

'ואין אחריותם עלינו?'

עוד לפולמוס הגיור

אריה אדרעי*

פסק דינו של בית הדין הרבני הגדול שהכריז על בית דינו של הרב דרוקמן כבית דין פסול ממשיך לעורר הדים. בחוברת כא של אקדמות הגיב הרב יהודה ברנדס לפסק הדין, ובחוברת שלאחר מכן השיב לו הרב מיכאל אברהם.¹ עיקר מאמרו של הרב ברנדס הוקדש לחשיפת פסק הדין לעיני הציבור ולמשמעותו החמורה. בשולי המאמר קרא הרב ברנדס לציבור הציוני-דתי ובעיקר לרבניו להתעשת ולעשות מעשה. הוא מציע "גיור לישראליות לכתחילה" תוך ויתור על "גיורי הקריצה" (עמ' 93-94) שבהם נדרשים המתגיירים לקבל מצוות. הוא טוען שצריך להפסיק להתעלם מן העובדה שכולם יודעים ש"רוכם של הגרים אינם מתעתדים להצטרף לחברה הדתית ולחיות על-פי אורח חיים של קיום מצוות מלא", ומראש להפחית את הדרישות לקיום מצוות ולגייר לכתחילה "לישראליות מסורתית בלי מצגי שווא" (עמ' 94). ברמה הכללית יותר רואה הרב ברנדס במשבר הנוכחי הזדמנות של הציונות הדתית לחזור ולהוביל פסיקת הלכה "ממלכתית" ברוח האבות המייסדים של הציונות הדתית וגדולי הפוסקים הציונים הדתיים בראשית שנות המדינה (עמ' 95). הרב אברהם מגיב לדברים אלו של

פרופ' אריה אדרעי מלמד בפקולטה לחשפטים של אוניברסיטת תל אביב

* בשנת תשס"ח עסקתי בהלכות גיור ביחד עם חברי ד"ר שי ווונר במסגרת סמינר שלימדנו יחד. חוכמתו כמו גם הערותיו לגרסה מוקדמת של רשימה זו משוקעות בדברים שלהלן.
1 פסק הדין בבית הדין הרבני העליון (תיק מספר 1-64-5489), ניתן ביום ד באדר א' תשס"ח (10.2.2008). הוא נכתב על-ידי הרב א' שרמן וזכה להסכמת הרבנים ח' איזרר וא' שיינפלד; למאמרו של הרב יהודה ברנדס ראו: 'פולמוס הגיור המתחדש', אקדמות, כא (תשס"ח), עמ' 83-95; למאמרו של הרב מיכאל אברהם ראו: 'שערי גיור - על אלימות וכוונות טובות, עוד על פולמוס הגיור המתחדש בעקבות מאמרו של הרב יהודה ברנדס (אקדמות כא)', אקדמות, כב (תשס"ט) עמ' 197-209. ההפניות להלן בסוגריים הן למספרי העמודים בפסק הדין ובמאמרים אלו.

הרב ברנדס אך עיקר עניינו הוא להביע תמיכה בפסק דינו של בית הדין הרבני הגדול ובעמדתם של הדיינים הטוענים כי הגיורים הנעשים בבתי הדין לגיור מנוגדים להלכה. הוא סבור כי לגישה ההלכתית העומדת ביסוד שיטתם של בתי הדין לגיור אין כל אחיזה במקורות ההלכתיים וכי הם "עושים כאן את ההלכה פלסטר, מתוך הסתמכות על תקדימים שאין בהם ממש". בעוד בתי הדין לגיור מציגים "לציבור הרחב כאילו יש כאן מחלוקת בין שני צדדים שקולים" (עמ' 208), הרי שלאמתו של דבר העניין "רחוק מאוד מן האמת" (עמ' 208). הטענה על וויכוח הלכתי אמיתי מהווה לדעתו זיוף ההלכה והצגת עמדה שאינה קיימת בהלכה בתור עמדה הלכתית.²

יש לשים לב לטקטיקה הנהוגה הן בבית הדין והן על-ידי הרב אברהם, והיא ניכוס מלא של ההלכה ודה-לגיטימציה של עמדה שונה. בית הדין הרבני מציג את עמדתו ואומר עליה "וזהו דעת כל גדולי הפוסקים" (עמ' 4) ומתעלם לחלוטין ממגוון פסקי ההלכה שאציג להלן בקיצור, דבר המאפשר לבית הדין להכריז על בית הדין לגיור כבית דין של קלי דעת הפועל בניגוד להלכה. נראה שהרב אברהם מודע לפסקי ההלכה שאציג להלן ורומז להם באומרו שעמדתם של דייני הגיור מסתמכת "על תקדימים שאין בהם ממש" (עמ' 208) ולפיכך הוא פטור מלדון בהם. הרב אברהם רידר את הדיון ההלכתי לדורותיו בשאלת הגיור לדיון שאין בו סברות, מסקנות, פרשנויות או בחירות, לדיון שאין בו התפתלויות מייסרות של פוסקים כיצד לאזן בין ערכים שונים של ההלכה הנקלעים להתנגשויות, וכיצד לסייע לאנשים במצוקה. ההלכה בעיניו היא עולם של מדע מדויק ושל "עובדות". כך, עמדתו בשאלת הגיור: "אינה שאלה של פרשנות כזו או אחרת, אלא עובדות שכל לומד מתחיל שפותח ספר הלכתי ותלמודי רואה אותן" (עמ' 199). לפיכך, ככל הנראה, כל פסק הלכה שאינו תואם ל'עובדות' הוא 'זיוף' ואין בו ממש.

לפני שניכנס לדיון לגופו של עניין, אני מבקש להעיר שאף-על-פי שאני משתתף בדיון, אינני מקבל את הנחות היסוד שעליהן הוא מושתת. חובה עליי לשאול את הרב אברהם כמו גם את הרב ברנדס האם דבריהם מבוססים על בחינה מקרוב של הנעשה בבתי הדין לגיור. הרושם שלי הוא שהשיח כולו - הן של הרב שרמן והרב אברהם, הן של הרב ברנדס - מבוסס על הנחות שיש לערער עליהן. יש לי תחושה שעצם השיח יוצר את המציאות, אף שאיש אינו טורח לבדוק אותה. נפלה בחלקי הזכות לכתוב המלצות לבית הדין לגיור על סמך היכרות עם מועמדים לגיור. המלצותיי התבססו על התרשמות עמוקה מצעירות שעברו במהלך הלימודים וההכנה לקראת הגיור חוויה דתית משמעותית מאוד ויש להן כוונה כנה לחיות חיים יהודיים. שאָלתי היא האם ראוי להוציא שם רע על הגרים ועל הדיינים על סמך שמועות והשערות. אף אני לא בדקתי, אולם על סמך שיחות עם דיינים בבית הדין לגיור, על סמך שיחות עם מספר גרים ועוסקים במלאכת הגיור שהזמנתי לכיתתי, אני מתרשם שהמציאות שונה באופן מהותי מזו שהדוברים מניחים בלא שבדקו.

2 הרב אברהם מתנגד אמנם ל"התבטאויות ותגובות לא ראויות" (עמ' 208) מצד הדיינים כלפי רבני הציונות הדתית, אולם הוא מבקש מקוראיו להבין ללבם של הדיינים הנתונים ל"לחץ ומצוקה" (עמ' 208) לנוכח זיוף ההלכה.



לרשימתי ארבעה חלקים. ראשית, אציג כמה מפסקי ההלכה של גדולי הדורות הסוללים דרך שבע הולכים בבטחה דייני בתי הדין לגיור. סברתי שהדברים ידועים, אולם מכיוון שהרב אברהם סבור "שכל לומד מתחיל שפותח ספר" יודע שאין כאן בכלל דיון הלכתי ואין כאן בכלל שאלה, חשוב לשוב ולהיזכר בדברים. איני סבור שהעמדה ההלכתית שהוא מציע היא 'זיוף', אולם אני סובר שהצגתו את עמדתו כעובדה וכעמדה הלכתית בלעדית, היא זיוף גדול. בשולי דברים אלו חשוב לי להצביע על כך שהניסיון לטשטש את אופייה של ההלכה כעולם של מחלוקות ולהמירה בעולם של מדע מדויק הוא סילוף חמור של ההלכה. שנית, והיא עיקר ענייני במאמר זה: אני מבקש לשאול מהי המוטיבציה של דייני בתי הדין לגיור ושל פוסקי ההלכה שעליהם הם מסתמכים, ולהציגה כשיקולי-על הלכתיים. אני מבקש להפנות את תשומת הלב לקולות חיבוטי הנפש הבוקעים מן הספרות ואשר לא מגיעים לאוזניהם של הרב אברהם והרב שרמן. שלישי, אף שאני מסכים עם רוב דבריו של הרב ברנדס, אני מבקש גם להביע התנגדות להצעתו ל"גיור לישראליות לכתחילה". רביעית, אני רוצה להציג את הוויכוח כוויכוח אידיאולוגי ועקרוני בין ההשקפה ההלכתית החרדית ובין זו הציונית הדתית. אכן צודק הרב אברהם שאין מדובר "במאבק כוח לא ענייניים של החרדים עם הציונות הדתית" (עמ' 208), מדובר בוויכוח הלכתי ענייני ורציני, והבחירה של כל צד בעמדה הלכתית מסוימת נובעת מתוך מוטיבציה אידיאולוגית, שאף היא חלק משיקולי על הלכתיים. מדובר במאבק בין עקרונות יסוד של ההלכה המקובלים על רבני הציונות הדתית, אך אינם מקובלים על הרבנים החרדיים, ולהפך. מאבק זה הוא בכואה של מאבק שבין שני זרמים של ההלכה בזמננו, כפי שאנסה להציגו בקיצור נמרץ.



שאלת השאלות הקשה והמסובכת בעניין הגיור, היא סוגיית קבלת המצוות בשעת הגיור. חיובו של הגר במצוות לאחר שנתגייר אינו צריך לפנים, וברור שאינו שנוי במחלוקת הלכתית. השאלה הבסיסית היא האם החיוב במצוות הוא תוצאה אימננטית של הגיור או תנאי לתקפותו. לפי האפשרות הראשונה, הרצון והכוונה הנדרשים מן הגר הם להיות 'יהודי'. כניסתו של הגר לעם ישראל והפיכתו ליהודי הן שגוררות אחריהן חיוב במצוות הנכפה על כל יהודי, ואינו תלוי כלל בהסכמה או ברצון. לפי האפשרות השנייה, דרושה התחייבות והסכמה מודעת לקבלת מצוות בשעת הגיור כחלק פורמלי מתהליך הגיור וכתנאי לתקפותו. בהנחה שנקבל את האפשרות האחרונה מתעוררות בקרב הפוסקים שאלות שונות על מהותה של 'קבלה' זו, ונעמוד עליהן בהמשך. הברייתא המרכזית העוסקת בגיור עמומה מאוד בשאלה זו: "מודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות" (יבמות מז, ע"א), לא זו בלבד שמדובר על 'מקצת מצוות' אלא שמדובר על הודעה. אולם במקום אחר בתלמוד נאמר: "עובר כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים" (בכורות ל, ע"ב), אלא שגם קביעה זו מתייחסת לשיקולים של בית הדין אם לקבל את הגר, אך אין בה אמירה מפורשת שקבלת מצוות שלמה היא תנאי מעכב לתקפות הגיור. העמימות במקורות הקלסיים, יחד עם עיון מעמיק בכל מה שנאמר במהלך הדורות, במיוחד אלו האחרונים, יכולים

לסייע בידנו להבין שהתמונה בשאלה זו של קבלת מצוות היא יותר מורכבת ופחות פשטנית מזו שמציע הרב אברהם.



ראשונים ואחרונים עמדו כבר על כך שקשה מאוד להלום את דבריו של הרמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה, יג, יז-יז לפי השיטה שקבלת מצוות היא חלק אינהרנטי מהליך הגיור, ושאין הגיור תקף בלעדיו. הרמב"ם העלה את שאלת נישואיהם של שמשון ושלמה לנשים נוכריות ודחה כל אפשרות לומר שהן לא התגיירו קודם לנישואין: "אל יעלה על דעתך שמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיר ה' נשאו נשים נכריות בגיותן..." (הלכה יד). אם כך, מתעוררת כמובן השאלה כיצד זה שהן המשיכו לעבוד עבודה זרה ואף הסיטו לב בעליהן, על כך עונה הרמב"ם ומסביר שבתקופתם נמנע בית הדין מלקבל גרים משום החשש שמניעיהם של המתגיירים אינם טהורים: "בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה הגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן הגוים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגייר הצדק" (הלכה טו), ולכן אותן הנשים התגיירו בבתי דין של הדיוטות: "ואף-על-פי כן היו הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות" (שם). הגיורים הללו בבתי דין של הדיוטות תקפים ועל גיורם אמר הרמב"ם: "אל יעלה על דעתך... שנשאו נשים בגיותן". מיד בהמשך מסכם הרמב"ם את הדיון: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן, ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות - הרי זה גר ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגויים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישאל. משומד שקידושו קידושין ומצוה להחזיר אבירתו מאחר שטבל נעשה כישאל. ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף-על-פי שנגלה סודן ושעבדו עבודה זרה" (הלכה יז). מילה וטבילה - כן, קבלת מצוות - לא נזכרה. אף שנגלה סודן של נשות שלמה ושמשון, היותן עובדות עבודה זרה מלכתחילה, בכל זאת הרי הן כישאל. אכן, המגיד משנה והב"ח הסיקו מכאן ששיטת הרמב"ם היא שקבלת מצוות אינה מעיקרו של הליך הגיור.³ אף השולחן ערוך שמקובל לראות את עמדתו כברורה יותר וכתומכת במושג קבלת המצוות כחלק ממעשה הגיור אומר: "מקבלין אותו מיד ומודיעים אותו עיקרי הדת שהוא יחוד ה' ואיסור עבוד כוכבים ומאריכין עמו בדבר זה, ומודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות..." (יורה דעה, רסח, ב). אמנם בהמשך נוטים דברי המחבר להבנה שבקבלת מצוות מפורשת עסקינן, אך עדיין הדברים עמומים: "כל ענייני הגר בין להודיעו המצות לקבלם, בין המילה ובין הטבילה צריך שיהיו בג' הכשרים לדון..." (שם, סעיף קטן ג). יתרה מכך, המגיד משנה והב"ח לא נותרו בבדידותם. עמד על כך הרב דייכובסקי בפסק דינו:

3 לשון המגיד איסורי ביאה, יג, יז: "זה פשוט שאין הודעת המצות מעכב דיעבד ואמרו בפרק החולין 'טבל ועלה הרי הוא כישאל לכל דבריו דאי ביה וקידש בת ישראל משומד הוא וקידושו קידושין'". ולשון הב"ח יורה דעה, סעיף רסח, סוף אות ז: "אף-על-פי דכתב הרמב"ם פי"ג הי"ז דכשר אף-על-פי שלא היתה לשם קבלת מצות כל עיקר, מיהו התוספות והרא"ש חולקין על-זה דקבלת מצות ודאי מעכבת". אכן, רבים מן הפוסקים נלאו להסביר את שיטת הרמב"ם על-פי שיטת הראשונים, התוספות והרא"ש המנוגדת, משום שהוא עצמו מזכיר במספר מקומות "ויקבל עליו עול תורה". עמימותו של הרמב"ם באה בעקבות העמימות התלמודית ביבמות מז, ע"א, ואילו הברייתא במסכת בכורות שנזכרה לעיל לא הובאה בדברי הרמב"ם.

יש ראשונים ואחרונים שאינם רואים את קבלת המצוות כחלק ממעשה הגיור. ראה בריטב"א (כתובות יא, ע"א): "גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד - והיא דמטבילין אותו, אף-על-גב דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות, ההוא למצוה ואינו מעכב".⁴

בהמשך דבריו מצטט הרב דייכובסקי גם את דברי ר' שלמה קלוגר (1785-1869) שהפכו לאחת מאבני היסוד לדיון כולו:

וגם מה שכתב כבודו דלפי דברינו גם המילה אינו עיקר רק הקבלת עול מצוות, זה טעות גמור, דקבלת המצוות הוא רק מכשיר, ועיקר הגירות הוא המילה והטבילה. ותדע, דבקבלת עול מצוה בלי מילה וטבילה, אינו כלום. ולהיפוך, אם מל וטבל לשם גירות, אף דלא קבל עול מצוות תחילה, הוא גר מן התורה בודאי. וקבלת עול מצוות תחילה הוא רק דרבנן.⁵

פוסקים נוספים מבין האחרונים, דוגמת הרב עוזיאל, הרב שאול ישראלי ואחרים, רואים את קבלת המצוות כתוצאה של הגיור ולא עצם הגיור.⁶ לפלא הוא אם כן, שהרב אברהם מסכם נקודה זו בנחרצות: "לא מוכר לי שום פוסק, מחז"ל ועד ימינו, שמוכן לוותר לגמרי על קבלת מצוות כתנאי לגיור" (עמ' 199), וכיצד הוא יכול לומר על עמדתו זו שהיא בבחינת 'עוברות' שכל "לומד מתחיל... רואה אותן" (שם). ואף אם הוא חולק על הבנת הב"ח והמגייד את שיטת הרמב"ם, הלאו שם 'פוסק' עליהם? ומה בעניין עמדת הריטב"א? והאם דבריהם של ר' שלמה קלוגר, הרב עוזיאל והרב ישראלי הם "תקדימים שאין בהם ממש"?



למרות האמור, בתי הדין לגיור אינם מאמצים את העמדה שהוצגה לעיל ודורשים קבלת מצוות כחלק מעצם הליך הגיור וכתנאי המעכב את חלות הגיור. המתגיירים גם עוברים בחינות ביהדות ובהלכה ומתארחים אצל משפחות דתיות בשבתות ובמועדים, אף כי

4 הרב דייכובסקי פס"ד בתיק 2-12-6745 פלוני ט, ושם הוא מסביר באריכות את שיטת הרמב"ם לפי גישה זו, ומביא מקורות נוספים. בירושלמי נאמר: "המתגייר לשם אהבה, וכן איש מפני אשה, וכן אשה מפני איש, וכן גירי שולחן מלכים, וכן גירי אריות, וכן גירי מרדכי ואסתר אין מקבלין אותן. רב אמר, הלכה גרים הן. ואין דוחין אותן כדרך שדוחין את הגרים תחילה, אבל מקבלין אותן וצריכין קירוב פנים שמא גיירי לשם" (ירושלמי, קידושין ד, א | מב ע"א). האור שמח (שו"ת אור שמח, חלק ב' סימן לב) מציין את דברי הירושלמי הללו כמקור לשיטת הרמב"ם שנושטן שמשון ושלמה התגיירו בפני בית דין של הדיוטות. אומר על כך הרב דייכובסקי: "הנהגה נשואה בנפשינו, גירי מרדכי ואסתר (קרבן העדה: ורבים מעמי הארץ מתייהדים) לא התגיירו בפני בית-דין רציני. במגילה נזכר במפורש שהתגיירו משום שנפל פחד היהודים עליהם. אינני מאמין שבית-דין של ימינו היה מגייר בסיונות את צוררי היהודים שנפל פחד היהודים עליהם. כל הגיורים הללו נעשו בפני הדיוטות שלא דקדקו, ושאנם טובים מאלו של ימינו ואולי גרועים מהם, ואף-על-פי-כן לא בוטלה גירותם, והרמב"ם אומר 'אל יעלה על דעתך' וכו'".

5 שו"ת טוב טעם ודעת, מהדורה תליתא, סימן קיא.

6 הרב עוזיאל אומר דברים חדים וברורים בשאלה זו (שו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סימן סה). כמו כן דבריו של הרב שאול ישראלי, חוות בנימין, חלק ב, סימן סז. ודבריהם יובאו להלן. ראו גם שו"ת מנחת שלום, סימן יד, עמ' צו, המסביר את שיטת הרמב"ם: "והיינו דמכיוון דבשם יהודי יקרא מעתה ואילך, הרי שממילא מתחייב הוא בתורה ומצוות, אבל אין קבלת המצוות חלק ממעשה הגירות שעל-ידיה נכנסים תחת כנפי השכינה, ולכן אף-על-פי שלא הודיעוהו מן המצוות ושכרן הרי גר גמור, והאי טעמא מכיוון שאינם חלק ממעשה הגירות הרי שאין בכוחם לעכב כרין מילה וטבילה שמעכבים ואף-על-פי שהם תכלית הגירות".

סביר להניח שקיומה של העמדה שאינה רואה בקבלת מצוות חלק מעצם תהליך הגיור, מאפשר לבתי הדין להקל במידת מה בהבנת מהותה של קבלת מצוות ומשמעותה. אולם, גם אם קבענו שקבלת מצוות היא חלק מתהליך הגיור, עדיין מושג זה עמום ומעלה לא מעט שאלות ומחלוקות עקרוניות בין הפוסקים. השאלה הראשונה שעולה היא האם 'קבלה' משמעותה ההתחייבות לקיים, או שמא משמעותה 'קבלת' החיוב על עצמו, כלומר הסכמה להיות מחויב במצוות. במילים אחרות: האם קבלת מצוות משמעותה כוונה אמיתית לקיים מצוות בעתיד, או שעיקר קבלת המצוות היא ההתחייבות במצוות, היינו הכניסה למעמד של אדם החייב במצוות. מהותו של יהודי היא שהוא מחויב במצוות ולא שהוא מקיימן בפועל. השאלה השנייה קשורה לכירור גבולות היחס שבין 'מעשה' ל'כוונה' במושג קבלת מצוות. האם קבלת מצוות מתבטאת במהלך מנטלי פנימי או שמא מדובר באקט של הצהרה ולא בתהליכים הפנימיים המתחוללים בלבו של אדם. שאלה זו מרכזית ביותר בפולמוס העכשווי משום שברור שבית הדין דורש 'קבלת מצוות' מן המתגייר, אך הטענה כנגד בתי הדין – הן מצדו של הרב ברנדס, הן מצדו של הרב אברהם – היא שהם יודעים שקבלה זו אינה אמיתית. האם אכן ניתן להסתפק באמירה של הגר כי הוא מקבל מצוות, או שמא בית הדין נדרש לעמוד על כוונתו של המתגייר, ואם כן, כיצד יעשה זאת? השאלה השלישית היא מה תפקידו של בית הדין בקבלה של המתגייר? האם הוא מחייב לערוך כירור וכדיקות או שמא רק לקבל מן המתגייר את קבלתו? כל השאלות הללו עולות בספרות הפוסקים, במיוחד האחרונים, ובכולן יש עמדות מקלות בקרב כמה מגדולי הפוסקים כפי שנראה מיד.



הרב חיים עוזר גרודז'ניסקי (1863-1940, מחבר שו"ת אחיעזר), מגדולי התורה ברור שקדם לשואה, נשאל בשנת 1912 על אודות יהודי ונוכרית הנשואים בנישואין אזרחיים ועכשיו האישה מבקשת להתגייר. כבר מדברי השואל ברור שכולם מבינים שהאישה לא תחיה חיי תורה ומצוות. אולם, אף שאין האחיעזר מוכן לוותר על אלמנט קבלת המצוות, הוא מבחין בין מי שאינו מקבל, ובין מי שמקבל, אך יודע שלא יקיים:

ולבר זה נראה דדין זה דנכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצות חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל ושיהיה מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלים אותו דאין שיר ותנאי בגירות ואין גירות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצות, רק שברעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצות.

ומהאי טעמא נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפשר לומר דאין לחוש לזה מכיוון דמקבל עליו כל המצות אף

7 שאלה נוספת היא האם האומדנא של בית הדין בשעת מתן ההצהרה שאמת דיבר המצהיר-המתגייר היא הקובעת, או שמא נאמנות ההצהרה תיבחן במבט רטרוספקטיבי לאור התנהגות הגר בפועל לאחר השלמת הגיור. שאלה זו עמדה במרכז הדיון בבית הדין הרבני העליון ובמהלך ביטולי הגיורים למפרע שנקט. לכאורה ההלכה ברורה: "טבל ועלה הרי הוא כישאל לכל דבריו. למאי הלכתא? דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין" (יבמות מז, ע"א, וראו רמב"ם, משנה תורה, איסורי ביאה, יג, יד). אלא שכאן הטיעון חוזר לעצם קבלת המצוות, והשאלה היא האם ניתן להסיק מאי קיום מצוות בפועל על העדר קבלת מצוות אמיתית בשעת הגיור.

שחושב לעבור על איזה מהמצוות אחר כך לתיאבון, מכל מקום אין זה מניעה לקבלת המצוות, ודוקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב.⁸

במילים פשוטות אומר הרב גרודז'נסקי שקבלת מצוות אינה התחייבות במובן של הבטחה לקיים מצוות, אלא כניסה מרצון למעמד של אדם המחויב במצוות. הוא קובע שאת דין התלמוד שמי שמקבל מצוות "חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו" (בכורות ל, ע"ב), יש לפרש רק במקרה שהמתגייר מתנה במפורש בשעת הגיור שלא יהיה חייב במצווה זו. ההבחנה התלמודית בין 'חוטא לתיאבון' ובין 'חוטא להכעיס' משמשת לאחיעזר פלטפורמה לקבלת גרים שיודעים בשעת הגירות שלא יקיימו מצוות באופן מלא, שהרי החוטא לתיאבון יודע שהוא חייב, אך יצרו גובר עליו. בהמשך הדברים מדגיש האחיעזר:

אולם היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו כל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצוות לאו כלום הוא אם כן זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב.

יש מי שרצו לראות בדברים אלו סיוג וחזרה מן הדברים שאמר קודם, אולם האחיעזר לא חזר בו והמליץ לשואל לגייר את המבקשת. יש לשים לב שהוא מדבר רק על מקרה שברור 'בודאי' ואומדנא דמוכח שאינו רואה עצמו כלל מחויב במצוות. אולם, אדם שיודע שהוא חייב, אך יודע גם, אפילו בשעת הגיור עצמו, שלא יוכל לעמוד בהתחייבות, אין לראות בדבריו התחייבות שקרית, ולפיכך הגיור תקף. אכן לא מעט מן האחרונים שביקשו להקל בנושא זה הסתמכו על האחיעזר.⁹ לאור דברינו לעיל נראה אם כן, שאין כלל סתירה בדבריו של האחיעזר. בחלק הראשון הוא דיבר על השאלה הראשונה דלעיל ונקט שקבלת מצוות אינה הבטחה לקיים בפועל, אלא התחייבות במובן של כניסה לסטטוס של מחויב. כסיפא של דבריו דיבר האחיעזר על השאלה השנייה דלעיל ופסק שדרושה כוונה מנטלית פנימית. לא מספיק שאדם אומר לבית הדין שהוא נכנס למצב של חיוב, הדרושה היא להתחייבות פנימית וכנה שבה המתגייר רואה עצמו כאדם המחויב במצוות. לפיכך, אם אנו מבינים שהוא אינו מתכוון לקיים אף מצווה, נוכל להסיק שבתוך-תוכו הוא אינו רואה עצמו כאדם המחויב במצוות.

8 שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו.

9 כך כתבו למשל הרב אונטרמן והרב וולדנברג בעל ציץ אליעזר בהסתמך על האחיעזר (ראו: הרב אונטרמן, שו"ת שבט מיהודה, עמ' שעח-שעט; הרב וולדנברג, הלכות מדינה, חלק ג, שער ח, עמ' רד-רה. ראו גם דבריו של הרד"צ הופמן, שו"ת מלמד להועיל, חלק ג (אבן העזר וחושן משפט), סימן ח שיובאו להלן. כמו כן ראו שו"ת והשיב משה (לרב משה הכהן דריהם מג'רבה, ואחר כך אב בית דין טבריה), יורה דעה, סימנים נ-נא. ובין השאר כתב בהסתמך על האחיעזר: "מזה מוכח שאינו מתגייר אלא לפנים ולבו כל עמו דבזה ודאי דלא הוי גר כלל וכמו שנאמר לעיל, אבל אם לפי האומדנא שהוא מתגייר בלב שלם אלא שאנו יודעים בבירור שיעבור אחר כך על איסורי תורה כחילול שבת וכיוצא אין זה חסרון בקבלת המצוות וכו'... הנה לפי מה שבארנו זהו עיקר קבלת המצוות שכשיעבור יענש העונש המגיע לו אם כן אף שהוא חשב באותה שעה לעבור על איזה מהמצוות ולהענש אין זה חסרון בעיקר הקבלה' (שם, עמ' ר).



אשר לשאלת היחס בין ‘מעשה’ ובין ‘כוונה’ בקבלת המצוות.¹⁰ הרב אברהם כותב: “אפשר למצוא וויכוחים באשר לנחיצותו של אקט מילולי מפורש שמבטא את כוונתו של המתגייר לקבל עליו מצוות... בדברים שהמתגייר צריך לומר בפיו, ולא בשאלה מה צריך להיות בלבו” (עמ’ 199–200). אולם, האמת הפוכה. בקרב הפוסקים הסבורים שקבלת מצוות היא חלק מהותי מהליך הגיור ואף עיקרו, ולפיכך צריך אקט מילולי של קבלת מצוות, מתעוררת שאלה בנוגע למשמעותה המנטלית של קבלת המצוות והיחס בינה ובין ‘מעשה’ קבלת המצוות. בהנחה שיש לברר את כוונתו של המתגייר, השאלה היא האם נכרר זאת מתוך אומדן בית הדין בשעה שהוא מקבל את ההצהרה מאת המתגייר, או שמא אף מתוך התנהגותו לאחר מעשה. אביא כאן מדבריהם של שני פוסקים חשובים הרואים בקבלת מצוות את עיקר תהליך הגיור, אך דוחים בתוקף כל ניסיון לומר שעל בית הדין לברר את שכלבו של המתגייר.

הרב קוק סבר שקבלת מצוות היא הדבר העיקרי בגרות ודחה בתוקף ניסיון לבטל גרות בנימוק שהגר הונה את בית הדין ולא התכוון כלל לקיים מצוות:

כל זמן שהיתה הקבלה בפה כראוי יש לומר שאין לנו ענין עם דברים שכלב, שאינם דברים כלל, ואפילו אם יבא אלינו ויגיד לנו, שהיה בלבו אחרת מאשר בפיו, אין לנו עסק כלל עם דברים שכלב.¹¹

בזמנינו הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם, האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, אף שרומז לכך שאין לקבל גרים שנראה שאין בכוונתם לקיים מצוות, אומר:

אמרינן שבקבלה בפה תליא, ומה שלבו כל עמו אינו סותר לדיבורו, וגר גמור הוי בדיני ישראל, ולגבי כל עונשין שבתורה נחשב כישראל מכח קבלתו בפה. והמחשבה אינו רק [אלא] בינו לבין קונו.¹²

אמנם הוא מסייג דין זה וקובע שאינו חל במקום שמעשיו של המתגייר בשעת קבלת המצוות סותרים את דיבורו: “שמחזיק בעבירה בשעה שבא להתגייר וכטובל ושרץ בידו”. על כן במקרה זה “שאומרת במופרש שמקבלת על מנת להיות עם כהן האסור לה”, אינו נחשב קבלה, אך בכל מקרה אחר אנו אומרים “שקבלה בפה תליא” ואילו המחשבה היא “בינו לבין קונו”.¹³ מסתבר אם כן שהשאלות שהעלינו לעיל קשורות

10 הרב שרמן והרב אברהם בטוחים ביטחון מלא שניתן לומר באופן גורף שהגרים בישראל כיום אינם דוברי אמת בשעה שמקבלים מצוות, וכי אין להם שום כוונה בשעת הגיור לקיים מצוות בכל אופן שהוא. אינני יודע על מה בדיוק מבוסס הביטחון הזה והאם הם בדקו או חקרו את דרכם של בתי הדין לגיור. מעבר לכך, כבר העלה הרב דייכובסקי בפסק דין פלוני ט’ הנזכר לעיל, הערה 4: “יתכן מאוד שבאותו רגע גמרה המתגיירת בלבה לקבל מצוות” וליווה את דבריו בתיאור מתחושותיו והרגשתו כדיון בבית דין לגיור. הרבנים הנכבדים גם לא שואלים עצמם מה חלקה של החברה הדתית בכך, והאם היא נותנת סיכוי כלשהו לגרים להשתלב בתוכה. שלא לדבר על כמה וכמה איטורי תורה ודאיים שצריכים היו לבוא בחשבון בהוצאת הכללה לא מבוססת שכזאת.

11 דעת כהן, יורה דעה, קנג.

12 שו"ת דברי יציב, יורה דעה, קסח.

13 ראו גם תשובת הרד"צ הופמן שתובא להלן (מלמד להועיל, חלק ג, אבן העזר וחושן משפט, סימן ח); דבריו של הרב אונטרמן שיובאו להלן; נהר מצרים לר' רפאל אהרון בן שמעון, הלכות גרים (קג ע"א).

זו בזו. משום שאם אכן "דברים שבלב אינם דברים" מסתבר שקבלת המצוות הנדרשת אינה הכוונה וההתחייבות לקיים, שהיא דבר שאין ביכולתנו לבדוק.

שאלת המוטיבציה

ברור שאפשר למצוא מקורות הלכתיים רבים יותר וחשובים לא פחות לסתור את הדברים האמורים לעיל. אין ספק שבררתי מתוך השיח ההלכתי את המקורות הנוחים לי. אמנם עשיתי זאת מתוך עמדה פולמוסית כלפי הרב שרמן והרב אברהם שהתעלמו ממקורות אלו, אך אני מבקש להסביר מדוע אני חושב שראוי לעשות כן ללא כל קשר לעמדה פולמוסית. הרי אף אם יש אפשרות הלכתית דחוקה יותר או פחות לגייר אנשים שאין ביטחון שייכנסו לחיים מלאים של תורה ומצוות, עדיין יש לשאול מדוע לעשות זאת? אין ספק שבית הדין כשומר בשער צריך להפעיל שיקול דעת בענייני גיור וכי זה אחד מן הנושאים הרציניים המונחים לפתחם של בתי הדין. לפיכך עלינו לברר מדוע נכון שבתי דין יקבלו את אלו המבקשים להתגייר, או אף ישתדלו מאוד למענם. למעשה נטל ההוכחה אינו מוטל עליו אלא על הפוסקים שהלכו בדרך זו, ולפיכך אני מציע שנאזין להם ולשיקוליהם. בחלקו הקודם של המאמר ביקשתי לעמוד על מסגרת הדיון ועל השאלות העולות באמצעות מספר דוגמאות מן הפוסקים. את רוב המקורות ההלכתיים דחיתי לשלב הזה של הדיון משום שאני חושב ששאלת המוטיבציה היא השאלה העיקרית. ראשית אביא כמה מן ההתייחסויות של גדולי הפוסקים בדורות האחרונים ולאחר מכן נתבונן בהן במבט-על.



בתשובה משנת תרכ"ז התייחס הרב אליהו גוטמאכר (1796–1874), אז אב"ד בגריידיין שבגרמניה, לשאלה עקרונית בדבר יהודי שנישא לנוכרית בנישואין אזרחיים. שנים מאוחר יותר – ולאחר שכבר נולדו ילדיהם – ביקשה האישה להתגייר. מתוך דיונו של הרב גוטמאכר עולה בבירור שהוא מודע לגמרי לכך שאין מדובר כאן בגיור לחיים של תורה ומצוות, כפי שמצפים בתי הדין הרבניים כיום.¹⁴ אכן, אנו

14 כך למשל הוא מצטט את האמירה התלמודית "קשין גרים על ישראל כספחת" ופירושו של רש"י שחשש הוא שמא ילמדו ישראל מן הגרים, אך הוא דוחה חשש זה ואומר שטיעון זה אינו רלוונטי בימינו שהרי ישראל מתערבין בין הגויים ולמדין מהם. יתרה מכך, הרב אליהו גוטמאכר ממשיך ומביא פירוש אחר שרש"י הביא לאותה מימרה: "ויש אומר שכל ישראל ערבים זה בזה" (רש"י נידה, יג ע"ב, ד"ה 'כספחת'), כלומר: חטאיהם של הגרים יזיקו לישראל 'בשכונן הכולל', אך מקבל את הדחייה שבה רש"י עצמו דחה הסבר זה: "ולאו מילתא היא שלא נתערבו בשביל הגרים" (שם). כלומר, ברור לרב גוטמאכר שעומדים לפניו גרים "שחשבונו המצוות והעבירות" שלהם לא יועיל לישראל, אך תשובתו חר"מ שמעית. בהקשר זה מביא הרב גוטמאכר את דברי התוספות בבבלי יבמות קט ע"ב, ד"ה 'רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים', ואומרים התוספות: "אמר ר"י דהיינו היכא שמשאיין אותן להתגייר או שמקבלין אותן מיד, אבל אם הן מתאמצין להתגייר יש לנו לקבלם שהרי מצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קבלו לתמנע שבאתה להתגייר והלכה והיתה פלגש לאלפיז בן עשו ונפק מינה עמלק דצערניהו לישראל כדאמרין בהגדת חלק (סנהדרין צט, ע"ב) וגם יהושע קבל רחב הזונה ונעמה ורות המואביה ובריש פרק במה מדליקין (שבת לא, ע"א) שגייר הלל אותו שאמר גיירני על מנת שתשימני כהן גדול ואותו דעל מנת שתלמדני כל התורה כולה ואף-על-פי שלא היו מתאמצין להתגייר יודע היה הלל בהן שסופם להיות גרים גמורים כמו שעשה לבסוף". כלומר, את המתח העולה מספרות מחז"ל ביחס לתופעת הגירות ולעידוד הגירות הוא מפרש על שני

עוסקים כאן בנישואי יהודי ונוכרית בגרמניה של שנת 1867 וחייבים להודות שאף שהזוג מבקש להשתייך לקהילה היהודית, אין בכך עדות לכוונה לחיי תורה ומצוות. אף-על-פי-כן לא זו בלבד שהרב גוטמאכר מתיר את הגיור, אלא מעודד אותו מאוד, ממליץ להזדרז ולהרבות בדברי פיוסין:

לעניות דעתי דאין שום ישוב הדעת בדבר הזה, ורק להקדים להמצווה בכל האפשרי, וזה כדי להציל הבעל, וגם שלא יולד עוד ממנו זרע פסול, וגם למצא תיקון להנולדים כבר, ודאי יש לנו בזה להחזיק הרבה למעט באמירת החומרא. ופשיטא שאין לגרע מזה... ולהפסיד באמירת שכתן של מצות.¹⁵

מהם, אם כן, שיקוליו של הרב גוטמאכר להקל בגיור? הצלת הבעל מנישואי נוכרית, ועתיד בניו שנולדו או שיוולדו לו מן הנוכריה. הרב גוטמאכר רואה חובה לעצמו לשמר בתוך הקהילה היהודית את הבעל ואת בניו ורואה בזה שיקול הלכתי מובהק. הוא יודע שאין מדובר בגיור לשם חיים מלאים של מצוות, אך הוא מנחם את עצמו: "ושמעתי הרבה נשים וגירות שנכנסו לדת רק בשביל לחתן בישראל, והיו אחר כך מדקדקין בכל דיני ישראל בדרך הפלא" (שם, עמ' שכה), ואין אם כן לדעת מה צופן העתיד ברגע שנשמר אותם ואת זרעם בתוך הקהילה היהודית. האמת היא שהחרדה הבוקעת מן הדברים לשימורו של כל יהודי ככזה, היא כל כך אופיינית להלכה לדורותיה, עד שקשה להבין מניין הניכור הבוקע מדבריהם של כמה מן המשתתפים בדיון, כולל הרב שרמן והרב אברהם.

הסיפור המובא בתשובתו של הרב אליהו גוטמאכר משקף יפה את התקופה. נישואים אזרחיים בין יהודי ונוכרית, ובעקבותיהם אופי חדש של גרים שהם צאצאים ובני זוג של יהודים, אשר בעצמם 'יושבים על הגדר' וחיים כיהודים למחצה לשליש ולרביע. הפוסק סבור שמציאות חדשה זו מחייבת אותו להקל בדרישה לקבלת מצוות בגיור על מנת לשמר את היהודי ואת בניו כחלק מן הקהילה היהודית.¹⁶



בהמשך לדברים אלו נעיין בתשובתו של הרד"צ הופמן (1843-1921). הרב נשאל על נוכרי "דכבר נשא היהודית בדיניהם והיא כבר הפקירה עצמה לו ומעוברת ממנו דבר ברור שתנשא לו אף שלא יתגייר".¹⁷ השאלה המטרידה ביותר את הרד"צ היא שאלת המניע לגיור, שהרי ברור שלפנינו 'גיור לשם אישה', האסור לפחות לכתחילה (יבמות

סוגי גרים: האמירות החיוביות הן לגבי מי שמעוניין ביוזמתו להתגייר, אף שדקדוק בתורה ומצוות אין כאן.

15 שו"ת ר' אליהו גוטמאכר, יורה דעה, סימן פה, עמ' שכו.

16 יש לתת את הדעת להבחנה החשובה בין מניעי הגיור ובין הדרישה לקבלת מצוות, הבחנה שלעתים נוטים לטשטש אותה (ראו ד' בס', 'גיור וקבלת מצוות: הלכה ומעשה', צהר, ל' [תשס"ז], עמ' 33). אין ספק שקל הרבה יותר להתגבר על בעיית המניע, ולו רק משום שכבר ההלכה התלמודית קבעה שכדיעבד 'כולם גרים' (יבמות כד, ע"ב). יחד עם זאת אין להתעלם מן העובדה שהפוסקים עצמם מטשטשים את ההבחנה בין שתי הבעיות, הם מתמקדים בבעיית המניע אף שברור במקרים רבים שלא זו הבעיה העיקרית. עצם אי הנכונות לפרק את הקן המשפחתי בהעדר גיור מעלה תמיהה זו. דבריו של רש"י על דברי הגמרא שהגיור תקף למרות המניע הזר יכולים אף הם להסביר לנו את הטשטוש שבין שני המושגים - מניעי הגיור, וקבלת מצוות: "הא גיורא מיהא הוא ואף-על-גב דלא נתגיירה לשם יהדות אלא בשביל שישאנה זה" שהרי אם "לא נתגיירה לשם יהדות", מה משמעות קבלת המצוות כאן?

17 שו"ת מלמד להועיל, חלק ב, יורה דעה, סימן פג.

כד, ע"ב). תשובתו של הרד"צ היא שבעידן המודרני התהפך המצב וכל בקשת גיור לשום נישואין היא – מניה וביה – גיור לשם שמים, שהרי לפני הזוג סלולה הדרך להינשא בנישואין אזרחיים. עצם העובדה שהם באים להתגייר מוכיחה בעליל שהדבר נובע מרצונם לחיות כיהודים: "רגלים לדבר דעושה לשם שמים".¹⁸ אולם, לפתחנו עומדת השאלה העיקרית: כיצד אפשר לגייר זוג שברור שאין להם כוונה לחיי תורה ומצוות, הם חיים כנשואים בלי גיור וברור שימשיכו לחיות כך גם אם לא נגיירם? הרד"צ משיב:

דאם לא נקבלנו תנשא לו באיסור דאורייתא דיהודית לגוי אסורה מדאורייתא...
ואם כן טוב שנקבלנו משתנשא לו באיסור.

אלא שהרד"צ מקשה על הסבר זה, הרי "אין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך", ואם כן, כיצד זה שאנו מטילים על בית הדין "האיסור שיקבלו גר שלא נתגייר לשם שמיים כדי להציל את האשה מאיסור גדול מזה שכל ימיה באיסור הא היא פשעה בדבר"? תשובתו הרחוקה של הרד"צ היא שאולי אפשר לראות בה אנוסה,¹⁹ אך ממשיך בנימוק נוסף ובו הוא חושף בפנינו את המניע שלו להיכנס לדוחק ההלכתי הזה:

ועוד דאם תנשא לגוי גם זרעה שמצד הדין הם יהודים גמורים יהיו נמשכים אחר אביהם לגיתו, ויהיו פושעים, ואלה הצאן מה חטאו, ועל-כן טוב שיעשו בית דין איסורא זוטא לקבל את הגר ולהרגילו ברת יהודית שיצא ממנו זרעא מעליא. ומכל מקום יזהירו בית דין את הגוי להשמר ולהזהר בכל דת יהודית ובפרט בשבת ובמאכלות אסורות, וטוב לקבל ממנו הבטחה במקום שבועה.

על מנת שלא להכשילם בשבועת שווא הרד"צ ממליץ על 'הבטחה' במקום שבועה לקיום מצוות. באופן פורמלי הוא אינו מותר כמובן על קבלת מצוות, אך מכיוון שהוא יודע במי מדובר הוא ממליץ להסתפק בהבטחה ולא לדרוש שבועה. הרד"צ יודע שמבחינה הלכתית צרופה הוא מתפתל, אך למרות זאת הוא מבקש לגיירו משתי סיבות: א. להציל את האישה היהודייה מעברה. ב. לדאוג לילדים שייוולדו לתוך משפחה יהודייה ויזכו אולי לחינוך יהודי כלשהו. דומני שדי ברור שהרד"צ חותר בעקשנות לתוצאה זו משום שהוא מבין את שינוי הזמנים. הוא מבין היטב את המציאות הרובצת לפתחו ואינו מוכן להתעלם ממנה.

18 הטיעון הזה חוזר הרבה בספרות ההלכה מן המאות התשע-עשרה והעשרים, מאז שהתאפשרו הנישואין האזרחיים בין יהודים ונוכרים. כך למשל כתב הרב משה שמואל גלאזענר מקלויזנבורג (1856-1924), בעל הדור רביעי, בקונטרסו חקור דבר העוסק כולו בבעיה זו ("על דבר הגירות והנשואין של נוכרי או נוכרית שנתקשרו עם ישראל או ישראלית על פי חוקי המדינה בקשר נישואין ציווילעזע" ובאים אחר כך להתגייר ולהנשא על-פי דבר תורתנו הקדושה", מונקטש תרס"א): "ולכן אם הזוג דרים כבר בתור איש ואשה על פי ציווילעזע ואחר כך מתרצה צד אחד להתגייר אינו בכלל המתגייר לשם איש או אשה וזה נראה לפי עניות דעתי סניף גדול להתיר הגירות" (חקור דבר, עמ' יא). רשימה ארוכה של פוסקים שאימצו דעה זו באה במאמרו של הרב עובדיה יוסף, 'בעיות הגיור בזמננו', תורה שבעל פה, יג (תשל"א), עמ' כד, ושם בעמ' לב מופיעה תמיכת הרב יוסף בעמדה זו.

19 כך לשונו בנמקו את הצעתו לראותה כאנוסה: "חדא דאף-על-גב דתחילתה בפשיעה דהפקירה עצמה לנוכרי מכל מקום סופה כאנוס דמכיוון דהיא מעוברת ממנו אינה יכולה לסבול בושתה שלא להנשא לו, ומתיראת ששום איש לא ישאנה מעתה ותצטרך לישב גלמודה כל ימיה...". ודוק מכאן על הגדרת המושג אנוס בהקשר זה ועל ההשלכות הרחבות לכך.



מרחיקת לכת יותר היא תשובתו של הרד"צ הופמן על כהן הנשוי בנישואין אזרחיים לנוכרית: "וילדה ממנו בן ונימול ומת הבן. ועתה הנוכרית לבה נוקפה שאיננה באותו דת כבנה, ורוצה להתגייר ולישא את הכהן כדת משה וישראל".²⁰ אף שברור שהם מתגיירים על דעת שיינשא בנישואי כהן וגירות האסורים, ממליץ הרד"צ לקיים את הגיור:

יש לחקור איזו איסור גדול יותר אם הכהן נושא גיורת או אם נושא נכרית, ונראה לי פשוט דיותר יש איסור בנכרית, ואין לי להאריך בזה חדא דיש הפסד דכל זרעו נכרים, ועוד... דיש בנישואי נכרית איסור דאורייתא וחייב כרת... ואם כן כדי להציל את ישראל מאיסור חמור בודאי טוב שיגירו האשה הנכרית.

הדברים תמוהים לכאורה, שהרי "הבא להתגייר ואינו מקבל עליו אפילו דבר אחד אין מקבלין אותו" (בכורות ל, ע"ב), והרי כאן היא מתגיירת על-מנת שתינשא בנישואין האסורים? תשובתו של הרד"צ הופמן מפתיחה:

אם אומרת בפירוש שאינה רוצה לקבל מצוה זו אסור לקבלה, אבל בנדון דידן הרי אינה אומרת כן בפירוש, ואם כן אף שאנו יודעים שתעבור על איסור זה, מכל מקום בשביל תקנת הכהן ובשביל תקנת זרעו מקבלין אותה.

הרוח העולה מן התשובה היא ברורה. ראשית, בית הדין אינו אמור לקיים חקירה בנוגע לכוונתו המדויקת של המתגייר בקיום מצוות. שנית, קבלת המצוות הנלווית לתהליך הגיור היא כללית ועמומה, ולכן במקרה מיוחד זה יש 'להזהיר' אותם. שלישית, ברור שאף אם לא יקיימו דינים חמורים אלו הגירות תקיפה. חשובה הרבה מכך היא תשובתו של הרד"צ לשאלת המניע לגיור. הרד"צ משיב שיש לאשר את הגיור כדי להציל את בניו של בן הזוג היהודי, ולפיקח שיקולי בית הדין שונים משיקוליו בגיור רגיל, ויש בהם נטייה משמעותית לקולא בהקשר של קבלת מצוות.

מהלכו של הרד"צ שנראה במבט ראשון מרחיק לכת, אינו אלא מהלך טבעי עבור פוסק הלכה. הוא שוקל במאזני רווח והפסד הלכתיים, ומגיע למסקנה שהדאגה לכהן ולבניו עדיפה, אף במחיר ויתור בפועל על קיום הדין שאין מגיירים את מי שלא יקיים מצווה אחת.²¹

מכיוון שבן היהודי ונוכרית אינו יהודי מבחינה הלכתית, הרד"צ רואה בגיורו מהלך חשוב המצדיק הקלה הלכתית משמעותית. הוא אינו מוכן להתייחס אל בן היהודי כאל כל נכרי ומבקש לעשות 'מאמץ' הלכתי על מנת להשיב אותו אל חיק היהדות. טיעון זה חוזר לא מעט בספרות ההלכתית בעת החדשה. מכיוון שהוא תוצאה של

20 שו"ת מלמד להועיל, חלק ג, אבן העזר וחושן משפט, סימן ח.

21 הוא מסיים את תשובתו: "ויש להזהיר את האיש (ואת האשה) שיהרו היטב בדיני נדה וטבילה, כי בלאו הכי יפסיד עלידי הגירות יותר ממה שירויח. גם בניהם יהיו חללים, ולא יעלו לדוכן ובנותיהם חללות...". למאזן רווח והפסד זה מוסיף הרד"צ את השיקול הבא: "גם יש לומר דדוקא אם מקבלין הגר משום תקנה ידידה צריכין לומר לו או תקבל כל התורה כולה או תשאר נוכרי כמו שהיית עד עתה שהנוכרי אין לו עונש אם אינו מקיים המצוות. אבל אם אנו מגיירין אותה משום תקנתא דישאל ודאי מוטב שתתגייר ולא יופסד זרע ישראל ולא יתחייב ישראל כרת על ידה, אף שיעשו שניהם איסורא זוטא". אלו הם דברים מרחיקי לכת, במקום שהגיור הוא לטובת משפחתו היהודייה של המתגייר, ולא מטובתו של הגר עצמו, גם שיקול קבלת המצוות פוחת.

מציאות נישואי נוכרית ויהודי, אין לצפות למצוא אותו בספרות ההלכתית הקודמת לעת החדשה.

הרב גלאזנער מקלוזנבורג בקונטרסו הנזכר לעיל, מאריך בנקודה זו תוך שהוא מתפלמס עם החולקים עליו:

ואם כבר יש להאי זוג בנים יש עוד טעם גדול להתיר הגירות בשביל הבנים שיתגיירו עמם... גם שהוא ישראל והיא נוכרית נמי דאם נעכב הגירות אנו נועלים הדלת מפני השבים, כי מה יעשה האב עם הילדים אשר הוליד הלא כרחם אב על בנים כתיב... דבנך הנולד מן הנוכרית אינה קרויה בנך, היינו מצד גזירת הכתוב, אבל הטבע לא ישונה ובנים טבעיים המה לו ואיך יעזבם וילך לו, הא חדא, ועוד דאיכא תיקון גדול בגירותם... אם נוכל להכניס בנים אלו תחת כנפי השכינה, נתקן על כל פנים חומר איסור זה דמוליד בן לעבודה זרה, ומכיוון דאם לא נגייר את האם לא תתרצה שיתגיירו הבנים כדאי היא האי תקון להתיר בשביל זה הגירות שלה.²²

ושוב, איני חושב שבקריאת מקרה זה ניתן לדמיין שהמחבר משלה את עצמו מה תהיה רמת שמירת המצוות של הזוג הזה. הדיון הוא ביהודי הנשוי לנוכרית ובשום מקרה לא יסכים לוותר על הקשר אתה. בתשובה זו כמו בתשובות הקודמות ברור לכול ששלמותו של הקן המשפחתי חשובה למתגייר ובת-זוגו יותר מאופציית הגיור, וכי אם תועמד בפניהם הבררה הם יוותרו על הגיור.²³ אלא שהמחבר סבור שיש להקל בדיני הגיור כדי להציל את הצאצאים של היהודי ולשמרם כיהודים. בהמשך הדברים הוא מתפלמס עם החולקים עליו, שברור שאינם מעטים בין רבני זמנו.²⁴

דברים מרחיקי לכת אף יותר כתב הרד"צ הופמן בתשובה אחרת העוסקת בבן ליהודי ונוכרית הרוצה לישא יהודייה. החתן נימול אך אין יודעים אם נטבל לשם גיור בילדותו; בפועל הוא מחלל שבת ואינו מקיים מצוות, אך מוחזק כיהודי ומשלם מסי קהילה; לא ניתן לגייר אותו כדין משום שהוא לא יסכים לקבל על עצמו עול מצוות. הרד"צ מציע להסתמך על החזקה שכאשר מלו אותו הטבילו אותו ולפיכך לגיירו גיור נוסף לחומרא בלא קבלת מצוות. הוא מסיים את דבריו במילים הבאות:

22 קונטרס חקור דברי יא, ע"א-ע"ב.
 23 יש גם לזכור שהדיון מתרחש בטרנסילבניה של סוף המאה התשע-עשרה - תחילת המאה העשרים, על כל המשתמע מכך מבחינת היקף תהליכי החילון.

24 הנושא עלה גם בפולמוס בין הרב צבי הירש קלישר והרב עזריאל הילדסהיימר. תשובתו של הרב קלישר באה בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, חלק א, יורה דעה, סימן רכט. השאלה שנשלחה מאמריקה עסקה באיסור שהטיל רב מקומי על מוהל למול בן ליהודי ונוכריה, ברור היה שאין לאף אחד מן המעורבים כוונה להתגייר. הרב קלישר דחה את עמדת הרב המקומי וסבר שיש למולו משום שכך יוקל עליו להתגייר כשיגדל אם ירצה בכך, וחובה עלינו לסלול לו את הדרך לשוב. וכך כתב: "שמצווין אנו לפתוח לו פתח תקוה למולו כעת על דעת אביו וכשיגדל יוכל מהר לעשות כרצון אביו לטבול עצמו כדת וכדין ואם אין מלין אותו דוחין אותו בידים מעדת ישראל, ולא ככתוב ואל ירח ממנו נדח. ועוד יש לעורר שטבילה כזו אשר אביו ישראל יותר מחוייבין להכין לו דרך הבחירה מאשר יעשה להנולד מנוכרי... וגלל זה אם יש באפשרות להוציא זרע נשחתה מהטומאה ולהוציא ממסגר אסיר ולהחזירה אל הקודש מה טוב ומה נעים חלקינו".

ועל צד היותר טוב יודיעו לו המצות שבדאי ירצה לקבל דהיינו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים מצות צדקה וכבוד אב ואהבת רע וכדומה, ויאמר אחר כך סתם שמקבל עליו מצוות היהודים.²⁵

אכן, הרב דייכובסקי אומר על כך: "אלו דברים מרחיקי לכת ביותר. גם אם לא נקבל דבריו – ואני מתקשה לקבלן – אין להן ביאור, אלא אם כן נניח שקבלת המצוות אינה חלק ממעשה הגיור, אלא הלכה בבית הדין המגיייר שלא יודקק לכך. אבל, כל שיש לבית הדין נימוקים כבדי משקל, יכול לקבל גר גם ללא קבלת מצוות שלימה".²⁶



שנים מאוחר יותר הגיעה בעיית נישואי התערובת ודילמת הגיור בעקבותיה גם לארצות האסלאם. הרב עוזיאל מתייחס בתשובותיו לשאלה שנשאל בסלוניקי בשנות העשרים של המאה העשרים, ומאוחר יותר לשאלה שנשאל מטטואן, בירתה של מרוקו הספרדית בתחילת שנות החמישים. הרב בני לאו עמד לאחרונה בהרחבה על דבריו של הרב עוזיאל, ולפיכך נקצר בהם.²⁷ הרב עוזיאל העלה את השאלה בכל חומרתה: "אם רשאים בית דין להזקק לה לגירה, מכיוון שהדעת נוטה לומר שאשה זו אינה מתגירת לשם גירות אלא כדי להנשא לו", בתשובתו הוא דן בהלכה התלמודית שאין מקבלים גרים שבאו ממניע זר. הוא מצטט את שאלת התוספות על הלכה זו מן המעשה המסופר בתלמוד על גוי שבא להלל ובקש ממנו "גיירני על מנת שאהיה כהן גדול", והלל קיבלו. תשובת התוספות היא שמכיוון שהיו בטוחים שבסופה של הגירות היא תהיה לשם שמיים, מותר היה לקבל. רבי יוסף קארו אימץ דברים אלו להלכה וכתב "דהכל לפי ראות בית הדין".²⁸ כותב על כך הרב עוזיאל:

דון מינה בנדרון דידן שגויה זו נשואה כבר לישראל ובהכנסה מעתה בברית היהדות תתקרב יותר ויותר אל משפחת בעלה ותורתו, ועוד זאת שבניה הנולדים לה ואלה שיוולדו לה מעתה יהיו יהודים גמורים הרי זה דומה לאותו מעשה דהלל ורבי חייא שבטוח שסופם יהיו גרים גמורים ורשאים, או יותר נכון, מצוה עליהם לקרובם ולהכניסם בברית תורת ישראל ולהוציא נגע התערובת שהוא נגע ממאיר בכרם בית ישראל.²⁹

רבי יוסף קארו כתב שבמקום שלפי "ראות בית הדין" סופו לשם שמיים, מקבלים – אף אם בשעת הגיור אינו כן. הרב עוזיאל מוסיף על דברים אלו קומה נוספת ואומר שגם במקום שיש מצווה לדאוג לגיור לשם שמיים – יש לקבל ולגייר. מתי יש מצווה כזאת? ככל מקום שהגיור יוציא את "נגע התערובת שהוא נגע ממאיר בכרם בית ישראל". דומני שאין לקורא ספק שהרב עוזיאל מודה כמעט במפורש שברור שאין מדובר במצב שהגירת מבקשת לעבור לחיות חיי תורה ומצוות. אולם הוא פוסק שיש להתאמץ

25 מלמד להועיל, חלק ג, סימן ג.

26 פס"ד פלוני' ט' הנזכר לעיל, הערה 4.

27 ב' לאו, "ואת האובדת לא בקשתם": מוסר הנביאים בשיקולי פסיקתו של הרב עוזיאל בנושא הגיור; אקדמות, כא (תשס"ח), עמ' 96. תשובותיו של הרב עוזיאל בנושא הגיור רוכזו בספרו פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סימנים נט-סז.

28 ראו תוספות, יבמות כד, ע"א, ד"ה 'לא'; בית יוסף, יורה דעה, רסח, יב.

29 שו"ת משפטי עוזיאל, חלק א, יורה דעה, סימן יד.

ולגיירה כדי לצמצם את נגע נישואי התערובת, ומתוך תקווה שאחרי הגיור ניתן יהיה לקרבה. הנה רואים אנו גם כאן את המניע המוצהר והמפורש - האחריות ליהודי שנשא נוכרית ולילדיו. מניע זה מטיל על הפוסק חובה לפרש באופן מקל ומצמצם את האיסור לגייר לשם נישואים ואת קבלת המצוות בגיור.

בשנות החמישים כתב הרב כלפון, רב העיר טטואן שבמרוקו הספרדית, לרב עוזיאל על תופעת נישואי תערובת ועל דילמת הגיורים במקרים אלו. המשיב ממשיך ומספר שהם אינם מתלבטים לגבי אלו הנשואים לנוכריות שהם בלשונו: "שומרי דת כְּסָתָם יהודים שבזמן הזה", ובלשונונו אולי היינו קוראים להם 'מסורתיים', וכי בעניין זה הם מסתמכים על תשובת הרב עוזיאל שאותה ראינו לעיל. אולם הוא פונה לרב עוזיאל משום שהוא מתלבט:

אבל יש אחרים שאינם שומרי דת שבתות וימים טובים ומאכלות אסורות ומצות עשה ולא תעשה, ואנחנו נבוכים איך לעשות, כן רוצים הם לגייר בניהם ואת נשיהם... והנה האנשים האלה אף-על-פי שאינם שומרים דת ומצוות כנ"ל מכל מקום אינם פוקרים לגמרי ואינם רוצים להבדל מתורתנו הקדושה ולהחשב מחוץ לדת חס וחלילה ובשם ישראל יכנו ולפי הנראה חפצים הם להכניס בניהם תחת כנפי השכינה מלב ונפש.³⁰

נדמה לי שיש לראות שתי נקודות חשובות באופן שהשואל מציג את התלבטותו. האחת היא ההתמקדות בכני המשפחה היהודים, האנשים הללו "שאינם שומרים דת ומצוות" אינם אלו הבאים להתגייר, אלא אלו המבקשים לגייר את בני זוגם וילדיהם הנוכרים. השואל מתמקד במעמדם של היהודים בני משפחתם של המבקשים להתגייר והם השיקול המרכזי שלו. הנקודה השנייה החשובה היא ההבחנה שהשואל עושה בין קיום מצוות ובין תודעת הזהות היהודית של השואלים. הוא מתלבט אם לגיירם אף שאינם שומרי מצוות כלל משום שהם עצמם מזדהים ורואים עצמם כיהודים וכחברי הקהילה היהודית. בכך הוא רואה בהם מי ש"לפי הנראה חפצים הם להכניס בניהם תחת כנפי השכינה מלב ונפש". הכנסה "תחת כנפי השכינה" אליבא דהשואל אינה אם כן הכנסה בעול מצוות, אלא הזדהות סובייקטיבית אמיתית כיהודים. בתשובתו מדגיש הרב עוזיאל את החובה לגייר את בני המשפחה הנוכרים של יהודים:

בדורנו זה אחראית וקשה מאד נעילת דלת בפני גרים לפי שהיא פותחת שערים רחבים ודוחפת אנשים ונשים מישראל להמיר דתם ולצאת מכלל ישראל או להטמע בגוים ויש בזה משום אזהרת רז"ל: "לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת" (סוטה מז, ע"א)... מכל מקום לבניהם ודאי שאנו חייבים לקרבהם לא מבעיא אם הם בני ישראלית שבניה הם ישראלים גמורים אלא אפילו אם הם בני גוייה הרי מזרע ישראל המה, ואלה הם בבחינת צאן אוכדות, וירא אנכי שאם נדחה אותם לגמרי על-ידי זה שלא נקבל את הוריהם לגרות נתבע לדין ויאמר עלינו: "את הנדחת לא השיבותם ואת האוכדת לא בקשתם" (יחזקאל לד, ד) וגדולה היא תוכחה זאת מאותה התוכחה של קבלת גרים (יורה דעה, רסה, יב) ועל כגון זה נאמר: "הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד

30 פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סימן סה.

הפסדה" (אבות ב, א). מטעם זה הנני אומר מוטב לנו שלא נסור מדברי רבותינו שמסרו הלכה זאת לפי ראות עיני הדיינים שכוונתם לשם שמים.



הרב חיים דוד הלוי, תלמידו המובהק של הרב עוזיאל, הביע עמדות מתונות בהרבה ביחס לאלו של הרב עוזיאל. אולם בדבריו הבאים עולה שיקול נוסף. בעוד בראש מעייניהם של הרב עוזיאל כמו גם המשיכים שהבאנו קודם, עמדה משפחתו היהודית של המתגייר, בן זוגו וילדיו, הרי שלנגד עיניו של הרב הלוי בדבריו שיובאו להלן עומדת כל הקהילה היהודית במדינת ישראל והטמעות גויים בה בלא גיור. בדברים שיובאו להלן הוא נותן את דעתו למתנדבים שכאו לקיבוצים בשנות החמישים והשישים והחליטו להישאר בארץ:

הצד החילוני של מדינת ישראל. כל אותו זוהר חלוצי של הקרבה ומסירות נפש... מדינת ישראל היא באמת כוכב אור לכל מי שעינים לו. אין כאן חי שעמום ובטלה, צבירת הון לשם הגדלת השעמום וחוזר חלילה... אור זה, קורץ לצעירים וצעירות אכולי שעמום רוחני בארצותיהם, ובאים לישראל, לא אל תורת ישראל הם באים.³¹

הרב חיים דוד הלוי רוחה את האפשרות לגיירם משום שהם מסתפחים לחברה חילונית מובהקת, ולפיכך:

מה התקווה שעוד ישובו להיות גרי-צדק לשם שמיים? אדרבא, "לפי ראות עיני הדיין" נראה להיפך, שאין לכך שום תקווה.

אולם הוא מוסיף ואומר:

אם אין להם שום התנגדות להסתפח גם לתורת ה', אף שעיקר כונתם, מעיקרה, לא היתה לשם שמים, כבר נתבאר לעיל שיש דרך לקבלם, מכיוון שכונתם גם לשם שמים.

הרב מציע שהרבנות הראשית תקבע מדיניות אחידה, והוא מציע לה לאמץ מדיניות מקלה משום:

שלמרבית הצער אם לא יגיירם, ייטמעו לאט לאט בתוך עם ישראל בגיותם, יש לשקול שקבלתם עדיפא מדחייתם.

על האופן שבו יגיירו אותם אומר הרב:

יש צורך גדול לחנכם באולפנים מיוחדים להכרת היהדות, להחדיר בהם אהבת תורת ה' ומצוותיה בכל מידת האפשר, ואף אולי, לארחם בישובים דתיים זמן מה, כדי שתהיה קבלתם בשעה שיש נטיה בלבם להסתפח גם לתורת ה' ולא לעם ישראל בלבד.

רואים אנו כאן שני דברים חשובים. ראשית, אף שהרב כלל אינו מתלהב מן הגיור הזה, הוא נוטה להתירו משום האחריות שלו לכלל הקהילה החילונית בישראל, שהרי

31 עשה לך רב, חלק ג, סימן כט.

הם ייטמעו גם ללא הגיור, ומשמעות הדבר נישואי תערובת. שנית, ברור לו שמדובר בגיור שאין בו 'קבלת מצוות' אמיתית, ולכן הוא מציע לערוך את הגיור לאחר לימודים ואירוח ביישוב דתי. בשעה זו עשוי להתעורר בלב המתגייר רגש דתי מסוים, בשעה זו יש 'נטייה בלבם להסתפח גם לתורת ה'", ולכן היא שעת רצון לגיור.³² בהקשר זה כדאי להאזין ברגישות גם לדבריו של הרב וולדנברג (1915-2006), בעל שו"ת ציץ אליעזר. במסה שכתב בתחילת שנות החמישים על 'סוגי הגירות במדינתנו ובעיותיהם', הוא מחלק את הגרים לכמה סוגים, הסוג השלישי הוא:

בנים שנולדו מאב יהודי ואם נכריה ומחוסר ידיעה החזיקו את עצמם כל הזמן כיהודים, ונתערו בין היהודים, ושוב כשנודע להם כעבור זמן שצריכים גירות באים לפני בית הדין להתגייר, ובית הדין יודע כמעט בבטחה שלא ישמרו על מצוות התורה הן מצד עצמם לפי המהות שהתחנכו והן מצד היותם מצויים בסביבה יהודית שכזאת שלדאבונינו גם כן אינם שומרים על מצוות התורה. ומצד שני יש אבל חשש מבוסס שאם לא יגיירו יתערבו גם ככה בין היהודים ויתחננו אתם מבלי שיודע כלל שנתערכו מעמי הנכר בקרב בית ישראל.³³

אין ספק שהרב וולדנברג מעוניין מאוד לסייע בגיורם אף שהדבר נראה מסובך מבחינה הלכתית. את תשובתו הוא מבסס על דברי האחיעזר שהבאנו, ועל האזון הנדרש לפי דבריו בין שני סוגי גרים שברור שלא יקיימו מצוות. אחד, מי שניתן לומר עליו, אף בדוחק, שמקבל מצוות אלא שעובר 'לתיאבון', ובין מי "שאנו יודעים בכירור כוונתו שאינו מתגייר רק לפני ולבו כל עמו". הוא משאיר את הדברים "לפי ראות עיני בית הדין" בכל מקרה ומקרה. המניע שלו להכנס לדוחק ההלכתי הזה הוא האחריות לקהילה החילונית בישראל והעובדה שהם יתערבו גם בלא גיור.



הרב הראשי לשעבר, איסר יהודה אונטרמן (1886-1976), דן בגיורם של בני זוג נוכרים הנשואים ליהודים מבין העולים מרוסיה בגל העלייה של שנות השבעים.³⁴ אחת הבעיות שהוא מעלה היא כיצד נוכל להאמין להצהרת המתגייר על קיום מצוות, בעוד הוא חי עם בן זוגו היהודי שאינו מקיים מצוות: "במקרה שהצד היהודי אינו שומר מצוות בכלל, הרי קשה לחשוב שהצד הנכרי ישמור המצוות לכשיתגייר". על האפשרות שאכן רק למפרע תתברר הגירות, ובמקרה ויתברר שאינם מקיימים מצוות יתברר שאין לגירות תוקף, אומר הרב אונטרמן: "וזה דבר תמוה שלא שמענוהו מעולם". לדבריו, גם אם יתברר אחר כך שהגר לא קיים מצוות אין כל סיבה שלא לקבל כפשוטם את דבריו בשעת הגיור שהוא מקבל על עצמו עול מצוות, זאת אף שמדובר בנסיבות מחשידות, כגון שבן הזוג היהודי אינו שומר מצוות. לדבריו, חובה לתת פרשנות תמת לב להצהרתו של הגר על כוונתו, ולקבלו. אכן במקרים קיצוניים יותר, כגון שהגר מתגורר בקיבוץ חילוני שבו האוכל אינו כשר ושעובדים בו בשבת, מוכן הרב אונטרמן להיות סקפטי יותר:

32 דברים אחרונים אלו מזכירים מאוד את דבריו של הרב דייכובסקי בפסק דינו: "כל מי שהיה נוכח אי פעם בטבילת גר, יודע שזה מעמד מרגש לכל הנוכחים, ויתכן מאוד שבאותה התרגשות של רגע הטבילה אכן היתה דעתה שלימה, ורק לאחר מכן סרה מן הדרך".

33 הלכות מדינה, חלק ג, עמ' רד-רה.

34 איסר יהודה אונטרמן, שבט מיהודה, עמ' שעו ואילך.

אך לעניות דעתי נראה שאין לומר כן, כי אין להוציאן מחזקתן ואפשר מאוד כי בשעה שקבלו עליהן להידבק בדת יהודית היתה כוונתן רצויה וקבלו עליהן באמת לשמור כל מה שנכלל בדת זו... ומכל שכן באלו שכבר נישאו לבעליהן בנישואין אזרחיים ויודעות שבעליהן לא ירחיקו אותן אפילו לא יתגיירו, ואם כן, כשהתאמצו כל כך להתגייר רצונן הוא להדבק ברצינות בדת קדשנו ובאומה הישראלית ובעתידה, ולכן בדיעבד ודאי נחשבות כגרי אמת.³⁵

בהמשך הדברים חושף הרב אונטרמן את מניעיו לפרשנות החסד שהוא מתעקש להעניק להצהרתו של הגר:

ובמצב המיוחד שאלה העולים עם משפחותיהם נמצאים עתה, שעל-ידי שנרחק אותם הגרים מרחפת סכנה רוחנית על המשפחה כולה, שלא תסטה חס וחלילה מדרך היהדות הרי זה הדין של בדיעבד גמור.³⁶

הרב אונטרמן דואג למשפחה המעורבת ומבקש להעביר לה מסר מפיס של קבלתה לקהילה היהודית, אך לא רק לה. הוא דואג גם לחברה היהודית בארץ כולה, במציאות של עלייה של משפחות מעורבות מברית המועצות:

כי בשעת דחק כזו שאי אפשר בשום אופן למנוע שיתערבו עולים זרים בין בני ישראל, יש לגיירן כדין תורה, כדי להסיר מכשולים ממשפחות ישראל שיתערבו בהן, וכשראו שלא חזרו לסורם במשך חודש ימים וכדומה, אין להסס יותר.³⁷

אשר על כן קובע הרב אונטרמן את מבחנו העיקרי כמבחן ההתנתקות מכל דת אחרת. העולים הללו רואים עצמם יהודים - "ברור שאין דעתם כלל להישאר דבוקים באמונה זרה" (עמ' שעח) - וכל מי שברור לנו שאינו קשור בשום צורה לעבודה זרה או לדת אחרת פתוחה הדרך להקל בענייניו מן השיקול החברתי-לאומי כאמור:

ואין מקום לחששנות יתירה, אחרי שקבלו עליהם עול מצוות, שמא לא יקיימו המצוות.³⁸

ואם הם אומרים בפה מלא, לאחר שמפרשים להם מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות, כי מקבלים עליהם לשמור - זוהי קבלה נכונה ואחרי הטבילה הם יהודים. אין איפוא מקום לחששנות יתירה שתגרום חס וחלילה לרחק אותם ועל-ידי כך לרחק את המשפחה כולה.³⁹

הרב אונטרמן דורש אם כן הצהרה על קבלת מצוות, אך מסרב לבדוק תוקפה של הצהרה זו במבט רטרופקטיבי. הוא מודע היטב למשמעות 'הרכה' שמתקבלת להצהרה על קיום מצוות במציאות הנתונה, אך מצהיר מפורשות שזו המדיניות ההלכתית הראויה בעיניו מתוך ראייה רחבה של אחריות כלפי החברה היהודית בארץ ישראל.

35 שם, עמ' שעז.
36 שם.
37 שם, עמ' שעח.
38 שם, עמ' שעז.
39 שם, עמ' שעט.

דברים דומים כתב לאחרונה הרב יעקב אריאל בתגובה לפסק דינו של הרב שרמן. הרב אריאל אומר במפורש כי על בתי הדין לשקול את העובדה ש"קיימת סכנה חמורה של נישואי תערובת בתוך מדינת ישראל... כאשר יש חשש רציני למכשלת רבים, יש לנקוט במדיניות גיור מתאימה". בהמשך דבריו עומד הרב אריאל על היחס שבין דברי הפוסקים שהתייחסו למשפחות מעורבות ולצאצאי יהודים, ובין המצב במדינת ישראל:

משימתנו היום כפולה: לא רק לתקן את חטאי העבר, אלא גם למנוע תוצאות דומות בעתיד. מאותה סיבה, יש לעודד את גיורם של נוכרים שהם צאצאי יהודים. ללא גיורם, הם יוסיפו להביא צאצאים נוכרים נוספים לעולם, ולהרבות מכשול.⁴⁰

נשוב לרב אונטרמן. בטרם עלותו ארצה היה כידוע הרב אונטרמן רב בעיר ליברפול שבאנגליה. מרתקת וחשובה מאוד לענייננו ההבחנה שהוא עושה בין מדיניות הגיור הראויה בארץ ובין זו שהייתה ראויה בחו"ל בזמן כהונתו שם. לדבריו, בחו"ל יש לנקוט מדיניות של חמירה משום שכל הקלה תסלול לצעירים יהודים את הדרך לנישואי תערובת. לכן ראייה רחבה של החברה היהודית ואחריות לה, מחייבות לדעת הרב אונטרמן מסר של הקפדה שיוביל לכך שצעירים יירתעו מקשרים רומנטיים עם שאינם יהודים. לאור המציאות בארץ ישראל – שבה הרוב יהודים, אך יש מיעוט עולים שאינם יהודים – טוען הרב אונטרמן שהמסקנה צריכה להיות הפוכה: האחריות לחברה היהודית כולה מחייבת את ההפך, סלילת הדרך לאותם שאינם יהודים להיטמע בתוך החברה היהודית על מנת למנוע נישואי תערובת בעתיד.

אין זה מקרי שבסוף תשובה זו באה מסה אידאולוגית העוסקת ביהדות ברית המועצות, בשמד הרוחני שעבר עליה, ובתקווה לחזרתה לחיק היהדות. הימים שבהם כותב הרב את התשובה הם הימים של התנועה העולמית למען יהדות ברית המועצות ושל התעוררותן של תנועות שחרור חתרניות בתוך יהדות ברית המועצות עצמה. הרב אונטרמן מסיים את מסתו האמורה במילים אלו:

ובכן אנו מצפים לתנועה כבירה בין היהודים לעלות לארץ וזה מחייב אותנו להתכונן לקראת המשימה הגדולה בשתי בחינות. קודם כל עלינו להתאזר בסבלנות הנובעת מאהבת ישראל עמוקה, להראות להם פנים מסבירות עם רחשי אחרון. יווכחו מהרה כי אך שקר ענו מציקיהם על היהודים הדתיים המסורים לתורה ולמצוותיה ויכירו את הזוהר שישנו באהלי ישראל, אשר רוח האמונה שוררת בהם, ואת רגשות החמלה החסד הממלאים את לבם, ושנית – יכוננו אולפנים מיוחדים, לא רק ללימוד השפה, אלא גם לידיעת היהדות. לשם כך יש להיזהר כי הטיפול באלה הזקוקים לגירות כדין תורה יהיה בעדינות ובהבנה בשים לב אל מה שעבר על אחינו אלה במצוקה הרוחנית שלהם.⁴¹

40 הרב י' אריאל, 'עמך עמי': על בעיות הגיור בימינו', מתוך אתר ישיבות בני עקיבא. <http://www.yba.org.il/show.asp?id=23647> (פורסם בעיתון הצופה, ערב חג השבועות תשס"ח, 8.6.2008).

41 שם (לעיל, הערה 34), עמ' שפב.



איני טוען שכל הפוסקים סברו כדעתם של הפוסקים שהבאתי לעיל, אך יחד עם זאת אין ספק שמדובר בקול מאוד עקבי, צלול וברור, מאז ראשית האמנציפציה ועד ימינו, שלא ניתן להתעלם ממנו ולטעון שאינו קיים.

כל הפוסקים שראינו מודעים לכך שהמציאות הרובצת לפתחם היא מציאות חדשה וכי הגר הטיפוסי העומד לפנייהם שונה מאוד מן הגר הטיפוסי שהיה בדורות הקודמים. ראשית, הגר העומד לפנייהם הוא בן זוגו או שאר בשרו של יהודי; שנית, הגר ומשפחתו היהודית יכולים להמשיך במסלול חייהם הרגיל במדינות החופש בלא גיור, אך הם בוחרים להתגייר ולהצהיר על שייכותם לקהילה היהודית. כתוצאה מהגדרה זו של המציאות החדשה אנו רואים כי הפוסקים מעלים גם שיקולים הלכתיים חדשים, וכנגד שתי העובדות האמורות ניתן בקלות לאפיין שני עקרונות, או שני שיקולים הלכתיים חדשים.

האחד: הדיון ההלכתי איננו מתמקד בגר. בני משפחתו היהודים של הגר הם שעומדים לנגד עיני הפוסק. הצלתה של המשפחה שמעורב בה יהודי ושימורה כחלק מן הקהילה היהודית, הצלתם של ילדים שאביהם או אמם יהודים, הם השיקולים המרכזיים. השני: העובדה שהמשפחה יכולה להמשיך ולחיות בשלום ושלווה גם בלא גיור מעידה לכאורה על כוונה רצינית ואמיתית להצטרף לקהילה היהודית ולעם ישראל. כמובן שכל הפוסקים מודעים לחבל העדין שהם צועדים עליו שהרי דווקא משום שיקולים אלו יכולה הקלה בגיור לעשות את הפעולה ההפוכה, ולהקל על צעירים יהודים להתקשר עם בני זוג נוכרים. השיקולים עדינים וקשורים במציאות המדויקת במקום ובזמן שבו פועל פוסק הלכה, ויותר מכך הם קשורים באישיותו של הפוסק ובאופן שבו הוא מבין את המציאות בקהילתו. ככל שעובר הזמן והתופעה מתפשטת אנו רואים גם את ההתחבטות באשר לעתידה של הקהילה כולה ולאחריותו של הפוסק כלפיה.



השלכה של האמור לעיל על המציאות הרובצת לפתחם של בתי הדין לגיור בישראל מעלה את השאלות הבאות:

1. רובם המוחלט של הבאים להתגייר הם בנים לאבות או לסבים יהודים - האם עובדה זו רלוונטית מבחינה הלכתית וצריך לקחת אותה בחשבון בעת הדיון ההלכתי?
2. אבותיהם של הגרים הללו נישאו לנוכריות כתוצאה מתהליך שמד רוחני, מן החמורים שעברו על עם ישראל בכל הדורות, תחת המשטר הקומוניסטי, האם עובדה זו רלוונטית מבחינה הלכתית ויש לקחת אותה בחשבון בדיון ההלכתי?
3. התוצאה של אי-גיורם - או לפחות אי-גיורן של הנשים הצעירות - תהיה ללא ספק נישואי תערובת בהיקף עצום, דור נוסף של ילדים שאינם יהודים מבחינה הלכתית, אך בנים לאבות יהודים - שוב תופעה שאין לה אח ורע בתולדות ההלכה - האם עובדה זו רלוונטית מבחינה הלכתית ויש לקחת אותה בחשבון בדיון ההלכתי?

4. מדובר בגרים שקשרו עצמם בגורלו של עם ישראל, שרוצים להיות חלק מן הקהילה היהודית, לחיות במדינת ישראל ולהתערות בה, ולעתים אף לחרף נפשם למען כך - ושוב: תופעה שאין לה אח ורע בתולדות ישראל - האם עובדה זו רלוונטית מבחינה הלכתית ויש לקחת אותה בחשבון בדיון ההלכתי? מעל לכול, מה משקלם ההלכתי של סך כל השיקולים הללו? בתשובות שסקרתי לעיל העלו הפוסקים בדיוק את השאלות הללו וראינו עד כמה ראו בשיקולים הללו חלק מרכזי מן השיח ההלכתי.

כיצד אם כן מגיבים הרב שרמן והרב אברהם לשיקולים הללו?

הרב שרמן איננו מתמודד עם הטיעונים הללו לגופו של עניין. בפסק הדין המחזיק 53 עמודים הוא אינו דן כלל באופן ישיר בדרישת קבלת מצוות בגיור ובוודאי שלא במציאות העכשווית. תשובותיהם של גדולי הפוסקים שהבאנו לעיל אינן זוכות להתייחסות או למענה. פסק הדין כולו מוקדש להכרעה כי בית דינו של הרב דרוקמן הוא בית דין פסול, וממילא כל הגיורים שנעשו באותו בית דין פסולים משום שתוקפו של גיור תלוי בקיומו של בית דין: "בית הדין המגיר... הוא בית דין פסול והם דיינים פסולים" (עמ' 2). פסילת בית הדין מושתתת על גילוי דעת שפרסמו בשנת תשמ"ד 'גדולי הדור', כמה מן הרבנים החרדים המובילים ובהם הרב אלישיב, וכו' התנגדות לגיור,⁴² ועל דבריו של הרב משה שטרנבוך, ראב"ד העדה החרדית בירושלים שכתב:

רבו הגרים שאומדנא דמוכח דאף שמקבלים מצות ברור הדבר שלא ישמרו המצוות וכל כוונתם בגרות הוא לשם נשואין... וכהאי גוונא לא מועילה הגרות כלל וזהו דעת כל גדולי הפוסקים... עוד חסר בזה בדין בית דין הנצרך לקבלת הגר, דמכיוון שמורים שלא כדין חסר בשם 'בית דין', ובגרות בעינין בית דין. (עמ' 3-4).

מסביר הרב שרמן:

העבירה שדיין מורה בזדון בנגוד להלכה, היא עבירה במהות עבודתו... כאשר דיין לוקח שוחד, הוא נפסל מלהיות דיין... משום שלקיחת השוחד פוגעת במהות תפקיד הדיין לדון ולשפוט משפט צדק. (עמ' 5)

צריך לקרוא את הדברים שוב ושוב כדי להאמין שהם אכן כתובים וכי חתומים עליהם שלושה דיינים בבית הדין הרבני הגדול של מדינת ישראל. בתי דין לגיור פוסקים בניגוד לפסיקת גדולי הדור ובכך הם דומים לדיינים שלוקחים שוחד, וממילא פסולים. המבוקש מונח: כל מי שפוסק אחרת הוא אינו גדול הדור וממילא אין צורך

42 פורסם בעיתון המודיע, ט"ז באייר תשמ"ד, 18 במאי 1984. הכרוז מצוטט במלואו בעמ' 36 לפסק הדין, וכך אומר הרב שרמן באשר לסמכותו ותוקפו של כרוז זה: "בשני תיקים שעסקו בענין בטול גיור מחמת פגמים שבקבלת המצות, הפניתי את כבוד הרב ש' דיכובסקי לקריאה והוראת הלכה שיצאה בט"ו בסיון תשמ"ד מרבתינו מרנן ורבנן פוסקי גדולי התורה והדור וראשי הישיבות, מרן הגרי"י קניבסקי זצ"ל, בעל 'הקהילות יעקב', מרן הגרש"ז אוירבך זצ"ל, מרן הגרמ"א שך זצ"ל ויבלח"ט מרן פוסק הדור הגרי"ש אלישיב שליט"א, בה נאמר...". ולאחר שהוא מביא את דבריהם במלואם הוא כותב: "דברים אלו עומדים בסתירה מוחלטת ומבטלים את קביעתו הקטגורית של הרב דיכובסקי, שלא ניתן לפסול גירות בדיעבד. פסיקתם וקביעתם החד משמעית של פוסקי וגדולי הדור שאם מתברר שכל אותם גרים שהצהירו בפניהם שהם מקבלים מצוות ומתברר שהם לא חשבו בלבם לקבל על עצמם שמירת תורה ומצוות בעת מעשה הגיור, היינו בהכרחם בפני בית הדין ובשעת טבילה, גיור זה בטל ואינו גיור אפילו בדיעבד."

להביא את דעתו בחשבון. לא רק ניכוס טוטלי של ההלכה לפנינו אלא גם צמצום תפקידו של הדיין להקשבה לעמדתם של 'גדולי הדור'. כל בית דין שפוסק אחרת הוא בית דין פסול משום שהוא מורה 'בזדון בנגוד להלכה'. ההלכה איננה עוד מכלול הקורפוס ההלכתי המורכב, היא איננה עוד מכלול הקולות והשיקולים, ההלכה היא אך ורק דבר אחד: הקשבה 'לגדולי הדור'. הרב שרמן פטור מלדון לגופו של עניין בשאלות שהעלינו, הוא גם פטור מלהתמודד עם כמה פסיקות חשובות שכפי שראינו, התייחסו לשאלות אלו כשיקול הלכתי.⁴³

הרב אברהם מודע היטב לשאלות שהעליתי, אך הוא מסרב להתייחס אליהן וטוען שהן אינן רלוונטיות וכי הוא אינו מבין את הקשר שבינן ובין ההלכה: "בשולי הדברים אומר כי אינני מבין מדוע שיקולים של אחריות לאומית וכלל-ישראלית מוליכים מישוהו למסקנה שיש להקל בתהליך הגיור" (עמ' 204). ואני שואל: האמנם ייתכן שיח הלכתי בלא שאלות אלו? וכי מהו שיח הלכתי אם לא אחריות לאומית וכלל ישראלית. יש בדבריו של הרב אברהם ניסיון ליצור אשליה שקיים שיח הלכתי שאינו שוקל שיקול-על ערכיים, ניסיון ליצור אשליה שקיים שיח הלכתי המנותק מאחריות לאומית וכלל ישראלית. האם לדעתו של הרב אברהם, הרב דרוקמן ובית דינו הם שהמציאו את המושג 'כלל ישראל' כשיקול הלכתי? דומני שבסופו של דבר עמדה זו של הרב אברהם היא היא הסטייה ההלכתית הדרמטית, והיא העומדת ביסוד הוויכוח כולו שבין פסיקת הלכה ציונית דתית ופסיקת הלכה חרדית. כשהרב אברהם מאפיין את ההבדל בין הדור שלנו ובין הדורות שעברו, הוא אינו שואל את עצמו האם היה בעבר שיח הלכתי שהתעלם התעלמות בוטה כל כך ממעמדו של היחיד? ממעמדו של הציבור היהודי? האמנם היה לנו בכלל הדורות שיח הלכתי שטען להיצמדות לטקסט ההלכתי תוך התעלמות מן המציאות המונחת לפתחו? תוך התעלמות מן האנשים שפסק ההלכה עומד לחרוץ את גורלם? מן ההשפעה העצומה של פסיקה מעין זו על הקהילה היהודית בזמן ובמקום שבו ניתן הפסק? האם היה אי פעם שיח הלכתי ששאל, כלשונו של הרב אברהם: "מדוע אני צריך לשקול שיקולים של 'כלל ישראל'?" אני אומר זאת לפני ההכרעה בשאלה מה צריכה להיות התוצאה של השיקולים הללו, אך האם אכן אפשר לקרוא למניעת התבוללות של יהודים בארץ "שיקולים של... כלל ישראליות" שאינם רלוונטיים כלל לדין ההלכתי בשאלת הגיור?

הרב אברהם אינו טוען טענה מפורשת על כפיפותו של בית הדין 'לגדולים', אלא טוען טענות היסטוריות. לדעתו העדרה של קבלת מצוות אצל חלק מן הפוסקים נובעת מן העובדה שהצורך בקבלת מצוות הוא: "כה פשוט ובסיסי, עד שאין צורך כלל להזכיר אותו" (עמ' 199).⁴⁴ לדבריו "בעבר הייתה חזקה ברורה שהמתגייר אכן

43 בשולי הדברים העלה הרב שרמן את השאלה שמא יש לדון את דיניי בתי הדין לגיור כשוגגים, וכך חימנע פסילתם הגורפת כדיינים. הוא מעלה תהייה שמא העובדה שבעיני עצמם המניע שלהם הוא של מצווה, אפשר לראותם כשוגגים (כפי שכתב הדיין הרב אקסלרוד מחיפה), אולם הוא מסיק: "אין לראות בהתנהלות זו שוגגים וטועים במצווה, אלא ודון גמור" (עמ' 21), ומכאן כמובן סלולה הדרך לפסילתם הטוטלית של בתי הדין.

44 בנקודה זו עורך הרב אברהם השוואה בין הכוונה הנדרשת בקניינים ובין קבלת מצוות בגיור. לדבריו בהלכות קניינים לא כתוב בשום מקום בהלכה שהצדדים צריכים להתכוון לקנות ולהקנות אך ברור שדרושה זו קיימת, והוא הדין בגיור. אם נלך עם השוואה זו צעד נוסף הרי נסיק שכשם שביטול הגיור בהעדר קיום מצוות לאחר השלמת הגיור בבית הדין אפשרי, הוא הדין בנישואין או בקניין. במידה ונוכל להסיק מתוך התנהגות הצדדים שבזמן הקניין לא הייתה כוונה - נצוהר על ביטול

בא כדי לקיים מצוות" (עמ' 206) ולפיכך "רעות הפוסקים שמוותרים על הבריקות הללו אינן רלוונטיות לדיון" (עמ' 206). מה נעשה למשל עם סיפור נשות דוד ושלמה שסיפור הרמב"ם, לפי דעתו של הרב אברהם?⁴⁵ ובעיקר: מה נעשה עם דיוני הפוסקים בעת החדשה כפי שראינו לעיל, הרי כולם העלו על נס את העובדה שמדובר ביהודים מתבוללים, כולם העלו על נס כי ברור שאין מדובר בניור לקיום מצוות, אך כולם רצו לשמר אותם בכל זאת בקהילה היהודית? כיצד נשלב אותם בסיפור של הרב אברהם? אכן, צודק הרב אברהם, המציאות שונה מזו שבדורות קודמים. סביר להניח שבמציאות של ימי הביניים בארצות הנצרות והאסלאם כאשר ישראל "דרויים, דחופים, סחופים ומטורפיני ויסורין באין עליהם", אם אדם שם נפשו בכפו ומתגייר הוא עושה זאת משיקולים תאולוגיים ומתוך אמונה. אכן, כפי שראינו, תופעת הגיור ואופיים של המבקשים להתגייר השתנו בדורות האחרונים. השאלה היא: ולכן מה? לכן נתעלם מן המציאות הזו? נדמיין שאנו חיים בעבר? יצא נא הרב אברהם ויבדוק את השיהי ההלכתי של גדולי הראשונים בשאלות של שמד במדינות אירופה הנוצרית, בשאלות של נשים עגונות, אם כתוצאה של שמד, אם מסיבות אחרות, וישאל מהם השיקולים ההלכתיים שהעלו חכמים בכל הדורות במציאות משתנת מעין אלו. אך בעיקר יצא נא ויעיין בתשובות שהבאנו לעיל ורבות אחרות. פוסק הלכה אמיתי אינו שואל "מה היה בעבר?", אלא שואל "מה מונח לפניי?" ו"מה המחויבות שלי במציאות הזו?".



בדבריי עד כה ניסיתי להטות לא רק את לבו של הקורא אלא בעיקר את אוזנו. ביקשתי מן הקורא להקשיב להמיית הלב ולתת את הדעת לסערת הנפש של הפוסקים הבוקעת מן השיטין ומבין לשיטין של דבריהם נוכח ההכרעה הקשה כל כך והאיזון הנדרש מהם בין מחויבותם להלכה ובין מחויבותם לקהילה, נוכח הצורך להגיב ברגישות ובתבונה

45 למפרע של הקניין או הנישואין. אולם דא עקא שטעה המחבר, ההנחה בקניינים היא שהפעולה מוכיחה על הכוונה, ואם נעשתה פעולת הקניין לא ניתן לטעון למפרע שלא הייתה כוונה. הוא הדין בקידושין. אם אכן נקבל את ההשוואה של הרב אברהם - המסקנה חייבת להיות הפוכה, עצם פעולת הגיור - המילה והטבילה ומעמד בית הדין, ועצם ההצהרה - מעידים על הכוונה. כמובן שאין זה המקרה היחיד שממנו ניתן להוכיח שהסיפור מופרך גם לגבי התקופה הטרומית מודרנית. מה למשל משמעות דבריו של רש"י על המציאות בזמנו? רש"י מפרש את המימרה "קשים גרים לישראל כספחת". בפירושו ליבמות מז, ע"ב, ד"ה 'דאמר מר', כתב רש"י: "שאוהזין מעשיהם הראשונים ולומדים ישראל מהם או סומכין עליהם באיסור והיתר" (ראו דבריו גם ביבמות קט, ע"ב, ד"ה 'קשים גרים' ובקידושין ע, ע"ב, ד"ה 'קשין גרים'. תורתו לר"ד רמי ריינר על הפניות אלו). באותו אופן, מה ניתן להסיק מתשובתו של הרמב"ם העוסקת ביהודי שכל העיר מרננת עליו שהוא מתייחד עם שפחתו. הדין הוא שאם ישחרר אותה אסור לו כידוע לשאתה כדין הנטען על השפחה. הרמב"ם משיב: "... 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 לה' הפרו תורתך. ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך, ויקבעו לו מועד לישאנה או להוציאה..." (שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן ר"א). על דברים אלו כתב הרב עוזיאל, בדוננו בשאלת הגיור: "ודבריו היקרים אלה הם לנו לעינים" (משפטי עוזיאל, חלק א, יורה דעה, סימן יד). גם האחיעזר העלה על נס את תשובתו זו של הרמב"ם "ודברי הרמב"ם יסוד גדול" (שו"ת אחיעזר, סימן כו, סוף התשובה) בעניין העיקרון של "תקנת השבים" כשיקול פסיקה. אם כי הוא הסתפק אם בתשובתו זו הרמב"ם דיבר במפורש על גירות או רק על דין "נטען על השפחה". לשיטתו של הרב אברהם סביר אמנם להניח שגם זוג הצדיקים הזה - היהודי, ושפחתו-זוגתו המשוחררת שנתגיירה - כמו כל היהודים וכל הגרים בכל הדורות הקודמים, לא נתגיירו אלא לשם תרי"ג מצוות. אך בכל זאת מתעורר ספק כלשהו.

לתופעת ההתבוללות שהם חווים. לגבי העלייה מברית המועצות הנושא כאוב עוד יותר משום שברור שההתבוללות שם אינה תוצאה של חופש ובחירה, כבמדינות המערב, אלא תוצאה של שמד, לחץ ומצוקה. הרב אונטרמן ראה בגיורם של עולי ברית המועצות מעין מהלך של ביטול רטרואקטיבי של השמד שעבר על יהדות זו. לא צריך אוזן רגישה במיוחד כדי לשמוע את המיית לבו:

יש להיזהר כי הטיפול באלה הזקוקים לגירות כדבר תורה יהיה בעדינות ובהבנה בשים לב אל מה שעבר על אחינו אלה במצוקה הרוחנית שלהם.

אך דבריו אלו זכו מפיו של הרב אברהם למענה הבא:

אינני מבין מדוע שיקולים של אחריות לאומית וכלל-ישראלית מוליכים מישוה למסקנה שיש להקל בתהליך הגיור (עמ' 204) הסוכנות היהודית וכמוה הממשלה ומוסדותיה מביאים לכאן, כמדיניות מכוונת לאורך שנים, עשרות ומאות אלפי גויים, וכעת הממסד ההלכתי צריך לבוא ולנקות את השטח (עמ' 205).

"עדינות והבנה" מכאן, "ניקוי השטח" מכאן. ואל יאמר האומר כי יש הברל בין תקופתו של הרב אונטרמן ובין ימינו, הרב אונטרמן דיבר בשלהי גל העלייה של שנות השבעים שהיה אחרי התיקון לחוק השבות, והיו בו משפחות מעורבות וצאצאי יהודים בדיוק כמו בגל העלייה של שנות התשעים.

בטרם אעבור לפרק האחרון המציע הסבר לוויכוח. אני מבקש להסביר מדוע למרות הדברים האמורים אני מתנגד להצעתו של הרב ברנדס.

מה בין 'העלמת עין' ל'קריצת עין'?

כאמור לעיל, בשולי מאמרו (עמ' 94-93) מציע הרב ברנדס לשים את הקלפים על השולחן ולאפשר גיור 'ידידותי' ל'ישראליות מסורתית'. בית הדין ידרוש "ולא רק מן השפה ולחוץ שהמתיירים יקבלו עליהם בכנות ומתוך רצון טוב לקיים מצוות עיקריות וחשובות ולשלב בחייהם אורח חיים מסורתי" (עמ' 94). הרב ברנדס רואה בגיורים הנעשים בבתי הדין לגיור 'גיורי קריצה' ולפיכך הוא רואה במצב זה חילול השם: "שהגרים מבינים שכדי להצטרף ליהדות עליהם להיות חלק מתהליך של שקר ואונאה עצמית המוזמן ומוכתב על-ידי הרבנים והדיינים, חבורה שלמה שחברה יחד למין תחבולה והתחכמות שאין בהן יושרה והגינות" (עמ' 93). דברים קשים.⁴⁶

לאור הדברים שאמרתי לאורך המאמר חובה עליי להסביר מדוע אני מתנגד לדבריו של הרב ברנדס ולהצעתו. הרב רפאל אהרון בן שמעון (1847-1929) ראב"ד במצרים כתב בספרו נהר מצרים בתמיכה לגיורי נוכרית שנישאה ליהודי וילדיה:

46 את הצעתו לגיור לישראליות מסורתית שתדרוש כמה עניינים עיקריים מבסס הרב ברנדס על דברי הרד"צ שהבאנו לעיל ולפיהם יודיעו לגר מספר מצוות בסיסיות שסביר להניח שיהיו מקובלות עליו, "עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים ומצוות צדקה וכבוד אב ואהבת רע". אפשר למצוא דברים דומים אצל רוב הפוסקים שהבאנו מדבריהם לעיל, ועדיין לפי דעתי יש הברל חשוב בין דבריו לדבריהם שמונע ממני לקבל את דבריו.

אנחנו מקבלים לגייר את האשה והבנים הגם שכל מבין יודע סיבת גירות האשה... כי חוששים אנחנו שאם לא נקבל אותה להתגייר ילך החבל אחר הדלי... ועל כן אנחנו מעלימין עין ומקבלים אותם... וכן עשינו פעמים רבות כי לדאבון לבב אין ביכולתנו להעמיד דגל הדת על תלה... ואף-על-פי שאנחנו יודעים דברים שבלב אין אנחנו מדקדקים הרבה ועת לעשות לה' הפרו תורתך כתיב...⁴⁷

רוח הדברים באה גם בתשובות נוספות שראינו לעיל. על אף הדמיון הסמנטי, תהום רובצת בין 'העלמת העין' ובין 'קריצת העין'. ה'קריצה' מעוררת בנו חוסר נחת משום חוסר האמת וחוסר היושר הנרמז בה. לעומתה 'העלמת עין' מבטאת חמלה, יש בה רגישות ושכל ישר, התעלמות הנובעת משאיפה להימנע מתגובה שלא תתקבל, הכרעה המושתתת על איזון והבחנה שבין עיקר וטפל. בעוד הרב רפאל אהרון רואה את המהלך כ'העלמת עין', רואה בכך הרב ברנדס 'קריצת עין' ותרמית. הוא נכנע לטענות שלפנינו תרמית ולפיכך מבקש לומר את הדברים ביושר.

בהנחה שהעובדות הן כפי שמתארים הרב שרמן, הרב אברהם והרב ברנדס, שאלתי לרב ברנדס היא האם את אותם דברים קשים שהוא אומר, לא ניתן לומר גם על מכירת חמץ בערב פסח? לכאורה גם כאן "הליך של שקר ואונאה עצמית?" ומה לגבי היתר המכירה בשמיטה? ופרוזבול? והאם הרב ברנדס סומך על העירוב ומטלטל בשבת? אפשר כמובן להביא דוגמאות נוספות מחיי היום-יום ההלכתיים שבכולן יש 'קריצה'. בהלכה ישנן הערמות ופיקציות משפטיות והן מהוות מוסד מרכזי בחשיבה ההלכתית ובאופן שבו ההלכה מתפקדת.

שאלתו של הרב ברנדס אכן נוקבת, מדוע אנו זקוקים לכל אותן פיקציות והערמות, מדוע אנו זקוקים "להתחכמויות" או בלשונו הקשה יותר "להליכי שקר ואונאה עצמית?". מדוע שלא נשחק משחק גלוי, ובאותם מקומות שאנו לא יכולים לקיים את ההלכה באופן מלא - נאמר בגלוי שאנו מבקשים לסטות מן ההלכה? התייחסות שלמה לשאלתו הנוקבת של הרב ברנדס אינה אפשרית במסגרת זו. יש לדון בבעיה ממכלול צדדיה, אך אני מבקש להעלות מספר נקודות בקיצור ומתוך תקווה להשלים את הדיון במקום אחר.

אפתח בדברים שאמר הרב שאול ישראלי שבהם הוא מעלה את אותה בעיה רגישה ועדינה שמעלה הרב ברנדס. בדבריו עוסק הרב ישראלי במצוות שמיטת כספים ובפרוזבול שהתקין הלל. "נמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה 'השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל' וגו' התקין הלל לפרוזבול" (שביעית י, ג). איזון ושקילה עדינה של מכלול השיקולים ההלכתיים הרלוונטיים הביאו את הלל להכריע ולוותר בפועל על דין שמיטת כספים. השאלה היא, מדוע היה צריך הלל לעשות זאת באמצעות 'התחכמות' נוסח הפרוזבול, ומדוע לא להכריז בכנות וביושר על בטלותו הזמנית לפחות מפאת שעת הדחק של דין שמיטת כספים? בתשובה כותב הרב ישראלי:

היה הכרח, אפוא, להשאיר באיזו שהיא צורה 'זכר לשמיטת כספים', משהו שיציין ויזכיר, שדרך זו שהולכים בה אינה אידאלית ואינה פתרון, שאין זה

אלא פתח לשעת סכנה, אבל אין להפכו לכניסה-ראשית. ודבר זה הושג על-ידי תקנת פרוזבול! באופן מעשי הפרוזבול אמנם אינו משאיר כמעט אפשרות לקיום שמיטת הכספים, הן יכולים אנו להיות בטוחים כמעט במאה אחוז, שהמלווים ישתמשו בתקנה זו ואף פעם לא יקיימו שמיטת כספים, אולם מכל מקום מסגרת ההלכה של שמיטת כספים לא נפגעה... המלווה מסדר הפרוזבול תמיד נזכר ועומד על כך שבעצם - צורת השמיטה צריכה להיות אחרת, וכל בעל נפש יבדוק את עצמו שמא יכול הוא לפעול בנפשו לקיום המצווה ככתבה וכרוחה.⁴⁸

נדמה לי שהרב ישראלי נוגע כאן באחת מאבני היסוד הרגישות והעדינות של החשיבה ההלכתית. פוסק הלכה נדרש להכרעות קשות ולאזונים עדינים. על שתי כפות המאזניים מונחים שיקולים וערכים הלכתיים העומדים בסתירה בסיטואציה הנתונה, לפיכך כל הכרעה שתתקבל מהווה ויתור על ערך הלכתי מסוים והעדפתו של הערך שעומד כנגדו. טענתו של הרב ישראלי היא שיש משמעות ורווח גדול בעצם העובדה שהויתור הזה נעשה באמצעות 'התחכמות' כביכול. הלל נצרך להכריע בין שמיטת כספים ובין הלוואה לעני והעדיף את האחרון, אולם בכך שהוא שולח את היהודי שמבקש לאמץ הכרעה זו לחתום על שטר פרוזבול בפני בית הדין - הוא משמר משהו ממצוות שמיטה שאבדה, הוא משמר את הנרטיב של המצווה כערך מוסרי. ראשית, 'ההתחכמות' מהווה הצהרה על הכאב והייסורים שבויתור, אין הוא הופך לדרך המלך. החתימה של יהודי על שטר הפרוזבול מהווה הצהרת נאמנות למצוות השמיטה, הצהרה על כך שאף שאינו מקיים את מצוות השמיטה - הוא אינו בועט בה. שנית, 'ההתחכמות' משמרת את המתח שבין אידאל המצווה ובין קיומה בפועל. ההתחכמות הזאת מהווה הצהרה על כך שאף שהמציאות לא מאפשרת לקיים את המצוות כדבעי איננו רואים בדבר את אידאל המצווה. אידאל המצווה נשמר בתודעה ובזיכרון באמצעות העובדה שהקיום 'הנמוך' יותר של המצווה נעשה בדרך חתחתים. דומני שלא קשה לחשוב על דוגמאות הלכתיות שבהן ביקשו חכמים לסטות מהלכה מסוימת וזאת מתוך שיקולי-על הלכתיים. הדרך המתחכמת כביכול שבה בוצע הויתור הייתה הכלי שבאמצעותו ביקשה ההלכה להצהיר כי היא אינה מוותרת על אידאל ההלכה בשלמותו.

בהכללה ניתן לומר כי הרב ברנדס מבקש מן ההלכה לדבר בשפה של אר-אן, ובכך ליטול ממנה את יכולתה לדבר בשפה של גם וגם. הוא מבקש ליטול מן ההלכה את הזכות 'לגמגם' ולשמור על עמימיות שהן מקור חיוניותה, את היכולת להחזיק במצוות שמיטת כספים כאידאל וכערך מצוותי, אך בו בזמן לוותר על קיומה בפועל של המצווה. דומני שההלכה ידעה לשמור על 'אגדת המצווה' במקום שבו לא ניתן היה לשמור על המצווה באופן קיומי מלא, וראתה בכך ערך חשוב. ניתן לטעון לדמיון לא מבוטל בין דבריו של הרב אברהם לדבריו של הרב ברנדס. שניהם מבקשים לכפות על ההלכה צורת מחשבה 'פשטית' (מלשון 'פשט' ובניגוד ל'דרש'), רציונלית ומודרנית. ניתן לראות בדבריו שנייהם כניעה לחשיבה המודרנית הקוראת טקסט או מעשה דתי בצורה 'מדעית'

48 הרב שאול ישראלי, 'השמיטה במהלך הדורות', דבר השמיטה, משרד החינוך (תש"מ), עמ' 59. ראו גם דבריו של הרב קוק בהקשר להיתר המכירה בשמיטה, מבוא לשבת הארץ, עמ' נט: "שגם בהערמה, מכיוון שעושה אותה על-פי דין תורה, יש זכר למצווה, כי בכל מה שעושים מצד המצווה יש זכר".

ומחפשת את משמעותו 'האמיתית', הנוקבת, הגלויה והמוצהרת, ולפיכך בהכרח חדר ממדינת. גם אם נסכים - ואני כאמור לא מסכים - להכללות הטמונות בדבריהם של הרב ברנדס והרב אברהם על האופן שבו נעשים הגיורים, עדיין מתעוררת השאלה מדוע להעניק למהלך משמעות של שקר ואונאה, מדוע לא להעניק למהלך זה משמעות חיובית כפי שאנו עושים בהקשרים אחרים בהלכה. מדוע שלא נראה בדרישה לקבלת המצוות את 'הפרוזבול של הגיור', רצון של בית הדין לבקש מן המתגייר הצהרה כי הוא מכיר בחשיבות התורה והמצוות כערך וכאידיאל יהודי? מדוע שלא נראה בדרישה זו הצהרה של בית הדין כי הוא רואה בגיורים הכרח וצורך השעה, אך הוא אינו מוכן לוותר על הצהרת קבלת מצוות משום שבכך הוא מצהיר שהוא לא ויתר על קיום מצוות כערך וכאידיאל מרכזי ביהדות בכלל ובגיור בפרט. הרב ברנדס סבור שהגרים מבינים שכדי להצטרף ליהדות עליהם להיות חלק מתהליך של שקר ואונאה, אך מדוע אין הוא מוכן להסביר לגר שעליו לפרש הליך זה בצורה אחרת וכי עצם הנכונות לאמץ צורת מחשבה זו היא חלק מהליך גירותו והפנמת התרבות והחשיבה היהודית. כדי להצטרף ליהדות עליו להיות נכון לאמץ צורת חשיבה מורכבת ולעתים עמומה, עליו להבין שההלכה מכירה במצבים מורכבים ומסובכים ומוכנה לטפל בהם ברצינות. ההלכה מבקשת לאחוז בזה וגם מזה לא להניח ידה, לאחוז בערכים סותרים בלא לוותר על אף אחד מהם. היא מבקשת הן לשמר את האידאל, הן להכריע במצוקה הפרטית והכללית המונחת כרגע לפתחה. בנוסף, מדוע למנוע מן הגר את אידאל קיום מצוות המלא כפי שהוא קיים עבור כל יהודי שכרגע איננו מקיים מצוות באופן מלא או חלקי? האם מי מאתנו מוכן לוותר על החוויה הרוחנית של יום הכיפורים, על ההחלטות והקבלות הקשורות בה, אף שמניסיוננו אנו יודעים שייתכן שלא נעמוד בהן או בחלקן? בעולמנו הרוחני כיהודים שומרי מצוות ישנן מצוות רבות שאיברו את מקומן כחלק מן המערכת הנורמטיבית של מצוות המכוונות התנהגות, אך נותרו כמצוות שיש להן תפקיד חשוב בעולם הערכים הרוחני והדתי שלנו. אני סבור ששמירת האידאל של גיור הכולל קבלת מצוות צריכה להתבטא לא רק בעצם השמירה על קבלת מצוות כחלק מן התהליך, אלא במישורים נוספים. כך למשל העובדה שבתי הדין מתמקדים בגיור נשים צעירות מתוך מחשבה על הדור הבא, אך גמישים הרבה פחות במקרים אחרים, היא דוגמה טובה לכך שאין מדובר בוותר על העיקרון, אלא בשקילתו מול עקרונות אחרים, ובנסיגתו מתוך שקולים וערכים הלכתיים.

על מה המחלוקת

השאלה החשובה בעיניי היא מה גורם לי להטות את אוזני לתשובות שהבאתי לעיל, ומאידך גיסא: מה גורם לרב שרמן ולרב אברהם להתעלם מה? הרב אברהם העלה השערה שרבני הציונות הדתית למעשה אינם תומכים בבתי הדין לגיור וכי "שתיקתם הרועמת" (עמ' 197) תעיד על כך. לדעתו כל הרעש של רבני הציונות הדתית היה בגלל העלבונות שהוטחו ברב דרוקמן, אך לא מתוך הזדהות עם עמדתו ההלכתית. זוהי טענה חסרת שחר וחסרת כל ביסוס עובדתי. גם מסקנה זו מהווה טשטוש בין העובדות והצורך להוכיחן, ובין מה שהיה רוצה הרב אברהם שיהיה. יצא הרב אברהם ויבדוק: מי

הם הדיינים המכהנים בבתי הדין המיוחדים לגיור? מהו מגוון הישיבות שבהן התחנכו רבנים אלו? באילו קהילות משמשים רבנים אלו בקודש, ובמקרים מסוימים אף באילו ישיבות הם מלמדים? מה בדבר עמדתם של הפוסקים שאת חלקם ציטטנו ואשר כולם נוקטים עמדה מפורשת: הרב עוזיאל, הרב וולדנברג, הרב אונטרמן, הרב חיים דוד הלוי, הרב גורן, הרב דייכובסקי, הרב יעקב אריאל, הרב נחום רבינוביץ⁴⁹ ואחרים.⁵⁰ הלואת ייקרא "שתיקה רועמת"? אתמהה! האם לקריאתו של הרב יעקב אריאל כי יש "לנקוט במדיניות גיור מתאימה" משום שיש "חשש רציני למכשלת רבים" יש לקרוא "שתיקה רועמת"? האם לקריאתו כי יש: "לפתוח אולפנים נוספים ללימוד יהדות, ובעקבותיהם, גם הרכבים נוספים של בתי דין לגיור; יש לצאת במסע הסברה אדיר בקרב אוכלוסיית העולים... לפתוח את הבית ואת הלב, ולקרב את העולים"⁵¹ יש לקרוא "שתיקה רועמת", או שמא תמיכה מפורשת ונרגשת בבתי הדין לגיור? אכן, אין ספק שבציבור הציוני דתי ובקרב רבניו מתנהלים פולמוסים וישנו מגוון דעות. אין לימין שור' אל ה'גרוייליים' שמשחק כל וויכוח. אני סבור שהנושא הוא ציפור נפשה של הציונות הדתית ומתחייב מיסוד השקפת עולמה, כפי שאנסה להראות מיד. אני סבור שהנושא הוא בליבה של המחלוקת העקרונית ביותר בין הציונות הדתית ובין תפיסת ההלכה החרדית. כדי לענות תשובה מסודרת על שאלה זו נעיין בפרק הבא, בקיצור נמרץ, בפרק חשוב בתולדות ההלכה במאה התשע-עשרה.



במאמר אחר עמדתי על הדין ההלכתי בשאלת היחס לעוברי עברה במהלך המאה התשע-עשרה ועל חשיבותו להבנת הוויכוח העקרוני שבין עולם ההלכה החרדי ובין זה הציוני-דתי במאה העשרים.⁵² לפיכך לא אחזור כאן על הדברים אלא בראשי פרקים ואני מפנה את הקורא למאמרי האמור. מרכזיותה של שאלת מעמדם ההלכתי של עוברי עברה היא תוצאה של תהליכי חילון, השינוי במעמד קיום המצוות כסממן בלעדי לזהות יהודית וייסודה והתבססותה של התנועה הרפורמית.⁵³ מקורות ההלכה הקלסיים

49 הרב נ' רבינוביץ (ראש ישיבת מעלה ארומים), שיח נחום, סימן ט: "אמנם יש הסוברים שלגבי גיור דברים שבלב הוויין דברים, אבל הרי כבוד תורתו עצמו כותב שרק הקב"ה בוחן לבבות. מאידך, אם בחור אומר 'עמד עמי' ומתגייס לצבא ומחרף נפשו למות כדי להגן על עם ישראל - האם אין בכך הוכחה שהוא מתכוון ברצינות להסתפח לנחלת ה'. אלא שיש דברים שהוא אינו יודע וייתכן שכאשר ילמד ויבין כי אז מן הסתם גם יעשה וכאלה אני מכיר כמה וכמה שאחרי שנתגיירו למדו והתקדמו ונעשו שומרי מצוות כראוי". עוד ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות אסורי ביאה, יד, ב: "ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו שמא יגרום לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה, שבתחלה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון".

50 לאחרונה פרסם חבר הכנסת הרב חיים אמסלם שני כרכים ובהם אוסף עצום של מקורות הלכתיים שמהם ביקש למצוא תמיכה במהלך גיורם של עולי ברית המועצות בארץ. ראו ח' אמסלם, מקור ישראל, ירושלים תש"ע; ח' אמסלם, זרע ישראל, ירושלים תש"ע. מן הראוי שבטרם יחרוץ דין, יעיין הרב אברהם בספרים ויבדוק מי הם הרבנים שכתבו מכתבי המלצה והסכמה.

51 לעיל, הערה 40.

52 א' אדרעי, 'מאורתודוקסיה לציונות דתית: הרב קוק ופולמוס השמיטה', א' רוונק, י' שטרן, מ' לויברבוים וב' בראון (עורכים), אבי בעזרי: דת ופוליטיקה בהגות היהודית (לכבוד אביעזר רביצקי), (ברפוס).

53 בשנים האחרונות פנה מחקר האורתודוקסיה לעסוק בשאלה זו ברצינות. ראו לאחרונה: A. S. Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphia 2005: ד' הרטמן, 'מטייה וגבולות הסובלנות בהלכה האורתודוקסית בעת החדשה: עיון בפסיקתם של החתם סופר והרב משה פיינשטיין ויחסם לספרות

עסקו בחוטאים בודדים הסוטים מן הדרך, ולפיכך לא סיפקו מענה למציאות החדשה שבה יש קבוצה אידיאולוגית אשר בעיני עצמה אינה סוטה, אלא מהווה קבוצת תיקון אידיאולוגית ומבקשת להישאר בתוך הקהילה אך לשנות את אורחותיה. המהירות שבה התחוללו השינויים והעובדה שקבוצה זו הפכה מהר מאוד לקבוצת הרוב לא הקלה על הרבנים בעיצוב גישה מתונה למציאות החדשה.

החתם סופר, מי שנחשב למייסדה של האורתודוקסיה, נקט בעמדה קיצונית ומהפכנית ביחסו כלפי סוטים 'אידיאולוגים'. הוא ביקש להיבדל מהם וליצור חומות הפרדה בתוך הקהילה היהודית בין שומרי מצוות ובין פורקי עול. עמדתו שיקפה הכרה במציאות החדשה ובהיות הסוטה האידיאולוגי שונה במהותו מן החוטא של הדורות הקודמים:

המחלל שבת... הרי הוא מובדל מקהל ישראל ונידון כיוצא מן הדת ואיננו לא ישראל ולא נוצרי ולא תוגר ועל כן אסור לשום ישראל לאכול בביתו ושחיתתו אסורה לנו... כאלו נמחה שמו מישראל עד שישוב אל ה' וירחמהו... הרי הוא מופרש ומובדל מעדת ישראל ואין לו דת כלל ופסול לעדות ולשבועה ולכל דבר, ושחיתתו אסור וכל מאכליו ומשקיו בחזקת איסור כי אבד נאמנותו שלו.⁵⁴

מעבר להצהרה הבוטה והחד-משמעית - "כאלו נמחה שמו מישראל" - רואים אנו שפסקי הלכה היו האמצעי לפיצול וליצירת היררכיה חברתית ודתית: אסור לאכול ממאכלם, לקנות מהם מזון, או לסמוך על שחיתתם. אף בבית הדין ובמוסדות אחרים מעמדם נחות שהרי הם פסולים לעדות ולשבועה. בסוף תשובתו המפורסמת בעניין הקמת בית הכנסת הרפורמי בהמבורג ב-1818 הצהיר החתם סופר שאובדנם המוחלט מישראל והמרת דת שלהם עדיפים בעיניו על פני ויתור וטשטוש הגבולות שבינם ובין קהילתו 'הנאמנה'. למעשה הוא תומך בכניית הטמפל הרפורמי משום שהדבר יחדד את גבולות הקהילה ויסיר ממנו כל אחריות כלפיהם:

ואם אמר יאמר דאיכא למיחש להמרת דת לזה לא חשו חז"ל אלא חששו שישארו באמונת ישראל ויבנו במה לעצמם ואתי לאמשוכי ישראל בתרייהו כצדוק ובייתוס בימי חכמי המשנה וענן ושאל בימי הגאונים - ואין אחריותן עלינו.⁵⁵

עמדתו זו של החתם סופר באה לידי ביטוי באופן עמוק יותר בפסקי הלכה שבהם טען שאין לעשות שימוש בשיקולי קולא הלכתיים במקום שבו הם נועדו להקל על חוטאים, וזאת אף במקום שקיימת סכנת שמד. אדגים את כוונתי בפסק הלכה אחד - שגם עליו עמדתו במאמרי הנ"ל. חכמים גזרו איסור לשאת אישה "מעוברת חבירו ומינקת חבירו"

חז"ל ופוסקי ימי הביניים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג; צ' זוהר וא' שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב תש"ס.

54 שו"ת חתם סופר, חלק ה' (השמטות), סימן קצה, בפתחה ובר"ה 'היוצא'.
55 שו"ת חתם סופר, חלק ו' (ליקוטי שאלות ותשובות חת"ם סופר), סימן פו. ראו גם דבריו שם בסימן פט: "ואלו היה דינם מסור בדינו היה דעתי להפרישם מעל גבולינו לא יותן מבנותינו לבניהן ומבניהם לבנותינו כי היכי דלא ליתי לאמשוכי אבתרייהו ויהיה עדתם כעדת צדוק ובייתוס ענן ושאל אינהו בדידהו ואנן בדידן כל זה נ"ל להלכה ולא למעשה מבלי רשות והורמא דמלאכא ירום הדרו".

בטרם ימלאו לוולד עשרים וארבעה חודשים. בניגוד לעמדת הרמ"א, החתם סופר קבע שגזרה זו תקיפה גם ב'מזנה' – יולדת מחוץ למסגרת נישואין.⁵⁶ לפתחו של החתם סופר הגיעו מספר מקרים של נשים שהרו מחוץ לנישואין והיה חשש שימירו דתן אם לא נתיר להן להינשא. לכאורה השיקולים על כפות המאזניים מוליכים באופן ברור להיתר: המרת דת אל מול גזרת חז"ל, ולא עוד אלא שהרמ"א – שהחתם סופר בדרך כלל פוסק על פיו – מתיר בכל מצב של מזנה:

והנה נידון שלפנינו כל ההיתרים שכתבו מעלתם את כולם ישא רוח יקח הבל...⁵⁷
 אבל הכא אפילו חששא דהמרת דת שכתבו מעלתם לא יכרחנו להתיר להם
 איסור דרבנן... יש להעמיד דברי חז"ל ותקנותם ואם אולי יעשו מה שיעשו אין
 אחריותם עלינו אלף כיוצא באלו יאבדו ותקנה אחת מחז"ל לא תבטל.⁵⁸

במקרה אחר שבו היה מדובר בבני זוג 'רבניים' השועים להוראות הרבנים וממילא חברים בקהילה הלכתית המסורתית, היה מוכן החתם סופר להקל ולהתיר נישואין על מנת להקל על האישה האלמנה במצב כלכלי דחוק.⁵⁹ זהותו של השואל מכריעה בשאלה האם הפוסק צריך לשקול ברצינות את הנזק העלול להיגרם מן העמידה על תקנת חז"ל. האמירה המהדהדת בפסקי ההלכה הללו, "אין אחריותם עלינו", היא אולי החריפה ביותר בתודעה ובהצהרה על פיצול בעולם היהודי. המחיר של איבוד יהודי הנמצא מחוץ לקהילה ההלכתית הוא מחיר נסבל משום שמבחינתו של החתם סופר יהודי זה כבר אבוד. פוסק ההלכה מצהיר כאן שקהילת היעד שלו לפסיקת הלכה איננה העולם היהודי כולו אלא אך ורק קהילת היהודים שומרי המצוות. סכנת השמר שהייתה בעבר השיקול המשמעותי ביותר להקלה הלכתית, הפכה לשיקול הדוחה את האופציה של הקלה הלכתית.

56 הגהות הרמ"א, אבן העזר, סימן ט. בנימין בראון הראה שהחתם סופר לא ראה בהחמרה ערך דתי אימננטי, אלא מכשיר יעיל לביצורן של החומות החברתיות סביב קבוצת נאמני המסורת ההלכתית. ראו: ב' בראון, 'החמרה – חמישה טיפוסים מן העת החדשה', דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 123-237.

57 כאן מתייחס החתם סופר ל'סניפים' הנוספים שאפשרו פסק דין מקל ושהיו רלוונטיים במקרה שבא לפניו. כגון העובדה שהאישה כבר לא מניקה ולפיכך בטל למעשה היסוד של התקנה, הגנת הוולד. וכגון העובדה שלבחור המבקש לשאת את האישה יש אב התלוי בו ויש חשש שאם יסתלק לא יהיה מי שיפרנס אותו.

58 שו"ת חתם סופר, חלק ג (אבן העזר א) סימן לה. וראו שם, סימן לד, שם מצהיר החתם סופר במפורש: "אני מימי לא הסכמתי להתיר מינקת בשום קולא בעולם כי אם כאשר אבאר פה שרש טעם הגזירה ועיקר הדבר לסתום פה הרשעים המפקקים על גזירת חז"ל". אף כי הוא מבחין מפורשות בין מקרה זה ומקרה שבו הצלת התינוק נידונה. בתשובה אחרת שב החתם סופר על עמדתו שלפיה במקום שיש חשש לשמר הילד צריך להצילו במחיר סטייה מתקנת חז"ל, אך לסטות מתקנת חז"ל כדי להציל את האם משמר: "לא חששו כלל לקלקול הבחורה, כי אם בנפש הילד אנו עוסקים, ומה לנו ולה".

59 ראו שו"ת חתם סופר, שם סימן ל. החתם סופר מתאר כאן, ברוך ובאמפתיה, את מצבה של אלמנה שיש לה ילדים קטנים, כולל תינוק, ומצבה הכלכלי קשה, ואדם אחד "הרבני המופלג, משועי העיר, עתיר נכסים... רוצה לפרוש כנפיו על גזוליה". בניגוד לעמדתו במקרים שבהם היה מדובר בחשש לשמר מתיר החתם סופר את הנישואין ובתנאי שהבעל ישליש מעות תלמוד תורה של התינוק: "והנקה זו עדיפא לי' מחלב ודבש".



בדור הבא, הובילה כידוע גישה זו לדרישתם של האורתודוקסים, הן בהונגריה, הן בגרמניה, מן הממשלה כי תכיר בהם ככת דתית נפרדת מכלל היהודים. מהלך זה תואר בספרו של יעקב כץ **הקרע שלא נתאחה**.⁶⁰

כמובן שלא ניתן לדבר על עמדת 'האורתודוקסיה' או עמדת 'הרבנים' כמכלול. הנושא הסעיר את העולם היהודי והעלה מחלוקות קשות ועמדות נוגדות. לא כל עולם ההלכה אחז בדעתו של החתם סופר. כך למשל ידועה עמדתו של ר' יעקב אטלינגר שביקש לראות בהם 'תינוקות שנישבו'.⁶¹ גם ר' עקיבא איגר, חותנו של החתם סופר ומן הרבנים הבולטים והמשפיעים של הדור, היה מתון בהרבה מחתנו. אף שביקש ליצור בקרב קהילתו תודעה של קבוצת עילית נבדלת, ביקש בו בזמן להעביר מסר מאחד ולהימנע מהדרות קולניות.⁶² חשוב מכך, רבני מזרח אירופה לא נטלו חלק בוויכוח הזה ולא העלו על דעתם לאמץ את עמדותיו המהפכניות של החתם סופר. המציאות במזרח אירופה הייתה שונה באופן מהותי מזו שבמרכז אירופה ונראה שרבני מזרח אירופה לא ירדו לעומקם של התהליכים במערב אירופה. מהלך פיצולה של הקהילה שהובל בגרמניה בתקיפות ובנחישות על-ידי הרש"ר הירש זכה לאופוזיציה תקיפה אף בקרב רבנים אורתודוקסים בגרמניה שהיו קרובים אליו, כגון הרב במברגר מווירצבורג.

מהלך פיצולן של הקהילות יופא לארץ ישראל בידי הקיצוניים ההונגרים ביישוב הישן, שהצליחו לקבל משלטונות המנדט הבריטי אישור להקמתה של העדה החרדית הנבדלת מכנסת ישראל, מהלך הדומה במהותו לחוק פיצול הקהילות שהתקבל בהונגריה ובפרוסיה.⁶³ מעבר לכך: האידיאולוגיה הזו יובאה ארצה במוצהר ובמודע על ידי ד"ר יצחק ברויאר (1883-1946), נכדו של הרש"ר הירש שעלה ארצה בשנת 1936, והיה לאחד ההוגים והעסקנים המשפיעים והבולטים בקרב החרדים בארץ.



אני חושב שלא ניתן לקרוא את פסק הדין של הרב שרמן כמו גם את מאמרו של הרב אברהם בלא הקונטקסט המובא לעיל: **"אין אחריותם עלינו"**. הצגת הוויכוח כעמדה הלכתית טהורה ותמימה חסרת כל פניות - אינה יכולה להתקבל. מדובר בעמדה הלכתית המושתתת על הסתגרות והתבדלות, על תפיסה שאין הפוסק אחראי אלא כלפי אותם יהודים שומרי תורה. אילו היו הרב שרמן וחבריו הדיינים סבורים שמוטלת

60 ' כץ, **הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה**, ירושלים תשנ"ה.

61 ראו א' פרויגר, 'זהות אורתודוקסית ומעמדם של יהודים שאינם שומרי הלכה: עיון מחודש בגישתו של הרב יעקב עטלינגר', 'שלמון, א' רביצקי וא' פרויגר (עורכים), **אורתודוקסיה יהודית - היבטים חדשים**, ירושלים תשס"ו, 179-210.

62 בתשובה מפורסמת התיר ר' עקיבא איגר למוהל מחלל שבת להמשיך ולמול בקהילתו (מובא בהגהות ר' עקיבא איגר הנרפסות על השולחן ערוך בהלכות מילה, 'יורה דעה רסד, סימן א. לדינו של פרויגר בתשובה זו ראו בספרו, לעיל, הערה 53, עמ' 81-83 וראו התייחסותי במאמרי, לעיל, הערה 52. פרויגר טען שר' עקיבא איגר הקל לעומת החתם סופר משום שזה האחרון בהיותו בהונגריה לא הבין את חומרת המצב בגרמניה ולפיכך חשב שפסיקת הלכה מחמירה תסייע בהתמודדות עם המצב. אני סבור שעמדתו הקיצונית של החתם סופר נובעת דווקא מתוך הבנה מדויקת של המציאות. כמו כן הראיתי שבנו של ר' עקיבא איגר אימץ עמדות חריפות בהרבה מאלו של אביו.

63 מ' פרידמן, **חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ ישראל: תרע"ח-תרצ"ו 1918-1936**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 195-213; י' ברויאר, **מוריה עמ' 218**; כץ (לעיל, הערה 60), עמ' 284.

על כתפיהם אחריות כלשהי כלפי כלל ישראל, היו בוודאי שומעים את מילותיהם של הרב אונטרמן, הרב עוזיאל, הרב אריאל או רבנים אחרים שדבריהם הובאו לעיל. אילו היו הרבנים הנכבדים חרדים במידת מה לנוער היהודי בארץ ומבקשים לצמצם את תופעת הנישואים לנכרים, אילו היו שואלים את עצמם באיזו מידה הם אחראים לילדים שנולדו מנישואי יהודי ונוכרית, ייתכן שהיו מגיעים למסקנה שיש לקרובם. אילו גישתם הייתה 'אחריותם עלינו' סביר להניח שהיו שומעים את קולותיהם של הפוסקים שהבאתי ושנעלמו מהם. תשובתם של הרבנים הנכבדים לבעיה של נישואי תערובת היא פשוטה: "מה לנו ולהם".

הציונות הדתית רואה עצמה חלק מעולם התורה לדורותיו. אולם, כאן בארץ ישראל היא לא יכולה לחיות עם העמדה האמורה. דומה שכבר בראשית ההתיישבות הציונית בארץ היה ברור לציונים הדתיים ששיתוף אמת עם החילונים אינו יכול לחיות בשלום עם עמדה הלכתית שביסודה תפיסה של ניתוק, חוסר זיקה וחוסר אחריות. הרב קוק עמד על כך כבר בראשית צעדיו בארץ. יתרה מכך, כתביהם של הוגי הציונות הדתית החל מריינס ואילך מדברים על תמיכה בציונות גם מתוך תחושת אחריות כלפי העולם היהודי נוכח אתגרי המודרנה. לא פלא הוא שעל אותם גיורים שהרב אברהם מכנה 'חילול ה'" (עמ' 203) אומר הרב אריאל:

גישה זו איננה קולא, כפי שיש נוטים לראות במבט שטחי. אדרבה, היא חומרה, כי היא באה להציל יהודים ממכשול. הימנעות מגיורם של אלה, עלולה להכשיל בעבירה רבים מאוד מישראל.⁶⁴

עמדת הרבנים החרדים נובעת מן השאיפה האורתודוקסית ההונגרית-גרמנית להיבדל מכלל העולם היהודי ולבנות חומות סביב קהילתם. הרב שרמן, כמו גם הרב אברהם, מסרבים לקחת בחשבון כשיקול הלכתי לגיטימי יהודי שאינו שומר תורה ומצוות: אין אחריות עליהם.