>

30. "מדיניות גיור בכל ארץ: ריכוזית או מבוזרת" תחומין לו 325 (התשע"ו). ראה מאמר ח – 'נעילת דלת בפני מתגיירים' המבוסס על המאמר בתחומין.

31. ראה להלן מאמר ד הערה 14, שגם מדבריו של הרב קוק ניתן להסיק על מדיניות מרובדת זו ביחס למעשה הגיור. ביטוי מחודד לקונפליקט בשאלת הגיור (ואולי גם לצורך בפתרונות מרובדים) מצוי בדברים ששמעתי מהרב אלישיב קנוהל בשמו של הרב אברהם אלקנה שפירא (מי שכיהן כרב הראשי בזמן תחילת העלייה המסיבית מברית־המועצות): "הכתף שלי מאוד כואבת בזמן האחרון, ואיני יודע האם זה בגלל שאני לא לוקח על עצמי מספיק אחריות או משום שאני לוקח על עצמי יותר מדי אחריות".