

## ד. "אגב אונסו גמר וקיבל" — בקבלת המצוות

כלל יסודי הוא, שבמעשים המחייבים גמירת דעת — הרי אונס המביא להעדרה של גמירת הדעת, יבטל את תוקפה של המשפטי של הפעולה, או יביא לאפשרות ביטולה. כך בדיני נפשות: "אונס רחמנא פטריה"<sup>74</sup> — אפילו בעבירות שאמרו לגביהן "יהרג ואל יעבור"<sup>75</sup>. והטעם הוא: "שאיין מלקין ואין ממיתין אלא לעובר ברצונו"<sup>76</sup>. בנדרים, נמנים עם הסוגים שהתירו חכמים, גם נדרי אונסין — וכך: "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה אף על פי שאינה תרומה"<sup>77</sup> — והנדר אינו חל בשל האונס. הוא הדין בדיני ממונות — והלכה היא: "תליוהו ויהיב לא הוי מתנה"<sup>78</sup>.

אלא שיש מקרים, שבהם דווקא האונס והאיום מביאים לגמירת דעת לבצע את הפעולה המשפטית כדי להיפטר מהאונס. כך מוסברת ההלכה היסודית בדיני ממונות: "תליוהו וזבין — זביניה זביני"<sup>79</sup> (תלוהו ומכר — ממכרו הוא מִכָּר). ומבאר הגמרא את הטעם להלכה זו: "סברא הוא, אגב אונסיה גמר ומקנה"<sup>80</sup> (סברה היא, שאגב אונסו גומר ומקנה). ומסביר את הסברה בעל נתיבות המשפט: "ובהאי הנאה שנפטר מהאונס במכירה זו, אמרין אגב אונסא וזוזיה גמר ומקנה"<sup>81</sup>. וכך מסביר הבבלי בגיטין את דין הסיקריקון ביהודה, שחייב היה, או רשאי היה, בגזירה ראשונה ושנייה להרוג את ישראל.<sup>82</sup> הישראל היה נותן לגוי רוצח זה קרקע בפדיון נפשו — "ואומר לו: שא קרקע זו ואל תמיתני"<sup>83</sup>. ומטעימה הגמרא: "כיון דקטלי — אגב אונסיה גמר ומקני"<sup>84</sup>. כלומר, במתן הקרקע נפטר הישראלי ממיתה, ומשום כך הקנה את הקרקע לסיקריקון "בלב שלם"<sup>85</sup>. והלכה זו קיימת אף בתחומים אחרים הצריכים גמירת דעת — כמו בגיטין, וכפי שיתבאר להלן.

אולם מן הראוי להטעים, כי כל טיבה של חזקה זו: "אגב אונסיה גמר ומקני" — שהיא מסבירה את קיומה של גמירת הדעת. ואולם, במקום שבו תהיה אומדנא המוכחת, כי בשל האונס לא היתה גמירת דעת — נלך לפי אומדנא זו, והמעשה התלוי בגמירת הדעת יהיה מחוסר תוקף. באומדנא דמוכח, לא נוכל לומר — כפי שהתבאר למעלה — כי דברים שכלב אינם דברים. וכך משמע מכמה סוגיות בגמרא.

- 74 בבא קמא כח, ב; עבודה זרה נד, א.  
 75 ספרא, קדושים, פרשה י (מהדורת וייס, דף צא, ב).  
 76 רמב"ם, הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד.  
 77 משנה נדרים פ"ג מ"ד.  
 78 רשב"ם בבא בתרא מז, ב, ד"ה זביניה זביני, וכן מח, א, ד"ה מודה; תוספות שם מח, א, ד"ה אמר; שו"ע חו"מ, סי' רמב, סע' א, וסי' רה, סע' ב.  
 79 בבא בתרא מז, ב.  
 80 שם מח, א.  
 81 נתיבות המשפט לחו"מ (ביאורים), סי' רה, אות א. ולכן לדעתו בחמסן שחטף החפץ: "לא שייך לומר אגב אונסי' גמר ומקני דהא לא נפטר משום אונס".  
 82 גיטין נה, ב.  
 83 רש"י שם, ד"ה לא היה.  
 84 גיטין שם.  
 85 רש"י שם, ד"ה לקטלוהו. ולדין הסיקריקון כמלמד על מקומו של האונס בגמירת הדעת, ראה בהרחבה: ר"ש אלבק, דיני הממונות בתלמוד, תל-אביב, תשל"ו, עמ' 234–235, 238–242, וכן 29–31.

בנדרים אונסין, שהזכרנו, מסבירה הגמרא בנדרים עח, א, כי מותר לנדור בהם ולומר לאנסים: "יאסרו פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך". תנאי לכך שהדבר יועיל הוא, שבשעת הנדר יתכוון הנודר לדבר הפוטרו מהנדר, כגון שיחשוב בלבו שהפירות ייאסרו עליו אותו היום בלבד: "באומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם". והגמרא ממשיכה ואומרת: "ואע"ג דסבירא לן דברים שבלב אינם דברים — לגבי אונסין שאני". ומסביר הריטב"א: "אנן סהדי דכיוון דמחמת אונס נדר שדעתו לקצר זמן איסורו כל מה שאפשר, וכי אמר יאסרו פירות עולם עלי דעתו שיאסרו היום, הווי להו דברים שבלבו ובלב כל אדם שהם דברים".<sup>86</sup> דברים אלה עולים גם מסוגיית גט מעושה, היינו שכפו את הבעל לתתו. מי שחייב על-פי דין לגרש את אשתו, ואינו רוצה — כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.<sup>87</sup> אמנם, אין האיש מגרש אלא לרצונו,<sup>88</sup> ולמרות זאת יהיה הגט כשר, אף שנכתב באונס. זו ההלכה בגט מעושה כדין, שחובה לעשותו, ובו אומרים אנו, שאגב אונסו גמר ומגרש.<sup>89</sup> לעומת זאת, גט שאנסוהו הנכרים מעצמם לתתו, או שאנסוהו ישראל שלא כדין — יהיה הגט בטל. הריטב"א שואל לסיבת ההבחנה בין שני המקרים — ומשיב:

ומסתברא לי דבשלמא כדין הווי דברים שבלבו דהא איפשר דכיון דאניס כדין דגמר ומגרש, ואי לא גמר בליביה דברים שבלבו הם ואינם דברים, אבל כשהוא מעושה בגוים, א"נ בישראל שלא כדין, אנן סהדי שהוא אנוס מתחלה ועד סוף והווי להו דברים שבלבו ובלב כל אדם דהווי דברים.<sup>90</sup>

כיוצא בזה גם במכר באונס יהיו מקרים, שבהם אנן סהדי, בדבר העדרה של גמירת דעת מצד המוכר, יביא לבטלות המכירה. כך, לדוגמה, המוכרת כתובתה לאחרים לא הפסידה כתובת בנין דיכרין משום ש"זוזי הוא דאנסוה".<sup>91</sup> בדרך כלל הצורך במעושה אינו נחשב אונס,<sup>92</sup> אולם במקרה זה אנן סהדי שלא גמרה בדעתה למכור, לפי שאין דרכם של בני-אדם במקרה מעין זה לגמור דעתם למכור.<sup>93</sup>

לאור עקרונות אלה, נוכל לדון בטעם "אגב אונסייהו גמרו וקבלו", המובא בדברי הריטב"א, כדי להסביר היאך תופס גיורם של גרי אריות. ראשית, יש לומר, כי טעם זה עצמו מוכיח מיניה וביה את הצורך בגמירת דעת לקבל מצוות: "... ונמצא שאם יש לנו ידים מוכיחות שלא גמר בדעתו לשמור בפועל, אעפ"י שלא מעכב בדיעבד מה שכיון לשם דבר אחר, אינו גר, ועכ"פ ספק גר".<sup>94</sup> אכן, בפתח דברינו הזכרנו את הכותים, שעליהם נאמר בספר מלכים כי המשיכו בעבודתם

86 ריטב"א לנדרים כח, א, ד"ה לגבי אונסין.

87 משנה ערכין פ"ה מ"ה; רמב"ם, הלכות גירושין פ"ב ה"כ.

88 משנה יבמות פ"ד מ"א; רמב"ם, שם פ"א ה"א-ה"ב.

89 ראה: תוספות בבא בתרא מח, א, ד"ה אילימא; רשב"א קידושין נ, א, ד"ה הא דאמרי' ודלמא.

90 ריטב"א לקידושין שם, ד"ה הא דאמרי' גט.

91 בבא קמא פט, ב.

92 ראה בבא בתרא מז, ב, ורשב"ם, שם, ד"ה דכל: "רוב חפצים וכלי ביתו וטליתו שאדם מוכר אי לאו דאניס ודחיק במעות לא הוה מזבין..."; וכך גם בשו"ע חו"מ, סי' רה, סע' יב.

93 ראה: רש"י, בבא קמא שם, ד"ה כתובת בנין דכרין; ר"ש אלבק (לעיל, הערה 85), עמ' 344.

94 הרב הרצוג, "שאלה בדבר גירות" (לעיל, הערה 73), עמ' 51.



הזרה לאחר גיורם. לפי פשט הדברים, היה גיורם למראית עין. ואילו בסוגיית הגמרא ביבמות כד, ב נמנים גרי אריות עם אלה שגיורם תפס בדיעבד ("כולם גרים הם"). אם נזהה את גרי האריות ביבמות עם הכותים<sup>95</sup> — כי אז יצא לכאורה, שגיור למראית עין, כמו גיורם של הכותים, תופס בדיעבד. ועוד קשה, שבגמרא מובאת בכמה מקומות מחלוקת תנאים, אם הכותים הם גרי אריות או גרי אמת.<sup>96</sup> המשמעות של גרי אריות בהקשר זה — כניגוד לגרי אמת — היא בוודאי גיור שאינו תופס.<sup>97</sup> לדעה זו — שהכותים הם גרי אריות — כיצד ליישב אפוא בין דין גרי האריות באותם מקומות, לבין דין גרי האריות ביבמות ש"גרים הם"? על-כן מפרשים רוב הראשונים, כי גרי האריות המוזכרים בסוגיה ביבמות, אינם אותם גרי האריות שעליהם מסופר בספר מלכים:

והקשו בתוספות, כיון דגרי אריות גרים הן לרבנן, למה אמרו שהם כגויים למ"ד גרי אריות הם, ותירצו דשאני התם שהכתוב אומר עליהם "ואת אלהיהם היו עובדים", לומר שלא נתגיירו בלב שלם מעולם ולא קבלו עליהם, ומאן דמכשר התם סבר דנתגיירו בלב שלם אלא חזרו לסורם...<sup>98</sup>

גם הסיפא של דברים אלה טעונה ביאור. מהסיפא משמע, כי האוחז בשיטה שהכותים גרי אמת, סבור שהכותים התגיירו בראשונה בלב שלם. כך אמנם מפרשים הרמב"ן והריטב"א.<sup>99</sup> ברם, לפי שיטת התוספות בכל מקום, מוסבר תוקף גיורם של הכותים — לאותה דעה — באופן שונה לחלוטין, דהיינו: "דשוב התגיירו לגמרי".<sup>100</sup> הווה אומר: לפי שיטת התוספות אין אף תנא

95 וזו שיטת רש"י, יבמות כד, ב, ד"ה גירי אריות.

96 ראה: בבא קמא לח, ב; נידה נו, ב (המחלוקת בין רבי מאיר וחכמים); קידושין עה, ב (מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא); סנהדרין פה, ב; חולין ג, ב. ובירושלמי המחלוקת היא האם כותי הוא כגוי או כישראל (מחלוקת רבי ורשב"ג): דמאי פ"ג ה"ד (כג, ע"ג); כתובות פ"ג ה"א (כז, ע"א); שקלים פ"א ה"ה (מו, ע"ב). מן הראוי לציין, כי מחלוקת זו נוגעת רק לתקופה, שעדיין לא גזרו חכמים על הכותים שיהיו גויים גמורים (חולין ו, א).

97 וראה, לדוגמה, רש"י לסנהדרין שם, ד"ה גירי אריות הן: "והרי הם כגויים גמורים". וראה גליון הש"ס, על רש"י ליבמות שם.

98 ריטב"א ליבמות שם, ד"ה הלכה.

99 רמב"ן לקידושין עה, א, ד"ה הא דאמר; ריטב"א לקידושין עה, ב, ד"ה סבר לה. ונראה, כי בדרך זו, אין כל מניעה לומר גם לגבי הכותים — לדעת האומר שהם גרי אמת — שאגב אונסם גמרו וקיבלו. וראה חזון איש (יו"ד, מסכת נידה, ס' קיט) שעצם קבלת המצוות היתה אצלם כראוי: "וקבלו עליהם גירות שלא היו נצולין בענין אחר, ואע"ג שהיה מחמת אונס האריות הוו גרים".

100 תוספות יבמות שם, ד"ה הלכה; חולין ג, ב, ד"ה קסבר; סוכה ח, ב, ד"ה סוכת; בבא קמא לח, ב, ד"ה גרי אריות. ואילו הרמב"ן, שם, והריטב"א, שם (ד"ה ורבי ישמעאל) דוחים דעה זו: "שהרי לא מצינו לכותיים שנתגיירו בניהם אחר כך... ולא מצינו בשום מקום בגמרא דמוכח דהדור ואגיו, אדרבה כל מקום שנחלקו בהם תנאים אם הם גירי אמת או גירי אריות לדורות נחלקו ולא לכותיים ראשונים, והכי מוכח בכל דוכתא". וגם מדברי הרמב"ם על הכותים בפירושו למשנה (ברכות פ"ח מ"ח) אין משמע שהכותים חזרו והתגיירו: "והוא שהעם שהביא סנחריב מכותה והושיבם בערי שומרון, העיד עליהם הכתוב: 'את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים', אלא שארכו להם הימים עד שלמדו את התורה ופירושה כפשוטה, ומצוה שהחזיקו בה היו מדקדקים בה ומחזיקים בה מאד, והיו מוחזקים שהם מאמיני הדת...".

הסובר שתפס גיורם הראשון של הכותים, אשר התגיירו מפחד האריות והמשיכו לעבוד עבודה זרה. ואולם גם לפי שיטת הרמב"ן והריטב"א, הרי מי "שלא נתגיירו בלב שלם מעולם ולא קיבלו עליהם" — גיורם לא תפס לכל הדעות.<sup>101</sup> בין כך ובין כך נמצאנו למדים אפוא, דווקא מסוגיית הכותים, כי בהעדר כוונת אמת לקבל מצוות — אין תוקף לגיור.

מעתה נוכל לשוב לטעמו של הריטב"א: "אגב אונסייהו גמרו וקבלו". טעם זה נוקט הריטב"א, כדי לבאר היאך תפס גיורם של אותם גרי האריות, המוזכרים במסכת יבמות דווקא. ועל כורחנו עלינו לומר, שיש להבחין גם בגיור, בין אונס השולל גמירת דעת, לבין אונס המביא לגמירת הדעת. והוכחה לכך מצויה בדברי הריטב"א עצמו. הריטב"א, אשר ביאר כי גיורם של גרי האריות תופס אגב אונסם, מסביר במקום אחר, כי גיורם של הכותים לא תפס מחמת אונסם:

דשאני כותים דלא נשתקע שם ע"ז מפיהם לעולם אפי' אחר גירות כדכתיב את ה' היו יריאים ואת אלוהיהם היו עובדים וכו' והוי גירותם באונס לעולם.<sup>102</sup>

כאשר יש אומדנא דמוכח על אונס גמור — קבלת המצוות אינה קבלה, והגיור אינו גיור. במקרה זה לא נוכל שלא להתחשב בדברים שבלב.<sup>103</sup> ולבסוף, ראוי לציין, כי מדברים אלה נמצאנו גם למדים, כי להתנהגות המתגייר לאחר גיורו יש משמעות לעניין תוקפו של גיור. דבר זה מצריך עיון, וזאת נעשה בפרק הבא.

#### ה. תוקפם של גיורים בתקופתנו — דברי אחרונים

המסקנה, לפיה העדרה של כל כוונה לקבל מצוות ולהתגייר מביא לבטלות הגיור, העלתה אצל הפוסקים בדורות האחרונים ספקות באשר לתוקפם של גיורים רבים בתקופתנו. אם בדורות ראשונים, ההלכה היא שהכתיבה את אורח החיים של רוב מניינו ובניינו של עם ישראל — הרי בדורות האחרונים חל במציאות זו מפנה, כאשר חלקים ניכרים מעם ישראל אינם מקפידים על קיום תורה ומצוות. למציאות זו יש משמעות רבה בכל הנוגע לגיור, שכן קבלת אמת של המצוות היא מהותו של גיור. בעיה זו מחריפה, נוכח העובדה שחלק גדול מהגיורים נעשים לשם אישות, וכאשר בן הזוג היהודי אינו מקיים מצוות. מעיון בעשרות רבות של תשובות הפוסקים במאה השנים האחרונות, נראה לומר, כי בעיה זו של אומדנא דמוכח, בדבר העדר כוונת אמת לקבל מצוות — היא עיקרו של הדיון ההלכתי בקבלת גרים בדורות האחרונים, והיא מקור החשש ונקודת התורפה באשר לתוקפם של רוב הגיורים בימינו.

כבר לפני כמאה שנים כתב על כך בעל "בית יצחק":

ולפי זה גרי דידן אשר בעוונותינו הרבים מגיירים במדינת אשכנז ויודעים שגם אח"כ לא

101 אכן, רש"י ז"ה את גרי האריות ביבמות כד, ב עם הכותים — אולם בקשר לכך ראוי לציין, כי הרמב"ן, שם, והריטב"א, שם, מביאים יישוב נוסף, דהיינו שהתנא שסובר שהכותים הם גרי אריות, סובר, כמו רבי נחמיה ביבמות, שגרי האריות אינם גרים.

102 ריטב"א, שם, ד"ה סבר. ונראה, כי "באונס לעולם" משמעותו, שאף בניהם לא שבו ונתגיירו — שלא כשיטת התוספות, וכמובא בהערה 100.

103 והשווה ריטב"א לנדרים כא, א, ד"ה נדרי זירוזין.



יתנהגו כמנהג ישראל הכשרים אך יהיו בועלי נידה ואוכלי טריפות כמו בשאלה דידן — לפי מה שכתבתי לא הוי גר, אף שאומרת בפיה אם ילמדו אותה לשקר שתקבל הכל עליה אבל בלבה שלא לקיים.<sup>104</sup>

ובשו"ת חלקת יעקב<sup>105</sup> הגיע המחבר למסקנה כללית דומה, באשר לגיורים במערב אירופה. בתשובתו מתייחס הוא להצעה, התומכת בקבלת גרים הבאים מחמת אישות, משום שבדיעבד הם גרים, בעוד אשר אם לא יקבלו אותם, ילכו לרבנים רפורמים שאינם מדקדקים בטבילה, ואז לא יהיו גרים גם בדיעבד. במלים חריפות קובע המחבר שאין מקום להבחנה זו, מפני שאם ברור, כי הבא להתגייר ימשיך לאחר הגיור לעבור עבירות חמורות — אין תופס הגיור גם בדיעבד. ומכאן מגיע המחבר לשלילה החלטית של גיור אלה הבאים להתגייר כדי להיות "יהודי-לאומי" בלבד. לדעתו, העדר כוונת אמת לקבל את המצוות במקרים אלה מביא לבטלות הגיור:

ואני אשתומם מאוד על המראה — כי הרבנים היושבים בערי הפריצות במערב אירופא אין יכולים לרמאות את עצמו, באשר יודעים בטוב, אשר רובא דרובא גרים כאלו, הם אשר נדבקו נפשם בישראל להתחתן, ורוב הישראלים הללו הם פושעים ואין רוצים כלל לידע מיהדות, כשרות, שבת, נידה, כל המצוות הם עליהם למעמסה, והם רק יהודי לאומי ויודעים בטח אשר גם הנכרית אשר למראית עין מתגיירת, לא תתנהג כלל בשום יהדות, כיון שגם בעלה היהודי-לאומי אינו יודע כלל מזה. וא"כ באופן כזה הדבר פשוט אצלי, אשר אף בדיעבד לא הוי כלל גירות, כיון דקבלת עול מצות הוא מהדברים דמעכבים אף בדיעבד... ובני"ד אנו יודעים בטח אף בשעת הגירות שאין כוונתם להתגייר לגמרי, כיון שגם החלק השני, זה היהודי, מתלוצץ מכל ואינו רק יהודי-לאומי ומכל שכן שכלתו הנכרית הבאת להתגייר. ואף אם נאמין לה שכוונתה אמת להיות יהודית, לכל היותר כוונתה להיות לאומית, בלי שבת, נדה, ושאר מצות כמו בעלה. וגירות כזו אף בדיעבד לא מהני.<sup>106</sup>

בתשובה זו חילק המחבר בין המניע לגיור לבין כוונת הגיור. העדר כוונת אמת לקבל מצוות, פוסל את הגיור כאמור. השאלות, המתעוררות תדיר, באשר לגיור לשם נישואין, הן לדבריו: "דוקא באופן שיש לחשוב אשר כוונתם להיות גרים גמורים רק הסבה היתה לשם אישות".<sup>107</sup> וגם בארץ-ישראל נקט הרב הרצוג דעה דומה. יתר על כן: בהידרשו להלכה "כולם גרים הם" — הדגיש הפוסק לא אחת, כי בשל שינוי העתים: "יש לי סברא חזקה מאד מאד שבזמן הזה אין הדין כך".<sup>108</sup> וכך אומר הרב הרצוג באחת מתשובותיו:

ואמנם הלכה כדברי האומר כולם גרים הם ואעפ"כ חוכך אני בגירות כזו בימינו, דבימי חז"ל ובימי הפוסקים ז"ל כמעט לא היה מקום בתוך עדת ישראל ליהודי עבריין, והנכרי שהתגייר אעפ"י שהיתה לו פנייה חומרית, היינו יכולים לקבל לרצינית את הסכמתו

104 שו"ת בית יצחק, יו"ד, ח"ב, סי' ק, אות ט.

105 ח"א, סי' יג.

106 שם, אות א.

107 שם.

108 מתוך מכתבו של הרב הרצוג, המובא בשו"ת חלקת יעקב, ח"א, סי' יד. וכן ראה: שו"ת היכל יצחק, אה"ע, ח"א, סי' כ, אות ו, וסי' כא, אות ג. וכן: "שאלה בדבר גירות" (לעיל, הערה 73), עמ' 49.

לשמור את המצוות, כי אחרת כמעט שחיו לא היו חיים, אבל בימינו לדאבוננו, שהמצב כ"כ פרוץ שיהודים שעפ"י הדין הם בכלל פושעי ישראל, הרבה מהם הם מנהיגים של הקהלות ואף מנהיגי האומה, מה נחשב זה לנכרי זה (או לנכריה זו), לאמר בפיו (או בפיה) שהוא (או היא) מקבלים יהדות, ולמה ישמרו את המצוות כשכל כך הרבה יהודים אינם שומרים, באופן שיש אומדנא שהקבלה מסופקת כשסיבת הגירות היא חיצונית...<sup>109</sup>

וכשם שהעלינו, כי הכלל באשר לדברים שכלב שאינם דברים, יהיה כפוף לאומדנא דמוכח בדבר כוונת המתגייר — כך הודגשו הדברים ביחס לגיור בזמן הזה:

וע"ד מה שיש שכתבו דאין לנו ענין עם מה שחושב בלבו דברים שכלב לא הוי דברים — זה הי' שייך רק בימים מקדם, אבל עכשיו איך נשלה את נפשינו כשאנו יודעים ברוב המקרים באומדנא דמוכח שלא יקיימו אח"כ את המצוות ואין לבם כלל לזה, ובדאיכא אומדנא דמוכח אף דברים שכלב הוו דברים.<sup>110</sup>

במקום אחר הובאה השקפתו הדומה של הרב פינשטיין, באשר לרוב מקרי הגיור הנעשים בימינו בארצות-הברית. אמנם נוכחנו לדעת, כי פוסק זה נדחק למצוא צד זכות לאותם רבנים שמקבלים גרים — כלומר, מציאת דרך שתאפשר במסגרת ההלכה להכשיר בדיעבד את תוקף הגיור.<sup>111</sup> מכל מקום ציין הפוסק, כי "הרבה רבנים ת"ח יראי ה' אין רוצים להתעסק בעניני גרות".<sup>112</sup> אכן, החשש באשר לתוקפם של רוב הגיורים בימינו, הביא לידי כך שרבנים רבים נמנעו כלל מלגייר, ואף היו קהילות שבהן נאסר הגיור — או הוגבל — בתקנות מפורשות.<sup>113</sup> פוסקים רבים הטעימו בדבריהם, שאפילו לפי הדעה, כי בדיעבד תופס הגיור — או שמדובר בספק גיור — הרי מכל מקום: "אנו מכניסים את הנפש הזאת באיסורים חמורים".<sup>114</sup> והוא הדין לאיסורים שעליהם יעבור בן הזוג היהודי, במיוחד כאשר מדובר בגיורת שלא תשמור על דיני נידה וטבילה: "דחמור הרבה יותר אם לא תשמור פתחי נדה בגירותה מלדור עמה בגיותה".<sup>115</sup> היו פוסקים שאמרו שמקבלי גרים עוברים על הלאו: "ולפני עור לא תתן מכשול".<sup>116</sup> גם לדעה

109 שו"ת היכל יצחק, אה"ע, ח"א, סי' כ, אות ו. הרב הרצוג מגיע למסקנה, כי יש לדון גרים אלה כגרי ספק.

110 שו"ת דבר אברהם, לר' אברהם דובער כהנא שפירא, ח"ג, סי' כח, אות ב.

111 ראה: לעיל, סעיף ג, ליד הע' 68. ביחס להיבטים הלכתיים שונים של קבלת גרים בארצות-הברית, ראה:

S. Riskin, "Conversion in Jewish Law", *Tradition*, 14 (1973), no. 2, p. 29; E. Berkovitz, "Conversion 'According to Halakha' — What is It?", *Judaism*, 23 (1974), p. 467; D. Ellenson, "Representative Orthodox on Conversion and Intermarriage in the Contemporary Era", *JSS*, 47 (1985) no. 3-4, pp. 209-211; A. Ehrman & C.A. Fenster, "Conversion and American Orthodox Judaism, A Research Note", *JJSO* (June 1968), p. 53.

112 שו"ת אגרות משה, אה"ע, ח"א, סי' כז.

113 ראה: לעיל, חלק שלישי, הערה 349 — באשר לארגנטינה ולהולנד. ביחס לתקנה האוסרת לקבל גרים

בקהילה ספרדית בארצות-הברית, ראה: S.Z. Lieberman, "A Sephardic Ban on Converts", *Tradition*, 23 (1988), no. 2, p. 22.

114 שו"ת היכל יצחק, שם.

115 שו"ת מנחת יצחק, ח"ו, סי' קז. וכן ראה: שו"ת אחיעזר, ח"ג, סי' כו, אות ו; שו"ת חלקת יעקב, שם, אות ז.

116 ראה, לדוגמה, דבריו החריפים של ר' שלמה זלמן אויערבאך: "בהך ענינא דלפני עור הנני רושם את



שהגיור אינו תופס כלל, היו שהטעימו כי "מ"מ הרי מכשיל לאחרים שחושבין שהוא ישראל ומשיאין לו בתו והוא באמת אינו גר ודינו כנכרי".<sup>117</sup> ואף הסובר שמדובר בספק גרים הטעים, כי "אנו נותנים במקום לתערובת זרע ספק נכרי בישראל", על כל המשתמע מכך.<sup>118</sup>

המציאות, שהתבררה למעלה, באשר לנסיבות האמיתיות של רוב מקרי הגיור בימינו, הביאה פוסקים בדורות האחרונים לדון בטעמו של הריטב"א "אגב אונסייהו גמרו וקבלו", ובשאלת התאמתה של חזקה זו לגיורים בימינו. מן הראוי להקדים ולציין, כי טעמו של הריטב"א בא אך לעניין גיור מחמת אונס. נראה, כי אין מדובר בטעם כללי לביאור ההלכה "כולם גרים הם", שנאמרה בסוגיית הגמרא ביבמות כד, ב, ואשר עניינה גם אלה שהתגיירו בשל שיקולי תועלת אישית. ברם, הבחנה זו אינה עולה מדברי הנימוקי יוסף, שהביא את טעמו של הריטב"א בקשר לגיור לשם נישואין דווקא.<sup>119</sup> ונראה, כי הפוסקים סמכו על חזקה זו, כהסבר כללי להלכה "כולם גרים". הוזה אומר: הם הביאו חזקה זו כטעם להלכה האמורה, גם כאשר מדובר בשיקולי תועלת אישית, כגון גיור לשם נישואין, ולא רק כאשר המניע לגיור הוא אונס חיצוני.<sup>120</sup> למעלה הובאו דברי הרב הרצוג, באשר לשאלת עצם תחולתה בדורות האחרונים של ההלכה "כולם גרים". דברים דומים אומר הפוסק באשר לחזקה של הריטב"א:

ודע שמתוך דברי הריטב"א ז"ל הנ"ל נולד אצלי ספק גדול בעצם דין הגרים שבזמננו, שאומדנא זו שאגב אונסיה גמר ומקבל היתה שייכת לפנים בישראל, שמי שחלל שבת בפרהסיא ואכל טריפות ונבלות וכו' היה בזוי ומנודה ופושע ישראל, וכיון שיצא מכלל הגוים וישראל היו מנדים אותו היה מצבו בכי רע, והגוים מצדם היו שונאים ורודפים את

אשר אמרתי מכבר להיושבים על מדין בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף אם היינו אומרים דברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור, מ"מ לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם כל עמם, והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים עול מצוות ד', בכגון דא נלענ"ד שכל המסייעים לגירות זו אע"פ שהם טועים לחשוב שבדיעבד הם גרים גמורים, אפילו הכי המגיירים אותם עוברים בלאו של 'לפני עור' וגו'... ונמצא דמה שגר כזה חילל שבת ואכל נבלה לפני שהתגייר — לא היה בזה שום עבירה ולא נעשה כלל שום מכשול, ואילו עכשיו כשהוא ממשיך ללכת בדרך הזו גם להבא, הרי כל מעשיו נהפכים לפוקה ומכשול, וכיון שכל זה נעשה רק מפני הגירות — נמצא שכל המגיירים והמסייעים בכך הו"ל כגדול המחטיאו, ועוברים בלאו של 'ולפני עור לא תתן מכשול' (מתוך תשובת הפוסק, שהובאה בספרו של ר' צבי כהן, טבילת כלים, בני-ברק, תשל"ז<sup>2</sup>, עמ' רמ; והובאו הדברים בספרו של הפוסק, מנחת שלמה, ירושלים, תשמ"ו, סי' ל"ה, אות ג).

117 שו"ת בית יצחק, שם, אות יא. פוסק זה מטעים את חשש הכשלת האחרים, לאחר שהוא מציין, כי אין מכשול למתגייר עצמו. בין השאר מבקש הפוסק לחדש, כי אפילו יעבור המתגייר עבירות, הרי "מ"מ עדיף לי' ליכנס לכלל ישראל אף שיענש" (וראה לעניין זה: לעיל, חלק שני, פרק ה, סעיף ג, ליד הע' 408–411).

118 שו"ת היכל יצחק, שם. ועיין בהרחבה בדברי הרב הרצוג, באות' ו-ז.

119 נימוקי יוסף ליבמות כד, ב, ד"ה ואם כנס (דף ה עמ' ב לדפי הרי"ף).

120 ראה: שו"ת בית יצחק, שם, אות ט; שו"ת אחיעזר, שם, אות ג; שו"ת דבר אברהם, שם, אות א.

זה שיצא מכלל דתם, אבל בימינו שהגוים בהרבה מקומות אינם מתערבים בזה ששורר חופש גמור בענין הדת, ובישראל יכול אדם לצערנו להיות גם מנהיג ועובר על עיקרי הדת בפרהסיא, מאין לנו אותה האומדנא שקיבל עליו לשמור את הדת?...<sup>121</sup>

אכן, בדין הסיקריקון, שהובא למעלה, הטעימה הגמרא, כי אגב אונסו גמר הישראלי והקנה לגוי הרוצח בגזירה ראשונה ושנייה, לפי שבתקופות אלה חייב היה הגוי, או רשאי היה, להרוג את ישראל.<sup>122</sup> ברם, הגזירה השלישית היתה, כי מי שהורג את ישראל — יהרגוהו. לפיכך, בגזירה זו לא גמר הישראלי והקנה מחמת האונס — מפני שאמר: "האידנא לישקול, למחר תבענא ליה בדינא".<sup>123</sup> הוזה אומר: הישראלי חשב, כי אחרי שיעבור האונס, יתבע את הגוי בדין ויקבל את הקרקע. בדרך זו מסתברת תמיהתו של בעל "דבר אברהם":

אבל אם יודע האונס שכעבור האונס יכול הוא להוציא מיד המאנס בודאי לא גמיר ומקנה מתחילה, וא"כ מאי שיך לומר גבי גירות "אגב אונסי" גמר וקיבל" — הרי בידו הוא שלא לקבל בלבו ושלא להחזיק אח"כ בדיני היהדות ומי יכריחו על זה ומאי סברא היא לומר חזקה דגמר וקבל?<sup>124</sup>

גם פוסק זה מטעים, כי חזקה זו היתה נכונה בדורות עברו, כאשר היה ידוע לגר "שאם לא יתנהג ביהדות ולא ידקדק בדיני" לא תאבה האשה לדור עמו (והסביבה היהודית לא תקלטהו) ולא יוכל להשיג את מאויו אלא ע"י קבלת עול היהדות והתנהגות בכשרות — אגב אונס זה גמר וקבל". ואולם בימינו — ממשיך הפוסק — "שגם אשה זו וגם חלק גדול מהסביבה אינם נוהגים ביהדות וגם אחר הגירות לא יהא אנוס כלל משום צד לקיים מצות התורה — לא שיך לומר אגב אונסי" גמר ומקבל כיון דבלאו הכי נמי ישיג מאויו".<sup>125</sup> מן הראוי להביא גם דברים אחרים, שהשמיע הרב עובדיה יוסף — בהתייחסו לסברה האחרונה:

אולם אין זה מוכרח כלל כי י"ל שדווקא בזמנם שלא היתה כל אפשרות לגוי לבצע זממו לישא יהודיה בלי גירות כדת וכדין, וקאי בתרי עברי דנהרא, ונמצא שהיה אנוס על קבלת המצוות והגירות, לכן זקוקים אנו לטעמו של הריטב"א דאגב אונסיה גמר וקיבל ונתגייר, אבל בזה"ז שישנה אפשרות לחיות עמה חיי אישות גם בלי גירות כלל, קלקלתו תקנתו, שאין כאן שום אונס ממשי בקבלת המצוות ובמעשה הגיור, אלא סבר וקיבל וגם בלי טעמו של הריטב"א הגיור כשר...<sup>126</sup>

121 "שאלה בדבר גירות" (לעיל, הערה 73), עמ' 52–53. ועיין גם בעמ' 56–57. עיון בכל התשובה מגלה, כי למרות כל החששות, הרי בתשובה זו, דעתו של הפוסק הלכה למעשה היא, שהגיור יתפוס בדיעבד — ואפילו הוכיח סופו של הגר על תחילתו. אמנם באחד משלבי התלבטותו בדברי הריטב"א, נדרש הרב הרצוג לדברי הפוסקים, שלא חילקו בהלכה שכולם גרים "בין זמן לזמן ומקום מקום". מתוך כך מעלה הרב הרצוג אפשרות לכאורה, כי הפוסקים אינם גורסים כסברת הריטב"א (שם, עמ' 53).

122 ראה: לעיל, סעיף ד, ליד הע' 82–85.

123 גיטין נה, ב.

124 שו"ת דבר אברהם, שם.

125 שם.

126 הרב עובדיה יוסף, "בעיות הגיור בזמננו" (לעיל, הערה 58), עמ' לא–לב.



נראה, כי מחלוקת זו של אחרונים טעונה ביאור מסוים, ולשם כך יש מקום לשוב בקצרה לדין האונס בגמרא ובפוסקים. אכן, קשה לדבר על אונס השולל גמירת דעת, כאשר מדובר ב"אונסא דנפשיה" — וכדברי הרמ"א: "דכל אונס דאתא מחמת עצמו לא מקרי אונס".<sup>127</sup> גם הגמרא בבבא בתרא אמרה: "ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני".<sup>128</sup> לפי פשט הסוגיה, נאמרה אמנם הסברה: "אגב אונסיה גמר ומקנה" — ביחס לאונס חיצוני, כלומר למקרה של "תליוהו וזבין".<sup>129</sup>

אולם משלילת האונס אין נובעת מיניה וביה גמירת דעת, ובמקום שיש אומדנא דמוכח — יש לילך אחר אומדנא זו. במלים אחרות: העובדה ששיקולים זרים הניעו לגיור — אין בכוחה כשל עצמה לגרוע מתוקף הגיור. "אנן סהדי" בדבר העדר כוונה לקבל מצוות בשעת הגיור — יכול שיביא לבטלותו של הגיור מעיקרא.

## פרק ב

### התנהגות המתגייר לאחר הגיור והשפעתה על תוקף הגרות

#### א. גיור בשל מניע זר כגיור על תנאי

עד כה נמצאנו למדים, כי אפשר שגיור יהיה בטל מעיקרא גם בדיעבד, אם ברור לנו שלמתגייר לא היתה כוונה לקבל מצוות. יש הגורסים קיומה של דרך אחרת, המביאה אף היא, בתנאים מסוימים, לביטולו של הגיור למפרע. לשיטה זו, גיור שנעשה בשל מניעים זרים, הוא גיור על תנאי, שתוקפו תלוי בהתנהגות המתגייר לאחר גיורו. התנהג המתגייר כיהודי — יהיה גיורו תקף; המשיך המתגייר בהתנהגותו הקודמת — תפקע גרותו למפרע. שתי הדרכים דומות, בכך שהן מביאות לבטלות הגיור — ולמפרע. ברם, יש הבדלים עיוניים ומעשיים בין שתי הדרכים, כפי שיתבאר להלן. תחילה ראוי להטעים, כי לשיטה הראשונה אין מדובר בהפקעת הגיור למפרע, אלא בהצהרה על בטלותו. לעומת זאת, לפי השיטה המצדדת בגיור על תנאי, יש כאן הפקעה קונסטטיטוטיבית של הגיור, שהיה על תנאי עד לקביעה בדבר ביטולו. בדרך זו מסתבר לראות את מעמדו של המתגייר בתקופת ההמתנה כספק-גר.<sup>130</sup>

127 שו"ת הרמ"א, מהדורת הרב זיו, ירושלים, תשל"א, סי' פו, עמ' שנח. וראה: שו"ע חו"מ, סי' רה, סע' יב. וכן ראה: טור לחו"מ, שם. בית יוסף (ד"ה ודוקא באונס) מציין, כי בעל העיטור גרס, שסברה זו כתובה בתלמוד, ואילו "לשאר מפרשים אינה כתובה לרוב פשיטותה".

128 בבא בתרא מז, ב.

129 שם מח, א. ויש לומר, כי דיון הפוסקים בהלכה "כולם גרים הם", על-פי הלכות גמירת הדעת באונס — מבוסס על כך, שגם האונס הפנימי הוא על כל פנים אונס. וראינו כבר, כי יש מקרים שבהם נחשב אונס המעות ("זוזי אנסוה") כאונס, שיכול אף להביא להעדר גמירת דעת (לעיל, סעיף ד, ליד הע' 91-93). וראה: שו"ת בית יצחק, שם.

130 וראה גם מה שנאמר לעיל, חלק שני, פרק ד, סעיף ב בראשו, וסעיף ג בסופו.

נראה לנו, כי השיטה האחרונה מנוגדת לכלל היסודי בדבר סופיותו של הגיור, מעת שהמתגייר "טבל ועלה". מקורה וטעמה של הלכה זו כבר נתבארו למעלה.<sup>131</sup> לכניסתו של נכרי לכלל ישראל יש תוצאות הלכתיות חשובות כלפי כולי עלמא, וראוי אפוא כי ההכרעה בדבר תהיה ברורה וסופית. גם בקבלה לכלל ישראל — כבקבלה לכל חברה — יש שלב "מועמדות", שבו יכול בית-הדין שלא לקבל את המועמד להתגייר, כשם שהמועמד עצמו יכול לחזור בו מכוונתו להתגייר. אולם לאחר שהחליט בית-הדין בדבר קבלת הגר — נגמר הגיור במילה ובטבילה, שבהן נגמרה דעתו של הגר לקבל מצוות. ומסתבר לומר, כי כשם שאין קבלת מצוות לחצאין ועל תנאי — כך אין קבלת גר לחצאין ועל תנאי. הגיור הוא סופי — יהיה מניעו של המתגייר אשר יהיה. לעומת זאת, לפי השיטה האחרת שתידון כאן, הרי כל מי שהתגייר בגלל מניע זר — גיורו יהיה על תנאי, והוא יהיה מועמד אפשרי להפקעת גרותו, על כל הבעיות הכרוכות בכך. בהקשר זה יש להזכיר, כי במקום אחד בלבד בהלכות גיור מצינו הפקעה קונסטיטוטית של גיור. הכוונה היא לגר קטן, היכול משיגדיל למחות ולבטל את גיורו. דין זה נובע ממעמדו המיוחד של קטן, שאינו בן דעת, ואינו יכול לקבל מצוות. ברם, גם לעניין גר קטן צידדנו בהשקפה, כי גיורו מדין "זכין" הוא גיור שלם אף בקטנותו — ולא גרסנו, כי הגר הקטן הוא ספק-גר וגיורו הוא על תנאי עד שיגדיל ולא ימחה.<sup>132</sup>

נראה, כי קיים קושי עיוני נוסף בשיטה האמורה, והכוונה היא לזיקה של המניע לגיור כשלעצמו אל שאלת תוקף הגיור. זיקה כאמור נוצרת, אם אומרים אנו שמניע בלתי כשר יכול להביא לביטולו של גיור. דעתו של רבי נחמיה היתה אמנם, כי מניע פסול מביא לבטלותו של גיור, אך כזכור הכריעה הגמרא ביבמות כד, ב: "כולם גרים הם" — ופירוש הדבר הוא, כי מניע פסול לגיור אינו יכול כשלעצמו להביא לבטלות הגיור בדיעבד. יתר על כן, הפועל היוצא מהכרעת הגמרא האמורה הוא, כי אי תוקפו של גיור — מחמת פגם ביסוד הנפשי — יכול לנבוע רק מהעדר קבלת מצוות ראויה.<sup>133</sup> והרי אין כל מקור בהלכה להפקעת גיור בדרך אחרת — בחינת "כל המתגייר אדעתא דרבנן מתגייר ואפקעינהו רבנן לגרות מיניה". בכך נבדלת הגרות מהקידושין, שבהם אפשרית הפקעת קידושין קונסטיטוטית למפרע, המתבססת על כך שהקידושין הם קידושין על תנאי.<sup>134</sup> במלים אחרות: נראה, כי לפי דרך זו של גיור על תנאי, מיטשטשת ההבחנה בין מניע פסול לבין עצם קבלת המצוות. אכן, בשל מניע בלתי כשר,

131 לעיל, ראש סעיף א.

132 לעיל, חלק שני, פרק ה, סעיף ב בראשו. וראה שם, בהמשך הסעיף — ההשוואה בין גר קטן לגר גדול, לעניין ביטולו של גיור.

133 מכאן משמע, שגם לפי השיטה הגורסת גיור על תנאי כאמור — הדרך המשפטית להפקעת הגיור חייבת להיות מבוססת על העדרה של קבלת המצוות. הדמיון בין שתי הדרכים הוא אפוא, הן בתוצאות הבטלות והן במקור הבטלות. וגם ההבחנה בין שתי הדרכים אינה פשוטה.

134 ראה הסוגיה בגיטין לג, א — בעניין ביטול גט ע"י בעל שלא בפני האשה. ההפקעה שם היא עקירת הקידושין למפרע (ראה: רש"י כתובות ג, א, ד"ה תינח, וכן ד"ה קדיש בביאה; תוספות גיטין שם, ד"ה ואפקעינהו). וההנמקה המשפטית מתבססת על הדינים, החלים על עשיית פעולה משפטית על תנאי, שהחילו אותם לעניין קידושין. לעומת זאת נראה מסוגיית הירושלמי בעניין ביטול גט (גיטין פ"ד ה"ב, מה, ע"ג), כי הבסיס לאי ביטול הגט — אף שלפי דין תורה הגט בטל — הוא כוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה. לפיכך, הקידושין בטלים מכאן ולהבא, ולא למפרע. ראה: מ' אלון, המשפט העברי — תולדותיו מקורותיו עקרונותיו, ירושלים, תשל"ח<sup>2</sup>, עמ' 518–527.



יכול שנעדרה גם כל כוונה לקבל מצוות. עם זאת, דבר זה אינו הכרחי, ואפשר כי למרות — ולעתים אף בגלל — המניע הבלתי כשר, יש גמירת דעת לקבלת מצוות. הוא הדין כאשר ליסוד הנוסף, הדרוש — לפי שיטה זו — לשם ביטולו של גיור, דהיינו התנהגות הגר לאחר גיורו. בעניין זה, מן הראוי להטעים את ההבדלים המעשיים בין שתי דרכי הביטול. כך, אפשר בהחלט שהיתה כוונה למתגייר לקבל את המצוות, ובכל זאת לאחר מכן לא התנהג כיהודי שומר מצוות. מסתבר לומר, כי במקרה זה תחול הלכת סופיות הגיור, והגיור יהיה תקף. לעומת זאת, לפי שיטת הגיור על תנאי, יבוטל תוקפו של הגיור. נפקא מינה זו בין שתי דרכי הביטול, משמעותית במיוחד במקרה של קבלת מצוות כללית — ללא ידיעת פרטיהן — שאף היא תופסת.<sup>135</sup> במקרה זה, אין מוצדק כלל להסיק מאי שמירת המצוות לאחר הגיור על העדר כוונה לקבל מצוות ולהתגייר.

מצד שני, אפשר להעלות על הדעת מקרים של גיור במרמה, שבהם לא היתה כל כוונה להתגייר, אך כדי להשיג את מבוקשו, המשיך המתגייר להסוות את כוונתו והתנהג כיהודי תקופת זמן לאחר התגיירותו. נראה, כי במקרה כאמור של גיור במרמה — הגיור בטל. לפי שיטת הגיור על תנאי, אין ניתן לכאורה להפקיע את הגיור, מפני שהמתגייר המשיך לאחר גיורו להתנהג כיהודי. לאור הקשיים האמורים, מסתברת יותר, לדעתנו, ההשקפה — שנתבארה בהרחבה בפרק הקודם — לפיה רק אומדנא דמוכח בדבר העדר קבלת מצוות, יכולה להביא להצהרה על בטלותו של גיור שנעשה לכאורה כראוי. ורק במסגרת הלכתית זו יש מקום להתחשב בהתנהגות הגר לאחר גיורו.<sup>136</sup> עם זאת, מן הראוי לבחון את דברי המצודדים בדרך האחרת ואת מקורותיהם.

## ב. שיטת הגהות המרדכי

סימוכין עיקריים לשיטה המצדדת בכך, שגיור משום מניע זר הוא גיור על תנאי, הם דברי הגהות המרדכי למסכת יבמות.<sup>137</sup> בהגהות המרדכי מצוי פירוש יוצא דופן של סוגיית הגמרא ביבמות כד, ב, בעניין גיור הנובע ממניע פסול. המשנה קובעת, כי "הנטען... על הנכרית ונתגיירה — הרי זה לא יכנוס, ואם כנס אין מוציאים מידו". הגמרא הבינה מכך, שאותו גיור תפס: "הא גיורת מיהא הויא". על כך הקשתה הגמרא מדברי רבי נחמיה בברייתא, לפיהם המתגיירים בשל מניע פסול "אינם גרים". תשובת הגמרא היא: "הא איתמר עלה: א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם". לאור הלכה זו שהגיור תופס, שואלת עוד הגמרא, מדוע לכתחילה לא יכנוס הנטען את המתגיירת ("אי הכי לכתחילה נמי?"). ומשיבה

135 ראה: לעיל, חלק שני, פרק ב, ובמיוחד סעיף ג.

136 וראה במיוחד, הנאמר להלן (סעיף ג, ליד הע' 180 ואילך), לעניין "הוכיח סופו על תחילתו".

137 הגהות המרדכי לפרק החולץ, סי' קי. לספר המרדכי, לר' מרדכי בן הלל הכהן, נוצרו בסמוך להוצאתו שתי מהדורות: נוסח אושטרייך ונוסח ריינוס. הנוסח הראשון הוא שלם וארוך יותר (המרדכי, המודפס כיום בספרי הש"ס, הוא נוסח ריינוס). ר' שמואל כהן חיבר ספר בגרמנית על המרדכי, ותרגומו הופיע בהמשכים בסדרת מאמרים, בסיני ט—טז (תש"א—תש"ה). המחבר מוכיח, כי הגהות המרדכי חוברו ע"י ר' שמואל שליזשטט, לאחר שחיבר קיצור מחיבור המרדכי, "מרדכי הקטן", כשבעים שנה לאחר פטירת ר' מרדכי. לדעתו של המחבר, הגהות המרדכי הן השלמה למרדכי נוסח ריינוס, והשלמה זו לקוחה מן המרדכי נוסח אושטרייך (סיני, יד (תש"ד), עמ' לח—מא).

הגמרא, כי הטעם לכך הוא לזות שפתיים. סוגיית הגמרא נתבארה בחלק השני של חיבור זה.<sup>138</sup> מפשט הסוגיה עולה, כי ההלכה שכולם גרים היא בניגוד לדעת רבי נחמיה, וכן משמע כי מי שמתגייר בשל מניע זר הוא מכל מקום גר גמור — וכדברי רש"י: "דגירות מעלייתא היא".<sup>139</sup> מדברי הגמרא אין עולה כל הגבלה או צמצום להלכה זו. ברם, פירוש הסוגיה לפי הגהות המרדכי שונה לחלוטין. לפי הגהות המרדכי, תוקפו של גיור שנעשה בשל שיקולי תועלת אישית, מותנה בהתנהגות ראויה מצד המתגייר לאחר גיורו. בתחילת הדברים נאמר: "אני הדיוט הכותב"<sup>140</sup> נראה לי דמי שבא לפנינו להתגייר וידוע לנו שבשביל תועלת דבר הם עושים אין לקבלם...". לאחר ביסוס הדברים מדברי הגמרא והתוספות, באה המסקנה: "אלמא להדיא מן התורה שצריך להיות בטוח שסופו יהיה לשם שמים". מסקנה זו נבחנת לאור הפסק בגמרא "כולם גרים הם":

ואע"ג דפסק לשם הלכה כולם גרים גמורים, י"ל לאחר כן כשאנו רואים שמישרים דרכיהם אע"פ שמתחלה עושים לשם אישות, והא דפריך א"ה לכתחלה נמי רוצה לומר כשמתכוונין גם כן לשם שמים (פי', שרואין שנוהג דרך ישרה) ואפילו הכי משני משום לזות שפה כיון דכמו כן כוונתם לדברים אחרים. ויותר נראה לי כן מלומר שהאמורא יפסוק דלא כברייתא דרבי נחמיה (דקתני אין מקבלים גרים אלו ואמורא פסק שכולם גרים הם ולכך מחלק הספר בין דיעבד לכתחלה פי' בין שכבר נהגו דרך ישרה לעדיין לא נהגו ואיכא למיחש שלא נתגיירו אלא לתועלת) וגם סתמא דברייתא דמייתנין לבתר הכי מדוד ושלמה ולא אשכחן תנא דפליג.<sup>141</sup>

ובסיום הדברים מודגש:

ומה שנראה לי כתבתי, ומרבותי לא נראה לי מדה זו, ועל בינתי אין להישען.

לשם השלמת הדברים יש להביא את ההגהה הנוספת על דברים אלה, אשר מפרטת את מהלך הסוגיה בגמרא, לפי שיטת הגהות המרדכי — ובכלל זה, שאין ניגוד בין דברי רב יצחק בר שמואל בר מרתא בשם רב, לבין דברי רבי נחמיה בברייתא:

והנה הספר מפרש שר' יצחק אינו פוסק דלא כר' נחמיה אלא מיירי אם ג"כ מתכוונים לש"ש, ומה שמשני בגמרא "הא אתמר עלה" נמי פירושו "הכי אתמר עלה" כו', וא"כ

138 פרק ד, סעיפים א–ב.

139 רש"י יבמות כד, ב, ד"ה אי הכי.

140 צירוף הלשון: "אני הדיוט הכותב" — שגור בדרך-כלל בפתיחת דבריו של בעל ההגהות (סיני, שם, עמ' לט). בכך הלך הוא בעקבות המרדכי עצמו, שהשתמש בניסוחים דומים (סיני, יב (תש"ג), עמ' קב).

141 הקטעים שבתוך הסוגריים הן הגהות, שעליהן נאמר בהוצאות הש"ס הגדולות (ז'יטאמיר, תרי"ח–תרכ"ד; ורשה, תרי"ט–תרכ"ד; וילנה, תר"מ–תרמ"ו) כי הן הגהות הרמ"א, הלקוחות מ"כתב ידו ממש". במאמר ארוך וממצה הוכיח ר' אשר זיו, כי כתב-היד שעליו התבססו המו"לים, אינו של הרמ"א אלא של אחד מתלמידיו, שהעתיק לתוך ספרו מהגהות הרמ"א, וגם הוסיף הגהות רבות של חכמי אותה תקופה: "מאז ועד ימינו, זה כמאה שנה, הוטעה בית ישראל לחשוב שבאמת הועתקו הגהות ותיקונים אל מכתב ידו של רבינו הרמ"א. לאמיתו של דבר לא כל החומר מתייחס אפילו לאחד מתלמידיו, אלא הוא אוסף של חידושים שנלקט מספרים שונים ומחכמים רבים" (ר' אשר זיו, "הגהות הרמ"א על המרדכי", בקובץ: הגות עברית באמריקה, ח"א, בעריכת מ' זהרי ואח', ירושלים, תשל"ב, עמ' 432–439).



צריכים לחלק בזה דלא תימא דפוסק דלא כר' נחמיה, ואם כן קושיתנו במתני' נמי מתורצת הכי דמתני' נמי מיירי בהכי שנתכוונת ג"כ לש"ש ואיתא נמי אליבא דר"נ, דר"נ לא מיירי אלא אם מתכוין לתועלת לחוד...

בדברים אלה עולה אפוא שיטה, הרואה בגיור משום מניע זר גיור על תנאי. הגיור יתפוס רק אחרי שהמתגייר יישר דרכיו. לא יתנהג המתגייר כיהודי — יחולו דברי רבי נחמיה שאינו גר, וגם בדיעבד.<sup>142</sup>

שיטה זו בהגהות המרדכי, וביאור הסוגיה ביבמות לפי דרך זו, מעוררים קשיים רבים. ראשית, הסבר הסוגיה אינו מתיישב, כאמור, עם פשט הגמרא. מלשון הגמרא עולה, כי יש ניגוד בין הברייתא אליבא דרבי נחמיה הקובעת "אינם גרים", לבין ההלכה משמו של רב ש"כולם גרים הם". כך, ברור כי בהתאם לסוגיית הגמרא מתאים לומר: "הא אתמר עלה" — כהקדמה להבאת ההלכה שכולם גרים, ואין מסתבר הנסיון הדחוק לפרש, שהכוונה היא ל"הכי איתמר עלה". כמו כן, אין נראה כלל לומר, כי רבי נחמיה ורב יצחק נתכוונו לאותו דין, אבל למקרים שונים. קשה למצוא אחיזה לדוחק של ההגהות לפרש, שרב יצחק עוסק בגרות שהיא גם לשם שמים, בעוד רבי נחמיה מדבר על גרות שהיא רק לתועלת. והוא הדין באשר לנסיון לפרש בדרך זו את הקושיה "אי הכי לכתחילה נמי" ואת התשובה עליה. בעל הגהות אלה מטעים, כי הדרך שהוא מציע, מתגברת על קושי העולה מהסוגיה, היינו שאמורא (רב יצחק בר שמואל בר מרתא) חולק על תנא (רבי נחמיה). ברם, דברי רב יצחק נאמרו משמו של רב, ורב — "תנא הוא ופליג".<sup>143</sup> ומלבד זאת, הרי גם רב אך הביא את משנת החולק על רבי נחמיה — וכפירוש רבנו חננאל: "ופרק' הא איתמר עלה דהא מתניתא משמ' דרב הלכה כולן גרים".<sup>144</sup>

זאת ועוד, נראה כי שיטת הגהות המרדכי, בדבר גיור על תנאי, עומדת בסתירה לברייתא ביבמות מז, ב הקובעת במפורש: "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו" — וכן לסוגיית הגמרא בביאור הברייתא: "דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין".<sup>145</sup> דברים אלה משקפים את הכלל הבסיסי בדבר סופיות הגיור, וכי אין גיור לחצאין ועל תנאי. יש הכרח לדעת אל-נכון את מעמדו המשפטי של המתגייר, ואין מסתבר כי לאחר הגיור תהיה תקופה, שאין לדעת אורכה, אשר בה מעמדו של המתגייר יהיה מסופק ובלתי ברור.<sup>146</sup>

נראה, כי יסודם של הקשיים בדברי הגהות המרדכי הוא בזיקה של המניע לגיור אל שאלת תוקפו, ובהעדר ההבחנה הראויה בין מניע פסול לבין עצם קבלת המצוות — והכל כפי שנתבאר, בדברים הכלליים שנכתבו למעלה, באשר לשיטה זו.<sup>147</sup>

142 ראה: שו"ת אמרי יושר, לר' מאיר אריק, ח"א, סי' קעו.

143 ראה: עירובין נ, ב; סנהדרין פג, ב.

144 אוצר הגאונים ליבמות, פירוש רבנו חננאל, עמ' 302.

145 היו שנדחקו ליישב את הסתירה בדרך של הבחנה בין שתי הסוגיות ביבמות, לאמור, הסוגיה ביבמות כד עוסקת בגר שהתגייר בשל מניע זר, ואילו הסוגיה ביבמות מז עניינה במי שהתגייר לשם שמים. לעניין זה ראה להלן, סעיף ד, ליד הע' 212–215.

146 ולעניין דברי הרמב"ם: "וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו" — ראה להלן, סעיף ד.

147 לעיל, סעיף א, ליד הע' 131–135. ביטוי לכך נמצא בדוחק של ההגהות לפרש, כי משנתנו עוסקת דווקא בגיור שנעשה הן לשם תועלת והן לשם שמים.

מן הראוי להשלים ולהוסיף כמה הערות באשר לשיטת הגהות המרדכי. ראשית, דברי הגהות המרדכי, וביאור סוגיית הגמרא בדרך האמורה, נאמרו אגב ההשקפה שאין לקבל לכתחילה גרים המתגיירים משיקולי תועלת אישית. בעל ההגהות סבר, כנראה, כי דעה זו אינה עולה בקנה אחד עם ההלכה "כולם גרים".<sup>148</sup> ברם, אין כל הכרח למצוא סתירה כאמור, שכן ההלכה האמורה היא דין בדיעבד. גם מי שמקבל כפשוטה את ההלכה "כולם גרים", יגרוס כי אין לקבל לכתחילה גיור שנעשה ממניע זר. שנית, בעל ההגהות מטעים בסוף דבריו, כי דעתו מנוגדת לדעת רבותיו.<sup>149</sup> שלישית, יש לציין כי בהגהות המרדכי לא נאמר, אם אי התנהגות בקיום מצוות תביא להפקעת הגיור לכל דבר ועניין — ולרבות לעניין קידושי הגר, שנעשו לאחר שהתגייר ולפני שהופקע גיורו.

בהגהות המרדכי מודגשת חשיבותה של התנהגות הגר כראוי לאחר גיורו. יש מקום להטעים, כי עצם קיומם של קשיים בשיטה העקרונית של הגהות המרדכי — ואף דחייתה של שיטה זו — אין פירושה שלילת השפעתה האפשרית של התנהגות המתגייר על תוקף גיורו. יהיו מקרים שבהם ממשיך המתגייר בעבודתו הזרה, או בעבירות חמורות אחרות, ואז נאמר שיש בכך הוכחה נוספת — בחינת הוכיח סופו על תחילתו — כי מלכתחילה לא קיבל כלל את המצוות, ובשל פגם זה — ורק בגללו — תיפסל גרותו. נראה, כי הגרות לא תהיה מבוטלת מחמת המניע הפסול כשלעצמו — או בשל היותה מותנית — אלא בשל אי קבלת המצוות, היינו העדרה של הכוונה להתגייר. נראה, כי מסקנה זו תעלה בקנה אחד עם שיטת התוספות בעניין גיורם של הכותים, כפי שנתבארה למעלה.<sup>150</sup> מסקנה זו אף תשתלב עם המקרים, שבהם רשאים אנו ללמוד למפרע, מה היו מחשבותיו וכוונותיו של אדם, בדרך של "הוכיח סופו על תחילתו". נעבור אפוא לדון בסוגיה זו.

### ג. "הוכיח סופו על תחילתו"

#### סוגיות הגמרא ופירושן

הכלל "הוכיח סופו על תחילתו", משמש להוכחת מחשבתו של אדם — שהיא בעלת נפקות משפטית — בדרך רטרואקטיבית. התנהגותו של אדם, אם במעשה ואם בדיבור, יכולה במקרים

148 כנאמר בהגהות המרדכי: "ואע"ג דפסק לשם הלכה כולם גרים גמורים וכו'".

149 הרב קוק, באחת מתשובותיו (שו"ת דעת כהן, סי' קנג) אומר במפורש, שאין לקבל את דברי הגהות המרדכי: "ועל דברי הגהות מרדכי בפ"ד דיבמות שמפרש, שאין אנו אומרים שהם גרים בדיעבד אלא כשמכוין ג"כ לש"ש, אלא שמצרף לזה בשביל אשה או שהולך בדרך ישרה — קשה לסמוך באשר בעצמו העיד שם, שע"פ קבלת רבותיו אין הדין כן, והזהיר שלא לסמוך על סברתו".  
אך ראה שו"ת בית יצחק, יו"ד, ח"ב, סי' ק, אות ד: "אף דהמרדכי מסיים בהגהות פ' החולץ... 'ומה שנ"ל כתבתי ומרבתי לא נראה לי מדה זו ועל בינתי אין להישען', מ"מ אם הוא כתב דעל בינתו אין להישען — אנחנו נשענים על בינתו". דברי בעל "בית יצחק" נאמרו אמנם, לעניין ההבחנה המצויה בהגהות המרדכי בין לכתחילה ודיעבד בגיור לשם אישות.

150 לעיל, פרק א, סעיף ד בסופו. התוספות מדגישים בכל מקום, כי גיורם של הכותים — אשר המשיכו בעבודתם הזרה — לא תפס. וראה: שו"ת אבני צדק, לר' מנחם מנדל פאנעט, אה"ע, סי' כז. המשיב מסיק משיטת התוספות לעניין הכותים, מסקנה בדבר גיור על תנאי, הדומה לשיטת הגהות המרדכי. וכן ראה: שו"ת מנחת יצחק, ח"א, סי' קכב, אות כ.



מסוימים ללמד על מחשבתו קודם לכן. היות שמצויות בתלמוד כמה מחלוקות בשאלה, האם ואימתי ניתן לומר הוכיח סופו על תחילתו — נבדוק סוגיות אלה והתאמתן לענייננו. מצאנו לנכון להרחיב קמעא בסוגיות אלה, שכן כל דרך בטלות הגיור למפרע מבוססת על קביעה מאוחרת, בדבר העדר כוונת גרות בזמן הגיור. ואף הפוסקים בהלכות גיור בשאלה שלפנינו מתבססים על סוגיות אלה בתלמוד.

מי שזיכה מתנה לחברו בפניו על-ידי אחר, ושתק החבר בשעת זיכוי המתנה, אך לאחר מכן, כשבאו לתת לו את המתנה, צווח ואמר שאינו רוצה בה — בעניין זה מצינו מחלוקת תנאים בשאלה, אם זכה במתנה: "דתנא קמא סבר מדשתיק קנינהו והאי דקא צווח מהדר הוא דקא הדר ביה, ורבין שמעון בן גמליאל סבר הוכיח סופו על תחילתו והאי דלא צווח עד השתא דסבר כי לא מטו לידי מאי אצווח".<sup>151</sup> ובגמרא נאמר, כי אותה מחלוקת בין רשב"ג לחכמים קיימת גם בנוגע לזיכוי עבדים במתנה על-ידי אחר לכהן, כאשר הכהן שתק ולבסוף צווח, והשאלה היא, אם העבדים אוכלים בתרומה, כקניין כספו של הכהן.<sup>152</sup>

אותה מחלוקת מצויה גם בהלכות שחיטה. מי ששחט בהמה, ואחר-כך חושב לזרוק דמה או להקטיר אימוריה לעבודה זרה — "זה היה מעשה בקיסרי ובאו ושאלו את חכמים ולא אמרו לא אסור ולא התר".<sup>153</sup> הגמרא בחולין אומרת: "לא אמרו בה איסור משום כבודן דרבנן... לא אמרו בה היתר משום כבודו דרשב"ג".<sup>154</sup> — והכוונה, כדברי רבינא, לאותה מחלוקת בעניין עבדים בתרומה. המחלוקת בעניין השחיטה היא, שחכמים סבורים כי אין הבהמה נפסלת, אף-על-פי ש"איגלאי מילתא דמומר הוא".<sup>155</sup> זאת, משום שאין אומרים: "הוכיח סופו על תחילתו" — ועל-כן ייתכן, כי בעת ששחט לא היתה מחשבתו לעבודה זרה. ואילו רשב"ג סבור שהבהמה נפסלת, משום שמחשבתו לעבודה זרה היתה כבר בעת השחיטה, באשר "הוכיח סופו על תחילתו". לאור מסקנת הגמרא פוסק הרמב"ם להלכה, כי בהמה זו "אסורה מספק שמא סופו הוכיח על תחילתו ובמחשבה כזו שחט".<sup>156</sup> ונאמן לשיטה זו קובע הרמב"ם גם בסוגיית המתנה והעבדים בתרומה: "הרי זה ספק אם זה ששתק כבר רצה וזה שחזר וצווח חזר בו, או ששתק מפני שעדיין לא הגיע לידו כלום וזה שצווח הוכיח סופו על תחילתו".<sup>157</sup>

לעומת זאת נפסק, שאומרים "הוכיח סופו על תחילתו" בדין גט. המשנה בגיטין מביאה: "מעשה בבריא אחד שאמר כתבו גט לאשתי (ולא אמר "תנו") ועלה לראש הגג ונפל ומת. אמר רבין שמעון בן גמליאל: אמרו חכמים, אם מעצמו נפל הרי זה גט. אם הרוח דחאתו אינו גט".<sup>158</sup> ברישא של המשנה נאמר: "הבריא שאמר כתבו גט לאשתי רצה לשחק בה" (רש"י: "שלא

151 בבא בתרא קלח, א. תרגום וביאור: "שתנא קמא סברו, שכיוון ששתק (יש בכך הוכחה על רצונו במתנה ולפיכך) קנה — וזה שהוא צווח עכשיו הוא רוצה לחזור בו, ורשב"ג סבר (שצווחתו מלמדת על כך שגם מתחילה לא רצה במתנה כיוון שאומרים) הוכיח סופו על תחילתו, וזה שלא צווח עד עכשיו מפני שסבר: אם לא הגיעה המתנה לידי — למה אצווח?"

152 בבא בתרא שם; חולין לט, ב. וכן: תוספתא בבא בתרא פ"ח ה"א; ירושלמי גיטין פ"א ה"ה (מג, ע"ד) — מחלוקת רבי ורשב"ג.

153 תוספתא חולין פ"ב ה"ג; בבלי חולין שם.

154 חולין לט, ב.

155 רש"י לחולין שם, ד"ה משום כבודן דרבנן.

156 הלכות שחיטה פ"ב ה"ז. וכך נפסק בשו"ע יו"ד, סי' ד, סע' ב.

157 הלכות זכיה ומתנה פ"ד ה"ג, וכן ביחס לעבדים בתרומה: הלכות תרומות פ"ט ה"ו.

158 גיטין פ"ו מ"ו.

תפציר בו לתת לה גט לפוטרה מיכם אם ימות והפליגה בדברים ואין אלו נעשים שלוחו לגרש דהא לא אמר: תנו<sup>159</sup>). והגמרא מבארת, כי המעשה בסיפא אינו בא לסתור את הרישא, אלא "חסורי מיחסרא והכי קתני: אם הוכיח סופו על תחילתו הרי זה גט ומעשה נמי בבריא...".<sup>160</sup> כלומר, בנסיבות מעשה זה, כאשר הפיל עצמו, אומרים אנו שהוכיח סופו על תחילתו, וכי גם מלכתחילה התכוון לעלות וליפול. לפיכך היה בהול, ובשל בהילות זו לא הספיק לגמור דבריו ולהוסיף "תנו" ל"כתבו", הגם שבוודאי התכוון לכך.<sup>161</sup>

מה ההבדל בין המקרים? מדוע חכמים החולקים על רשב"ג בעניין המתנה והבהמה, וסבורים שאין אומרים "הוכיח סופו על תחילתו" — אינם חולקים במקרה זה של גט, ומודים ש"הוכיח סופו על תחילתו"?

הגמרא עצמה עונה למעשה על שאלה זו. במסכת חולין, בעניין "שחטה ואח"כ חישב עליה" — לא אמרו בה חכמים היתר, משום כבודו של רשב"ג. הגמרא שאלה: "הי רשב"ג?" — וראינו כי רבינא השיב, שמדובר בדין רשב"ג בעניין עבדים בתרומה. אולם לפני כן דחתה הגמרא נסיון לומר, כי מדובר בדין רשב"ג בעניין הגט. הגמרא מבחינה: "ודילמא שאני התם דקאמר כתבו"<sup>162</sup> — ומסביר רש"י: "דקאמר ברישא כתבו ואיכא קצת הוכחה בתחילה ונפילתו גלויי מילתא בעלמא הוא דהאי דאמר ברישא כתבו ע"מ ליתן קאמר".<sup>163</sup> ההבדל בין המקרים הוא אפוא, שבעניין הגט, הרי הצירוף של דבריו בתחילה והפלתו את עצמו, מספקים הוכחה בטוחה באומדנא דמוכח, באשר לכוונתו בעת שאמר "כתבו גט לאשתי". וכדי לדעת ב"אומדנא דמוכח" מה היתה מחשבתו של אדם, הכל מודים שניתן ללמוד גם מהתנהגותו לאחר זמן, בדרך "הוכיח סופו על תחילתו".<sup>164</sup> בכגון דא אין אומרים "דברים שבלב אינם דברים", אף-על-פי שבשעת מתן הגט עדיין לא נודעה כוונתו<sup>165</sup> (בדומה למה שראינו, בבדיקת הזיקה של "אומדנא דמוכח" אל הכלל "דברים שבלב אינם דברים").

ואמנם, למשנה זו במסכת גיטין קודמת משנה, הקובעת אף היא אימתי דיבור הבעל "כתבו" יתפרש כ"כתבו ותנו": "בראשונה היו אומרים: היוצא בקולר ואמר כתבו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו. חזרו לומר אף המפרש והיוצא בשיירא, רבי שמעון שזורי אומר: אף המסוכן".<sup>166</sup> ופירש הרמב"ם: "לפי שהמצב מראה שנתכוון ליתן לה הגט ולגרשה מרשותו — והלכה כר' שמעון שזורי".<sup>167</sup>

159 רש"י חולין שם, ד"ה רצה לשחק בה.

160 גיטין סו, א.

161 ראה: רש"י חולין שם, ד"ה רצה לשחק בה, וגיטין שם, ד"ה הרי זה גט. רש"י משווה דין זה לדין המפרש והיוצא בשיירא והמסוכן, שגם שם: "אע"פ שלא אמר תנו הרי אלו כותבים ונותנים, שמפני שהיה בהול על מיתתו לא הספיק לגמור דבריו".

162 חולין שם.

163 רש"י חולין שם, ד"ה ודילמא.

164 ראה: רמב"ן לגיטין שם, ד"ה אם הוכיח; רשב"א לגיטין שם, ד"ה רשב"ג אומר.

165 ראה: שו"ת אבני נזר, אה"ע, ח"א, סי' קלט, אות כג.

166 גיטין פ"ו מ"ה (סה, ב). ומפרש רש"י: היוצא בקולר — ליהרג למלכות; המפרש — לים; היוצא בשיירא — למדברות; המסוכן — חולה. וראה סוגיות הגמרא בבבא בתרא (קמו, ב) ובכתובות (נה, א — נו, א), שבהן מתבאר, כי ממשנה זו משמע: "דאזלינן בתר אומדנא".

167 פירוש המשניות לגיטין שם. וכן ראה הלכות גירושין פ"ב הי"ב: "שהדבר ידוע שלא נתכוון זה אלא לכתוב וליתן לה".



ברור, שההלכות בשתי משניות אלה שוות בכך, שאנו אומרים כי הבעל התכוון שיתנו את הגט, ומתוך בהילות הדעת לא אמר "ותנו". ההבדל הוא בכך, שהיוצא בקולר והחולה המסוכן — עצם מצבם מוכיח שהיו "בהולים על מיתתם".<sup>168</sup> לעומת זאת, הבריא שעלה לראש הגג — דיבורו "כתבו" בתחילתו אינו מוכיח בהכרח שהתכוון גם למתן הגט. במקרה השני, העובדה שהפיל את עצמו לאחר מכן מוכיחה על תחילתו — וצירוף השניים הוא הקובע. וכתב החת"ם סופר: "... אלא באומר כתבו גט ואח"כ נפל לפנינו מן הגג אמרי' הוכיח סופו על תחילתו ותחילתו על סופו של עצמו, כיון שהוא עצמו אמר כתבו גט והוא עצמו נפל ומת, א"כ ב' המעשים שעשה הוא בעצמו מוכיחים זה על זה".<sup>169</sup>

הקשר בין הכלל "הוכיח סופו על תחילתו" לאומדנא דמוכח, לשם גילוי בטוח של המחשבה, מתבאר מדין נוסף, שבו נפסק להלכה כי אומרים "הוכיח סופו על תחילתו". המשנה בנדרים אומרת: "המודר הנאה מחברו ואין לו מה יאכל — נותנו לאחר לשום מתנה והלה מותר בה".<sup>170</sup> הווה אומר: המודר רשאי לקבל את המתנה מידי האחר, שקיבלו במתנה מחברו של המודר. וממשיכה המשנה: "מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו מודר הימנו הנאה, והיה משיא את בנו ואמר לחברו: חצר וסעודה נתונים לך במתנה, ואינן לפניך אלא כדי שיבוא אבא ויאכל עמנו בסעודה". באותו מקרה, ברור היה כי ה"מתנה" לחבר נועדה לעקוף בדרך הערמה<sup>171</sup> את איסור הנדר — ואמרו חכמים שאינה מתנה.

הגמרא מסבירה, כי המעשה אינו בא לסתור את הרישא של המשנה, אלא: "חסורי מיחסרא והכי קתני: ואם הוכיח סופו על תחילתו אסור ומעשה נמי בבית חורון באחד דהוה סופו מוכיח על תחילתו".<sup>172</sup> בהמשך הסוגיה מובאים דברי רבא — וכך נפסק להלכה — שהמתנה בטלה, לא רק כשאמר לו — ככתוב במשנה — בלשון תנאי ("ואינן לפניך אלא כדי"): "אלא אפילו אמר ליה: הן לפניך יבוא אבא ויאכל... אסור. מאי טעמא? סעודתו מוכחת עליו".<sup>173</sup> ומסביר הר"ן, שאף כי הלשון "ויבוא אבא" אינו משמש בדרך כלל כלשון תנאי, הרי:

הכא שאני דאנן סהדי שאין אדם מכין סעודה לנשואי בנו ונותנה לאחר, הלכך סעודתו מוכחת עליו דמאי דאמר "ויבוא אבא" לתנאי גמור קאמר.<sup>174</sup>

דיבורו של מדיר ההנאה, הקושר בין המתנה לאכילת מודר ההנאה, מוכיח כי מלכתחילה נתן את המתנה לשם עקיפת הנדר. ולפיכך מובנים דברי הר"ן במקום: "אבל כל שלא אמר בפירוש אע"פ שהענין מוכיח בעצמו דלא יהיב ליה אלא כי היכי דליתנהני מודר — אפילו הכי הויא מתנה".<sup>175</sup> תחילתו לא תוכיח על סופו, בלא שיצטרף לכך דיבורו, סופו, שמוכיח על תחילתו.

168 רש"י חולין שם.

169 שו"ת חת"ם סופר, אה"ע, סי' סט, וכן סי' נו.

170 נדרים פ"ה מ"ו. וכן ראה: פ"ד מ"ז—מ"ח.

171 המונח "הערמה" נאמר בירושלמי נדרים פ"ה ה"ז (לט, ע"ב): "כל מתנה שהיא כמתנת בית חורון שהיתה בהערמה וכו'".

172 נדרים מח, א.

173 נדרים שם — לשון שנייה. ולהלכה ראה: רמב"ם, הלכות נדרים פ"ז הט"ו; שו"ע יו"ד, סי' רכא, סע' ט.

174 ר"ן לנדרים שם, ד"ה לישנא אחרינא.

175 שם, ד"ה ואם הוכיח.

סעודתו מוכחת עליו, שבדיבורו התכוון לתת את המתנה, בתנאי שאביו יאכל — ומבחינה זו מוכיחה תחילתו על סופו. דיבורו מוכיח, שמתן הסעודה לחבר היה בבחינת הערמה אסורה — ומבחינה זו הוכיח סופו על תחילתו. ושני הדברים — הסעודה ודברי המדיר לחברו — משפיעים זה על זה.<sup>176</sup>

בעניין מתנת בית חורון — משמעות "סופו מוכיח על תחילתו" היא, שהדיבור מוכיח על כוונת העושה. ובדין הבריא שאמר "כתבו גט לאשתי" — מוכיח המעשה על כוונת המדבר. בשני מקרים אלה, שבהם אומרים "הוכיח סופו על תחילתו" — הצד השווה הוא, שצירוף כל הנסיבות בתחילה ובסוף, מוכיח את הכוונה — שהיא בעלת נפקות משפטית — באומדנא דמוכח. וגם ראשונים ואחרונים פסקו הלכה למעשה לפי הכלל "הוכיח סופו על תחילתו", ופסלו קידושין במקרים שבהם אפשר היה לקבוע באומדנא דמוכח, כי לא היתה מצד האשה כוונה להתקדש.<sup>177</sup>

וקרוב לכך צד שווה נוסף בשני עניינים אלה. הבריא שאמר "כתבו גט לאשתי" — הרי כבר בשלב זה אפשר להניח, כי התכוון שהגט גם יינתן לאשתו. אמנם קיימת אפשרות ש"רצה לשחק בה", ולפיכך מוכיחה העובדה, שלאחר מכן הפיל את עצמו. בדומה לכך, מי שנתן את הסעודה לאחר, מטרתו היתה להביא לידי כך שמודר ההנאה יאכל מסעודה זו, ובכך לעקוף את נדרו. גם כאן יכולנו להניח את כוונתו, באשר "הענין מוכיח מעצמו", ואולם רק דבריו המפורשים, בסופו של דבר, הם המראים באומדנא דמוכח, כי דרכו היתה דרך הערמה פסולה. בכך שונה המקרה מיתר המקרים, אשר בהם התירה המשנה במסכת נדרים את עקיפת הנדר.<sup>178</sup> לעומת זאת, במקרים האחרים, שבהם יש בגמרא מחלוקת בשאלה אם הוכיח סופו על תחילתו, אין ניתן להניח מלכתחילה מה היתה כוונתו של בעל הפעולה. מי ששחט את הבהמה, ואחר-כך חשב לזרוק דמה לעבודה זרה — אין לדעת בשעת השחיטה מה היתה כוונתו. ומי ששתק בעת שאחר זיכהו במתנה בפניו — ניתן אף לומר, כי שתיקתו מעידה על כך שנתרצה.<sup>179</sup>

#### בגיור

בחזרנו להלכות גיור וביטול גיור, מסתבר לומר, כי יהיו מקרים שבהם אפשר יהיה להסיק מדרך ההתנהגות לאחר הגיור, על העדר כוונה לקבל מצוות ולהתגייר. זאת, בדומה לאותם מקרים שבהם נפסק להלכה כי אומרים "הוכיח סופו על תחילתו". וראינו שאפשר יהיה לעשות כן, רק כאשר כל הנסיבות יוכיחו כ"אנן סהדי", כי לא היתה כל כוונת גרות. אכן, אפשר ש"קצת הוכחה בתחילה" ניתן יהיה למצוא במניע זר לגיור, אולם דעתנו היא, כאמור, שאין לומר כי גיור

176 ובכך יש הוכחה, בלשון הגמרא, לדברי החת"ם סופר לעיל, כי סופו מוכיח על תחילתו, כאשר תחילתו מוכיח על סופו — ולהיפך. הגמרא עצמה אומרת, כי במקרה זה הוכיח סופו על תחילתו, וכן אומרת לאחר מכן, כי סעודתו מוכחת עליו.

177 ראה: מרדכי לקידושין, סי' תקלא; וכן: שו"ת אחיעזר, ח"א, סי' כו. ולעניין אחר — ירושת מומר, ראה: שו"ת תרומת הדשן, ח"א, סי' שמט.

178 משנה נדרים פ"ד מ"ז-מ"ח; פ"ה מ"ה-מ"ו. וראה עוד: ש' שילה, "ההערמה בתלמוד", שנתון המשפט העברי, ח (תשמ"א), עמ' 331-334; מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 31-37; א' ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 129-130.

179 ראה שיטה מקובצת לבבא בתרא קלח, א — בשם הר"ן, האומר, כי בשל הבדל זה בין השוחט בהמה לבין מקבל המתנה, הרי אפילו חכמים יאמרו במקרה של השוחט בהמה, כי הבהמה אסורה מספק.



משום מניע זר הוא גיור על תנאי. הגיור הוא סופי, אלא שהעדר קבלת המצוות פוסל גיור, וכאשר יש אומדנא דמוכח שלא היתה כל כוונה להתגייר ולקבל מצוות — יהיה הגיור בטל. אפשר שהבחנה בין דין "הוכיח סופו על תחילתו" לבין דין "איגלאי מילתא למפרע" תוכל להבהיר עניין זה. לשני הדינים יש זיקה לגבי דבר בעל נפקות משפטית שהיה בעבר. ב"הוכיח סופו על תחילתו" מתבררת למפרע מחשבתו של אדם. ב"איגלאי מילתא למפרע" מתברר מצב שהיה בעבר.<sup>180</sup> כזו היא מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש ביבמות לה, ב, בעניין החולץ למעוברת והפילה. במקרה זה השאלה היא, אם איגלאי מילתא למפרע שהיה העובר נפל בשעת הלידה, ואז חליצתו היתה כשרה, והאשה אינה צריכה חליצה אחרת. "איגלאי מילתא למפרע" מתאים לומר ביחס לתנאי, אשר בהתקיימותו תלוי תוקף מעשה מעכשיו, כמו קידושין או גירושין שהיו על תנאי.<sup>181</sup> וכך, הרואה את הגיור מחמת מניע זר כגיור על תנאי, התלוי בהתנהגות המתגייר בעתיד — הרי אי ההתנהגות כיהודי תברר לנו למפרע, כי מעולם לא היה יהודי. לעומת זאת, בדין "הוכיח סופו על תחילתו" מסתייעים אנו כדי לקבוע, שהמתגייר מעולם לא התכוון להתגייר ולקבל עליו את המצוות, וכך פוקעת התגירותו בשל חוסר הכוונה, שמעכבת. בדין החולץ למעוברת והפילה נפסק כריש לקיש, ואין אומרים אפוא בעניין זה "איגלאי מילתא למפרע"<sup>182</sup> (יבמות לו, א). ומסביר הנימוקי יוסף, שאף-על-פי שבהרבה מקומות אומרים "איגלאי מילתא למפרע", הרי כאן ייתכן כי "באותה שעה ראויה היתה לילד ולד גמור אלא שאחר כן גרם לה איזה דבר להפיל".<sup>183</sup> והוא הדין לענייננו. אי אפשר להסיק תמיד מההתנהגות בעתיד, על מה שהיה בזמן ההתגירות — ובדבר זה אין אומרים "איגלאי מילתא למפרע". ההלכה היא: "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו". הגיור הוא סופי, ואין גיור לחצאין ועל תנאי. לעומת זאת, בדרך של "הוכיח סופו על תחילתו", נוכל לעמוד על כוונתו של מי שעבר תהליך גיור. וכאשר תהיה אומדנא מוכחת שלא היתה כל כוונה להתגייר — ניתן יהיה לבטל את הגיור.

היו מן האחרונים שבחנו את מעמדו של מי שהתגייר והמשיך בסורו, לאור דין "הוכיח סופו על תחילתו". אחד הפוסקים שהתלבט ארוכות בשאלה זו, הוא הרב הרצוג.<sup>184</sup> מעיון בדבריו עולה, כי מכוח דין זה כשלעצמו — היה מקום ללמוד על העדר קבלת מצוות, ולהרהר אחר תוקף גיורה של "נכרית שהיתה נשואה לישראל בערכאות ונתגיירה ונמצא שלא התחילה לשמור שבת וכשרות וכו'".<sup>185</sup> אך אין זו דעתו של הפוסק הלכה למעשה.<sup>186</sup> מכל מקום מטעים הרב הרצוג,

180 והשווה להבחנה היסודית של מהרי"ק (לעיל, פרק א, סעיף ב בראשו) בין אומדן המעשה לבין אומדן הדעת והכוונה.

181 ראה, לדוגמה: רש"י גיטין עד, א, ד"ה והיא תתן.

182 יבמות לו, א. רמב"ם, הלכות יבום וחליצה פ"א ה"כ.

183 נימוקי יוסף, תחילת פרק רביעי ביבמות, ד"ה וריש לקיש אמר.

184 "שאלה בדבר גירות" (לעיל, הערה 73), עמ' 51, 53, 56–57, 61.

185 שם, עמ' 56. הרב הרצוג מגיע למסקנה זו, מתוך עיון בדין "הוכיח סופו על תחילתו", בעניין מי ששחט ואח"כ חישב לזרוק לעבודה זרה — כאשר השוחט הוא נכרי. הפוסק מטעים — מה שנתבאר למעלה: "שהוכיח סופו על תחילתו שייך רק היכא שבתחלה ג"כ היה מקום לספק" (שם). לפיכך יש מקום לכאורה לדון דין זה, באותה נכרית שהתגיירה לשם נישואין.

186 דעת הפוסק הלכה למעשה בתשובה זו היא, שאין ניתן כלל לבטל גרות מחמת פגם ביסוד הנפשי: "ולא איכפת לן לדינא אם כיון באמת לשם שמים, ולא עוד אלא אפילו יש הוכחה למפרע שלא גמר בלבו כגון

כי יש להבחין בין מי שאמר לכתוב גט לאשתו ועלה לגג והפיל עצמו, לבין גר שחזר לסורו. במקרה הראשון מפרשים בלבד את דיבורו של הבעל, ואין מבטלים אותו: "מה שאין כן כאן בנידון הגר, שאם עתה (צ"ל אתה) אומר הוכיח סופו על תחילתו, אתה מבטל לגמרי את הדיבור המפורש שאמר בשעת הגירות שמקבל עליו לשמור את המצות, ואתה אומר שלא היה בו ממש אלא רמאות בלבד".<sup>187</sup>

היו פוסקים שנדרשו לסוגיית "הוכיח סופו" בגיור, בעקבות הלשון שנקט הרמב"ם לעניין גיורן של נשות שלמה ושמשון:

ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גייר ונשא והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד גיירום, חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין. ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות עבודה זרה שלהן ובנו להן במות...<sup>188</sup>

אחד האחרונים, בעל "חזון נחום", הסיק לכאורה מלשונו של הרמב"ם, כי גר שחזר לסורו: "כיון שעתה חזר הוכיח סופו על תחלתו ובטל הגרות למפרע, ממילא לא בא מעולם לכלל ישראל".<sup>189</sup> סברה זו היתה אמורה להביא למסקנה, כי בטלים גם קידושי המתגייר. אולם המחבר למד מהסוגיה בחולין לט, ב בעניין "המעשה בקיסרי", כי "הוכיח סופו על תחלתו" מביא רק לספק: "ולפי זה הכא נמי בגר שחזר לסורו דהדר לגויותו הוא רק לחומרא... אבל לא לקולא ואם קידש קידושיו קידושין".<sup>190</sup> על הדברים האחרונים יש להעיר, כי עניין "הוכיח סופו על תחלתו" אינו חייב תמיד להביא למסקנת ספק. ראינו כי יש מקרים, שבהם משמש דין זה כדי ללמוד למפרע מה היתה מחשבתו של אדם, ולהסיק את המסקנות המשפטיות המתחייבות מהדבר. וכך, באחד ממקרים אלה, ב"מתנת בית חורון", אומר הרמב"ם: "אם הוכיח סופו על תחלתו שלא נתן לו אלא על מנת שיבוא פלוני ויאכל עמנו — אסור".<sup>191</sup> ברם, נראה להעיר גם על הסברה הראשונית (לכאורה), אשר ביקש הפוסק לדייק בדברי הרמב"ם. קשה לקבל, כי כאשר נקט הרמב"ם כאן את הלשון "הוכיח סופן", התכוון להפנות להלכה הקובעת אימתי חל דין זה. עיון בדברים מראה שמדובר כאן בצירוף לשון, אשר אינו בא להצביע על בטלות הגיור מעצם הדין. אדרבה, הרמב"ם נוקט לשון "הוכיח סופן", כטעם נוסף ("ועוד") לכך שהכתוב החשיב את הנשים כאילו הן גויות. גם בלא טעם זה היו נחשבות הנשים כאילו הן גויות. זאת, משום שהדבר ידוע שהן התגיירו בשל מניע זר ולא על-פי בית-דין, והרמב"ם כבר ציין בהלכה הקודמת: "שכל החוזר מן הגוים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק".<sup>192</sup> הניגוד, בין מעמד הנשים בעיני הכתוב לבין תוקף הגיור

שלא התחיל לשמור כלל את המצוות המיוחדות לישראל, שהוכיח סופו על תחלתו, ג"כ גר הוא וכופין אותו על המצוות" — שם, עמ' 51, וכן עמ' 57, 59. ולטעם הדבר, ראה עמ' 50–51.

187 שם, עמ' 57. ולפיכך בחן הפוסק את דין הגרות לאור דין השוחט, כאמור בהערה 185 לעיל.

188 הלכות איסורי ביאה פ"ג הט"ז. יצוין, כי בנוסף על דיני "הוכיח סופו על תחלתו", המובאים בגמרא, נוקט הרמב"ם לשון זה, רק בעניין גיורן של נשות שלמה.

189 שו"ת חזון נחום, סי' צ.

190 שם.

191 הלכות נדרים פ"ז הט"ו.

192 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פ"ג הט"ו. כלומר, המניע הזר כשלעצמו גורם לכך, שאין מדובר בגר צדק. והרי ברור, כי מניע זר כשלעצמו אינו מביא לבטלות תוקפו של גיור.



בעיני הדין, בולט ופשוט בכל דברי הרמב"ם בעניין זה. לא זו אף זו: ודאי שאי אפשר להסיק מלשון "הוכיח סופן" בדברי הרמב"ם על פקיעת הקידושין, כאשר הרמב"ם עצמו מסכם בהלכה הבאה, כי הקידושין תפסו: "ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן".<sup>193</sup>

בעל "אגרות משה" עמד בדבריו על סוף דברי הרמב"ם, באשר לקיום הנשים. יחד עם זאת, יש לדעתו סתירה לכאורה בין דברים אלה לבין לשון "הוכיח סופן", שנקט הרמב"ם קודם לכן: "דממה שכתב שהוכיח סופן על תחלתן משמע שנבטל גרותן, ואיך כתב אח"כ: 'ולפיכך קיימו...' — הרי שלא נבטל גרותן?".<sup>194</sup> נראה, כי העיקרון העולה מתשובת הפוסק בהלכות גרות, הולם את המסקנות שביקשנו ללמוד מסוגיות הגמרא בדין "הוכיח סופן על תחילתו":

וצריך לומר דעבר זמן גדול עד שהתחילו לעבוד עכו"ם ולכן אין זה הוכחה ממש לבטל גרותו, דהרי התם שנתגיירו בשביל רצון בעליהן שלא היו נושאים אותן אם לא היו שומרות תורה הרי זמן גדול שמרו התורה בידען שלא יחזיקו אותן לנשים כשלא ישמרו התורה, ורק אחר זמן גדול תקפה יצר ע"ז עלייהו עד שלא היה אכפת להן אם יגרשום, ולכן לא נבטל גרותן מצד דברים שבלב, אף שלפי האומדנא הוא הוכחה אף שעבר זמן גדול גם על תחלתן שלא קבלו המצות עליהו אלא אמרו בפיהם לרמות בעליהן ואת הב"ד, דלבטל הגרות בעינן אומדנא ברורה כאנן סהדי שזה ליכא בעבר זמן גדול אלא ענין השערות.<sup>195</sup>

מעיון בדברים אלה משמע, שאפשר לומר "הוכיח סופן על תחילתו" — ולהסיק על העדר כוונה לקבל מצוות — רק כאשר יש "אומדנא דמוכח".<sup>196</sup> ברם, הפוסק מחדש ומטעים, כי גרות הנשים של שלמה ושמשון לא נתבטלה, וזאת בשל הזמן הרב שנשים אלה שמרו תורה ולא עבדו עבודה זרה.<sup>197</sup> יצוין, כי דברים אלה אינם מצויים בדברי הרמב"ם, ומכל מקום — וזאת

193 שם, הי"ז.

194 שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"ג, סי' קח.

195 שם. זהו המקרה בגיורת שהתגיירה לשם שמים וחשבה בעת טבילתה לנסוע כחג הקרוב למקום עבודתה — וכן עשתה. תשובה זו נידונה בהרחבה בחלק שני, פרק ג, סעיף ה, ליד הע' 164–174. לעניין הנידון כאן, גרס הרב פינשטיין, כי אין לומר במקרה זה "הוכיח סופה על תחילתה". את מחשבתה יש לראות כדברים שבלב, שאינם יכולים לבטל את מה שאמרה לבית הדין, שהיא מקבלת את כל המצוות: "ואף שעברה אח"כ אותו הדבר שחשבה, לא מתבטלת הגירות, דליכא מזה אף לא הוכחה קצת שגם מתחלה לא קבלה".

196 מדברי הפוסק כאן משמע, כי אילו היו הנשים ממשיכות בסורן זמן קצר לאחר גרותן, כי אז היה מקום לומר שגיורן בטל. וראה הלכה למעשה: שו"ת אגרות משה, אה"ע, חלק ד, סי' עח; וכן להלן, פרק ג, סוף סעיף ו. אך ראה: אגרות משה, שם, סי' פג.

197 אכן, מתוך לשון "נגלה סודן", ולשון "הוכיח סופן" — יש יסוד לדייק, כי נשים אלה לא המשיכו מיד בעבודתן הזרה. סוד הוא דבר השמור, עד שלבסוף הוא מתגלה. גם לדעת הרב הרצוג (לעיל הערה 73, עמ' 58) יש לומר, שהיתה תקופת זמן שבה הפסיקו הנשים לעבוד עבודה זרה. עם זאת למד הפוסק, מהביטויים האמורים דווקא, כי "משמע לכאורה שלא הוחזקו כלל בפרישה מע"ז". הרב זולטי (לעיל הערה 19, עמ' מא) מבקש לדייק בדברי הרמב"ם ולהבדיל בין האמת האובייקטיבית, לבין מה שהיה ידוע לשלמה ושמשון. בהלכה טז נאמר, כי "חשכן הכתוב כאילו הן גויות" — וזאת משום: "דכלפי

ראוי להדגיש — לא זה הטעם שנוקט הרמב"ם, כדי להסביר את תוקף גירותו. הטעם שנוקט הרמב"ם, הוא עצם השלמת מעשה הגיור: "מאחר שטבל נעשה כ"ישראל"<sup>198</sup>. יש מקום אפוא לדון באפשרות, שמא השקפת הרמב"ם שונה לגמרי, דהיינו שלאחר השלמת מעשה הגיור אין ניתן כלל, לדעתו, לבטל למפרע או להצהיר על בטלות מעיקרא של הגירות. לשם כך יש מקום לעיין במכלול דבריו של הרמב"ם בעניין זה, וזאת נעשה להלן.

#### ד. "וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו" — שיטת הרמב"ם

הרמב"ם נדרש באופן נרחב ביותר לשאלת הגיור בשל מניע זר, וזאת עשה אגב דיון מקורי בגיורן של נשות שלמה ושמשון.<sup>199</sup> דברי הרמב"ם נתבארו, בעת שעסקנו בשאלת המניע לגיור.<sup>200</sup> הרמב"ם מחדש אמנם, כי גר שהתגייר מחמת "עילה" — הרי לאחר מכן "חוששין לו עד שיתבאר צדקותו", וממתינים "עד שתראה אחריתם". הרמב"ם אומר אפוא במפורש, כי גר כזה נמצא במצב מיוחד לאחר הגיור. גם שאלת המקור לחידוש זה נידונה למעלה.<sup>201</sup> כאן נבקש לבחון את הסברה, כי לפי השקפת הרמב"ם, גיור בשל מניע זר הוא גיור על תנאי, אשר מתבטל כאשר אין "מתבאר צדקותו" של המתגייר, וכאשר אין מתבחרת "אחריתו" בקיום מצוות:

אלמא מי שהתגייר בגלל תועלת אישית ולא לשם שמים בגלל שנמשך אחרי האמונה היהודית מעמדו תלוי ועומד עד שתראה אחריתו. והיה אם מתנהג כשורה וכיהודי שומר תורה ומצוות גירותו בתוקף מאז כניסתו ליהדות. אבל אם אינו שומר מצוות לאחר הגירות, חי כגוי וחוזר לסורו ולדתו הקודמת, גירותו פוקעת למפרע וכאילו לא היה גר. כך מורה לכאורה לשון הרמב"ם.<sup>202</sup>

ואולם נראה, כי אין מקום להבין כך את משמעות ה"חוששין" בדברי הרמב"ם. למעשה מבאר הרמב"ם עצמו למה נתכוון. בהסבירו, כי גרים רבים התגיירו בפני הדיוטות בזמן דוד ושלמה בשל מניעים זרים — פחד או תועלת — מוסיף הרמב"ם: "והיו ב"ד הגדול חוששין להם: לא

שמיא היה גליא, שהנשים שגיירו שמשון ושלמה, מעולם לא קבלו עליהם תורה ומצוות". בהלכה זו, לעומת זאת, מדובר על שלמה ושמשון, והם קיימו את נשותיהן, לאור ההלכה: "כולם גרים הם" — הסומכת על החזקה מדין רוב, שהתגיירו בלב שלם.

198 רמב"ם, שם הי"ז.

199 הלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ד-הי"ז.

200 לעיל, חלק שני, פרק ד, סעיף ג.

201 שם, ליד הע' 235-240.

202 הרב גורן, פסק הדין בעניין האח והאחות, בהוצאת הרכנות הראשית לישראל, ירושלים, תשל"ג, עמ' 138. וראה להלן, ליד הע' 208 ואילך. לתשובות פוסקים, שקדמו לרב גורן, בפירוש דברי הרמב"ם על גיור בגלל תועלת אישית כגיור על תנאי — ראה: שו"ת אבני צדק, לר' מנחם מנדל פאנעט, אה"ע, סי' כז, והובאה התשובה בשו"ת מנחת יצחק, ח"א, סי' קכב, אות כ. וכן ראה: שו"ת והשיב משה, לר' משה כהן, יו"ד, סי' נא, עמ' קצז-קצט; שו"ת לך שלמה, לר' שלמה הכהן, אה"ע, סי' כט. וראה עוד: שו"ת יד רא"ם, לר' אהרן מענדיל הכהן, ח"ב, סי' יא, עמ' קד-קה (המקרה נשוא התשובה האחרונה יובא להלן, פרק ג, סעיף ב).



דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.<sup>203</sup> החשש בא אפוא לידי ביטוי באי־דחייה ובאי־קירוב. ברם, אין להדגיש רק את אי־קירובם של גרים אלה. בית־הדין לא דחו גרים אלה, ואף את הטעם לכך אומר הרמב"ם במפורש. בית־הדין לא יכלו לדחות אותם, "אחר שטבלו מכל מקום". כלומר, מעצם הדין תפס הגיור, ולא היה על תנאי. ביתר שאת עולה הבנה זאת של דעת הרמב"ם מהמשך דבריו, שבהם שב וציין כי "חוששין" לגר. וגם כאן יש להביא את הדברים בתוך הקשרם: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר. אפילו נודע שבשכיל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגוים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו".<sup>204</sup> מדברים אלה עולה בבירור, כי מי שחוששין לו — גר הוא מעצם הדין, שהרי יצא מכלל הגוים. אין להתפלפל ולהבחין בדברי הרמב"ם, בין מי שיצא מכלל הגוים לבין מי שנכנס לכלל ישראל. והרי באותה הלכה אומר הרמב"ם במפורש: "מאחר שטבל נעשה כישראל". כלומר, בהלכה אחת אומר הרמב"ם שלושה דברים על מעמדו של מי שהושלם מעשה גיורו בטבילה: האחד — שהוא גר; השני — שיצא מכלל הגוים; השלישי — שנעשה כישראל.<sup>205</sup> על־כן, אין למצוא בדברי הרמב"ם השקפה באשר למעמד מיוחד, כביכול, של גר שיצא מכלל הגוים ולכלל ישראל לא בא. יתר על כן, בעניינו של עבד כנעני, מדבר הרמב"ם במפורש על מעמד ביניים כאמור: "העבדים שהטבילו אותם לשם עבדות וקבלו עליהם מצות שהעבדים חייבים בהם יצאו מכלל הגוים ולכלל ישראל לא באו".<sup>206</sup> ובכך שונה העבד הכנעני מן הגר, הנכנס לכלל ישראל בעת שיצא מכלל הגוים.

על כורחך אתה אומר, כי פירוש דברי הרמב"ם: "חוששין להן" — וכן: "ולא מקרבין אותן" — הוא כהסבר המקובל, שניתן להם, ואשר נתבאר למעלה.<sup>207</sup> הוזה אומר: איננו מקרבים גרים אלה לקהל ישראל, לא נסמוך עליהם באיסור והיתר, ואף לא נשיא אותם לכתחילה לבן זוג יהודי. ברם, איננו יכולים לבטל את תוקפו של גיורם, אשר תפס מעצם הדין, ואם קידשו — יהיו קידושיהם קידושין. וראיה מכרעת לכך בדברי הרמב"ם, הן נשות שמשון ושלמה, שבהן פתח הרמב"ם בהלכה יד: "אל יעלה על דעתך שמששון... או שלמה... נשאו נשים נכריות בגיותן" — ובהן סיים בהלכה יז: "ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן...". נשים אלה התגיירו "בשכיל דבר", ולא על־פי בית־דין. הן עבדו לאחר הגיור עבודה זרה, וסופן הוכיח על תחילתן. כלומר, היה כאן גיור לשם מניע זר, וצדקתן לא התבארה באחריתן, אלא להיפך. למרות כל זאת, נשאו אותן שמשון ושלמה שלא בגיותן, וקיימו אותן בגרותן.

עניין אחרון זה נוגע לסברה, אשר היו שביקשו למוצאה בדברי הרמב"ם, ולפיה גיור משום מניע זר הוא גיור על תנאי, שיכול להתבטל לכל דבר ועניין — ולרבות הפקעת קידושיו של

203 רמב"ם, שם הט"ו.

204 שם, הי"ז.

205 נעשה "כישראל" — אומר הרמב"ם, על כל מי שהתגייר כהלכה. ראה הלכות איסורי ביאה פי"ב הי"ז: "כל הגוים כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהם כל המצות שבתורה... הרי הן כישראל לכל דבר". הרמב"ם מדגיש: "כישראל" — ולא: "ישראל" — משום שיש עניינים, שבהם שונה דינו של גר שנתגייר מדין ישראל.

206 הלכות איסורי ביאה פי"ב הי"א, וכן ראה הי"ד.

207 לעיל, חלק שני, פרק ד, סעיף ג, ליד הע' 246–248.

המתגייר. זו היא דעתו של הרב גורן, בפסק הדין המפורסם בעניין האח והאחות.<sup>208</sup> פסק הדין עצמו יידון בפרק הבא, וכאן נידרש לסברה האמורה. הרב גורן מנתח את דברי הרמב"ם, ולדעתו, משמעותם היא, כאמור, "שגם בדיעבד הגירות תלויה ועומדת 'עד שתראה אחריתם'".<sup>209</sup> לא התבררה צדקתם — יש לנו כוח לבטל את מעשה הגרות מכל וכל, עד שהקידושין לא יתפסו בדיעבד. השקפה זו היא יוצאת דופן. היה אמנם פוסק, שגרס כי דעת הרמב"ם היא כדעת הגהות המרדכי, דהיינו שהגיור מחמת מניע זר הוא גיור על תנאי. אולם גם פוסק זה לא גרס בדברי הרמב"ם, כי ניתן להפקיע מכל וכל את קידושיו של גר שחזר לסורו.<sup>210</sup>

לאור כל מה שנתבאר למעלה, נראה כי דעתו של הרב גורן, בביאור דברי הרמב"ם — דחוייה היא. בראש ובראשונה יש להזכיר את דבריו המפורשים של הרמב"ם, לפיהם קיימו שלמה ושמשון את נשותיהם, חרף העובדה שהן התגיירו בשל מניע זר וחזרו לעבודתן הזרה. השמטת פיסקה זו מדברי הרמב"ם, בפסק דינו של הרב גורן, היא בבחינת "עיקר חסר מן הספר". כאשר הרמב"ם אומר: "לפיכך קיימו" וכו', מפנה הוא בוודאי לכל הסברו על משמעותה של גרות מחמת עילה בכלל, וגירון של נשות שלמה ושמשון בפרט. נשים אלה לא היו גויות, משום שגם מי שידוע שהתגייר בשביל דבר — כמותן — יצא מכלל הגויים, "הואיל ומל וטבל". קידושיהן של הנשים תפסו, משום שגם מי שחזר ועבד עבודה זרה כמותן — קידושיו קידושין. בשל דבריו המפורשים של הרמב"ם, קשה גם לקבל את ההסבר, שלדעתו הטעם שתפס גירון של נשים אלה, הוא מפני שעבר זמן רב עד שחזרו לסורן, כלומר שכבר התבררה צדקתן.<sup>211</sup> זהו הסבר אחר לכשרות הגיור, וכשאמר הרמב"ם "לפיכך קיימו" — הפנה להסבר שהוא נתן, ולא להסבר זה.

יתר על כן, ברייתא מפורשת ביבמות מז, ב עומדת כנגד ההשקפה האמורה: "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו" — ומבאר סוגיית הגמרא, שאם חזר בו לקדמותו: "ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין". אכן, הרב גורן ביקש להבחין ולומר, כי סוגיית גמרא זו עוסקת רק בגר שהתגייר לשם שמים. לעומת זאת, בגר שהתגייר לשם תועלת אישית עוסקת סוגיה אחרת ביבמות כד, ב, והוא נעשה ישראל וקידושיו קידושין רק כשמתבאר צדקותו.<sup>212</sup> מעבר לקושי בעצם הבחנה זו בין סוגיות הגמרא — שהקדימו וביקשו גם אחרים לעשותה<sup>213</sup> — כיצד ניתן לומר, שהרמב"ם נתכוון להבחנה זו? והרי הרמב"ם מביא את דברי הברייתא וסוגיית הגמרא, דווקא במי שהתגייר בגלל מניע זר: "אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגוים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין".<sup>214</sup> כך — כדין כללי, וכך — כמקרה פרטי, בגירון של נשות שלמה ושמשון. אין תימה אפוא, שלא מצינו כמעט בדברי

208 הרב גורן, שם, עמ' 137–141.

209 שם, עמ' 140.

210 ראה: שו"ת אמרי יושר, ח"א, סי' קעו.

211 לכך רומז הרב גורן, שם, עמ' 140. וראה גם דברי הרב פינשטיין, שהובאו לעיל ליד הע' 195.

212 הרב גורן, שם, עמ' 139–140.

213 שו"ת אבני צדק, שם, סי' כז וסי' פ.

214 רמב"ם, שם הי"ז. וראה שו"ת מהרש"ם, ח"ו, יו"ד, סוף סי' קיא, בו נדרש הפוסק לדעה שניתן להפקיע גיור למפרע: "אבל גם מ"ש דאם נתגיירו הנשים וחזרו לסורן ופקע הגיור למפרע — לא אדע מהו, דאדרבא מבואר ברמב"ם שם שדינם כמומרות ולא נתבטל הגיור למפרע...".



הפוסקים תימוכין של ממש להשקפת הרב גורן, והוא הדין באשר לדברי הפוסקים, שהביא הרב גורן כסימוכין לדעתו.<sup>215</sup>

אכן, לפי מה שנתבאר בהרחבה מסתבר לומר, כי לדעת הרמב"ם, אין ניתן כלל לאחר השלמת מעשה הגיור לבטל או להצהיר על בטלות — למפרע או מבאן ולהבא — של עצם הגרות. כך עולים בקנה אחד כל דברי הרמב"ם, ובמיוחד יש לומר זאת ביחס לדבריו, המוטעמים חזור והדגש, על סופיות הגיור בטבילה. נראה, כי הדרך היחידה לנסות ולומר אחרת, היא על סמך ההשקפה באשר לקבלת המצוות כתנאי לגרות וכמהות הגיור — גם לפי הרמב"ם.<sup>216</sup> רק בדרך זו ניתן היה אולי לומר, כי בהלכות אלה, שנתבארו כאן, דן הרמב"ם במעשה הגיור ובמניע לגיור, אך לא נדרש לקבלת המצוות, שהיא עצם הגיור והגדרתו.<sup>217</sup> וכאשר קיימת אומדנא דמוכח שלא היתה קבלת מצוות — לא היתה כלל ראשית גיור, וממילא אין מקום לדון בסופיות הגיור. בדרך זו ניתן היה אף לבאר את תוקף גיורן של נשות שמשון ושלמה. גיורן

215 בפסק הדין קובע הרב גורן, כי המפרשים והפוסקים הבינו את דעת הרמב"ם, כאילו אפשר להפקיע למפרע גרותו של מי שהתגייר לשם תועלת — ולרבות הפקעת הקידושין. הרב גורן לא הביא את דבריהם של רוב המפרשים והפוסקים בביאור דברי הרמב"ם, היינו ש"חוששין" נאמר לחומרא בלבד — וכמו שנתבאר למעלה. ברם, גם בקשר לדעתם של המחברים, שהביא הרב גורן כתמיכה לדבריו, יש להעיר הערות אלה:

א. שו"ת אמרי יושר, ח"א, סי' קעו (ר' מאיר אריק) — הרב גורן הביא דברי פוסק זה, ששיטת הרמב"ם היא כשיטת הגהות מרדכי (בעמ' 139). דא עקא, שמחבר זה המשיך והטעים, כי גם אם לא יתנהג הגר בשמירת מצוות — הרי לשיטת הרמב"ם קידושיו קידושין, ו"טפי דנין אותו כישראל".  
ב. שו"ת חזון נחום, סי' צ (ר' נחום ווידענפעלד) — הרב גורן מביא דברי פוסק זה, שגר אשר חזר לסורו — דינו לדעת הרמב"ם כאילו לא בא מעולם לכלל ישראל (בעמ' 141). ואולם מחבר זה אמר כך רק בהווה אמינא, ומסקנתו הפוכה, כלומר שאם קידש הגר שחזר לסורו — קידושיו קידושין. הרב גורן מביא מסקנה זו בדברי הפוסק, כאילו הקידושין תופסים רק "מדרבנן ולחומרא", אלא שעיון בדברי הפוסק מראה, כי דווקא חזרתו של הגר לגריותו היא "רק לחומרא", ואילו הקידושין תופסים מדין תורה.  
ג. צפנת פענח להלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ד (ר' יוסף רוזין) — זו האסמכתא המרכזית, שהביא הרב גורן כתמיכה להשקפתו (עמ' 139). ועל חשיבות דברי בעל צפנת פענח בפסק הדין, ראה גם עמ' 151, וכן דברי אחד הדיינים, (בעמ' 24). מחבר זה כותב אמנם בביאור דברי הרמב"ם, שקדמו להלכה יז ("ומדברי רבינו כאן") על ביטול הגרות מעיקרא. ואולם אין הוא נדרש בדבריו אלה להלכה יז, שבה ציין הרמב"ם במפורש, שקידושי גר שחזר לסורו הם קידושין. זאת ועוד, המחבר קושר את דברי הרמב"ם כאן, לדיני גר שחזר לסורו בסוגיות גמרא אחרות. כך באשר לגר מומר בבכורות (ל, ב) — שהגמרא אומרת במפורש, כי קידושיו קידושין. וכיוצא בזה גר שחזר לסורו בגיטין (מה, ב) — שהוא כמין, אך קידושיו קידושין (ראה, לדוגמה, שו"ת התשב"ץ, ח"ג, סי' מז. וכן ראה במפורט, הערה 8 לעיל; בהערה זו מובאים דברי הט"ז, שחלק על דברי בעל "פרישה" לטור, שם, כאילו יינו של גר שחזר לסורו נאסר למפרע).

על שתי התשובות הנוספות שהרב גורן הסתמך עליהן — בשו"ת מנחת יצחק ובשו"ת מהר"י קצבי — ראה להלן, הערה 254.

216 ראה לעיל, חלק ראשון, פרק ב, סעיף א.

217 וראה במיוחד: הלכות איסורי ביאה, פי"ב הי"ז — גם שם נוקט הרמב"ם במפורש לשון: "הרי הן כישראל" — על הנוכחים: "כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה". וכן ראה הגדרת הגירות, בדברי הרמב"ם, שם, פי"ג ה"ד.

תפס, כי לא היתה אומדנא מוכחת שלא קיבלו מצוות בשעת גיורן. אין לומר שיש "אנן סהדי" בדבר העדר כוונה לקבל מצוות, כאשר מדובר במי שנישא למנהיגי ישראל, שומרי מצוות ("שמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה'"), וחי בתוך חברה יהודית שומרת מצוות. אכן, הפוסקים הנוטים למצוא ברוב הגיורים בימינו אומדנא דמוכח בדבר העדר כוונה לקבל מצוות, מדגישים כטעמים מרכזיים לכך את העובדה, שבן הזוג היהודי — שלשם נישואין עמו מתגיירת הנכרית — אינו שומר מצוות, וכן את העובדה, שהחברה היהודית ברובה אינה שומרת מצוות, וכיוצא בזה מנהיגיה.<sup>218</sup>

בין כך ובין כך, נראה מכל מקום, כי בביאור דעתו של הרמב"ם, אין לקבל את ההשקפה שלפיה גיור הוא על תנאי מעצם הדין.

## פרק ג

### בטלות גיור — הלכה למעשה

#### א. מבוא

בפרק זה נביא מקרים מתוך ספרות השאלות והתשובות, שבהם התעוררה שאלה זו של אי-מתן תוקף לגיור, שנעשה לכאורה כדין ובבית-דין, משום העדר כוונה לקבל מצוות ולהתגייר. למיטב ידיעתנו, התעוררה בעיה זו בתשובות הפוסקים הלכה למעשה, רק במאה השנים האחרונות, וניתן אפוא לומר כי למעשה מדובר בסוגיה חדשה.<sup>219</sup> מן הראוי לבחון כיצד החילו הפוסקים, במקרים שהובאו לפנייהם, את העקרונות שנתבארו בהרחבה למעלה. השאלה העיקרית שעמדה לדיון, מטבע הדברים, היא שאלת תוקפם של קידושי המתגייר. האם ניתן להפקיע למפרע קידושין, שנעשו לאחר גיור כאמור? תשובה חיובית על שאלה זו, תהווה את התוצאה המשפטית החשובה ביותר לדין בטלות הגיור.

העיון בספרות השו"ת הוא השלמה ראויה לדיון העקרוני, מפני שלהכרעה המשפטית לגבי בעיות שהתעוררו בחיי המעשה, יש משקל סגולי מיוחד. אין מדובר כאן בדיון מופשט ותיאורטי בלבד, אלא שיש לפסוק במקרה מסוים הלכה למעשה, למי שגורלם תלוי בתשובה. דברים אלה אמורים במשנה-תוקף לגבי הבעיות המתעוררות הלכה למעשה, כאשר מדובר באפשרות

218 ראה לעיל, פרק א, סעיף ה.

219 בשו"ת מהר"י קצבי, סי' י, נידון מקרה מתחילת המאה השמונה-עשרה של הפקעת קידושי גר שחזר לסורו, וזאת אגב דיון בעניין גיטו. מעיון בכל התשובה יש לדייק ולומר, כי במקרה זה לא נפסק על הפקעת גיור, אלא על הפקעת הקידושין; לא על ביטול גיור של גר שחזר לסורו, אלא על תוקף קידושו. לא נדון כאן במקרים שנידונו בבית-המשפט העליון, בהם התעוררה סוגיה זו של בטלות גיור. ראה בג"ץ 467/75 האטשינס נ' שר הפנים ואח', פ"ד, ל (3), עמ' 148; בג"ץ 113/84 בנקובסקי נ' בית-הדין הרבני האזורי בחיפה ואח', פ"ד, לט (3), עמ' 365; בג"ץ 3023/90, בשג"ץ 4311/90 פלונית, קטינה נ' בית-הדין הרבני האזורי, רחובות ואח', פ"ד, מה (3), עמ' 808. וכן ראה: ח' כהן, "גיור כהלכה", עיוני משפט, יא (תשמ"ו-תשמ"ז), עמ' 301.



פקיעתו של גיור למפרע. זאת משום שלהכרעה בעניין זה יש נפקות לגבי העניינים החמורים ביותר של מעמד אישי, כמו התרת אשת איש וממזרות. ולבסוף נציין, כי עניין מיוחד יש בהבנת השיקולים השונים שהנחו את הפוסק בפסק ההלכה. בפרק זה נדון תחילה בשלושה מקרים, שהיו במקומות שונים בעולם, ולאחר מכן נבחן את פסיקתו של ר' משה פינשטיין, שנדרש רבות לבעיה זו הלכה ומעשה.

### ב. גיור בתרמית — קהיר (שו"ת יד רא"ם וש"ת דעת כהן)

מקרה מיוחד במינו של גיור בתרמית אירע בשנת התרס"ח (1908) בקהיר, ובו התעוררה הלכה למעשה שאלת הפקעת הגרות למפרע. פרטי המקרה מובאים בספר תשובותיו של הרב אהרן מנדל הכהן, הרב הראשי האשכנזי של קהיר באותה עת.<sup>220</sup> מוסלמי בן עשרים ושתיים ביקש לשאת יהודייה בת עשרים וארבע. האשה סירבה בכל תוקף, והתרצתה רק משהבטיח האיש להתגייר. בית-הדין לא נאות בתחילה לקבלו, אך הוא הפציר בבית-הדין, עד שהסכים לבסוף לגיירו. לפי דרישת בית-הדין העלה על הכתב את בקשתו להתגייר, וחתם בשם מסוים. עוד הביא, לפי דרישת בית-הדין, תעודה חתומה על-ידי אנשים מסוימים המעידים על אמיתות שמו וגילו. לאחר שנמסר לבית-הדין שאין מניעה ממשלתית לערוך את הגיור, נערך גיורו על-ידי בית-הדין ככל "חוקי הגירות": קבלת מצוות בפני שלושה, הטפת דם ברית (באשר הוא ישמעאלי מהול) וטבילה. מיד לאחר מכן נסעו השניים לפורט סעיד, שם ישב האיש "בתור בפורט סעיד, שתושביה לא ידעו על גיור האיש וחשבו שיהודייה נישאה למוסלמי. או-אז כתב האיש מאמר בעיתון: "כי כאשר יש מי שחושדים אותו כי המיר דתו ונעשה ישראלי ובזאת לקח את פב"פ לאשה, יהם מלהזכיר ולא ניתן הדבר אפילו להעלותו במחשבה וכל שכן ליאמר, וחלילה לו מעשות זאת, והוא ישמעאלי מבטן ומלידה גם תמול גם שלשום, ומעולם לא החליף דתו הישמעאלית בדת אחרת, ונישואיו עם הישראלית הזאת היו באופן שכל אחד ישאר בדתו היינו הוא בדת ישמעאלית והיא בדת ישראל, שבאופן זה מותר בדת מחוקקם".<sup>221</sup>

עוד התבררו מיד לאחר מכן העובדות האלה:

- א. השם שכתב האיש בבקשה להתגייר, הוא שם שקרי.
- ב. התעודה שהביא לבית-הדין על אמיתות דבריו, היא תעודה מזויפת, והאנשים הנקובים בה אינם יודעים מאומה על האמור בתעודה.
- ג. האיש התייעץ עם יהודים, כיצד להשיג את מבוקשו. לפני הגיור גילה בפני שני יהודים, כי הוא עושה כל זאת "כדי להשיג תאותו מהאשה היפה הזאת שהטריפה דעתו". שני אלה שתקו ולא הודיעו על כך לבית-הדין, וזאת בגלל בצע כסף.
- ד. מאז הנישואים המשיך האיש לגור בחברת המוסלמים ולהתנהג כמותם. כאשר ילדה לו האשה בן — לא נתן למולו, וקרא שמו בשם מחמד. אז נפרדו השניים, והאשה ברחתה מבעלה. השאלה שהתעוררה במקרה זה היתה שאלת עגינותה של האשה, מאחר שהאיש סירב לגרשה. שניים מרבני מצרים סברו שאפשר להתיר את האשה ללא גט, מפני שהגרות בטלה,

220 שו"ת יד רא"ם, ח"ב, סי' י-יא, עמ' צז ואילך.

221 שם, עמ' צח.

ועל-כן קידושי האשה עם אותו מוסלמי אינם תופסים. התשובה הראשונה ניתנה על-ידי הדיין מסעוד חי בן שמעון, אחיו של הרב הראשי הספרדי של קהיר.<sup>222</sup> לדעתו, חלה כאן חובה מיוחדת למצוא דרך להתיר את האשה מעגינותה, ובכך לקדש שם שמים. ואמנם הרב בן שמעון מטעים, כי "כל האותות והאומדנות מוכיחות בענין זה, כי הגוי הזה גילה דעתו מקודם ליודעי סודו כי הוא יעשה כל תרמית ושקרים וזיופים למען השיג תאותו מבית ישראל היפה, ולמפרע הטעה אותה, כאשר הטעה בית דינה של עיר בשקר וזיופים ורמאות וכו' וכל גירותו וטבילתו הכל תרמית וכזב, ומעולם לא קבל דת ישראל, רק לקח לו הדבר ללעג ולקלס".<sup>223</sup> גיור תרמית כזה — יש לראותו כבטל ומבוטל. קבלת המצוות היא עיקר הגרות, וחייבת להיות מרצונו הטוב של המתגייר: "ואין פירוש קבלת המצוות שבבואו לפני בי"ד ויאמרו לו ככל הכתוב בשולחן ערוך והוא יענה הן ואחרי זה ברגע אחד ישוב לדרכו ונמצא כי שקר בפיו".<sup>224</sup> אמנם גר שחזר לסורו — קידושו קידושין, ויש אף מי שהדגיש, כי הקידושין תופסים אפילו שהתגייר לשעה אחת וחזר לסורו לאלתר.<sup>225</sup> ברם, כל זאת "באופן שבעת קבלת הגירות בא באמונה ואין כאן רמאות ותחבולות והקדמות כוזבות, לא בנידון דידן הדבר, כי הכל שקר ותרמית".<sup>226</sup>

הרב בן שמעון מצא עוד כמה דרכים להקל,<sup>227</sup> אך הוא עצמו מדגיש, כי "העמוד החזק להפיל הקידושין ארצה הוא בעבור היותם קידושי גוי גמור".<sup>228</sup> תשובתו של הרב מסעוד בן שמעון נשלחה לרב הראשי האשכנזי של קהיר, הרב אהרן מנדל הכהן, וגם הוא השיב תשובה מפורטת, שבה קיבל את מסקנתו של הרב בן שמעון,<sup>229</sup> וציין בסוף דבריו, כי אם יסכימו שני רבנים גדולים "להפקיע שום גירות ושום אישות ממנו", יהיה מוכן אף הוא להצטרף כשלישי, כדי שהאשה תהיה מותרת ללא גט.<sup>230</sup>

בית-הדין בקהיר המתין להסכמות של רבני התקופה לפסק הדין המוכן, אלא שהפרשה הסתיימה באופן בלתי צפוי, המתוארת באופן מרתק באחד מספריו של הרב מסעוד בן שמעון.<sup>231</sup> אותו איש חויב על-ידי הקאדי לגרש את האשה על-פי דתם, ובנוסף לכך חויב על-ידי הממשלה לשלם דמי כתובתה. הוא ביקש לבוא אל הרב בן שמעון, כדי שיקל מעליו את פריעת הסכום שחויב לשלם. הרב ניצל זאת כדי לקבל את הסכמתו לגרש את האשה, בדרך יוצאת דופן

222 תשובתו מצויה בסי' י לשו"ת יד רא"ם.

223 שם, עמ' צט.

224 שם, עמ' קב.

225 הכוונה היא לתשובת נשי האנוסים, בשו"ת התשב"ץ, ח"ג, סי' מז.

226 שו"ת יד רא"ם, שם.

227 דרך אפשרית נוספת להפקיע את הקידושין, לדעת הרב בן שמעון, היתה לראות את הקידושין כקידושי טעות, שהרי האשה התכוונה להינשא ליהודי, ואילו אותו "גר" אינו יהודי. דרך זו דומה לדרך העיקרית, אך שונה ממנה, בכך שעניינה הפקעת הקידושין ולא הפקעת הגרות.

228 שם.

229 שם, סי' יא, עמ' קג ואילך.

230 שם, עמ' קו.

231 ספר אגרת שבוקין, מצרים, אלול התרפ"ד. הספר הוא אסופה לדיני הגט ולמנהגיו במצרים. התיאור המפורט והנרגש של המקרה (בעמ' סו–פד) מעיד על הרושם הגדול שעשה מקרה זה, כפי שמדגיש הרב בן שמעון בספר זה ובתשובתו (וראה עוד: יהודה ניני, ממזרח ומים, תל-אביב, תש"ס, עמ' 67–70).



של ציווי לכתיבת גט, חתימתו על ידי עדים ומסירתו לאשה בידי שליח. הרב בן שמעון והרב אהרן מנדל הכהן — שהוזמן מבעוד מועד יום והמתין בחדר סמוך — החליטו עוד באותו יום לסדר בדחיפות את נוסח הגט ומסירתו, וזאת עשו למחרת. לאחר מכן רצתה האשה להינשא, ולשם כך ביקשה מבית הדין תעודת גירושין. הרב בן שמעון והרב אהרן מנדל הכהן לא רצו לסמוך על דעתם בלבד, בשל הספקות הרבים שהתעוררו אצלם לגבי הגט המיוחד, אשר "אולי לא היה כמוהו לעולמים". על-כן החליטו לשלוח לרב קוק, שהיה אז הרב הראשי ליפו והמושבות, הן את פסקי הדין, שכתב כל אחד מהם — לפיהם ניתן להתיר את האשה ללא גט — והן את כל עניין הגט שעשו (נוסח הגט, ספקות לגביו ויישוב הספקות). כך מצויה בידנו תשובה שלישית לאותו מקרה, והיא תשובתו של הרב קוק.<sup>232</sup>

הרב קוק הסכים למה שנעשה בעניין הגט. לעומת זאת ציין, כי זולת הגט לא מצא יסוד אחר להתיר את האשה מעגינותה. עיקר הפסק מתייחס לדחיית סברתם של שני הרבנים שאפשר להפקיע את הגיור, וכתוצאה מכך גם את הקידושין. הרב קוק מציין אמנם שקבלת המצוות היא עיקר הגרות, אלא שהוא מדגיש, כי אם היתה "הקבלה בפה כראוי" — אין לנו עניין עם דברים שבלב: "ואפי' אם יבא אלי' ויגיד לנו, שהי' בלבבו אחרת מאשר בפיו". הרב קוק לא מצא במקרה זה הוכחות לכך, שאותו אדם התכוון לרמות ולא רצה לקבל עליו דת ישראל. לדעת הרב קוק, הפגם בגיור במקרה זה היה, שעיקר גרותו של האיש היתה לשם אישות — וביחס לפגם זה נפסקה הלכה ש"כולם גרים הם". אמנם הגר עצמו פרסם שלא קיבל עליו דת ישראל, אולם יש לראותו כמי שהיה עד אז בחזקת גרות, ויש לו דין של גר שחזר לסורו — שקידושיו קידושין.

בסופו של דבר הותרה אותה אשה בקהיר על ידי גט, והלכה למעשה לא הופקעה הגרות של אותו מוסלמי. עם זאת, מצויים לפנינו שני פסקי הלכה מפורטים, לפיהם ניתן לראות גיור כמבוטל במקרה של גיור בתרמית, וכדי למנוע עיגון האשה. לפי העקרונות, שנתבארו בפרקים הקודמים, נראה כי זהו מקרה בולט, שבו יש שפע עובדות המשכנעות שהגיור הוא מזויף, ללא כוונת גרות אמיתית. לכאורה זהו המקרה שבו קיימת אומדנא דמוכח, שתחילתו הוכיחה על סופו וסופו הוכיח על תחילתו, ובכגון זה מסתבר אף לומר, כי אין משמעות, ולא תוקף, ל"קבלת המצוות" בפה. אלא שהרב קוק נוקט בתשובה זו דעה אחרת — שאף היא הובאה למעלה — לפיה אין כל אפשרות לבטל, או להצהיר על בטלות הגיור, לאחר קבלת המצוות בפה, המילה והטבילה, תהיה הכוונה האמיתית של המתגייר אשר תהיה.<sup>233</sup> מכל מקום יש לזכור, כי שני הרבנים במצרים כתבו את פסקי הדין, ביודעם שהמתגייר מסרב לתת גט לאשתו. לעומת זאת, כתב הרב קוק את תשובתו לאחר מתן הגט, וביודעו כי אין צורך מעשי לילך בדרך יוצאת הדופן של הפקעת קידושין בלא גט.

232 שו"ת דעת כהן, סי' קנג. וכן ראה: שו"ת עזרת כהן, סי' יד.

233 אך ראה בעניין זה את דוחק הפוסק בביאור דברי התוספות בעניין הכותים, מהם משתמעת, כזכור, חשיבות התנהגות הגר לאחר גיורו, כמשליכה על תוקף הגיור. והשווה דברי הרב קוק — בנקודה זו — כאן ובסי' קנב, להשקפה אחרת בתשובה מאוחרת יותר, בסי' קנד. וראה: מ"צ נהוראי, "הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה", תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 481, ובמיוחד הערה 2, בעמ' 481–482.

ג. בטלות גיור וקידושין בשל קבלת מצוות למראית עין — אנגליה (שו"ת מנחת יצחק ושו"ת דובב מישורים)

מקרה שני שבו נידונה הלכה למעשה האפשרות להפקיע גיור בשל קבלת מצוות למראית עין, מובא בשו"ת מנחת יצחק.<sup>234</sup> השאלה במקרה זה היתה, אם אפשר להתיר לאשה להינשא, בלא שתקבל גט פטורין ממי שנישאה לו בחופה וקידושין. עיקרן של העובדות, ופסק ההלכה, הובאו במקום אחר בחיבור זה.<sup>235</sup> התברר, כי אמו של האיש היתה נכרית, והתגיירה אצל מאן דהוא — כנראה בשל סירובו של בית-דין לגיירה. הן הטבילה והן קבלת המצוות לא נעשו בבית-דין. האם ובנה לא נהגו מעולם "כדת ישראל הכשרים". הבן עזב את אשתו בלא גט פטורין, ולא היה מוכן בשום אופן לגרשה בבית-דין.

הרב וויס הניח, כי במקרה זה אמרה המתגיירת, שהיא מקבלת את המצוות. בחלק מרכזי בתשובתו עסק הפוסק בליקוי האחר, והוא שהגיור לא נעשה בבית-דין. קבלת המצוות חייבת להיות בפני שלושה, אולם הרב וויס העלה כמה חששות, הנובעים מקיומן של שיטות הנותנות תוקף או תוקף מסוים, לגיור שלא נעשה בפני בית-דין. בשלב זה בתשובתו נדרש הפוסק לשאלה שלפנינו, ודחה את כל החששות האמורים. טעם הדבר הוא, שקבלת המצוות של האם נראתה להיות חסרת תוקף:

אבל כל זה היה אם באמת נתגיירה בלב שלם אף אם יהיה מחמת דבר דהיינו אישות אבל עכ"פ מחמת זה קבלה עליה לקיים כל המצוות כדת משה וישראל, אבל כמוה כמוהם רובא דרובא שבאים להתגייר אין עולה אף על דעתם לקיים כל המצוות כדת, ורק במרמה באים ואומרים בפיהם הכל, ולבם בל עמם, רק מבטיחים לקיים המצוות, כדי שיוכלו להנשא בחופה וקידושין מחמת שצד השני אינו רוצה באופן אחר, שאף גם הוא אינו שומר התורה והדת, כי אם היה שומר תורה לא היה מדבק בבת אל נכר אבל חו"ק רצונו שיהיה, שבלא חו"ק לחרפה להם, ואם כן הרי כבר כ' בת' אבני צדק... במי שנראה שנתגייר שלא לש"ש דמכל מקום גר הוא, היינו דווקא אם באמת ידענו אח"כ שגם בצנעה מחזיק בדת משה וישראל, אבל אם בצנעה אינו מתנהג כדת משה, אף שנתגייר כגוי הוא...<sup>236</sup> ומכל שכן דלא רק בצנעה אלא בגלוי לא התנהגו מעולם כדת משה וישראל דפשיטא דאיגלאי מילתא למפרע שאף לא עלה על דעתם אלא להיות נקרא עליהם שם יהודי, ולא להחזיק בדת יהודים אמיתיים.<sup>237</sup>

הרב וויס מצא סיוע לכך, שלא היתה במקרה זה כוונה אמיתית להתגייר, בעובדה שבית-דין לא רצה לקבלה לגיור:

ובכל זה אם היה הגירות נעשה בפני ב"ד כשרים, היינו מוכרחים לומר שהב"ד בחנו היטב בשעת מעשה וראו שמקבלים בלב שלם, וע"כ אף שראינו שאחר כך אין מחזיקים

234 לרב יצחק יעקב וויס (בהיותו ראש ב"ד במנצ'סטר, בריטניה), ח"א, סי' קכא-קכב.

235 לעיל, חלק רביעי, פרק ב סעיף ג, ליד הע' 250 ואילך.

236 שו"ת אבני צדק, אה"ע, סי' כז, וראה גם סי' כו וסי' פ.

237 שו"ת מנחת יצחק, שם, אות כ.



במה שקבלו עליהם אמרינן דהדרו בהו ויש להם דין ישראל מומר, אבל לא כאשר נעשה בפני מאן דהוא, דהלכו אצלו כדי שלא לדקדק הרבה ורק לעשות משאלותם כמובן.<sup>238</sup>

בשל הצטרפותן של שתי הסיבות, הקשורות זו בזו — היינו העדר כוונה אמיתית להתגייר, והעדר גיור בפני בית-דין — נטה בעל "מנחת יצחק" לפסוק לקולא:

... י"ל דעכ"פ בכהאי גוונא דנודע בבטח שאף בשעת גירות לא היה כוונתה להתגייר לגמרי, הוית כנכרית גמורה, ובנה כנכרי גמור, והאשה שנשאה לו, כאלו נשאה לנכרי בחו"ק דמותרת להנשא לאחר חוץ מכהן.<sup>239</sup>

את סברתו לקולא שלח הרב וויס לפוסק אחר, הרב דב בעריש ווידענפלד, אך פוסק זה קבע, כי אינו יכול להסכים להיתר.<sup>240</sup> בסופו של דבר, בבואו לפסוק בעניין זה הלכה למעשה, חזר בו הרב וויס, והגיע למסקנה, כי בשל חומרת איסור אשת איש וטעמים נוספים, אין מנוס מחיוב האשה בגט.<sup>241</sup>

הלכה למעשה פסק, כאמור, הרב וויס, שאין ניתן להפקיע את הגיור, אולם נראה, כי יש משמעות לדעה שהחזיק בה תחילה, להנמקתה, ולסימוכין שמצא לה בתשובות הפוסקים. בדבריו באה לידי ביטוי ברור האפשרות להפקיע גיור, בשל העדר כוונה אמיתית להתגייר — על כל המשתמע מכך. אפשר שהרב וויס היה ממשיך להחזיק בדעתו, אילו מדובר היה במקרה זה במעמדה של המתגיירת, ולא במעמדו של בנה, שנימול בקטנותו, הוחזק זמן רב כישראל, וגם סידרו לו קידושין בתור ישראל.<sup>242</sup> מכל מקום, יש לשוב ולהזכיר, כי במקרה זה יסוד מרכזי בנטייה לבטל את הגיור היה העובדה, שהגיור לא נעשה בבית-דין, ודבר זה חשוב לא רק כאשר לעצם הפגם, אלא קשור ישירות לשאלת קבלת המצוות והעדרה, דהיינו החזקה כי בבית-דין כשר היתה קבלת המצוות כראוי — חזקה שחלה גם במקום שבו המשיך הגר בסורו. דברים אלה עולים גם מתשובה מאוחרת יותר, שבה נדרש פוסק זה באופן כללי ועקרוני לאותה סוגיה.<sup>243</sup> הרב וויס נשאל על מקרים של גיור נכריות בערי דרום אמריקה, בבית-דין אורתודוקסי, כאשר "ברור לנו כשמש ואנן סהדי שכל מה שמבטיחה בבי"ד הוא הכל שקר

238 שם.

239 שם.

240 הפוסק הוא אב"ד קהילת טשעבין, ובעל שו"ת דובב מישרים, ותשובתו מובאת בשו"ת מנחת יצחק, סי' קכג, וכן בספר תשובותיו, ח"ג, סי' נט. הטעם העיקרי לפסיקתו הוא חומרת אשת איש. הבן הוחזק לישראל, סידרו לו קידושין בתור ישראל: "וח"ו יאמרו אשת איש יוצאת בלא גט, והשי"ת ירחם שישבו מדרכו ויתן לה גט פטורין". כטעם נוסף מציין הפוסק את העובדה, שהבן נימול כישראל, ומילה זו עולה כדי מילה לשם גרות, שהיא בעלת נפקות הלכתית (ראה: שו"ת דובב מישרים, ח"א, סי' ז), כמו כן מובאת בדבריו השיטה, לפיה קבלת המצוות בפני שלושה היא רק מדרבנן.

241 שו"ת מנחת יצחק, שם, אות כג. טעמיו דומים בעיקרם לטעמו של בעל "דובב מישרים", ונראה אפוא, כי תשובת האחרון שימשה שיקול מרכזי בהכרעתו של הרב וויס.

242 עובדות אלה היו הטעם העיקרי לכך שבעל "דובב מישרים" סבר, כי יש להחמיר במקרה זה, ודעתו התקבלה לבסוף ע"י הרב וויס.

243 שו"ת מנחת יצחק, ח"ו, סי' קז.

ורמאות גמורה".<sup>244</sup> הפוסק חוזר על עיקרי דבריו בתשובה הקודמת, כלומר על השקפתו בדבר בטלות הגיור במקרים כאלה. עם זאת מוסיף הפוסק:

כל הנזכר כתבתי כדי להעיר אוזן שומעת הבתי דינים המקבלים גרים שלא תצא תקלה מתחת ידם ומכשול הרבים, אבל לאחר שקבלו אותם בית דין כשרים אנו צריכים לומר שבדקו היטב בשעת מעשה וראו שמקבלים בלב שלם (אם לא מיתרעי חזקתיהו של הב"ד לקבל גרים שלא כדין) ואף שראינו אח"כ שאין מחזיקין מה שקבלו עליהם אמרינן דבודאי הדרו בהו ויש להם דין ישראל מומר וכו'.<sup>245</sup>

#### ד. הפקעת גיור למפרע — פסק-הדין בעניין האח והאחות — ישראל

מקרה נוסף שבו התעוררה שאלת הפקעתו למפרע של גיור — וכתוצאה מכך הפקעת קידושי המתגייר — נודע בישראל כ"פרשת האח ואחות". במקרה זה התעוררה השאלה, האם שני אחים כשרים לבוא בקהל, או שמא כל אחד מהם הוא ממזר, כפי שפסקו תחילה בתי-דין רבניים שונים. חוה לנגר, אמם של האחים, נישאה בפולין לאדם בשם בולק בורקובסקי, ולפני שקיבלה ממנו גט נישאה בישראל לאוטו לנגר. מנישואיה השניים נולדו שני האחים, חנוך ומרים לנגר. לכאורה, היתה האם אשת איש בשעה שנישאה ללנגר וילדה לו את הילדים, וכתוצאה מכך האח והאחות הם ממזרים. ברם, אילו היה נפסק, כי קידושיה של חוה לנגר עם בעלה הראשון לא תפסו, היתה נמנעת קביעת הממזרות של ילדיה. התברר, כי אותו בורקובסקי התגייר עובר לנישואין עם חוה לנגר, ועובדה זו היא ששימשה בסיס ל"פסק הדין בעניין האח והאחות" (להלן: פסק הדין) שהתיר את האחים לבוא בקהל.<sup>246</sup> נציין כבר עתה, כי לא ניכנס כאן לבחינת העובדות שנקבעו בפסק הדין (אין ספק, כי ההד הרב שעורר פסק הדין, נובע בחלקו מהממצאים העובדתיים שנקבעו בפסק הדין, ומאופן קביעתם). ממצאים עובדתיים אלה ישמשו לנו נקודת מוצא לעיון בפסק הדין.

בפסק הדין נמנו חמישה טעמים להיתר האח והאחות, על יסוד הקביעה כי אמם לא היתה "אשת איש" לבורקובסקי. הטעם העיקרי הוא העדרה של כל הוכחה בת-תוקף, שבורקובסקי התגייר — ולפיכך לא תפסו קידושיה לחוה.<sup>247</sup> טעם זה, הנוגע לדיני הראיות בהלכות גרות, אינו

244 שם. "אנן סהדי" זה נובע משני טעמים. הראשון — שהמניע לגיור הוא לשם אישות בלבד, וכדי "להניח את רוגזם ועצבונם של הוריהם הבוכים ומבכים". השני — שהיהודי, אשר למענו מתגיירת הנכרית, "הוא לא שומר מצוה ולא יודע לשמור וגם לא רוצה שאהובתו המתגיירת תשמור תורה ומצות".

245 שו"ת מנחת יצחק, שם. ראוייה לתשומת לב גם הערת הפוסק בתוך הסוגריים, לאמור: האפשרות שתורע חזקתו של בית-דין כשר לקבל גרים כדין.

246 ההחלטה להתיר את האח והאחות לבוא בקהל — בניגוד לפסיקתו של ביה"ד הרבני האזורי בפתח-תקוה, וביה"ד הרבני הגדול לערעורין בירושלים — ניתנה ב"ג כסלו תשל"ג, ובאותו ערב נישאו השניים. החלטה זו ניתנה בהסכמה של תשעה אבות בתי-דין ודיינים, והתבססה על חוות דעת הלכתית בנושא מעמד אישי, שחברה ע"י הרב גורן בחודש אדר תשל"א, בהיותו הרב הראשי לצה"ל. פסק הדין בעניין האח והאחות פורסם כספר, בשם זה, בשנת תשל"ג ע"י הרב גורן, שכיהן אז כרב הראשי לישראל. על פרסום זה נסתמך להלן. שמות הדיינים החתומים על ההיתר לא פורסמו, מטעמים המפורטים בפסק הדין.

247 פסק הדין, עמ' 88–137.



נוגע ישירות לענייננו. הוא הדין ביחס לשני טעמים נוספים, הנוגעים לשלילת תוקף הקידושין שלא בדרך של הפקעת הגיור.<sup>248</sup> שניים מנימוקי פסק הדין נוגעים ישירות לענייננו, ולפיהם יש להפקיע למפרע את גיורו של בורקובסקי, וכתוצאה מכך בטלים מיניה וביה קידושיו. ואלה הנימוקים:

א. הפקעתו של גיור על תנאי

גיורו של בורקובסקי היה גיור לשם אישות ומשום תועלת. הוא התגייר כדי להינשא לחוה, וכדי לזכות בטובות הנאה חומריות מאביה. גיור כזה הוא גיור על תנאי, שתוקפו תלוי בהתנהגות המתגייר לאחר גיורו. חזר הגר לסורו — גרותו פוקעת למפרע, על כל המשתמע מכך, ולרבות הפקעת קידושיו. בורקובסקי חזר לסורו מיד לאחר גיורו, המשיך לנהוג כנוצרי, הטביל את בנו בכנסייה בפולין, ועבר על כל העבירות החמורות בתורה. לפיכך פקעה גרותו.

ב. גיור שנעשה בכפייה הוא חסר תוקף

הכלל "אגב אונסו גמר וקבל", אינו חל כאשר מדובר באונס גמור, שכן אז חסר התנאי ההכרחי לגיור תקף — קבלת המצוות. בורקובסקי חטף את אשתו בהיותה קטינה בת חמש-עשרה. על בורקובסקי הופעל לחץ כבד להתגייר, כדי למנוע העמדתו לדין פלילי בגין חטיפת קטינה ובעילתה. הפחד מהעמדתו לדין גרם לבורקובסקי להתגייר. לפיכך, גרותו שהיתה בכפייה ובאונס גמור, בטלה ומבוטלת מעיקרא.

מן הראוי להדגיש, כי שני הטעמים האמורים כאחד, הם דרך חלופית להיתר וזאת בהנחה שבורקובסקי התגייר כדין בבית-דין כשר. העובדה שדרך זו היא חלופית, מודגשת בפסק הדין.<sup>249</sup> עם זאת נראה מפסק הדין, כי דרך זו כשלעצמה, די היה בה "כדי להפקיע את הגירות מעיקרא".<sup>250</sup> עוד יצוין, כי בפסק הדין מופיעים שני הנימוקים במשולב, כאשר הנימוק הראשון הוא העיקרי ומוסבר בהרחבה, ואילו הנימוק השני, בדבר הגיור בכפייה, רק נסמך לנימוק העיקרי ומוסבר בקצרה.<sup>251</sup> הגם ששני הטעמים מוליכים למסקנה בדבר בטלות הגרות מעיקרא,

248 הטעם האחד: העדר עדות בת-תוקף לכך, שחווה לנגר נישאה לבורקובסקי כדת משה וישראל, וכן שאין לה חזקת אשת איש בת-תוקף הלכתי (שם, עמ' 145–149). הטעם האחר, והוא טעמו של אחד הדיינים, מתבסס על הדעה, שגיטו של מומר הוא מטעם הפקעת קידושין למפרע. בורקובסקי — שהוא גר שחזר לסורו ומומר — נתן גט לאשתו (לאחר הולדת האח והאחות) ובשל גט זה פקעו קידושיו עמה למפרע (שם, עמ' 149–150).

249 שם, עמ' 137, וכן עמ' 144.

250 שם.

251 ראה: פסק הדין, עמ' 139–145. הדרך של ביטול גיור מחמת כפייה מוסברת בעמ' 143, במשולב עם הדרך העיקרית של הפקעת גיור על תנאי, שפורטה לפני כן ואחרי כן (ראה הביטוי: "הוא הדין בנדרן דידן", בעמ' 142 למטה — "המעביר" ההנמקה לעניין הגיור בכפייה, ולאוחתו ביטוי בעמ' 143 — "המחזיר" לעניין הגיור על תנאי). בהקדמת הסקירה ההלכתית (עמ' 80–81) ובסיכומה (עמ' 152) יש הפרדה ברורה בין שני הנימוקים. ייתכן — והדברים נאמרים בזהירות — כי הדיון המאוחד בשני הטעמים נובע מהעדר ראיות של ממש לכך, שהגיור נעשה דווקא בשל הפחד מפני העמדה לדין בפלילים. ואולם מן הראוי להוסיף ולציין בעניין זה את דברי הרב ישראלי (שפסק דינו בבית-הדין הרבני הגדול לערעורין, מובא בנספח א לפסק הדין של הרב גורן, עמ' 162 ואילך). דיון זה התרשם, כי במקרה זה היה לחץ ממשפחת האשה על בורקובסקי למול עצמו, אם כי לא להתגייר (עמ' 173). הוא מוסיף, כי אפילו היתה עדות ממשית, שהתגייר כדת וכדין — לא היה מקום לומר "אגב אונסו גמר וקבל", מפני

הרי מבחינה משפטית דרך הבטלות שונה. בדרך הראשונה, יש קביעה בדבר הפקעת הגרות למפרע של גיור, אשר מלכתחילה תפס על תנאי. לפי הדרך השנייה, לא תפס הגיור כלל ועיקר מלכתחילה, ובית־הדין אך מצהיר על בטלות הגיור. הדרך הראשונה היא קונסטיטוטית, והדרך השנייה היא דקלרטיבית.

בחלק זה כבר הבענו את השקפתנו, השוללת דרך של הפקעת גיור, בשל היותו מלכתחילה על תנאי — ונראה להחיל השקפה זו אף ביחס לפסק דין זה. את הסימוכין לשיטתו בדברי ראשונים, מצא הרב גורן בדברי הרמב"ם, לעניין גיור שנעשה בשל עילה זרה. ברם, נראה — והדברים נתבארו בהרחבה למעלה — כי אין לפרש את הרמב"ם, כאילו גרס שגיור כאמור הוא גיור על תנאי, אשר עצם תוקפו מותלה עד להתנהגות הגר בקיום מצוות.<sup>252</sup> ודאי שאין לומר כך ביחס להפקעת קידושי הגר.<sup>253</sup> קשה אף למצוא תימוכין לדעתו של הרב גורן בדברי פוסקים אחרונים, שהביא כסיוע לעמדתו, להלכה ולמעשה.<sup>254</sup> נראה, כי הדרך הנכונה, שהיה מקום לילך בה במקרה זה — ושוב, מנקודת מוצא של העובדות שנקבעו בפסק הדין — היא לפסוק על בטלות הגיור מעיקרא, בשל חוסר כל כוונה להתגייר, והעדרה של קבלת מצוות אמיתית, אפילו היתה כאן פורמאלית "קבלת מצוות בפה".<sup>255</sup> הגיור בטל ומבוטל, מפני שמלכתחילה לא

שלדעת הדיין, טעם זה שייך ללחץ מצד האשה, אך לא ללחץ מצד המשפחה לחוד. עם זאת נראה לרב ישראלי, כי במקרה כזה היה כאן "ספק גרות" (עמ' 174).

252 ראה: לעיל, פרק ב, סעיף ד. למעשה, האסמכתא העיקרית לעניין הגיור על תנאי, מצויה בדברי הגהות המרדכי לפרק החולץ במסכת יבמות — שגם אותם קשה לקבל, ואשר מחברם העיד עליהם, כי הם שונים מדעת רבותיו (וראה: לעיל, פרק ב, סעיף ב).

253 ראה: לעיל, פרק ב, סעיף ד, ליד הע' 208–215.

254 אשר להסתמכותו של הרב גורן על החיבורים צפנת פענח, חזון נחום ואמרי יושר — ראה בהרחבה, הערה 215 לעיל. הרב גורן הביא גם שתי תשובות, שבהן נידון למעשה תוקף הקידושין של גר שחזר לסורו. התשובה האחת היא תשובתו של הרב וויס, שהובאה למעלה. מן הראוי לציין, כי דברי הרב גורן על הפקעת גיור וקידושין נועדו לשמש טעם להיתר: "גם אם היתה גירות בתחילה בפני ב"ד של שלשה" (עמ' 137). ואולם שיטת הרב וויס בתשובותיו היא, כי במקרה של גיור בפני בית־דין, אין ניתן לפסול את קבלת המצוות. על־כן לא יכולה היתה תשובה זו לשמש אסמכתא להפקעת גיור, אשר נעשה בבית־דין כשר. אכן, הרב גורן הזכיר עניין זה, ובקשר לכך ציין, כי גם בפרשת האח והאחות אין ידוע בפני מי נעשתה הגרות, אם בכלל נעשתה (עמ' 144). מבחינה זו, ההסתמכות על תשובת הרב וויס ראויה, אם כי לא להפקעת גיור שנעשה בבית־דין, כטעם העומד בפני עצמו — וכמבואר לעיל.

הרב גורן הסתמך גם על פסק ההלכה המובא בשו"ת מהר"י קצבי, סי' י. ברם, באותו מקרה לא נפסק על הפקעת גיור אלא על הפקעת קידושין. יתר על כן: תשובת מהר"י קצבי, לעניין הפקעת קידושין של גר שחזר לסורו, מבוססת על הדעה, שקידושי מומר אינם קידושין מעצם הדין. דעה זו היא דעה דחויה, שלא נתקבלה להלכה ולמעשה. ולפי סוגיות הגמרא עולה בבירור, שקידושי גר שחזר לסורו — כמו קידושי ישראל מומר — הם קידושין גמורים: יבמות מז, ב, ובכורות ל, ב. וכן נפסק להלכה שהקידושין הם קידושין גמורים: רמב"ם, הלכות אישות פ"ד הט"ו; שו"ע אה"ע, סי' מד, סע' ט. ולעניין מעשה, ראה: שו"ת נודע ביהודה, תניינא, אה"ע, סי' פ. וכן פסקו פוסקי הדורות האחרונים, ראה לדוגמה: שו"ת דעת כהן, סי' קנ"ג; שו"ת אגרות משה, אה"ע, ח"ד, סי' פג.

255 וראה לעניין זה: א"ח שאקי, "פגמים ברצון המתגייר" — בעיקר מרמה וכפייה — כעילה לביטול למפרע של גיורו, מחקרי משפט, ג (תשמ"ד), עמ' 28, 75–77. המחבר סבור, כי ניתן היה לפסוק במקרה זה, שאף פורמאלית לא התקיימה כאן קבלת מצוות. זאת, משום שבורקובסקי לא קיבל עליו עול



היתה כאן קבלת מצוות, וזאת לאור כל הראיות, אשר מהן ניתן להסיק באומדנא דמוכח על כוונתו האמיתית בשעת הגיור של הבא להתגייר. אכן, לראיות אלה אפשר לצרף גם את ההתנהגות שלא כיהודי לאחר הגיור, בחינת סופו מוכיח על תחילתו.<sup>256</sup> יש לשוב ולהזכיר, כי הטעם המרכזי להיתר שניתן לאח ולאחות לבוא בקהל, איננו הפקעת גרותו של בורקובסקי, אלא הקביעה כי לא הוכחה גרותו. עם זאת מצויה בפסק דין זה חוות דעת הלכתית מקיפה, שצידדה באופן מעשי בהפקעה למפרע של גרות, כאשר מוכח כדבעי העדר כוונה אמיתית להתגייר ולקבל את המצוות.<sup>257</sup>

מצוות בשום צורה שהיא: "לא במפורש ולא ברמז... ולו בצורה הסתמית והשטחית ביותר" (שם, עמ' 76). עם זאת, מן הראוי לציין, שבעדותו בביה"ד הרבני, כאשר טען בורקובסקי כי התגייר, הרי לשאלה נוספת של ביה"ד: "האם קבלת עליך את היהדות בכנות?" — ענה "בטח" (פסק הדין, עמ' 37). כמו כן טען, כי לאחר הגיור שמר שבת ודיני יהדות. ואמנם הרב גורן בפסק דינו חולק על ההוכחות בדבר עצם הגיור, אך אינו גורס, שאילו היה גיור — לא היתה קבלת מצוות פורמאלית (ראה, לדוגמה, עמ' 115). גם הרב אלישיב בבית-הדין הרבני הגדול לערעורין (שפסק דינו מובא בנספח א לפסק הדין של הרב גורן, עמ' 156 ואילך) מצטט את עדותו הנ"ל של בורקובסקי, כדי להראות שעבר את כל שלבי הגיור. ושיטת ראשונים, שראוי להסתמך עליה לעניין זה, היא שיטת התוספות בעניין הכותים (לעיל, פרק א, סעיף ד בסופו).

מן הראוי להטעים — הן ביחס לאי הוכחת הגרות, והן ביחס להפקעת הגרות — כי מה שנקבע בפסק הדין בעניין יהדותו של בורקובסקי, נקבע אך ורק לצורך ההחלטה בעניין כשרות הבנים לבוא בקהל, ולא באופן ישיר לגבי מעמדו של בורקובסקי. לא היתה כל מניעה, שבי"ד רבני יכיר ביהדותו, או שיסתמך על ההחלטות הקודמות של בתי-הדין שראו בו יהודי. ראה בעניין זה: פ' שיפמן, "בשולי פרשת האח והאחות", טורי ישורון, חוברת לד (כסלו-טבת תשל"ג), עמ' 6-7, וכן: א"ח שאקי, שם, עמ' 81-82. וראה גם: בג"צ 494/72 בורקובסקי נ' הרב הראשי לישראל שלמה גורן, פ"ד, כז (1), עמ' 697, בעמ' 698. במיוחד אמורים הדברים נוכח העובדה, שבורקובסקי לא נכח בדיונים ולא הוזמן אליהם. הרב גורן מפרט בפסק הדין, מדוע קבלת העדים הנוספים היתה שלא בפני בעל הדין (עמ' 20-22). ראה גם: ש' שילה, "קבלת עדות שלא בפני בעל דין בענייני אישות", שנתון המשפט העברי, ה (תשל"ח), עמ' 321, 347-354. בין השאר נראה לרב גורן לחדש ולומר, שכל הבעיה של קבלת עדות שלא בפני בעל דין אינה מתעוררת, כאשר מטרת העדות היא לברר את יהדותו או אי-יהדותו של בורקובסקי. ממה נפשך, כותב הרב גורן: אם הוא גוי — מותר לקבל עדים שלא בפניו; אם הוא יהודי — אי אפשר לפוסלו (עמ' 21). נראה, כי קשה לקבל את הטעם העומד ביסודו של חידוש זה, שכן אם האיש נפסל בסופו של דבר, הרי הדבר סותר את ההנחה המוקדמת, שאם הוא יהודי אי-אפשר לפוסלו. נגד דברים אלה של הרב גורן יצא הרב זולטי בחריפות — כשם שיצא נגד כל פסק הדין — ואלה דבריו: "... באים להכריז ולפסול אדם שהיה מוחזק ומוכר כיהודי, ונשא אשה בחופה וקידושין כדת וכדין, והיא מוחזקת כאשתו, וכאשת איש לכל דבר עם זכויות וחובות, ובאים לפסול אותו, ולהכריז עליו שהוא גוי, ואשתו היא לא אשת איש ולא נשואה לו כלל, וזה על יסוד קבלת עדות שלא בפניו, בטענה שדבר זה לא נוגע לו ולאשתו כלל, שהרי 'אם הוא יהודי הרי ממילא אי אפשר לפסלו'. אמנם נכון שלפי הדין ולפי האמת הוא נשאר בכשרותו, אבל אתה הרי פוסל אותו ומכריז ברכים שהוא גוי, והלא בעל המחברת בעצמו [כך קורא הרב זולטי במאמר לרב גורן] הביא את דברי הירושלמי בסנהדרין פ"ד ה"ז, שפסול משפחה הוא כדיני נפשות, ואת דברי בעל בית מאיר בשו"ת רע"א סימן ק' ופיסול קהל לענ"ד ודאי הוי דיני נפשות ממש. ופשוט וברור הוא לכל בר דעת, שלפסול יהודי מיהדותו ולהכריז עליו שהוא גוי, שהוא הרבה יותר חמור מפסול קהל, שזה דיני נפשות ממש. ועי' רמ"א שו"ע אה"ע סימן י"א, סעיף ד': 'ואין לקבל העדות שלא בפניה (שזינתה) ושלא בפני בעלה'. ועיין בי"ש (צ"ל:

## ה. סיכום התשובות

בחנו שלושה מקרים, שבהם נידונה הלכה למעשה האפשרות להפקיע למפרע — ולגמרי, היינו לעניין קידושין — תוקפו של גיור שנעשה פורמאלית כדין, וזאת בשל העדר כוונה אמיתית לקבל את המצוות ולהתגייר. בשניים ממקרים אלה עלתה שאלת עגינות, ובאחד המקרים עלתה שאלת ממזרות.

מבחינה דווקנית ניתן היה לומר, כי בסופו של דבר, באף אחד מהמקרים לא הופקעו הקידושין למעשה, על סמך הנימוק של הפקעת הגיור למפרע. במקרה שהיה במצרים (שו"ת יד רא"ם ושו"ת דעת כהן) הופקעו לבסוף הקידושין בדרך של גט, שניתן על-ידי המוסלמי שהתגייר. במקרה שהיה באנגליה (שו"ת מנחת יצחק) נפסק, שאין להתיר את האשה ללא גט. במקרה הגיור, שנטען להיות בפולין (פסק הדין בעניין האח והאחות), היה הטעם העיקרי לאי חלות הקידושין — העדר ההוכחה על כך שנעשה גיור. הפקעת קידושין מכוח הפקעת גרות שימשה רק טעם אלטרנאטיבי. ברם, עיון בכל אחד מפסקי ההלכה מעלה, כי נמצאו תימוכין לכך, שכאשר קיימת אומדנא דמוכח בדבר העדר כל כוונה להתגייר ולקבל מצוות, כי אז ניתן יהיה לראות את הגיור כבטל, על כל המשתמע מכך. בפסק הדין בעניין האח והאחות נקבע הדבר במפורש. במקרה שהיה במצרים, נקבע כך על-ידי שני פוסקים, כאשר נראה היה שאי אפשר לחייב את ה"גר" במתן גט. במקרה שהיה באנגליה סבר בעל "מנחת יצחק" להתיר את האשה בלא גט, על סמך בטלות הגיור שנעשה לאם הבעל.<sup>258</sup> רק בעקבות קבלת חוות דעת של פוסק אחר, סבר לבסוף, שאין להתיר את האשה ללא גט.

נראה, כי בסקירת מקרים אלה, שהתעוררו הלכה למעשה, מן הראוי לעמוד בקצרה גם על קשת השיקולים השונים, שעמדו בפני מי שעליו הוטל לפסוק הלכה למעשה, בידעו כי הוא פוסק בעניין הנוגע ל"דיני נפשות" (כפי שנאמר הן על דיון בעניין עגינות, והן על דיון בעניין ממזרות<sup>259</sup>).

חלקת מחוקק (ס"ק י"א). הרי לא רק האשה שמעידים עליה שזינתה היא בעלת דין, אלא גם בעלה הוא בעל דין, משום שבאים לאסור את אשתו עליו. וכאן באים לפסול אדם מיהדותו, ולקבוע שאשתו הנשואה לו, היא לא אשתו והוא לא בעלה, ואומרים שאין כאן בעל דין, ואפשר לקבל עדות שלא בפניו" (הרב בצלאל זולטי, "גילוי דעת על הפרשה המסעירה", שערים, כ"ג שבט תשל"ג, 26.1.73).

להלן כותב הרב זולטי, שגם אצל נכרי אין מקבלים עדים שלא בפניו. ובעניין זה הרחיב במאמר נוסף, "תשובה כהלכה", שערים, ז' אדר א תשל"ג, 9.2.73. דברי הרב זולטי פורסמו גם בירחון הפרדס, מז (תשל"ג), חוברת ו, עמ' 6, וחוברת ד, עמ' 7. וכן ראה: J.D. Bleich, "The Langer Case", *Tradition*, 13 (1973), no. 4, p. 192.

258 אמנם יש לציין, כי בתשובה זו נעשה הגיור ע"י מאן דהוא, ולשיטתו של פוסק זה, קיימת חזקה של קבלת מצוות, במקרה שהגיור נעשה בבית-דין כשר (בכפוף לאפשרות, שבית-הדין איבד חזקה זו, בשל כך שהוא מקבל גרים שלא כדין). בשני המקרים האחרים, שהובאו בפרק זה, נעשה הגיור, או נטען כי נעשה, בבית-דין כשר.

259 אשר לדיון בענייני עגונות, ראה שו"ת בית יוסף, אה"ע, דיני גוי מסיח לפי תומו, סי' ח (מהדורת ירושלים, תש"ך, עמ' שיד): "והסכמתי להתחיל בדין זה משום דדיני נפשות מתחילין מן הצד". וכן ראה: י"ז כהנא, ספר העגונות, ירושלים, תשי"ד, המבוא, עמ' 19–20. אשר לדיון בענייני ממזרות, ראה: שו"ת הרמ"א, סי' יב; שו"ת ר' עקיבא איגר, סי' ק (תשובתו של ר' מאיר פוזנר בעל "בית מאיר"). וראה גם דברי הרב זולטי, שהובאו לעיל, בסוף הערה 257.



בכל המקרים שבהם התעוררה בעיית העיגון, עמדו שני שיקולים מנוגדים ביסוד הפסק. מצד אחד, חומרת האיסור של אשת איש: "שלא יהא נדנוד איסור כל שהוא בבואה להינשא לאדם אחר".<sup>260</sup> מצד שני, חשש עיגונה של בת ישראל, המחייב את הפוסק "לחזור על כל צדדין להתיר".<sup>261</sup> ויפה לכאן המשל, הממשיל את הפוסק בדין עגינות ל"איש הבורח מן הארי ופגעו הדוב, כי המלחמה לו פנים ואחור, כשם שירא להתיר כך ירא לאסור".<sup>262</sup>

הדבר בא לידי ביטוי מעניין בפסקי ההלכה השונים, שניתנו לגבי מקרה הגיור בקהיר. הפסק של הרב בן שמעון נפתח בהצהרה, כי יש לעשות הכל למצוא לאשה העגונה "פתח של היתר אפילו כחודה של מחט שלא תישאר זקוקה אליו אסורה בכבלי העיגון לכל ימי חייה". טעם נוסף למגמה זו הוא העובדה, שהמתגייר בתרמית "שחק ולעג על עדת ישורון ודתם", ולפיכך "מצוה רבה היא וחובה מוטלת על רבני דורינו תופשי התורה היושבים כסאות למשפט, לחפש חיפוש מחיפוש ולקדש שם שמים ברבים להקהות שיני הנבל הזה ולהורות להישמעאלי הזה כי עם לא אלמן ישראל".<sup>263</sup> ואמנם, הרב מסעוד בן שמעון והרב אהרן מנדל הכהן פסקו להתיר את העגונה בלא גט מבעלה, אלא שבגלל איסור חומרת אשת איש המתנינו, כדי שרבני הדור יצטרפו להיתר. לעומת זאת, בשעה שהרב קוק נדרש לבעיה, היה לפניו הגט, שהצליחו בינתיים להשיג מהמתגייר (וכן פסקי הדין של שני הרבנים, לפיהם אין תוקף לקידושין בשל בטלות הגיור). כדי להתיר את האשה מכבלי עגינותה, לא היה חייב הפוסק לנקוט דרך יוצאת דופן של הכרזה על בטלות הגיור.

המקרה שנידון באנגליה עורר אף הוא בעיית עיגון, אלא שכאן גבר השיקול של חומרת אשת איש. אכן, הנסיבות כאן היו מיוחדות, באשר מדובר היה בבנה של גיורת, שנימול כיהודי ועשרות שנים הוחזק כישאראל, וסידרו לו קידושין כדת משה וישראל. במקרה זה היה, מצד אחד, חשש כי "ח"ו יאמרו אשת איש יוצאת בלא גט" — ומצד שני, התקווה כי הבעל "ישוב מדרכו ויתן לה גט פטורין".<sup>264</sup>

שונה מכולם היה המקרה האחרון, שבו נידונה השאלה הקשה של ממזרות. איסור ממזר לבוא בקהל הוא איסור עולם, ואין דרך לטהרו, לאחר שנקבעה הממזרות. החל בזמנים קדומים ביותר תרו יושבי על-מדין אחר כל פתח אפשרי, כדי שלא להגיע לקביעת ממזרות,<sup>265</sup> וזאת בהיותם ערים לשאלה המוסרית הקשה: "אביו שלזה בא על ערוה — זה מה עשה וזה מה איכפת לו?"<sup>266</sup> לפיכך, אפילו אשת איש, שיצא עליה קול שהיתה מזנה תחת בעלה והכל מרננים אחריה — אין חוששים לבניה שמא הם ממזרים, שרוב בעילות תולים בבעל.<sup>267</sup> וכן אין לחפש

260 מדברי השופט זילברג, בג"צ 301/63 שטרייט נ' הרב הראשי לישראל ואח', פ"ד, יח (1), עמ' 598, 617.

261 שו"ת הרא"ש, כלל נא, סי' ב. וראה בהרחבה: ספר העגונות, שם, המבוא.

262 שו"ת סם חיי, לר' בנימין עשאל, סי' יז.

263 שו"ת יד רא"ם, עמ' צח.

264 שו"ת מנחת יצחק, ח"א, סי' קכג.

265 ראה לדוגמה, מעשה בהלל הזקן ובבני אלכסנדריא: תוספתא כתובות פ"ד ה"ט (וכן: ירושלמי יבמות פט"ו ה"ג (יד, ע"ד); בבלי בבא מציעא קד, א).

266 ויקרא רבה (מהדורת מרגליות) לב, ז. וכן ראה קהלת רבה ד, ג — שעל הממזרים נאמר: "והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם ומיד עשקיהם כח ואין להם מנחם" (קהלת ד, א).

267 שו"ע אה"ע, סי' ד, סע' טו — בהסתמך על סוטה כז, א, וכן תוספתא יבמות פ"ב ה"ח.

אחר ממזרים, ואפילו היודע פסול במשפחה: "אינו רשאי לגלותה אלא יניחנה בחזקת כשרות"<sup>268</sup> — בהתבסס על מאמר התלמוד: "שמשפחה שנטמעה נטמעה"<sup>269</sup>. כיוצא בזה מטעים הרב גורן, בפסק הדין בעניין האח והאחות, כי בפסול ממזרות "שהוא פסול משפחה החמור ביותר", ואשר הדיון בו חמור כדיני נפשות: "מצווים אנו לחפש, למצא ולנצל כל פתח או שיטה של היתר", וזאת כדי שלא לאסור "את שני הילדים התמימים שלא חטאו ופשעו והם את עוונות הוריהם סובלים, מלבוא בקהל"<sup>270</sup>.  
לכך יש להוסיף, כי פועלו של פסק הדין בעניין זה היה כלפי האחים ולא כלפי הבעל הראשון (בורקובסקי); להתיר את האח והאחות לבוא בקהל — ולא לפסוק במישרין בעניינו של הבעל הראשון, כי איננו יהודי.<sup>271</sup> וכבר מצינו בעניין תוקף קידושי אשה, כי יש מקרים שבהם מחמירים להצריכה גט, משום חומרת איסור אשת איש, אך מקילים ולא פוסלים את הוולד כממזר, אם ילדה מהשני בלא גט מהראשון.<sup>272</sup>

### ו. פסיקת ר' משה פינשטיין

נראה, כי הפוסק שעסק יותר מכל בהלכות גרות בדורות האחרונים — להלכה ולמעשה — הוא הרב משה פינשטיין. עיון בכלל חידושי ותשובותיו של הפוסק בענייני גיור, שניתנו לאורך זמן, מלמד, כי חלק מרכזי מהם מוקדש לדיון בשאלת בטלות גיור מחמת העדר כוונה לקבל מצוות.<sup>273</sup> בחלקים השונים של תשובותיו "אגרות משה" מצויות תשובות רבות של הפוסק, על

268 שם, סי' ב, סע' ה — דברי הרמ"א.

269 קידושין ע"א, א. וראה תוספתא עדויות פ"ג ה"ד: "והרי דברים קל וחומר: ומה משה שהוא רבו של אליהו לא רצה לגלות הממזרים עד שנתגלו מעצמן — אליהו תלמידו של משה, על אחת כמה וכמה שלא יגלה את הממזרים עד שיתגלו מעצמן". וכן ראה: רמב"ם, הלכות מלכים, פי"ב ה"ג.

270 הרב גורן, שם, עמ' 14, 25, 31 ו-137. וראה את סדרת המאמרים שפרסם מ' זילברג בעיתונות היומית, בשנת 1971, על פרשת האח והאחות, פרשה שכלשונו "מחזיקה את הציבור שלנו במתיחות עצומה". מאמרים אלה — שבהם הציע פיתרון הלכתי מעשי לבעיית הממזרות בישראל — כונסו לספרו: באין כאחד, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 235–248. וכן ראה שם מאמריו המאוחרים יותר, עמ' 249–267.

271 ראה לעיל, הערה 257. אך ראה גם דברי הרב זולטי, שהובאו בסוף ההערה.

272 בעניין קידושין בדבר שאינו שווה פרוטה, ראה טור אה"ע, סי' לא, המביא את דבריו של הרמ"ה: "אם ילדה משני ולא גירש הראשון הולד כשר, דנהי דחיישינן לקידושי ראשון להצריכה גט להוציאה משני אבל לא לפסול הולד ממנו" (וראה: פ' שיפמן, ספק קידושין במשפט הישראלי, ירושלים, תשל"ה, עמ' 95–97). בעניין אלה שנישאו בנישואין אזרחיים, ראה: שו"ת אגרות משה, אה"ע, ח"ב, סי' יט. הרב פינשטיין מסביר, כי למרות שאין לחוש שיכוונו לקידושין, הרי: "מ"מ משתדלין אנו להשיג גט אם אפשר לחומר איסור אשת איש ומה שהתירתי היה במקום שא"א להשיג גט, אבל לענין הבנים, שהוא רק איסור לאו דממזר וגם בממזר הא איכא קולא דספק ממזר מותר, אין להחמיר כלל אף מלכתחילה".

273 להלן נתרכזו בבדיקת תשובותיו של הפוסק, באשר ל"אנן סהדי" בדבר העדר קבלת מצוות. אולם בעת הדיון ביסוד הכוונה בגיור, בפסיקת הרב פינשטיין, מן הראוי גם לציין סוגיה, שהפוסק הקדיש לה מקום מיוחד בכתיבתו, והיא שאלת בטלות הגיור מחמת טעות. במקום אחר עמדנו על ההבחנה הברורה בגיור בין קבלת המצוות לבין הודעת המצוות — הבחנה שעולה גם מסוגיית הגמרא במסכת שבת, בעניין "גר שנתגייר לבין הנכרים". עצם גיורו של גר כזה, חרף אי ידיעת המצוות, מתבאר בכך שקבלת המצוות היא כללית במהותה, והגר קיבל על עצמו לעשות כל מה שישראל מצוים. באחת מתשובותיו



שאלות הנוגעות לענייננו, שהגיעו אליו ממקומות רבים בעולם. על השקפתו העקרונית של פוסק זה עמדנו בהרחבה למעלה. הפוסק מטעים פעמים רבות, כי אין די בהליך הגיור הפורמאלי, דהיינו מילה, טבילה וקבלת המצוות המילולית בפני בית-דין. כאשר "אנן סהדי" שלא קיבל עליו מצוות, "פשוט וברור שאינו גר כלל אף בדיעבד".<sup>274</sup> תשובה זו ניתנה עוד בהיות הפוסק ברוסיה, והוא מציין שגם אביו הורה כך: "הלכה למעשה בסטראבין בעובדא כזו, שאינו גר כלל בין לקולא בין לחומרא".<sup>275</sup> מתשובה זו ומתשובות נוספות, ברור לחלוטין,

נדרש הפוסק לשאלה, מה היה קורה אילו הגר — בהיודע לו מהן המצוות — היה אומר, שאילו היה יודע, לא היה מתגייר (כגון שאסור לו לאכול חזיר להנאתו, או שאסורה עליו מלאכה בשבת לפרנסתו). לדעת הפוסק, היה צריך אז לומר: "שיתבטל גרותו ככל דבר שבטעות שמתבטל, ורק בשבת שכשנודע אדרבה מצטער על זה ובא להביא חטאת, הוא גר" (יו"ד, ח"ג, סי' צ).

יתר על כן: פעמים רבות נטה הפוסק לדעה, שאם אשה מתגיירת כדי להינשא לאדם מסוים, אלא שיש מניעה הלכתית לקידושין אלה — כי אז על הגיור להתבטל מחמת טעות. הפוסק נדרש לעניין זה בהרחבה בשיעור מיוחד (דברות משה, פרק רביעי, סי' לה). לדעתו, קשה מאוד להבין את סוגיית "מי לא טבלה לנדותה" ביבמות מה, ב — והקושי הוא, כיצד תפס גיורה של אותה נכרית, כאשר כל גרותה היתה כדי להינשא לעבד, בעוד אשר נישואין אלה אסורים. קושי זה יישב הפוסק על-ידי ביאור מחודש של דברי הרמב"ם בעניין חזקת גיור — השקפה שהתבארה במקום אחר בחיבור זה (חלק רביעי, פרק א, סעיף ג, ליד הע' 93–97). גיורה של אותה נכרית תפס — ולא התבטל מחמת טעות — רק מפני שגרותה לא היתה על-ידי מעשה בית-דין, אלא על-ידי חזקת התנהגות בדיני ישראל. טעם זה לא שייך במקרה גיור, הנעשה על-ידי בית-דין. ואמנם צידד הפוסק בכך, שמכוחה של טעות כאמור — אפשר שיתבטל גיור (ראה: שו"ת אגרות משה, אה"ע, ח"ב, סי' ד; יו"ד, ח"ב, סי' קכז, ענף ג; יו"ד, ח"ג, סי' צ ו-קח — סוף התשובה. והשווה לעניין אחר: שו"ת מנחת יצחק, ח"א, סי' לו, אות ה).

שאלה היא, אם יש מקום להשוות — כפי שיוצא מכלל תשובות אלה — בין תוצאותיה של טעות באשר לקבלת המצוות, לתוצאותיה של טעות הנוגעת למניע לגיור. והרי בשל המניע כשלעצמו אין נגרע תוקפו של גיור, כאשר היתה גמירת דעת לקבל מצוות. אכן, פעם אחת נדרש הפוסק לשאלה זו הלכה למעשה (יו"ד, ח"ב, סי' קכד). מדובר במי שהתגיירה לשם נישואין, והבעל המיועד חזר בו, ולא נשאה. הפוסק נשאל אם הגיור בטל, והתלבט מאוד בשאלה זו. הפוסק מזכיר אמנם את השקפתו העקרונית, שאמורה להביא למסקנה, כי: "בעובדא זו שלא הוחזקה בהתנהגותה ודנין רק מצד קבלת הגרות בשעת הטבילה, אפשר גם בגרות איכא דין טעות לבטל הגרות". ברם, לצד שני מצא הפוסק "טעם גדול", שהביא אותו למסקנת ספק: "ואם נימא שגרות לא מתבטלת, אולי הוא משום דיש לתלות דכיון דזכות גדול הוא בעצם וטובה היותר גדולה, לא שייך שיתבטל בשביל שלא נעשה הדבר שבשבילו נתגיירה מטעם דאם היתה יודעת זה מתחלה לא היתה מתגיירת, דהרי יש לומר אדרבה אם היתה יודעת מעלת קדושת ישראל וקדושת המצוות לא היתה מבטלת הגרות". הפוסק לא מצא אפוא במקרה זה שהגרות מבוטלת (והוא סיים תשובתו באומרו — על הבעל: "ויש לו לישאנה"). יצוין, כי הפוסק אומר ביחס לצדדי הספק: "ולא מצאתי בזה ברור דברים לעת עתה". אמנם גם בתשובות מאוחרות יותר נדרש לדעתו העקרונית על בטלות גרות מחמת טעות, אולם לא מצינו שנדרש שוב לצדדי הבעיה, כפי שהוצגו בתשובה זו.

274 שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קנז. וראה גם: אה"ע, ח"ד, סי' טז — תשובה שנייה.

275 שם. תשובת הפוסק ניתנה בשנת תרפ"ט, בהיותו רבה של קהילת לובאן. בסטראבין שהה הפוסק בתקופת מלחמת העולם הראשונה. בהלכות גיור מצינו הפניה להשקפת האב — בעניין זה של אנן סהדי בדבר העדר קבלת מצוות — בשלושה מקומות: בסימן זה, בסי' קנט, ובחלק ג (יו"ד) סי' קח.

שמדובר בבטלות דקלראטיבית ולא בביטול קונסטיטוטיבי, לאמור: אין אנו מפקיעים עתה את הגיור — ולו למפרע — אלא מצהירים, כי מעולם לא היה בר תוקף.

כמה פעמים נדרש הפוסק באופן כללי לתופעת הגיור בדורות האחרונים, והוא מעלה בבירור את חששותיו לגבי תוקפם של רוב הגיורים בימינו. בתשובה מאוחרת שוב מזכיר פוסק זה מה ששמע מאביו: "על אלו דמתגיירין כדי שיתרצו הורי הבן או הבת להנישואין שהנושא או הנישאת לא היו מקפידים על זה שאינם שומרי תורה, ורק בשביל רצון ההורים הוא הגרות, שהוא כאנן סהדי שהוא לרמות את ההורים ואינה קבלה".<sup>276</sup> בהיותו באמריקה נדרש הפוסק פעמים רבות לשאלה זו, שאותה הציג כבעיה העיקרית של הגיור בימינו. לדעת הפוסק, קבלת המצוות בפה ברוב מקרי הגיור — הנעשים לשם נישואין — היא רמאות, ועל-כן יש לפקפק בתוקפה של הגרות: "הא אנן סהדי ברובן שאין מקבלות המצוות כדהוכיח סופן".<sup>277</sup> לעניין האומדנא המוכחת מטעים הפוסק במיוחד, כי אין לצפות שגיורת תקבל מצוות, כאשר הבעל, שלמענו היא מתגיירת, עובר על כל דיני התורה.<sup>278</sup> ברם, גם ראינו שהפוסק מכיר בקיומה של דעת רבנים החולקת על דעתו, ואף נדחק למצוא לה צדדי זכות.<sup>279</sup> עם זאת, הרי לדידו: "לא מסתבר שבשביל איזו יחידות לסלק האנן סהדי ולהחשיב לדברים שבלב"<sup>280</sup> — ועל כן הוא עצמו נמנע כלל מלקבל גרים.<sup>281</sup>

בבואנו לנתח את פסיקתו של הרב פינשטיין הלכה למעשה, יש להבדיל היטב בין מקרים שבהם נעשה הגיור על-ידי בית-דין אורתודוקסי, לבין מקרים שבהם היה הגיור רפורמי או קונסרבאטיבי. במקרה הראשון, נזהר הפוסק היטב מלראות גיור כבטל בשל פגם ביסוד הנפשי. דוגמה טובה לכך יוכל לשמש מקרה שאירע בקנדה.<sup>282</sup> נכרי נשא בת ישראל בנישואין אזרחיים, ובלחץ אבי האשה וסבה, הלכו בני הזוג לרב שיסדר להם קידושין. אותו רב לא רצה לסדר קידושין, בלא שהנכרי יטבול. התברר שהוא היה מהול, "כדרך כל הנכרים במדינה זו שנימולים". האיש טבל לגרותו, ולא הטיפו ממנו דם ברית. כעבור כמה שנים עזב את אשתו בגירושין אזרחיים, נשא אשה נכרית, ועקבותיו לא נודעו. ר' משה פינשטיין פסק הלכה למעשה, שאותה אשה אינה אשת איש ומותרת להינשא בלא גט לכל אדם (חוץ מלכהן). עיון בתשובה מגלה שלושה פגמים בגיור, אשר הביאו להכרעת הפוסק. הפגם הראשון הוא העובדה, שלא הטיפו דם ברית. פגם זה כשלעצמו מביא לידי כך שהאיש הוא ספק-גר, ואת אשתו יש לראות כספק אשת איש. הפגם השני הוא השערת הפוסק מלשון השאלה, כי מדובר ברב קונסרבאטיבי (רבאי). אם כך הדבר — קובע הפוסק — כי אז גם הטבילה לא היתה כדין, והגיור אינו תופס. ברם, את עיקר דבריו ייחד הפוסק לשאלת קבלת המצוות, בהנחה שהרב היה אורתודוקסי, והטבילה היתה כדין. כאן יש לציין, שאותו נכרי "לא נזהר מאיסורי התורה והמצוות אפילו יום אחד, שלכן אף שאמר בפיו שמקבל מצוות ברור שלא היה בלבו כן". בשאלה

276 שם, יו"ד, ח"ג, סי' קח.

277 שם, ח"א, סי' קס.

278 שם, וכן סי' קנט; וכן אה"ע, ח"א, סי' כז.

279 ראה לעיל, פרק א, סעיף ג ליד הע' 69.

280 שם, בציטוט המובא משו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קס.

281 שם, סי' קנט.

282 שם, אה"ע, ח"ג, סי' ד.



זו מתלבט הפוסק ארוכות, והוא מוצא בה פנים לכאן ולכאן. מצד אחד מטעים הפוסק, כי שעת קבלת המצוות היא הקובעת, ואין לשלול את האפשרות שהיתה קבלת מצוות, אפילו שהמתגייר חזר בו ממנה תוך זמן קצר ביותר: "וא"כ הרי יש לחוש גם בגר זה שאמר לפני הב"ד שמקבל המצוות, אולי קבל ממש גם בלבו בשעה שאמר ואח"כ חזר בו אף באותו יום, ולהחמיר בשביל זה באיסור אשת איש". ואולם מצד שני נטה הפוסק שלא לסבור כך, בשל העדר חזקת כשרות לגר. יחד עם זאת חזר הפוסק ואמר, שעדיין "איכא קצת ספק", שמא קיבל עליו מצוות כאמור. הכרעת הפוסק, שהאשה מותרת להינשא בלא גט, היתה מושתתת אפוא על הצטברותם של שני טעמים — אי הטפת דם ברית והעדר קבלת מצוות — ושני הטעמים הביאו לספק ספיקא באשר לתוקף הגיור. הוזה אומר: לא היה די בעצם העובדה, שמדובר היה בגיור לשם נישואין, כאשר בן הזוג המשיך בסורו מיד לאחר גיורו.

במקרה אחר,<sup>283</sup> חשבה גיורת בשעת טבילת הגרות לחלל יום-טוב פעם אחת לאחר הגיור, ואף עשתה כן. יחד עם זאת גיורת היה לשם שמים, ואף לאחר גיורה שמרה מצוות במשך שנים. הגם שלכאורה הוכיח המעשה בסוף על המחשבה בשעת הגיור, קבע הפוסק, כי המחשבה בלב אינה יכולה לבטל את התחייבותה בעל פה בבית-דין לקבל מצוות, כאשר "דברים שבלב אינם דברים". הפוסק סבר, שבמקרה זה אין לדון "הוכיח סופו על תחילתו".<sup>284</sup>

כאשר מדובר בגיור שנעשה בבית-דין כשר, נזהר מאוד ר' משה פינשטיין — כפוסקים אחרים, שתשובותיהם הובאו בפרק זה — מלראותו כבטל מעיקרו, על כל המשמע מכך. שונה היא גישתו של הפוסק לגיור קונסרבאטיבי ורפורמי. בחלק הקודם הבאנו את השקפת הפוסק, כי גיור זה הוא בטל ומבוטל מעצם טיבו,<sup>285</sup> וזאת, משני טעמים הלכתיים עיקריים. האחד, פסלות בית-הדין מקבל הגרים — ובכך עסקנו בהרחבה. הטעם השני הוא העדר קבלת המצוות. לדעת הפוסק, במקרה של בית-דין קונסרבאטיבי: "חסר קבלת מצוות אף הקבלה הגרועה" — והטעם הוא, שהרבנים "אין יודעין דיני גירות וגם אינן זהירין לקיים כדין אף אם היו יודעין".<sup>286</sup> לאור דעתו של פוסק זה על הגיור הקונסרבאטיבי, אין צורך לומר שזו אף דעתו באשר לגיור הרפורמי: "... כי ברור לכל שהרעפארמער אין מצריכין לגרותם כלום ולא היה מעשה טבילה כלל, וקבלת מצוות הא"כ לא היה, דלא יאמרו להנכרי הרוצה להתגייר שצריך לקבל מצוות שהן עצמן אין שומרים".<sup>287</sup> באותו מקרה נדרש הרב פינשטיין למקרה של נכרי שהתגייר אצל רב רפורמי בברזיל, נישא ליהודייה ועזב אותה. הרב פסק, כי האשה מותרת בלא גט, ולא זו בלבד,

283 שם, יו"ד, ח"ג, סי' קח.

284 על השיקולים הנוספים לקולא, ראה: לעיל, חלק שני, פרק ג, סעיף ה, ליד הע' 166–174.

285 לעיל, חלק רביעי, פרק ג, סעיף ה, ליד הע' 366–373. להיבטים היסטוריים ואחרים של הגיור הרפורמי והקונסרבאטיבי בארה"ב, ראה: D.M. Eichorn (ed.), *Conversion to Judaism*, New York, 1965, pp. 140–175; D.M. Eichorn, "Conversion to Judaism by American Reform and Conservative Rabbis", *JSS*, 16 (1945), p. 299. על השוני העקרוני בין עמדת היהדות הרפורמית לבין עולמה של ההלכה, דהיינו גישת התנועה הרפורמית בדבר העדר כפיפות למערכת ההלכה, ועל התוצאות הנובעות מכך, ראה: בג"ץ 47/82 קרן התנועה ליהדות מתקדמת בישראל ואח' נ' שר הדתות ואח', פ"ד, מג (2), עמ' 661, 705–708.

286 שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קס. במקרה זה נידון תוקף הגיור לעניין קבורה.

287 שם, אה"ע, ח"ג, סי' ג.

אלא שלדעת הפוסק אסור במקרה כזה להחמיר ולתת גט: "שהרי זה יהיה כעדות מהרב שסידר הגט שהוא גר ויצא מזה תקלה שישא אשה אחרת יהודיה".<sup>288</sup>

במקרה אחר התגייר נכרי בסלבדור על-ידי רב קונסרבאטיבי "בצירוף שני אנשים משם אשר הם מחללי שבתות בפרהסיא".<sup>289</sup> לאחר מכן נישא האיש ליהודייה, בקידושין שנערכו על-ידי רב קונסרבאטיבי בארצות-הברית. נאמן לשיטתו פסק הרב פינשטיין, כי הגיור אינו גיור והקידושין אינם קידושין: "וא"כ יש לנו שני דברים ברורים שאין לחוש להקידושין ולכן מותרת למעשה להנשא לאיש אחר...".<sup>290</sup>

יצוין, כי בתשובה זו הוסיף הפוסק למעשה טעם נוסף לבטלות הגרות. לאחר שהוא קובע בתשובתו, כי "פשוט שאין הגרות כלום" — מפני שמדובר בגיור קונסרבאטיבי — מוסיף הפוסק: "ואף אם היה נעשה גר אצל ב"ד שומרי תורה, מכיון שלא היה אף שעה אחת ששמר מצוות התורה הרי לא קבל מצוות כלל שאינו גרות".<sup>291</sup> ראוי להטעים דברים אלה, לאור המקרים האחרים שבהם הדגיש הפוסק, כי אפילו אי קיום המצוות הוא תכופ לגיור, יש לחוש שבכל זאת היתה קבלת המצוות ראויה.<sup>292</sup> עם זאת מן הראוי לזכור שטעם זה שימש כאן כטעם נוסף בלבד.

288 שם. וראה גם: יו"ד, ח"ב, סי' קכח וקלב. יצוין, כי גם בתשובה זו הטעים הפוסק את בטלות הגיור, בשל פסלות בית-הדין והעדים הרפורמיים (העדים — בנוגע למילה ולטבילה).

289 שם, אה"ע, ח"ד, סי' עח.

290 שו"ת אגרות משה, שם.

291 שם.

292 ראה לעיל בסמוך, וכן ראה תשובת הפוסק: אה"ע, ח"ד, סי' פג.



## סיכום ומסקנות

לסיכומו של חיבור זה, נתמקד בעקרונות היסודיים ובכללים המרכזיים של דיני הגיור, העולים מתוך העיון בפרטי ההלכות השונות. הובאו כאן – הלכה ומעשה – הלכות גיור שנשנו במשנת תנאים ואמוראים, ופורשו ונתלבנו על-ידי ראשונים ואחרונים. אולם אין לך עיון מדעי, שאין בו התחקות אחר המשותף והכללי, הקבוע והעיקרי. כדי לרדת לחקר מהותו של גיור, ביקשנו לעמוד על אותם "כללים עיקריים קבועים המברייחים את כל הדינים מן הקצה אל הקצה"<sup>1</sup> – אותם יסודות בגיור, שהם מעל לפרטי ההלכות ומעבר למחלוקות השונות. ומותר היה לנו לצפות, כי כללים אלה ימצאו – בחינת צירוף זווים לסלעים בדברי המדרש:

"יערף כמטר לקחי" – היה רבי מאיר אומר: לעולם הוי כונס דברי תורה כללים, שאם אתה כונסם פרטים מייגעים אותך ואי אתה יודע מה לעשות. משל לאדם שהלך לקיסרי וצריך מאה זוז או מאתים זוז הוצאה. אם נוטלם פרט מייגעים אותו ואינו יודע מה לעשות, אבל מצרפם ועושה אותם סלעים ופורט ומוציא בכל מקום שירצה.<sup>2</sup>

### מהותו של גיור

הבריה התיכון המצוי ביסודו של הגיור כמוסד משפטי-הלכתי, הוא: קבלת המצוות כעיקר הגיור ומהותו. זהו הרעיון המרכזי, שנשמר בכל זמן – למן תקופת המשנה והתלמוד ועד ימינו, ובכל מקום שבו נפסקה הלכה לפי דיני ישראל. עיקרון יסודי זה מלכד יחד את פרטי ההלכות הגיור, ונותן להם טעם ומשמעות.

על עיקרון זה אפשר לעמוד, בראש ובראשונה, מתוך בחינת זיקתה של קבלת המצוות לשני יסודות הגיור הנוספים, אשר בהעדרם אין הגיור בעל תוקף, הווה אומר: מעשה הגיור – מילה וטבילה – ובית-הדין המקבל את הגר. קבלת דברי תורה היא התחייבות של המתגייר לשם צירופו לכלל ישראל, כשם שעם-הארץ מתחייב ומקבל עליו דברי חברות, כדי שיצורף לחבורה. מעשה הגיור נעשה בגופו של המתגייר, וכאשר מדובר באיש – יש הכרח במילה ובטבילה גם יחד: "טבל ולא מל, מל ולא טבל, אין גר עד שימול ויטבול".<sup>3</sup> כיוצא בזה לא יתפוס אף בדיעבד גיור שלא בבית-דין: "גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר".<sup>4</sup> פעולתו העיקרית של בית-הדין בגיור היא קבלת הגר, היינו בית-הדין מסכים שהמועמד

1 א' גולאק, יסודי המשפט העברי, הוצאת דביר, תל-אביב, תרפ"ג, ספר ראשון, עמ' 3.

2 ספרי דברים, פיסקא שו (מהדורת פינקלשטיין-הורוביץ, עמ' 338).

3 יבמות מו, א. בהערות כאן יובאו אך מראי המקום למובאות מגוף הסיכום, וזאת ללא עיון ודיון.

4 שם מז, א.

לגיוור יתגייר ויבוא בקהל, וזאת לאחר שבית-הדין מוודא שקיבל עול מצוות כראוי. שניים מיסודות הגיוור נוגעים למתגייר עצמו, והם: קבלת המצוות ומעשה הגיוור. שאלה מרכזית היא, בחקר מהותו של גיוור והגדרתו: האם יש קשר בין התחייבות הגר ובין המילה והטבילה – או שמא לכל אחד מיסודות אלה יש משמעות הלכתית עצמאית?

מעיון בצדדיה השונים של שאלת יסוד זו, נמצאנו למדים, כי ההתחייבות והמעשה משולבים אהדדי בגיוור. התחייבותו של המתגייר להתנהג כיהודי משקפת מפנה מכריע בהשקפות ובאורח חיים. זו החלטה קשה, הכרוכה מטבע הדברים בלבטים ממושכים. עם זאת, לגיוור יש תוצאות חשובות ומיידיות כלפי כולי עלמא, ומי שהתגייר ונעשה יהודי, לא יוכל לשוב ולהיות נכרי. יש צורך אפוא בגמירת דעת להתגייר, היינו החלטתו הסופית של המתגייר, שלא יחזור בו עוד ממנה. גמירת דעת זו נוצרת על-ידי מעשה הגיוור בגופו. המילה והטבילה, הבאות לאחר קבלת המצוות – הן המשמשות לגמירת דעתו של המתגייר להתחייבות זו. מכאן מתבאר עניין הכוונה במילת גיוור ובטבילת גיוור. מילה שלא לשמה אינה נחשבת כמילת גרות, ולפיכך נתקבל להלכה, כי גר שבא להתגייר בהיותו מהול, חייב לשם גרותו בהטפת דם ברית, הבאה במקום מילה. בכך שונה היא מילת גרות ממילת ישראל קטן. במילתו של בן-ברית מעצם לידתו, אין המילה אלא מצווה, ועניין הכוונה במילה נוגע לשאלה, אם מצוות צריכות כוונה. לעומת זאת, במילתו של מי שנכנס לברית, הכוונה הדרושה היא "לשם הכנסת דת".<sup>5</sup>

הוא הדין לעניין הכוונה בטבילה. אמנם התקבל להלכה, על יסוד שתי סוגיות בבבלי ובירושלמי, כי בדיעבד טבילת איש לקריו וטבילת אשה לנידתה עולות כדי טבילת גרות. בירושלמי נשאלה במפורש השאלה: כיצד עולה טבילת קרי כדי טבילת גרות? על כך ניתנה תשובה, המדגישה את כוונת הטובל: "כיון שזו וזו לשום קדושת ישראל עלת לו"<sup>6</sup> – והפירוש הוא: "שהרי בטבילה זו הוא מורה שמקבל עליו דת ישראל".<sup>7</sup> כיוצא בזה מבאר בעל ספר ההשלמה את ההלכה המקבילה בבבלי: "דכיון שטבלה לנדוטה או האיש שטבל לקריו – שמע מינה בקבלת המצוות שקבלו עליהם הם עומדים".<sup>8</sup> בזמן הבית היה הגיוור נעשה גם בהבאת קרבן, ככניסת ישראל לברית בסיני, שנגמרה בזריקת הדם: "ויקח משה את הדם ויזרק על העם, ויאמר: הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה".<sup>9</sup> גם קרבנו של הגר הוא מעשה, שאחריו נמשכת כוונת הגיוור וההצטרפות לעם ישראל. עצם הבאת הקרבנות בכלל הוטעמה על-ידי ראשונים בכך ש"עיקרי הלבבות תלויין אחר הפעולות".<sup>10</sup>

על כך שמעשה הגיוור גומר את דעתו של המתגייר, ואת ההתחייבות שנטל על עצמו – ניתן ללמוד מעצם ראיית מעשה הגיוור ככניסה לברית. ברית היא לעולם הסכם, שהיסוד המכריע בו הוא גמירת דעת. דעת הצדדים נגמרת במעשה, שהיא כריתת הברית. כך נכרתה הברית בסיני, והמתכונת של קבלת המצוות בברית סיני היא המלמדת לדורות, על כניסתו לברית של מי שמקבל עליו מצוות ומתגייר: "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם,

5 שו"ת חת"ם סופר, יו"ד, סי' ש.

6 ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב (סד, ע"ד).

7 קרבן העדה לירושלמי, שם, ד"ה כיון שזו וזו.

8 ספר ההשלמה ליבמות מה, ב – סוגיית עבדיה דרבי חייא בר אמי.

9 שמות כד, ח.

10 ספר החינוך, מהדורת שעוועל, מצוה צה, עמ' קנב.



אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים".<sup>11</sup> וכיוון שנקבע להלכה, כי גיור נעשה, לאחר חורבן הבית, במילה וטבילה — יודע כל אחד, כי בדרך זו נגמרת דעתו של הגר להתגייר. קרוב לעניין הברית, ההיקש בין מעשה הקניין למעשה הגיור. ונראה, כי מתבאר הדבר מתוך טיבו של מעשה הקניין בקניינים ובהתחייבויות, שאינו בא אלא להביא לגמירת דעת. היקש זה שכיח במיוחד בדברי אחרונים, אולם כבר הריטב"א מבאר באמצעות עקרונות האונס בדיני ממונות, כיצד תפס, לדעת חכמים, גיורם של גרי אריות, אשר התגיירו מחמת אונס: "כיון דנתגיירו וקבלו עליהם, חזקה היא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו, ואע"ג דמחמת האונס הוא, גיירות הוא אליבא דרבנן".<sup>12</sup> שתי סוגיות חשובות בדיני גיור, שבהן בא לידי ביטוי מיוחד היקש זה בין גיור לקניין, הן גיורו של קטן, הנעשה מדין זכייה, וכן קניינו של עבד כנעני, המתחייב במקצת מצוות, ואשר כניסתו לעבדות היא "מקצת גירות".<sup>13</sup>

זיקה זו שבין קבלת המצוות למעשה הגיור ושילובו בהליך הגיור, מלמדת כי במילה ובטבילה נגמר הגיור, ואילו קבלת המצוות היא עיקר הגיור והגדרתו. גרות אמת היא, בראש ובראשונה, מפנה רוחני-דתי באישיות המתגייר. קבלת המצוות היא היסוד הנפשי בגיור, ובה הביטוי למהפיכה הנפשית העמוקה, שעובר גר הצדק המקבל על עצמו עיקרי אמונה ואורחות חיים חדשים, ונעשה כביכול ברייה חדשה: "גר שנתגייר כקטן שנולד".<sup>14</sup> דברים אלה עולים גם מדברי הרמב"ם, המביא בהלכה עקרונית אחת, זה בצד זה, את הגדרת הגיור ואת מעשה הגיור: "וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה — צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן".<sup>15</sup> ברישא מצוי היסוד הנפשי, והוא הגדרתו של הגיור. בסיפא נאמר מעשה הגיור, שהוא המכניס לברית, ובו מתממש רצונו של המתגייר, ונגמרת דעתו לקבל מצוות ולהתגייר. מהגדרתה של תופעת הגרות עולה, כי קבלת המצוות היא היסוד המרכזי בגיור. הגיור מכונה במקרא ובמדרש, בתלמוד ובפוסקים: "כניסה תחת כנפי השכינה" — והאמונה בעיקרי היהדות חייבת להיות ביסודה של קבלת המצוות. המגיד משנה נדרש לחידושו של הרמב"ם, כי מאריכין בהודעת "עיקרי הדת" לגר — ומבאר, כי הטעם לכך הוא, שעיקרים אלה הם: "עיקר היהדות והדת והגרות".<sup>16</sup> לאור כל זאת מתבאר הבסיס העיוני להשקפתם של פוסקים רבים, שקבלת המצוות היא "עצם הגירות", "גוף הגירות" או "מהות הגירות".

היו שביקשו לעמוד על קבלת המצוות כעיקר הגיור, מתוך חידוש התוספות ביבמות<sup>17</sup> — שנקבע להלכה — לפיו קבלת המצוות היא היסוד הבלעדי בגיור, שאי קיומו לפני בית-דין יפסול את הגיור בדיעבד. אף אם בשיטת התוספות כשלעצמה, אין משום הוכחה גמורה להשקפה האמורה, הרי חידוש זה, שאוחזים בו הרבה ראשונים, עולה בהחלט בקנה אחד עם ראייה זו של קבלת המצוות כעיקרו של גיור. לכאורה מתבקש היה, כי הצורך בבית-דין, לעיכובא — הבא מתורת "משפט" בגיור — יחול בראש ובראשונה לגבי הטבילה כיסוד

11 כריתות ט, א.

12 ריטב"א ליבמות כד, ב, ד"ה הלכה.

13 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פ"ג הי"א.

14 יבמות כב, א — ושם נסמן.

15 רמב"ם, שם ה"ד.

16 מגיד משנה לרמב"ם, שם פ"ד ה"ב.

17 יבמות מה, ב, ד"ה מי לא טבלה.

פיסי-פורמאלי בטקס הגיוור, שבו נכנס הגר לכלל ישראל. ואולם לפי שיטת התוספות — דווקא קבלת המצוות, היא זו שחייבת להיות בכל מקרה לפני שלושה. אם שלושה דיינים החליטו לקבל את הבא להתגייר, והוא מקבל את המצוות בפניהם — יתפוס גיוורו, אפילו לא נעשו המילה והטבילה בפני הדיינים.

מכיוון שקבלת המצוות היא עיקר הגיוור, והיות שבדיני ישראל יכול נכרי להיעשות יהודי רק על-ידי גיוור — דרך ההצטרפות היחידה לעם ישראל היא על-ידי קבלת תורת ישראל. הגיוור הוא בראש ובראשונה "כניסה לדת", ועל "קבלת ישראליות" — להבדיל מקבלת מצוות — אין חלה תורת גרות. ההתחייבות היחידה המועילה לשם גיוור היא התחייבות במצוות. הבהרתו של עיקרון יסודי זה קיבלה משנה-חשיבות בדורות האחרונים. יחד עם זאת, מן הראוי להטעים, כי הכניסה תחת כנפי השכינה היא כניסה לברית; והבריתא ביבמות המפרטת את סדר הגרות קובעת, כי הדבר הראשון שעל בית-הדין לעשות, הוא בירור רצונו של המתגייר להצטרף לעם ישראל "ולהשתתף בצרתו".<sup>18</sup> רות המואבייה מתגיירת ואומרת: "עמך עמי ואלהיך אלהי"<sup>19</sup> — ומגיורה של רות נלמדות "הלכות גרים".<sup>20</sup>

מעשה הגיוור בגופו של המתגייר, הוא, כאמור, המביא ועושה את קבלת המצוות, שהיא עיקרו של גיוור. מכאן מתבארת העובדה, כי סוגיות התלמוד העוסקות בגיוור דנות בעיקר במילה ובטבילה, ולא בקבלת המצוות. עניינן של סוגיות התלמוד הוא בקביעת ההלכה, כיצד נעשה הגיוור הלכה למעשה, ולא בהגדרת הגיוור הידועה לכל. רק לאחר המעשה החיצוני משתנה מעמדו של הבא להתגייר. כל ההלכות הרבות המפוזרות בשני התלמודים לעניין "גר שנתגייר" — חלות עליו רק לאחר שמל וטבל. גר שנתגייר הוא גר שמל וטבל.

קבלת המצוות איננה אמנם אחד ממעשי הגיוור המכניסים לברית, אולם ראוי להטעים, כי היא באה בגיוור לידי ביטוי חיצוני, והיא חלק מסדר הגיוור. כבר הבריתא ביבמות קבעה: "קיבל — מלין אותו מיד"<sup>21</sup> — והכוונה היא לקבלת המצוות בפה, שהיא תנאי לגיוור. ויש להבחין בין הקבלה בפה לבין הקבלה בלב. קבלת המצוות בלב היא התחייבותו של המתגייר וגמירת דעתו לכך, ועל-כן היא עיקרו של גיוור. קבלת המצוות בפה היא הגילוי החיצוני של רצון המועמד לקבל מצוות ולהתגייר. ואולם כאשר ברור, כי קבלת המצוות בפה היתה למראית עין בלבד, ולא ביטאה רצון אמת וקבלה בלב — לא תהיה מניעה עקרונית להצהיר על בטלותו של הגיוור. לעניין אחרון זה, המעורר בעיה הלכתית מורכבת ורבת חשיבות, הוקדש החלק האחרון בחיבור זה.

ביסוד ההשקפה בדבר קבלת המצוות כמהות הגיוור עומדת זיקתם ההדדית של כל יסודות הגיוור. נראה, כי דעה אחרת, הרואה את עיקרו של גיוור במעשה עצמו, חייבת ליתן משמעות הלכתית עצמאית למילה ולטבילה. אכן, היו שסברו כך, ומצאו את משמעותו של מעשה הגיוור ביציאה מטומאה וכניסה לטהרה. עם זאת, מסתבר לומר, כי השקפה זו דחויה היא בתלמוד ובראשונים. בעניין גר שנתגייר בערב פסח, מצינו במשנה בפסחים מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל. בית שמאי אומרים: "טובל ואוכל את פסחו לערב" — ואילו בית הלל אומרים: "הפורש מן

18 שם מז, א.

19 רות א, טז.

20 רות רבה ב, כב.

21 יבמות מז, ב.



הערלה כפורש מן הקבר".<sup>22</sup> בית הלל כורכים מילת גר עם טומאת מתים, ולפי פשט דבריהם נראה היה לומר, כי מי שפורש מן הנכריות במילה, טמא טומאת שבעה ממש. ברם, הן התלמוד הבבלי והן הירושלמי הטעימו — ובאופן שונה — כי אף לפי בית הלל, אין רובצת על מי שמתגייר — טומאת עצמו מחמת גויות. הבבלי מפרש, כי גר שמל וטבל ואינו אוכל את פסחו לערב, לשיטת בית הלל, משום גזירת חכמים: "שמא יטמא לשנה הבאה, ויאמר אשתקד מי לא טבלתי ואכלתי — עכשיו נמי אטכול ואוכל. ולא ידע דאשתקד נכרי היה ולא מקבל טומאה, עכשיו ישראל ומקבל טומאה".<sup>23</sup> נמצא, כי לדעת בית הלל ממתין הגר, שמתגייר בערב פסח, שבעה ימים — לא מחמת טומאה שבו, אלא דווקא משום שאינו מקבל טומאה בנכריותו. ואף מן הירושלמי עולה, כי אין מילת הגר משום סילוק טומאה — חרף השימוש בלשון: "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר".

וכשם שמילת הגר אינה עניין לטומאה וטהרה — הוא הדין באשר לטבילת הגר. ומטעים רש"י את חידושה של הברייתא, המשווה טבילת נידה לטבילת גר: "ואע"פ שאין טבילתו משום טומאה וטהרה כשאר טבילות".<sup>24</sup>

מילת הגר וטבילתו אינן באות אפוא כדי להוציא את המתגייר מטומאה לטהרה, ויסוד הדבר בהלכה, שלפי דין תורה אין לגוי טומאה. מכיוון שמדין תורה אין טומאה בנכרים, הרי את מילתם וטבילתם של גרים — מדין תורה — אין לראות כעניין של טהרה מטומאה. הטבילה באה אפוא לקדש את המתחדש ולא לרחוץ את שהתיישן. זאת ועוד: נראה, שאין מקום לראות את מעשה הגיור כמעשה היוצר קדושה כשל עצמו; ואין לראותו כפעולה שיש בכוחה "לחדש דבר בגופו".<sup>25</sup> של המתגייר. כך, לטבילת הגר אין המשמעות הסקרמנטאלית הנודעת לטבילה בנצרות, ואין לראות את הקדושה כתכונה טבועה הבאה בעצם הטבילה. הטבילה באה אמנם בגרות כמעשה של "כניסה לקדושת ישראל", אולם דבר זה מתבאר לאור זיקתה לקבלת המצוות. קדושה כאן היא הפרשה והבחנה, וכן הזמנה והכנה לשם התעלות. "קדושת ישראל" לעניין זה, היא העניין המיוחד והמבדיל את ישראל משאר העמים, וביטוייה הוא במצוות, אותן מקבל הגר. ראשונים ואחרונים כורכים אמנם בכמה ענייני גיור את מעשה הגיור יחד עם "היציאה מטומאת הגויים לקדושת ישראל".<sup>26</sup> — ואולם נראה, כי לדעת רובם אין הכוונה לטומאה ממש, ומכל מקום אין טעם זה מעיקר דין גיור. אף בדברי הירושלמי, הטבילה "לשום קדושת ישראל" היא עיקר, משום שבה מקבל עליו המתגייר עול תורה ומצוות.

מכל האמור מסקנה יוצאת, כי בגיור אין לשוות חשיבות עצמאית לטבילה, וכן למילה, כמעשים המסלקים טומאה או יוצרים כשל עצמם קדושה — "והדבר תלוי בכוונת הלב".<sup>27</sup> ויש לומר, כי במילה ובטבילה נגמרת דעתו של הגר לקבל עליו מצוות ולהתגייר, ועל-כן הן הקובעות את חלות הגיור, ובהן נכנס הנכרי "לקדושת ישראל".

שאלת קבלת המצוות היא העומדת גם ביסוד ההלכות המיוחדות שנאמרו בגיורו של קטן.

22 פסחים צב, א.

23 שם.

24 רש"י יבמות שם, ד"ה שם גר.

25 השוה: רמב"ם, הלכות מקואות פי"א הי"ב.

26 על יסוד ירושלמי עבודה זרה פ"ה הט"ו (מה, ע"ב), וכן ירושלמי קידושין פ"ג הי"ב (סד, ע"ד).

27 רמב"ם שם.

לקטנים אין דעת, ועל כן אין הם יכולים לקבל מצוות. קבלת מצוות מדעתו של הגר היא עיקרו של גיור. כיצד אפוא נעשה הגיור בקטנים? במסכת כתובות אמר רב הונא: "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין"<sup>28</sup> — ומבאר הגמרא, כי גרות זו היא מדין זכייה. כשם שזכין לאדם שלא בפניו, משום שדרך כל בני-אדם לרצות בדבר, שיש בו זכות בלבד — כך גם בקטן אנן סהדי שרוצה לזכות. זכייתו של קטן אינה סותרת אפוא את עקרון גמירת הדעת למצוות. גמירת הדעת היא אובייקטיבית. בדבר שכל בני-אדם נוהגים — ומי שאינו נוהג כך בטלה דעתו אצל כל אדם — אנן סהדי שגם הקטן, אילו היתה לו דעת, היה גומר בדעתו להתגייר. עם זאת, אין מגיירים אדם בעל כורחו, ומכאן הדין הנוסף בגיור קטן: "הגדילו יכולין למחות".<sup>29</sup> קטן שהגיע לגיל גדלות ודעה, יכול למחות ולהביע את אי רצונו להיות גר. מכיוון שלא היתה לו דעת בעת שזכה בגרותו — וקבלת המצוות עיקר גרות היא — יכול הוא במחאתו לבטל את גרותו. ולעניין זה אין אומרים שבטלה דעתו אצל כל אדם, שהרי גדל ומחה וגילה דעתו, שהוא מאותם יחידים שאין רצונם בזכייה זו. ולא זו בלבד, אלא שמחאתו עוקרת את הגרות לחלוטין ולמפרע, ויש לראותו כאילו מעולם לא נתגייר. דין גר שחוזר לסורו בקטנים, שונה אפוא לחלוטין מדין זה בגדולים. רק בקטנים יש ביטול קונסטיטוטיבי של גיור תקף, והטעם לכך הוא ההקפדה, כי נכרי לא יהיה ליהודי החייב במצוות, אלא מרצונו והסכמתו המלאה.

אכן, עצם גיורו של הקטן מדין "זכין" מושתת על כך, שלקטן — אשר לא טעם טעמא דאיסורא — יש בגרותו זכות בלבד. לאור זאת התעוררו בדורות האחרונים ספקות ביחס לתוקף גיורם של קטנים, אשר הוריהם אינם שומרים תורה ומצוות.

בחינת מהותו של גיור באופן מקיף וכולל, אינה יכולה להיעשות ללא עיון בדיני העבד הכנעני וגיורו, וכן בדיני גר תושב וגרותו. העיסוק בהלכות עבדים ובהלכות גר תושב קובע מקום לעצמו, ואולם חלק מהלכות אלה נוגע לדיני הגיור עצמם — ובעיקר אותן הלכות, שעניינן רכישת מעמדם של עבד כנעני ושל גר תושב. בכמה סוגיות בתלמוד ובפוסקים נכרכו אמנם יחדיו ענייני גר צדק, עבד כנעני וגר תושב, ונלמד השווה והשונה ביניהם. בסוגיות גיור אלה נידונו שאלות הנוגעות לכל יסודות הגיור — קבלת המצוות, המילה והטבילה, ובית-הדין — וכן נבחנה הזיקה ההדדית בין יסודות אלה. במיוחד אמורים הדברים בעניינו של העבד הכנעני. לעיסוק בהלכות עבדים היתה חשיבות רבה, שכן החל בזמנים קדומים ועד לעת החדשה נהגו דיניו של עבד כנעני הלכה למעשה, ובתקופות רבות היתה העבדות שלב מעבר בדרך אל הגרות הגמורה.

בעניינו של עבד כנעני יש להבחין בין שלב העבדות, שבו נעשה הנכרי לעבד כנעני, לבין שלב השחרור, שבו נכנס העבד לכלל ישראל. שלושה יסודות מרכזיים משותפים לגיור ולכניסה לעבדות — מילה, טבילה והתחייבות במצוות. קניינו הממוני של העבד הוא אך תנאי לכך, שיחול עליו דין עבד כנעני. כדי לקבל שם עבד כנעני — על רבו למולו ולהטבילו לשם עבדות. לכך תוצאה כפולה. מצד אחד, מתחייב העבד הכנעני במצוות שהאשה חייבת בהן, ונחשב "אחיו במצוות" של ישראל. מצד שני, מאבד העבד הכנעני את דין האישות והייחוס, שהיה לו בהיותו נכרי. כשם שהנכרי נעשה לעבד כנעני בקניין ובטבילת עבדות, כך נכנס הוא לכלל ישראל גמור בשחרורו הקנייני ובטבילת שחרור. הלכות עבדות קרובות, כאמור, להלכות

28 כתובות יא, א.

29 שם.



גרות. שהרי מהו גיור? היציאה מכלל הנכרים והכניסה לכלל ישראל. והוא הדין בעבד, אלא שבעבד נעשה הגיור בשלבים. בשלב הראשון באה היציאה מכלל הנכרים והכניסה לכלל עבד כנעני, המתחייב בחלק מהמצוות; בשלב השני באה הכניסה לכלל ישראל המתחייב בכל המצוות. ואכן כבר במשנת תנאים נעשית השוואה בכמה תחומים בין דינו של עבד כנעני לדינו של גר. ומסתבר לומר, שאין המדובר בהיקש גרידא. מדברי פוסקים רבים, החל בתקופת הגאונים, נראה, כי דין גיור נאמר בנכרי הנעשה לעבד כנעני. כך פוסק הרמב"ם מתוך דינה של טבילת גרות — שהיא בפני שלושה וכיום — את דינה של טבילת עבדות: "ואין העבד טובל אלא בפני שלושה וכיום כגר שמקצת גירות הוא".<sup>30</sup> וכיוצא בזה עולה מדברי פוסקים אחרים, שכניסה לעבדות היא כגיור. מכאן מתבאר השימוש בלשון "כניסה תחת כנפי השכינה", המצוי בדברי חז"ל ביחס לעבד כנעני.

אכן, העבד הכנעני אינו יהודי, אלא בעל מעמד מיוחד של מי ש"יצא מכלל נכרי ולכלל ישראל לא בא".<sup>31</sup> השוני בין הגרות הגמורה לבין גרותו של עבד כנעני, נובע מההבדל שבין גדרו ומהותו של גר בן חורין, לבין גדרו ומהותו של עבד כנעני הקנוי לבעליו.

גר הצדק יוצא בגיורו מכלל נכרי לכלל ישראל, ומתחייב במצוות כישראל. עבד כנעני יוצא מכלל נכרי במקצת גיורו, ומתחייב בחלק ממצוות ישראל, אך לא בא לכלל ישראל. היציאה מכלל הנכרים יכולה אפוא להיות רק בדרך של גיור, ואולם רק בגיורו של עבד כנעני, בשל מעמדו המיוחד, יש לראות גיור לחצאין. גיורו לחצאין של עבד כנעני הוא יוצא מהכלל, המעיד על הכלל הגדול בתורת הגיור — שאין גיור לחצאין. כשם שאין יהדות למחצה, כך אין גרות למחצה, ועיקרון יסודי זה שולט בכמה תחומים בהלכות גיור.

כלל גדול נוסף בגיור הוא, שאין גיור אלא מרצון: "דאין מגיירין בן דעת אלא לרצונו".<sup>32</sup> החיוב במצוות חייב להיות בדרך של התחייבות מדעת וללא כפייה ואילוץ. נראה, כי עיקרון יסודי זה נשמר אפילו בדיני עבד כנעני, הקנוי לאדונו וכפוף למרותו המלאה.

על יסוד סוגיה במסכת יבמות — סוגיה שעניינה קבלת מצוות בעבד — מצויה מחלוקת חשובה בדיני עבד כנעני: האם טבילת עבדות צריכה להיות מרצון, או שמא רשאי האדון להטביל את עבדו בעל כורחו. לשיטת הרי"ף: "טבילת עבדות לרבנן צריך שתהיה בדעתו ובקבלה" — ועל-כן: "אין עליו תורת עבד כל זמן שאינו מתגייר מרצונו".<sup>33</sup> ואף במילה מושווה העבד הכנעני לגר: "כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו".<sup>34</sup> שיטה זו התקבלה להלכה: "אם מל את עבדו והטבילו בעל כרחו לשם עבדות לא עשה כלום".<sup>35</sup> מהלכה זו גם עולה הזיקה ההדדית בתורת הגיור בין המילה והטבילה לקבלת המצוות. עיון בסוגיית הגמרא ביבמות, הדנה בקבלת המצוות בעבד, מלמד, כי טבילה ומילה מרצון וקבלת מצוות — עניינן אחד. "צריך לקבל" — משמעותו, שאין העבד מל וטובל בעל כורחו, כשם ש"אין צריך לקבל" — פירושו, שמילה והטבילה בכפייה מותרות. מדיני עבד כנעני, כפי שנתקבלו להלכה, עולה אפוא, כי במילת העבדות ובטבילת העבדות נגמרת דעתו של העבד

30 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פי"ג הי"א.

31 סנהדרין נח, א.

32 רש"י יבמות מח, א, ד"ה כך אי אתה.

33 כדברי הרא"ש ליבמות, פרק רביעי, סוף סי' לח.

34 יבמות מח, א.

35 שו"ע יו"ד, סי' רסז, סע' ה.

לקבל עליו מצוות — ובדרך זו מתבאר דין הגרות בעבד כנעני. מכאן גם ההלכה, כי "הלוקח עבד מן הנכרי ולא רצה למול — מגלגל עמו עד י"ב חדש. לא מל — חוזר ומוכרו לנכרים",<sup>36</sup> וכל ההמתנה והגלגול הם, כדברי רב האי גאון: "שמא יכנס בלבו ויקבל".<sup>37</sup> כיוצא בזה יכול עבד שנקנה מן הנכרי למעשה ידיו בלבד — ולא בקניין הגוף — להקדים ולטבול לשם בן-חורין. אותה טבילה יכולה להועיל לשם חרות וגרות, וכוונת הטבילה היא המכרעת. כדי למנוע שכוונה זו של העבד תצא אל הפועל, באה תקיפתו במים על-ידי רבו.

אכן, לשיטת רש"י אפשר להטביל ולמול עבד בעל כורחו, ובכך מתחייב הוא במצוות העבד. ברם, נראה, כי שיטה זו אינה סותרת את ההשקפה הכללית בדבר הזיקה ההדדית בין מעשה הגיוור לקבלת המצוות. לשם כך יש להטעים את ההבדל היסודי בין "גירות דחירות" לבין "גירות דעבדות".<sup>38</sup> העבד קנוי לאדונו, ולכן חיובו במצוות, לשיטת רש"י, אינו בא בדרך של התחייבות מרצון, אלא נכפה עליו על-ידי רבו. כך מסביר הרמב"ן: "אלא התורה נתנה רשות לרב לעשות בעבדו מה שירצה בדבר זה"<sup>39</sup> — ודברים אלה באו להשיב על הקושי: "האיך יכנס תחת כנפי השכינה שלא מדעת?"<sup>40</sup> לשיטה זו נראה לומר, כי חיובו של העבד במצוות הוא חובת האדון, ובהטבלת העבד נגמרת דעת הרב להכניס את עבדו למצוות.

גם טבילת השחרור של העבד אינה כרוכה בקבלת מצוות, ואף הלכה זו — בין שיש לראותה כטבילת גרות ובין שאין לראותה כך — אינה סותרת את הזיקה בדין הגרות בין המעשה לקבלת המצוות. וטעם הדבר באותו שלב כפול, שעושה העבד הכנעני במעבר מנכרי ליהודי, כאשר קבלת המצוות היא בעת טבילת העבדות. כניסתו או עיקר כניסתו של העבד לכלל ישראל באה על-ידי שחרורו הקנייני, ובדרך זו נעשית גרות העבדות לגרות גמורה.

הכלל היסודי, לפיו אין גיוור באונס, חשוב להבנת עניינה של יפת תואר. דין יפת תואר הוא היתר מחודש, שטעמו מבוסס על אי התעלמותה של התורה מן היצר הרע. במהותו של ההיתר חלוקים הראשונים, והשאלה היא — וזו נוגעת לענייננו — האם החידוש הוא בדין הגרות. לשיטתו של רש"י — כפי שנתפרשה על-ידי ראשונים — חידוש התורה בעניינה של יפת תואר הוא, שגיוור תקף אף על-פי שנעשה בעל כורחה, ועל-כן תופסים הקידושין עמה. וכדברי הריטב"א: "... דאע"ג דמתגיירת באונס ושלא בלב שלם... התירה התורה ואמרה שתהא גירותה גירות... וקידושין תופסין בה כגירות גמורה".<sup>41</sup> שונה היא שיטת הרמב"ם. דעת הרמב"ם בכל מקום היא, שגיוור, כל גיוור, חייב להיות לעולם מתוך רצון, וקבלת המצוות ללא כפייה: "אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות".<sup>42</sup> עניינה של יפת תואר אינו שונה, ואף גיוור לשם נישואין חייב להיות מתוך גמירת דעתה "להכנס תחת כנפי השכינה".<sup>43</sup>

36 יבמות מח, ב.

37 ספר המקח והממכר, שער ז.

38 כמונחים שבהם השתמש ר' חיים הלוי סולובייצ'יק (בחידושו לרמב"ם, שם), כדי להסביר היאך קניין הגוף הממוני מונע את תחולת הגרות הגמורה.

39 רמב"ן ליבמות מז, ב, ד"ה הא.

40 שם.

41 ריטב"א לקידושין כא, ב, ד"ה רב אמר.

42 רמב"ם, הלכות מלכים פ"ח ה"י.

43 שם ה"ה.



לדעת הרמב"ם, חידוש התורה בדין יפת תואר אחר הוא, לאמור: ההיתר לבוא עליה ביאה ראשונה בגויותה, אם תקפו יצרו. אכן, לשיטתו של רש"י משונה הוא גיורה של יפת תואר מכל גרות אחרת, החייבת לבוא מרצון המתגייר. ומסתבר לקשור דעה זו עם דעתו של רש"י, כי טבילת עבדות יכולה להיות בעל כורחו של העבד. וההיקש הוא מעבד הקנוי לאדונו, ליפת תואר הנשכית במלחמה. הוזה אומר: העיקרון היסודי שאין גיור בכפייה, יחול, לשיטה זו, על בני חורין בלבד.

גר תושב, כגר צדק, מתחייב לקבל מצוות בפני שלושה מישראל. ואולם שלא כגר צדק, אין הוא מל וטובל, והמצוות שהוא מקבל על עצמו, הן שבע מצוות בני נח. את לשון הגרות, הנופל על גר תושב, נראה להטעים באותו דבר המבדיל בינו לבין שאר בני נח, דהיינו ההתחייבות לקבל מצוות, הנעשית בבית-דין. ייתכן שדין גר תושב הוא דין מיוחד של גרות, וגם השקפה כזו חשובה להבנת מהותו של גיור. כדי להגיע למסקנה, שעיקרו של גיור הוא בקבלת מצוות — היה מקום לעמוד על הזיקה שבין קבלת המצוות למעשה הגיור. ברם, גר תושב אינו מל וטובל, ולמרות זאת אפשר שחל עליו דין גרות. אמור מעתה: מהותו של גיור היא ההתחייבות בבית-דין לקבל מצוות. ודווקא גרותו של גר תושב תוכיח — מאחר שהיא שונה מכל גרות, באשר אינה נשלמת במילה ובטבילה. ואין לתמוה על כך שגרותו של גר תושב אינה נגמרת במעשה, שהרי גר תושב אינו נעשה יהודי. המעשה בגיור מביא לגמירת דעת להתגייר ולהיות חייב בכל המצוות. גמירת דעת זו אינה נדרשת מגר תושב, והתחייבותו של זה לקיים שבע מצוות בני נח היא ממין ההתחייבויות שאינן נגמרות במעשה, ודי לה שתתקבל בבית-דין. זאת, באשר שבע המצוות הן התחייבויות שכל אדם, אפילו הוא נכרי, צריך היה לקבל על עצמו מעצם היותו בן דעת, וביסודו של דבר, כל בני האדם היו צריכים לנהוג כן. מכיוון שגר תושב אינו מקבל את כל המצוות — קלות וחמורות, שכליות ושמעיות — נגמרת דעתו בלא מעשה, וזו גמירת דעת סופית.

שאלה היא, אם גר תושב הוא בעל מעמד נפרד משאר בני נח. נראה, כי שאלה זו עומדת ביסוד כמה מחלוקות של ראשונים בענייני גר תושב. ואולם מכל מקום נראה, כי בשונה מעבד כנעני אין לראות את הגר התושב כ"מקצת גר". מאחר שברור כי הגר התושב אינו בא לכלל ישראל, הרי אלה שנקטו לשון גרות חלקית ביחס לגר תושב, התכוונו כנראה ליציאתו מכלל הנכרים. ברם, מסתבר יותר לומר, שאף-על-פי שבעניינים מסוימים נידון הגר התושב כישראל — אין לראותו כמי שיצא מכלל הנכרים בדרך של גיור לחצאין. יציאה מכלל הנכרים יכולה להיות רק בדרך של גיור, כלומר התחייבות וחיוב במצוות ישראל. גם אם הגר התושב הוא בעל מעמד נבדל משאר בני נח — משמעות הדבר היא, שבכמה עניינים יידון הוא כישראל. עם זאת, אין לראותו, כאמור, כ"מקצת גר", ואין נכון גם לראותו כ"מקצת נכרי". נראה, כי כשם שאין יהדות למחצה, כך אין נכריות למחצה. יציאה מכלל הנכרים נעשית רק בקבלת מצוות, מילה וטבילה. אפשר, שההבחנה הראויה לעניין זה היא בין "מקצת גרות" לבין "תחילת גרות" — שכן מכמה מקורות ניתן להסיק על גרותו של גר תושב כמעבר לגר צדק. בין השאר מצינו במדרש, משנת רבי אליעזר, את הנוסח הבא לעניין "גלגול י"ב חדש", המוזכר בתלמוד בעניינם של עבד כנעני ושל גר תושב: "ואי זה הוא גר תושב? כל מי שנתן דעתו להתגייר וכפר בע"ז ועדיין לא נתגייר — ממתנין לו שנים עשר חדש".<sup>44</sup> לפי השקפה זו, הרואה בגר תושב

תחילת גרות — מסתברת גם ההשוואה שערכו ראשונים, ודנו בה, בין גר תושב לגר שמל ולא טבל.

### קבלת המצוות

העקרונות הכלליים, שהוטעמו למעלה לעניין קבלת המצוות כמהותו של גיור, מקבלים תימוכין מתוך עיון בסוגיות המרכזיות של קבלת המצוות. בזאת עסקנו בחלק השני של הספר. שלוש הן הסוגיות העיקריות — וההבחנות היסודיות — בדיני קבלת מצוות: האחת, קבלת המצוות לעומת הודעת המצוות וידיעתן; השנייה, קבלת מצוות מלאה לעומת קבלת מצוות משיירת; השלישית, קבלת המצוות לעומת המניע לגיור.

הגר — הוא שמקבל עליו את המצוות. בית-הדין — הוא המודיע לגר את המצוות, עונשן ושכרן. הודעת המצוות משמשת בגיור לשתי תכליות עיקריות. מי שבא להתגייר — נכרי הוא, ואינו יודע טיבן של מצוות ומה נדרש ממנו. כדי שיגמור דעתו כראוי לקבל מצוות ולהתגייר, עליו לדעת במה הוא מתחייב, שאילולי כן יכול היה לומר, דאדעתא דהכי לא היה עושה את מעשה הגיור. הודעת המצוות משמשת לתכלית נוספת וקרובה, והיא: לוודא כי יתגיירו רק אלה שהחליטו בלב שלם לקבל מצוות. הודעת המצוות החמורות, ואף הקלות, אמורה להביא לידי כך, שהמועמד לגיור — בודעו מה נדרש ממנו — ישקול לחזור בו מכוונתו. יחד עם זאת, על בית-הדין להיזהר שלא להגיע למצב, שהוא נמנע מלקבל גרי צדק הבאים להתגייר באמת ובאמונה: "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה".<sup>45</sup> כלל חשוב הוא, שאי הודעת המצוות אינה נמנית עם היסודות המעכבים בגיור. לא הודיעו לגר מצוות מסוימות — הגם שהן חשובות — לא יהיה הגיור מחוסר תוקף, ובלבד שהיתה קבלת עול מצוות. חסרון הקבלה מעכב, ואין חסרון הידיעה מעכב. וחשוב להבחין בין קבלה לידיעה, מפני שזיהוי שני יסודות נפרדים אלה כאחד, עלול להביא לסברה המוטעית, כי קבלת המצוות — כמו הודעתן — אינה מעכבת בגיור.

הודעת המצוות מעצם טיבה היא הודעתן של מצוות מסוימות, בעוד אשר קבלת המצוות — המעכבת בגיור — אינה קבלה של כל מצווה ומצווה, אלא היא קבלה כללית. כשם שקבלת המצוות בגיור היא כוללת, להבדיל מחלקית — כך קבלת המצוות בגיור היא כללית, להבדיל מפרטית. העובדה שהגר אינו יודע את כל המצוות, איננה סותרת את עצם קבלתן, מפני שקבלת המצוות ביסודה היא קבלת כל המצוות שציווה האל. הגר מקבל עליו את תוקפן המחייב של כל המצוות שנצטוו ישראל, וכן מתחייב הוא לקיים את כל המצוות, אשר ידועות לו ואשר יוודעו לו.

אחד מגילוייו של הכלל הגדול שאין גיור לחצאין, בא לידי ביטוי בהלכה שאין תנאי ושיור בקבלת המצוות: "גוי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו..."<sup>46</sup>. הלכה זו נשמטה אמנם מדיני גרות בטור ובשולחן ערוך, ואולם הפוסקים הטעימו, כי מכל מקום "הלא משנה לא זזה ממקומה ואין חולק על זה..."<sup>47</sup>.

הלכת "חוץ מדבר אחד" היא מעיקרי תורת הגיור, באשר היא נוגעת לעצם הגדרתה של

45 רות א, יח; יבמות מז, ב; רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ד.

46 בכורות ל, ב.

47 שו"ת דעת כהן, סי' קנד.



קבלת המצוות. קבלת המצוות בגיור אמת, היא קבלה מתוך אמונה במציאות האל, והכרה בתוקפן המחייב של המצוות שציווה. מכיוון שקבלת המצוות היא מתוך קבלת עול מלכות שמים — מן הנמנע הוא לקבל אך חלק מן המצוות, שאם לא תאמר כן, כי אז תהיה קבלת המצוות בשל בחירת האדם, ולא בתוקף ציווי האל. ואין לראות את מי שמקבל מצוות חוץ מדבר אחד, כמתנה על מה שכתוב בתורה — שאז יהיה תנאו בטל וגיורו קיים. דין המתנה על מה שכתוב בתורה אינו שייך לעניין קבלת המצוות בגיור, משום שקבלת המצוות במהותה היא קבלה אחת של כל המצוות.

בדורות האחרונים נידונה רבות הלכת "חוץ מדבר אחד", כאשר היה על הפוסקים להידרש למקרים, שבהם ידוע כי המתגייר לא יקיים, או לא יוכל לקיים, מצווה מסוימת או מצוות מסוימות. היו פוסקים שפסקו בשאלה זו לקולא, והסתמכו, בין השאר, על אותו מעשה בנכרי שהלל גיירו, אף-על-פי שהנכרי אמר לו: "גיירני על-מנת שתלמדני תורה שבכתב".<sup>48</sup> היו שנתנו פרשנות מצמצמת להלכת "חוץ מדבר אחד", בכך שגרסו, כי אך לכתחילה אין מקבלים גר המקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, ואילו בדיעבד תתפוס קבלת המצוות המשיירת. אחרים סברו, כי הלכה זו — עניינה בהתנאה מפורשת בלבד, והיו אף שקבעו, כי הלכה זו חלה כאשר המתגייר מתנה שיהיה המעשה האסור מותר לו מן הדין. ביסודה של פסיקה זו עומדת בוודאי שאלת הזיקה שבין חובת הקבלה של כל המצוות להלכה בדבר "חוץ מדבר אחד", דהיינו האם מדובר בהלכה אחת או בשני דינים נפרדים. לפי פשט הדברים, ההלכה כי מי שמקבל את כל המצוות מקבלים אותו כגר, שווה לקביעה שאין מקבלים כגר מי שאינו מקבל את כל המצוות. כך משמע גם מתורת כהנים: "כאזרח" — מה אזרח שקיבל עליו את כל דברי התורה אף גר שקיבל עליו כל דברי התורה. מיכן אמרו: גר שקיבל עליו את כל דברי התורה חוץ מדבר אחד אין מקבלים אותו...".<sup>49</sup> חובת קבלתן של כל המצוות, ושליילתה של קבלת מצוות משיירת — הן אפוא שני צדדים של אותו מטבע. קשה יותר לראות טעם משותף, העומד ביסוד דעתם של הדוגלים במתן פירוש מצמצם להלכת "חוץ מדבר אחד". נראה, כי פירוש כזה חייב להתבסס על הבחנה בין דין קבלת המצוות לבין דין "חוץ מדבר אחד". ונראה לומר, כי ביסוד הבחנה זו עומד הכלל, שהוזכר למעלה, כי קבלת כל המצוות היא קבלה כללית, שאינה מחייבת ידיעת המצוות. לעומת זאת, מסתבר לראות בהלכת "חוץ מדבר אחד" שליילתן של מצווה או מצוות מסוימות וידועות. בדרך זו עולה אפוא, כי שתי ההלכות אינן שוות, ועל-כן בהבחנה בפרטי דיניהן אין משום סתירה מיניה וביה.

תשובה אחת של ה"אחיעזר", מתחילת המאה, שבה חידש לקולא בדין "חוץ מדבר אחד", התפרסמה מאוד, ופוסקים רבים בימינו מסתמכים עליה הלכה למעשה. הפוסק כתב, כי הלכה זו חלה: "במתנה שלא לקבל ושיהיה מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלים אותו דאין שוור ותנאי בגירות ואין גירות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצוות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצוות".<sup>50</sup> והפוסק קובע: "... כיון שמקבל עליו כל המצוות אף שחושב לעבור על איזה מהמצוות אח"כ לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצוות, ודוקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב".<sup>51</sup> עם זאת, מסייג הפוסק את

48 שבת לא, א.

49 ספרא, קדושים, פרק ח (מהדורת וייס, דף צא, א).

50 שו"ת אחיעזר, ח"ג, סי' כו.

51 שם.

דבריו ומטעים: "אולם היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לאו כלום הוא, א"כ זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב".<sup>52</sup>

הקושי העיקרי בתשובתו של ה"אחיעזר" מצוי בחידושו, כי אפשר לקבל את כל המצוות ובו-בזמן לחשוב לעבור לתיאבון על כמה מהן. מסתבר לומר, כי הפוסק ביקש להבחין בין "איזה מהמצוות" שעליהן חושב המתגייר לעבור לתיאבון, לבין מצוות כשמירת שבת וכשרות, שהן מעיקרי הדת. כאשר ברור שהמתגייר אינו מתכוון לקיים מצוות אלה, ייפסל הגיוור אף בדיעבד, שכן יש אומדנא דמוכח שלמתגייר לא היתה גמירת דעת לקבל מצוות. לשון אחר: הגיוור אינו תופס, משום שלא היתה קבלת מצוות, ולא מפני שקבלת המצוות היתה חלקית. אפשר ששיקולי מדיניות הלכתית עמדו בפני ה"אחיעזר" בפסיקתו זו, שידע כי כללית היא ואינה נוגעת אך לאותו מקרה. הפוסק לא עצם עיניו בפני המציאות ששררה בימיו, והבין כי ברוב מקרי הגיוור קשה לצפות שהמתגיירים ישמרו לאחר גיורם על כל דיני ישראל ודקדוקיהם כהלכתם. למרות דעתו שקבלת המצוות היא עיקר הגיוור, לא סבר שיש לפסול את הרוב המכריע של הגיורים. הוא ביקש למצוא במסגרת הדין פתרון לבעיות שהתעוררו בימיו הלכה למעשה, וזאת עשה על-ידי ניצול ההבחנה הדקה בין דין קבלת המצוות לבין דין "חוץ מדבר אחד". יחד עם זאת הקפיד על שני דברים, ההכרחיים לדעתו לקיומו של יסוד קבלת המצוות. האחד, קבלה אמיתית של המצוות העיקריות כשבת וכשרות. השני, פסילתה של קבלת מצוות, שהיא חלקית בעיקרון ("שיהיה מותר לו דבר זה מן הדין").

בכל מעשה שבני-אדם עושים מרצונם, יש להבחין בין השיקולים החיצוניים, שהביאו את האדם להחלטה, לבין גמירת הדעת, שתוכנה הוא שלא לחזור בו מהחלטתו. הבחנה זו קיימת אף בגיור, בין המניע, היינו השיקול או השיקולים שהניעו את הגר להתגייר, לבין ההתחייבות, שהיא גמירת דעתו לקבל עליו את המצוות. ואולם בגיור הבחנה זו אינה קלה, שכן קבלת המצוות היא מהותו של גיור, ובגיור אמת קבלת המצוות הראויה היא מתוך קבלת עול מלכות שמים. לפיכך המניע הכשר לגיור הוא הרצון "לבוא תחת כנפי השכינה", וכן להיפך: מי שמתגייר לשם שמים, מסתבר שיקבל עליו באמת את המצוות. ואמנם היו תנאים, כרבי נחמיה, אשר סברו כי עצם קיומו של שיקול זר המביא לגיור יפסול את תוקף הגיור אף בדיעבד. זאת, בין שמדובר בטובת הנאה אישית, כגון גיור לשם נישואין, ובין שמדובר בגיור מחמת אונס, כגון גרי האריות. דעה זו לא נתקבלה, ו"הלכה כדברי האומר: כולם גרים הם".<sup>53</sup> ומסתבר לומר, כי אין מחלוקת תנאים באשר לקבלת המצוות כעיקר הגיור והגדרתו, וכמו כן לית מאן דפליג שהגיור הראוי לכתחילה הוא גיור לשם שמים בלבד. אלא שרבי נחמיה סבור, כי גיור מחמת מניע זר מביא ברוב המקרים לידי כך שקבלת המצוות לא תהיה אמיתית, ובגיור יש להקפיד על קבלת מצוות בלב שלם. ואילו ביסוד דעתם של חכמים החולקים, עומדת סברתם, כי מניע זר אינו סותר בהכרח התחייבות אמת לקיום מצוות. שיקולים שונים עשויים היו להיות ברקע עמדת חכמים זו. מכל מקום, מבחינה משפטית אין צורך לומר שפסילת גיור בשל מניע פגום עלולה להצמיח קשיים אין-ספור. החכמים ידעו בוודאי, כי ברוב המקרים סיבה חיצונית משמשת גורם

52 שם.

53 יבמות כד, ב.



לגיור: "שרובן חוזרין בשביל דבר".<sup>54</sup> והכריעו חכמים להלכה, כי המניע הזר כשל עצמו לא יביא לידי פסילת תוקפו של הגיור.

לכתחילה אין לקבל מי שבא להתגייר בשל עילה זרה. עם זאת מצינו, שהלל גייר נכרי שאמר לו: "גיירני על-מנת שתשימני כהן גדול"<sup>55</sup> — וכיוצא בזה הובא בתלמוד מקרה נוסף של גיור לשם נישואין. בתוספות הוטעם, כי "בטוח היה הלל דסופו לעשות לשם שמים"<sup>56</sup> — ומכאן למד הבית יוסף: "דהכל לפי ראות עיני בית-דין".<sup>57</sup>

דברים חשובים לעניין מניע זר לגיור, נתחדשו על-ידי הרמב"ם. הרמב"ם מציין, כי הדבר הראשון שיש לעשות בקבלת גרים, הוא בדיקה שמא קיים מניע זר לגיור. עוד מטעים הרמב"ם, כי בדיעבד, מי שהתגייר בשביל דבר — "הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגוים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו".<sup>58</sup> כיוצא בזה מציין הרמב"ם — לעניין גיורים מחמת מניע זר בימי דוד ושלמה: "והיו בית דין הגדול חוששין להם, לא דוחים אותן אחר שטבלו מכל מקום ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם".<sup>59</sup> ההסבר הפשוט והמקובל, לבאר את יסוד ה"חוששין" בדברי הרמב"ם, מצוי בהבדל בין הדין "לקולא" לבין הדין "לחומרא". לחומרא איננו מקרבים אותם גרים לקהל ישראל עד שתתברר צדקותם, אולם, מצד שני, אין לבטל את תוקף הגיור. והוא הדין בקידושין: לכתחילה אין לעשות להם קידושין, אולם אם קידשו או נתקדשו — קידושיהם קידושין.

נראה, כי שאלת המניע לגיור עשויה לתרום להבנת יחסם של חז"ל לגרות ולגרים. חוקרים נוצרים התיימרו לחשוף מגמה ברורה נגד גרים בתלמוד. הם הסתמכו, בין השאר, על מאמרי אמוראים בגנות גרים ומקבליהם — שהמפורסמים בהם: "קשים גרים לישראל כספחת",<sup>60</sup> וכן: "רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים".<sup>61</sup> ברם נראה, כי למרות דעות אלה, היחס הרווח לגרים בתלמוד ובמדרש הוא חיובי. כך מפורסם הוא המאמר: "לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים".<sup>62</sup> רבי חלבו הסתמך במאמרו בגנות הגרים על הפסוק בישעיה: "ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב".<sup>63</sup> על אותו פסוק, ועל אותה זיקה לשונית, מסתמך רבי ברכיה, תלמידו, בנותנו משמעות שונה לחלוטין ללשון "ספחת": "... אלא עתידים גרים להיות כהנים משרתים בבית המקדש, שנאמר: '... ונספחו...' — ואין 'ונספחו' אלא כהנה...".<sup>64</sup>

כאמור נראה להצביע על עצם המניע לגיור כאבן-בוחן ברורה לעניין היחס לגרים. במיוחד מתברר הדבר מתוך מאמרי חז"ל, שבהם נעשית הבחנה זו במפורש. הווה אומר: דברים חיוביים

54 רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ח.

55 שבת לא, א.

56 תוספות יבמות שם, ד"ה לא בימי דוד.

57 בית יוסף לטור יו"ד, סוף סי' רסח.

58 רמב"ם, שם הי"ז.

59 שם הט"ו.

60 יבמות מז, ב — ושם נסמן.

61 יבמות קט, ב.

62 פסחים פז, ב.

63 ישעיהו יד, א.

64 שמות רבה יט, ד.

ביחס לגר, המתגייר לשם שמים מתוך אהבה וקבלת מצוות שלמה — ולעומת זאת דברים שליליים כלפי מי שהתגייר מחמת מניע פסול. כך אמר רבי חייא במאמר חריף: "אל תאמין בגר עד כ"ד דורות שהוא תופס שאורו, אבל בשעה שהוא מקבל עליו עולו של מקום מאהבה ומיראה ומתגייר לשם שמים אין הקב"ה מחזירו, שנאמר: 'ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה'".<sup>65</sup> מאמר זה יש לקוראו על שני חלקיו, וכבר העירו על אותם חכמי הנוצרים שהביאו אך את חלקו הראשון. אכן, חזרתם של גרים לסורם היתה תופעה שכיחה בכל הדורות, ובמיוחד בזמן שעם ישראל נרדף. מכאן ניתן להבין יחס מסתייג כלפי הגרים. ואולם להסתייגות זו לא היה מקום, כאשר הגיוור היה כן ואמיתי, וכאשר הגר היה "משותף בצרת ישראל".

על-פי ההלכה, הרי עיקר ההבחנה בין גרי הצדק לבין המתגיירים בשל מניע זר — מצויה בתחום הדין לכתחילה. לכתחילה אין לקבל מי שמתגייר בשל מניע זר, אך המניע אינו מעכב, וגם גר שהתגייר כאמור — גיוור תקף בדיעבד. ברם, במאמרי חז"ל העוסקים ביחס לגרים ולגרות, נשתמרה ההבחנה המהותית בין גיוור לשם שמים מתוך קבלת מצוות כנה, לבין גיוור משום מניעים זרים, שיש בו סכנה ברורה של חזרת הגר לסורו, וכן השפעה לרעה על ישראל.

סוגיית הגיוור אשר בה דנו הפוסקים יותר מכל בדורות האחרונים, היא סוגיית הגיוור לשם נישואין. החל באמצע המאה התשע-עשרה עלתה שאלה זו ללא הפסק. ארבעה תהליכים מרכזיים, הקשורים אהדדי, גרמו לכך: א. הריבוי הגדול בשיעור הגיוור — במיוחד עם ביטול האיסור בארצות רבות על המרת דת; ב. הקשרים החברתיים, שנוצרו בין יהודים לבין לא-יהודים — ובמיוחד השיעור הגבוה של נישואין אזרחיים בין בני זוג מעורבים; ג. הריבוי שחל במספר היהודים שאינם שומרי תורה ומצוות; ד. עלייתה של התנועה הרפורמית. השאלה השכיחה שבה דנו הפוסקים, עסקה ביהודי הנשוי לנכרייה בנישואין אזרחיים, וחפץ לשאתה כדת משה וישראל לאחר שתתגייר. שאלה זו עלתה גם כאשר בני הזוג לא היו נשואים בנישואין אזרחיים. עשרות רבות ואולי מאות תשובות עוסקות בדורות האחרונים בשאלת הגיוור לשם נישואין והסתעפויותיה. אף השיבה לארץ ישראל והקמת מדינת ישראל הציבה בעיות ושאלות חדשות, במיוחד בעניין יהודים שעלו לישראל עם נשותיהם הנכריות.

מן הראוי להבחין בעניין זה בין שני איסורים שונים, הראשון — דין "הנטען על הנכרית", כלומר האיסור לכתחילה לשאת נכרית שהתגיירה, כאשר יש חשד שהיהודי בא עליה בגויותה. השני — האיסור לגייר, כאשר קיים מניע זר לגיוור, וככזה נחשב הגיוור לשם נישואין. הצד השווה בשני האיסורים הוא, ששניהם איסורים מדברי חכמים, שנאמרו כדין לכתחילה — ולא כדין שחל גם בדיעבד. עיון בתשובות הרבות, לתקופותיהן השונות, מלמד, כי בסוגיה זו לא תמיד שררה תמימות דעים בין הפוסקים. הפוסקים מציינים קשת של שיקולים להכרעותיהם — לקולא ולחומרא — ובכלל זה שיקולים שונים של מדיניות הלכתית, המתמודדת עם שאלות שהזמן גרמן. נראה לומר, כי הלכה למעשה נוטים רוב הפוסקים בדורות האחרונים לפסוק לקולא בעניין זה של גיוור לשם נישואין.

לשם פסיקה לקולא באיסור הראשון — היינו, דין "הנטען על השפחה ונשתחררה או על הנכרית ונתגיירה"<sup>66</sup> — הסתמכו הפוסקים על אחת מתשובות הרמב"ם, אשר לא היתה ידועה

65 מדרש רות זוטא (מהדורת בוכר, לבוב, תרנ"ה), א, יב, עמ' 42. והפסוק — בדברים י, יח.

66 יבמות כד, ב.



זמן רב. הרמב"ם התיר למי שהתייחד עם שפחה — לשחרר אותה ולשאתה לאשה. הרמב"ם דן אמנם בשחרורה של שפחה, ולא בגיורה של נכרית, אולם ביסודו של דבר זהו אותו איסור, המצוי באותה משנה. ומטעים הרמב"ם בתשובתו, כי כבר פסק בעבר לקולא בכגון דא: "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..."<sup>67</sup>. הרמב"ם כיוון, ללא ספק, לנגע של יחסי קירבה בין יהודים לשפחותיהם, אשר פשה זמן רב במצרים ובמקומות אחרים. הפוסקים בדורות המאוחרים הקישו מכך לתופעת הנישואין האזרחיים בין יהודים לנכריות, אשר הלכה והתרחבה בארצות רבות, החל באמצע המאה התשע-עשרה. בדברי הפוסקים מצויים, כאמור, שיקולים נוספים לפסיקה מקלה, והיו אף שגרסו, כי במקרה כגון זה של נישואין אזרחיים אין חל כלל איסור לכתחילה.

האיסור הנוסף הנוגע לעניין הוא, כאמור, האיסור לקבל גרים לשם נישואין. תשובת הרמב"ם בעניין שחרור השפחה אינה יכולה לשמש יסוד לקולא ביחס לאיסור זה, שהוא עניינו של בית-הדין. נראה, כי הטעם העיקרי לקולא בנוגע לאיסור זה הוא הסברה, כי בנישואין אזרחיים — מחמת טיבם — אין לראות את הגיור כגיור לשם אישות. טעמים נוספים לקולא — שניתנו לעניין היתר הנישואין — שימשו בדברי הפוסקים, גם לעניין היתר קבלת הגרים. כך הוזכר החשש לאבדן נפשות מישראל, או ההיתר לעבור על איסור אחד דרבנן כדי למנוע עבירה מתמדת.

עם זאת, מן הראוי להטעים את הסייג, שבו סייגו הפוסקים היתר זה. רוב הפוסקים שבו והבחינו בין מניע זר לגיור — שאינו מעכב, לבין קבלת המצוות — המעכבת. מבחינה זו יש לדמות בין האיסורים האמורים (גיור לשם נישואין ודין "הנטען על הנכרית") להלכת "חוץ מדבר אחד". אף בהלכה האחרונה הקלו, כאמור, פוסקים רבים, ואולם רובם הטעימו, כי כאשר ברור שהמתגייר יעבור על איסורי תורה עיקריים — אין לראותו גר אף בדיעבד. והוא הדין לעניין הגיור לשם נישואין, שבו נפסק כי במקרים כאמור אין לגייר. מגמת הפסיקה לקולא מתקיימת רק כאשר עיקר הגיור נשמר, היינו קבלת המצוות.

### מעשה הגיור

למעלה הטעמנו את הזיקה החיצונית של מעשה הגיור ליסודות הגיור האחרים, ובמיוחד לקבלת המצוות. לבחינת הזיקה הפנימית בין הפעולות המהוות את מעשה הגיור הוקדש החלק השלישי לחיבור זה. עיון בדיני המילה והטבילה מאשר אף הוא את המסקנות העולות לעניין מהותו של גיור, ולעניין הכללים העקרוניים בהלכות גיור. כך מלמדת בחינת חלקן של המילה והטבילה ביצירת הגיור על מלוא משמעותו של אחד הכללים היסודיים, שכל תורת הגיור נשענת עליהם, לאמור: אין גיור לחצאין. זאת ניתן להסיק לאחר עיון בדין טבל ולא מל, בדין מל ולא טבל, וכן בדיני הטפת דם ברית.

בתלמוד הבבלי והירושלמי מצויות מחלוקות תנאים בשאלה מהו מעשה הגיור המעכב, ואולם כל התנאים מסכימים שהגיור מחייב מעשה. ומעשה זה דרוש, כמבואר, לשם גמירת הדעת לקבל מצוות ולהיכנס לברית. להלכה נקבע, כי יש צורך הן במילה והן בטבילה, וכיוון

67 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, כרך ב, סי' ריא.

שנקבע הדבר — ידוע לכל, כי כדי להיעשות יהודי אין די באחת משתי הפעולות. ההחלטה להתגייר אינה סופית אלא בהשלמתו של מעשה הגיוור.

יש מקרים שבהם נעשה גיוור בטבילה בלבד, ללא מילה או הטפת דם ברית. המקרה הברור ביותר הוא גיוור של אשה, שמטבע ברייתה אי אפשר לה במילה, וגיוור נעשה בטבילה בלבד. בשאר המקרים שבהם נעשה הגיוור בטבילה בלבד — לדעת הכל או לשיטה מסוימת — נבחנת למעשה השאלה, אם נכון לדמות אותו מקרה לגיוור של אשה, בבחינת "לדון אי אפשר מאי אפשר". כך דימו הגאונים גיוור של סריס לגיוור של אשה, וקבעו כי נכרי סריס יוכל להתגייר בטבילה בלבד כאשה. אילולי נקבע הדבר, היה נמנע הגיוור מן הנכרי שנכרת גידו, ואולם אין לך נכרי שאין לו תקנה בגיוור. יש אמנם מקום להגדיר היטב אימתי אומרים "אי אפשר" ומסתפקים בטבילה בלבד. נראה, כי גדר "אי אפשר" הוא כאשר הדבר אינו יכול להיעשות — כמו בסריס — במציאות ולעולם. כאשר עצם המילה אפשרית במציאות, אלא שיש סכנה בכך — "אין דנין אפשר במציאות משאי אפשר במציאות".<sup>68</sup> כלל אחד הוא הקובע מי מתגייר בטבילה בלבד. גיוור נעשה בטבילה בלבד, כאשר אי אפשר במעשה גיוור נוסף — כמו גיוור של אשה. במקרה כזה, הטבילה בלבד היא המביאה לגמירת דעתו של הגר לקבל מצוות ולהתגייר. המחלוקות השונות בפרטי הדינים אינו אלא פועל יוצא של הגדרת "אפשר" ו"אי אפשר". מסקנה זו גם תעלה מתוך בחינת ההלכות של הטפת דם ברית, ומתוך הבירור מי הם הפטורים מהטפת דם לגיוורם. מכל מקום, הכלל הוא: מי שהתגייר מהול, צריך אף הוא שני מעשים — הטפת דם ברית וטבילה.

יצוין, כי לפי שיטה קדומה אחת, הרי נכרי אשר נימול לשם גרות ובא להתגייר — "אין לו תקנה", והוא עצמו אינו נחשב כגר הרשאי לבוא בקהל. עם זאת, "בניו נימולין ונכנסין בקהל דהא אגיייר בטבילה וכגר חשוב להכשיר זרעו אבל לא הוא".<sup>69</sup> דרך זו לא נתקבלה להלכה, ונראה לומר כללית, כי דחוייה היא גם ההשקפה, שניתן לפצל ולגרוס, כי גיוור יהיה תופס לעניין מסוים ולא לעניין אחר. היו שנדרשו לדרך זו גם במקרים נוספים, כגון בעניינה של יפת תואר, שם העלו ראשונים אפשרות לומר, שגיוור בכפייה יתפוס לעניין הקידושין, ולא יתפוס לעניין היוחסין. ברם נראה לומר, כי הכלל החשוב שאין גיוור לחצאין, משמעותו גם-כן שאין גיוור "לעניינים מסוימים בלבד".

הלכה היא, כי גר המתגייר מהול צריך הטפת דם ברית. טעמה של הלכה זו הוא — כך עולה מעיון במחלוקתם של בית שמאי ובית הלל — שהטפת הדם היא מעשה של כניסה לברית, כמו המילה, שבמקומה היא באה. בקטן ישראל שנולד מהול, הטפת הדם היא מצווה. בגר שהתגייר מהול, הטפת הדם מצטרפת לטבילה כמעשה הגיוור, ובשתייהן נגמרת דעתו של הגר לקבל מצוות ולהתגייר.

הטפת דם ברית נידונה בתלמוד רק לגבי קטן שנולד מהול וגר שהתגייר מהול. ראשונים, ובמיוחד הרמב"ן, דנו בסוגיה זו אף במקרים מיוחדים של כניסת נימולים לברית, שלא בדרך הגיוור הרגילה. כך, לפי המדרש, לא ביטלו בני שבט לוי בהיותם במצרים את ברית המילה. בהיכנסם לברית סיני היו אפוא בני שבט לוי נימולים. אפשר, שלצורך הכניסה לברית היו צריכים בני שבט לוי הטפת דם ברית. ואולם הרמב"ן מביע גם דעה שונה, לפיה: "בני לוי נדונו כנשים

68 שו"ת הר צבי, יו"ד, סי' רכ.

69 טור יו"ד, תחילת סי' רסח.



להכנס בטבילה תחת כנפי השכינה עם המילה שלהם.<sup>70</sup> הטעם לכך הוא, שמי שהיה נימול מכוח ציווי, אינו צריך הטפת דם ברית כדי להיכנס לברית. כיוצא בזה דן הרמב"ן בטבילת השחרור של עבדים כנענים. עבד כנעני נימול ומוטבל תחילה לשם עבדות, ואילו בעת שחרורו מעבדות וכניסתו לכלל ישראל צריך הוא טבילה, ואין הוא צריך הטפת דם ברית. גם אם טבילה זו היא מהתורה, גורס הרמב"ן, כי מעצם הדין אין צריך להטיף דם מן העבד בעת שחרורו. ונוקט הרמב"ן לעניין עבדים, אותו טעם שניתן ביחס לבני שבט לוי: "כל הנימול למצותו אינו מטיף דם אלא הרי הוא כאשה ובטבילה נכנס לדת ישראל...".<sup>71</sup>

דברי הרמב"ן בכל הסוגיות מצטרפים אפוא לשיטה ברורה: מעשה הגיור הוא ככלל במילה ובטבילה, והטפת דם ברית היא במקום מילה. אין פטור ממילה ומהטפת דם ברית, אלא במקום שבו הכניסה לברית היא בטבילה בלבד. די בטבילה בלבד כאשר אי אפשר במעשה נוסף, או כאשר מדובר במי שהוא מהול מכוח חיוב במצוות מילה. הסייג הכפול האחרון הוא, למעשה, סייג אחד. מחד גיסא אפשר לומר, כי אשה, שאין אצלה אפשרות פיסית למילה ולהטפת דם ברית — נחשבת כמהולה: "דאשה כמאן דמהילא דמיא".<sup>72</sup> מאידך גיסא אפשר לומר, כי מי שהוא מהול כדין — אי אפשר להטיף ממנו דם ברית, כשם שאי אפשר להימול פעמיים. לדרך זו, מתגייר בטבילה בלבד רק מי שאי אפשר למולו ולהטיף ממנו דם ברית.

במעשה הגיור שולט, כאמור, הכלל החשוב שאין גיור לחצאין. על משמעותו של כלל זה ניתן לעמוד לאחר בירורן של כמה השקפות, הרואות תכליות שונות במילה או בטבילה — השקפות שהצד השווה שבהן הוא, שאין לראות את המילה ואת הטבילה כשתי פעולות המביאות יחדיו ליצירת הגרות השלמה. כזו היא ההשקפה, שהמילה נועדה להסיר את טומאת הנכרים, ואילו הטבילה בלבד — היא המכניסה לקדושת ישראל. בדרך זו, היו שהטעימו, כי חלקה של המילה בגיור הוא הסרת הערלה, או הערלות, היינו הסרת מעכב לגיור — להבדיל מן הטבילה, שהיא המעשה אשר בו נוצר הגיור. לפי השקפה אחרת, יש להבחין בין הטבילה כמעשה גיור לבין המילה כמצווה. היו אף שלמדו זאת מהטפת דם ברית בגר מהול, שהיא כביכול מצווה גרידא ואיננה מדין גרות. משמעותן של כל ההשקפות האלה היא, כי הפעולה אשר בה נעשה הנכרי לגר היא הטבילה. הגם שאין גיור ללא מילה וטבילה — הטבילה היא מכל מקום עיקר מעשה הגיור. לצד שני, יש להזכיר קיומן של דעות, לפיהן נחשבת אמנם המילה כמעשה גיור מובהק, ואולם המילה בלא טבילה יוצרת מקצת גרות. אם מתקבלת הסברה, שבכוח מילת הגרות להביא לגרות חלקית, יש מקום להשוות, ואף בקל וחומר, את הטבילה למילה, ולומר שאף הטבילה יוצרת מקצת גרות. מקום נרחב הוקדש, בחלק השלישי, לשלילת ההשקפות האמורות — השקפות אשר לקבלתן עשויות להיות נפקויות מעשיות לדינא. מתוך פשט סוגיות גמרא ודברי ראשונים הנוגעים לענייננו, עולה בבירור, כי אין להבדיל ביצירת הגיור בין המילה והטבילה, וכי רק בשתי פעולות אלה נעשה הנכרי לגר. הכלל "אין גיור לחצאין" במעשה הגיור — משמעותו היא, שאין מעשה אחד עושה גרות, ואין מעשה אחד עושה גרות חלקית, בין שהכוונה למעמד של "מקצת גר", ובין שהכוונה למעמד של "גר לעניינים מסוימים". דברים אלה משולבים בהשקפתנו הכללית בדבר מהות הגיור. המילה והטבילה, הן המביאות לגמירת

70 רמב"ן יבמות מו, א, ד"ה שכן.

71 רמב"ן יבמות מז, ב, סוף ד"ה הא.

72 עבודה זרה כז, א.

דעתו של הגר לקבל מצוות ולהתגייר. אין להבחין בעניין זה בין הטבילה לבין המילה, שהיא פעולה המותירה את חותמה בגוף הגר. הגיוור נוצר אפוא במילה ובטבילה. מעמדן של שתי הפעולות שקול – ושתיהן עיקר.

תחילת הגיוור, במילה, אינה משנה את מעמדו של הנכרי המתגייר. הגמרא קובעת במפורש, כי גר שמל ולא טבל הוא נכרי. אין כל תוקף לגיוור לחצאין, ואין לראות גר שמל ולא טבל כמי שנמצא במעמד מיוחד, של מי שיצא מכלל הנכרים ולכלל ישראל לא בא. דברים אלה על מעמד ביניים כאמור, נאמרו בגמרא רק לעניין עבד כנעני, שבו אכן נתחדש דין של מקצת גרות, והוא מתחייב במקצת מצוות.

בדורות האחרונים התעוררה כמה פעמים שאלת מעמדו של גר שמל ולא טבל – לעניין שמירת שבת של מי שמל לגרותו וטרם התרפא מן המילה. מכיוון שגר שמל ולא טבל הוא נכרי, ומאחר שעל נכרי חל איסור לשמור שבת – היו שסברו, כי יש לחייב מתגייר כאמור לחלל שבת כל עוד לא טבל. אכן, המנהג הנפוץ הוא שלא לחייב מתגייר שמל ולא טבל לחלל שבת, ונראית דעתם של המתנגדים לחייב מתגייר כאמור לחלל שבת. גם בעניין זה אין מקום להיזקק לדעה, לפיה גר שמל ולא טבל יצא מכלל הנכרים. נראה, כי לחייב גר שמל ומצפה לטבילתו לחלל שבת, הוא דבר שאיננו מסתבר כלל ועיקר. כל עיקרו של גיוור הוא קבלת המצוות, ואין מקום לומר, כי לאחר ההחלטה לקבל מצוות ולהתגייר – אפילו זו אינה סופית עדיין – יחויב המתגייר לעבור עבירות. כיוצא בזה מצינו בספר חסידים מעשה בגר שקיבל מצוות וטרם נימול, והיה אחד מאכילו נבילות וטריפות, מן הטעם שעדיין היה נכרי. אמר לו חברו: "... אבל כבר קבל כל המצוות עליו – איך יתכן להאכילו נבילות וטריפות?"<sup>73</sup> ונראה לומר, כי סמך לדבר בסוגיית הגמרא ביבמות, בעניין שמירת שבת על-ידי עבדים. רבי עקיבא סבור, כי אין מקיימים עבדים שאינם מלים, ואולם הפסוק "וינפש בן אמתך" (שמות כג, יב) נדרש על-ידי חכמים כמורה על שביתת עבד ערל. יישוב הסתירה לשיטת רבי עקיבא הוא, כי "בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו הכתוב מדבר".<sup>74</sup> גם בעבד התחדש דין גרות, ואף הוא נימול מדעתו. גם אם לא הספיק למולו – עליו לשבות בשבת "כיון דדעתו להתגייר".<sup>75</sup>

אגב העיון בסוגיות הגיוור למחצה הקדשנו מקום לבחינה היסטורית של תופעת "יראי שמים", והתקרבות הנכרים ליהדות בסוף ימי בית שני ולאחר חורבן הבית. מקורות חשובים בתקופה הרומית המוקדמת מצביעים על התפשטות ניכרת של היהדות בתקופה זו בישראל ובארצות התפוצה. מספר היהודים בתקופה זו גדל ביותר, וטעם עיקרי לכך היה תנועת התגיירות המונית. תופעה זו לא חדלה אף לאחר חורבן הבית, ונראה כי פסקה רק לאחר גזירות הדרייאנוס ומרד בר כוכבא, וכן לאחר התפשטות הנצרות.

היום מקובל על הכל, כי לא-יהודים רבים באותה תקופה אימצו חלק ממצוות דת ישראל בלא שהתגיירו להלכה, ולעיתים כשלב מעבר לגיוור מלא. אלה נקראו "יראי ה'" או "יראי שמים". יראי שמים אלה נטשו את העבודה הזרה שלהם וקיבלו את האמונה באחדות האל, אך קיימו רק חלק מהמצוות שבין אדם למקום. תופעה זו של "יראי שמים" באה לידי ביטוי, לדעת חוקרים רבים, אף בדברי חז"ל, וכך כותב ש' ליברמן: "שמותר לנו לראות את מציאותן של כיתות שונות

73 ספר חסידים, מהדורת מרגליות (דפוס בולוניה), ירושלים, תשי"ז, סי' תרצ, עמ' תלג.

74 יבמות מח, ב.

75 תוספות ישנים יבמות שם, ד"ה זה.



של יראי שמים, שנבדלו זה מזו לפי יחסן המיוחד למצוות שונות, כעובדה מקוימת כל צרכה".<sup>76</sup> מכל מקום, התופעה התמעטה והלכה — במקביל לזמן שבו פסקה תנועת ההתגיירות הגדולה — עם ריבוי האסונות שפקדו את העם היהודי והתפשטות הנצרות.

היו שעמדו על הזיקה בין גר תושב לבין יראי שמים. מתוך שראו בהלכות גר תושב הסדר הלכתי של גיור למחצה, ביקשו לכרוך את עניינו של גר תושב עם תופעת מציאותם של יראי שמים בסוף ימי בית שני וסמוך לאחר מכן. ברם, בעניין זה מן הראוי לשוב ולהזכיר, כי אין לראות בגר תושב גר צדק למחצה, ופרט לאותן הלכות, הנובעות ממצבו המיוחד: "לשאר כל דבריו הרי הוא כנכרי".<sup>77</sup> ההלכה אינה מכירה בגיור לחצאין. הנכרים אשר לא קיבלו עליהם את כל המצוות, ולא מלו וטבלו — לא נעשו יהודים, וגם מבחינה היסטורית ראוי להטעים, כי מזמן שנקבע להלכה שאין גיור לחצאין, היה כלל זה לכלל יסודי בתורת הגיור, שאין מאורע בתולדות הימים המכחיש אותו. וכך, במחקר חדש על פילוג הנצרות מן היהדות מגיע אחד החוקרים למסקנה, כי עמידת ההלכה על עקרונות ההצטרפות לכלל ישראל ודחיית "חצאי הגרים" — שימשה גורם מכריע לשמירת העם היהודי ומסורתו מטמיעה וכליון.<sup>78</sup>

בזמן שבית המקדש היה קיים, היתה כניסתו של הנכרי לברית, במעשה נוסף על המילה והטבילה — והוא הבאת קרבן. בעניין זה, שאלה מרכזית היא — מה חלקו של הקרבן במעשה הגיור, ומה המשמעות הנודעת לאי הבאתו בזמן שבית המקדש היה קיים. במשנה בכריתות מונים תנא קמא ארבעה מחוסרי כפרה, אשר אינם יכולים לאכול קודשים לפני שיביאו הקרבן. רבי אליעזר בן יעקב מוסיף לארבעה אלה, בין השאר, את הגר. בסוגיית הגמרא נאמר, כי הטעם שתנא קמא לא מנו את הגר בין מחוסרי הכפרה הוא, שהגר מביא קרבן, כדי שיהיה כשר לבוא בקהל. קיימת מחלוקת ראשונים בשאלה, אם לדעת תנא קמא מותר לגר לאכול קודשים עד שיביא קרבנו. הרמב"ם פסק, שקרבן הגר מעכבו מלאכול קודשים, ולשיטה זו אין כל מחלוקת לדינא בין תנא קמא לבין רבי אליעזר בן יעקב — וחילוקי הדעות הם אך באשר להגדרת המונח "מחוסר כפרה". מכל מקום, גם אם יש מחלוקת תנאים, הרי לכל אחת מן הדעות שימש הקרבן לתכליות מסוימות, אשר ישראל כשר רשאי לעשותן, דהיינו לאכול קודשים או לשאת בת ישראל. ומסתבר הדבר, לראות את הבאת הקרבן כפעולה המשלימה את הגיור. בהבאת הקרבן נשלמת כניסתו לדת של הגר שמל וטבל, והוא נעשה "גר גמור" ו"ככל כשרי ישראל".<sup>79</sup> מראית הבאת הקרבן כמעשה המשלים את מעשה הגיור, יש להסיק שאין לראות בהבאת הקרבן את עיקרו של מעשה הגיור, שהוא המילה והטבילה. מכאן משמע, כי גר שמל וטבל ולא הביא קרבן — אם קידש, קידושיו קידושין. וקרובה בדרך זו טבילתו של עבד כנעני משוחרר, לקרבנו של הגר. כך מצינו בדברי הרמב"ם, כי "קרבנו עכבו להיות גר גמור"<sup>80</sup> — וגם בעבד משוחרר הטעים הרמב"ם, שעליו לטבול: "ביום שבו תיגמר גירותו ויהיה כישראל...".<sup>81</sup> דעת רוב

76 ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 61–62.

77 עבודה זרה סד, ב.

78 L.H. Schiffman, *Who Was a Jew?*, New Jersey, 1985, p. 25.

79 רמב"ם, הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ב — וכן הקדמת הרמב"ם למסכת זבחים, לפי תרגומו של הרב יוסף קאפח.

80 הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ב.

81 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פ"ג הי"ב.

הפוסקים היא, כי עבד משוחרר שלא טבל בעת השלמת גיורו וקידש בת ישראל — קידושו קידושין. נראה, כאמור, שזה יהיה גם דינו של גר שלא הביא קרבן. על השאלה, שמא לא נקבל גרים בזמן הזה שבו אין הקרבת קרבנות, עונה הגמרא תשובה רבת חשיבות: "אמר רב אחא בר יעקב: 'וכי יגור אתכם גר אשר בתוכם' (לד'תיכם)"<sup>82</sup>. מהפסוק במדבר (טו, יד) יוצא, כי קבלת גרים תהיה לדורות — גם וכל עוד בית המקדש איננו קיים. דרשת "לד'תיכם" מלמדת אפוא, כי הכוח והזכות להתגייר ולהצטרף מרצון לעם ישראל קיימים תמיד, ואינם ניתנים לשינוי. יסוד בגיור, שאיננו יכול להתקיים בשל סיבות שהזמן גרמן — חדל מלהיות גורם מעכב, אילו העמידה על קיומו היתה מביאה למניעה כללית לקבל גרים. לכלל זה נודעה חשיבות רבה בהלכות גרים ובמחשבת ישראל — חשיבות כללית החורגת מעניין הבאת הקרבן גרידא.

### בית-הדין

הבנת העקרונות המרכזיים בתורת הגיור, באה מתוך עיון בכל אחד מיסודות הגיור ובחינת זיקתם ההדדית. אחד מיסודות הגיור הוא בית-הדין. קבלת מצוות, וכן מילה וטבילה לשם גרות, אשר נעשו בין המתגייר לבין עצמו, לא יועילו בלא קבלת הגר על-ידי בית-הדין. על בית-הדין להחליט אם לקבל את הגר, ולבדוק שגיורו נעשה כדין. הגיור נעשה בפני דיינים בשל חכמתם ובקיאותם במצוות, שאותן יש להודיע לגר, וקבלתן היא מהות גרותו. בית-הדין נוטל חלק בכל שלבי הגיור מראשיתו, ופעולותיו נועדו לוודא שהתחייבותו של המתגייר לקבל מצוות ולהתגייר תהיה כנה ומסוימת.

רבי יהודה ורבי יוחנן השוו את הגיור למשפט, וזהו הרעיון המרכזי בהלכות בית-הדין בגרות — רעיון הדורש עיון והבהרה. הפנייה בגיור אל הדיינים הבקיאים במצוות, אינה שונה עקרונית מפנייה אל הדיין בהוראת איסור והיתר. לאמיתו של דבר, אף ההידרשות לדיין בדיני ממונות — שם יש בעלי דין — אינה שונה מההידרשות למורה ההוראה, שאליו פונים, בשל בקיאותו במצוות, להשיב על שאלות בדיני איסור והיתר. מבחינה זו דומה בית-הדין המקבל גרים לבית-דין הדן בדיני ממונות — ושונה מבית-הדין בקידוש החודש, שבו נעשה על-ידי בית-הדין מעשה קונסטיטוטיבי. עם זאת ברור, כי אין זהות גמורה בין בית-הדין הדן בדיני ממונות לבית-דין המקבל גרים, וכדברי הרשב"ץ: "שאין זה דין ממון ולא ענייני טענות שנופלים בין אדם לחברו"<sup>83</sup>. שאלה חשובה היא: מהו "משפט" האמור בגר — האם מדובר במעשה בית-דין לכל דבר, שיחולו עליו ההלכות החלות במשפט? סוגיה זו, הדנה בעצם ההשוואה בין גיור למשפט, עולה בעיקר אגב הדיון בטבילת גר בלילה ובשבת. סוגיה קרובה לכך, שבה עסקו רבות ראשונים ואחרונים, באה לידי ביטוי בשאלה: "כיצד מקבלים גרים בזמן הזה?" לשון אחר: אם גיור הוא כמשפט, כי אז לכאורה צריכים הדיינים להיות מומחים וסמוכים. משנתבטלה הסמיכה, התעוררה השאלה: כיצד ניתן לגייר על-ידי דיינים שאינם סמוכים? קודמת לשתי סוגיות אלה השאלה: איזה מיסודות הגיור צריך להיות בפני שלושה — וחשוב מכך: מה יהיה בדיעבד דינו של גיור, אשר נעשה כולו או חלקו שלא בבית-דין? העיון בשאלה האחרונה הוא סוגיה מרכזית בהלכות בית-הדין בגיור, ולשיטות השונות בעניין

82 כריתות ט, א.

83 זוהר הרקיע לרשב"ץ, על אזהרות לר' שלמה בן גבירול, מצוות עשה מ.



זה יש, מטבע הדברים, חשיבות רבה הלכה למעשה. בשלוש סוגיות אלה עסקנו בחלק הרביעי של חיבור זה.

העניין שבו נכרכו בתלמוד משפט וגרות יחדיו, הוא הדרישה שהגיוור יהיה על-ידי בית-דין: "ת"ר: 'ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו' (דברים א, יז) — מכאן א"ר יהודה: גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר".<sup>84</sup> לפי ברייתא זו, נאסר גיוור פרטי, וההחלטה אם לקבל גר נמסרה לבית-דין. מאוחר יותר באה דרישה זו לכלל ביטוי בתלמוד הבבלי, בדברי רבי יוחנן, והוא הסמיך את הכלל שגיוור יהיה על-ידי שלושה, לפסוק אחר שבו הוזכרו יחד גר ומשפט: "אמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: גר צריך ג' — 'משפט' כתיב ביה".<sup>85</sup> מן הראוי להטעים, כי בתלמוד הירושלמי לא הובאו דברי רבי יהודה ורבי יוחנן, הכורכים גיוור ומשפט, וכן לא הוזכר הכלל שגיוור צריך שלושה.

בשולחן ערוך נפסקה הלכה, כי לכתחילה צריכים שלושה כל יסודות הגיוור — קבלת המצוות, המילה והטבילה. נראה, שדין זה נלמד מתוך כך שהכלל "גר צריך שלשה" נאמר בתלמוד באופן כללי, ולא ביחס לדרך מסוימת מדרכי הגיוור. שאלה חשובה ביותר, כאמור, היא: מה יהיה דינו של גיוור, אשר נעשה כולו או חלקו שלא בפני בית-דין? אשר לגיוור שנעשה כולו שלא בבית-דין — הרי מסוגיות הגמרא מסתבר לומר, כי גיוור כזה אינו תופס אף בדיעבד. כך אמר במפורש רבי יהודה בברייתא האמורה, כי גר שהתגייר בינו לבין עצמו "אינו גר". כיוצא בזה עולה מהמעשה המתואר בהמשכה של הברייתא: "מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו: נתגיירתי ביני לבין עצמי. א"ל רבי יהודה: יש לך עדים? אמר ליה: לאו. יש לך בנים? א"ל: הן. א"ל: נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך".<sup>86</sup> והוא הדין באשר לדברי רב נחמן בר יצחק, שהובאו בסוגיית הגמרא, לפיהם השיב רבי יהודה לאותו אדם: "לדברך נכרי אתה ואין עדות לנכרי".<sup>87</sup>

איזה מיסודות הגיוור — קבלת המצוות, טבילה, מילה — מצריך שלושה דיינים לעיכובא, היינו שהגיוור לא יתפוס אף בדיעבד, אם אותה דרך גיוור לא נעשתה בפני שלושה? בתלמוד אין תשובה מפורשת על שאלה זו. בשאלה זו דנו הגאונים, ובמיוחד הראשונים, בהרחבה רבה. הם נדרשו לשאלה זו, בעיקר מתוך השוואת סוגיות הגמרא, המצריכות שלושה בגיוור, לסוגיה אחרת ביבמות: "עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה לההיא נכרית לשם אנתתא (רש"י, לשון עיקרית: לשם טבילת נדה ולא לשם טבילת גירות). אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה (רש"י: להיות גירות גמורה...) ובברתה. בה — כדבר אסי, דאמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה?..."<sup>88</sup> כמה קושיות עולות מסוגיית הגמרא, והקושי העיקרי העולה מפשט הדברים הוא, שלכאורה הוכשר הגיוור אף כי לא נעשה בפני שלושה, שהרי אין דרך נשים להביא איש עמהן בשעת טבילת נידתן. בה"ג גרס, כי מדובר בסוגיות גמרא חלוקות, וכי סוגיה זו היא דחויה, לאור ההלכה "גר צריך שלושה". על-כן, טבילה לשם נידה או טבילת קרי אינה עולה, לדעת בה"ג, כדי טבילת גרות. לעומת זאת ביקשו הראשונים לפרש, בדרכים שונות, כיצד הוכשר הגיוור, הגם שלא היה בפני

84 יבמות מז, א.

85 יבמות מו, ב.

86 יבמות מז, א.

87 שם.

88 יבמות מה, ב. וכן לגבי איש — בהמשך הסוגיה: "מי לא טבל לקריו?"

שלושה — ומתוך פירוש הסוגיה מתבארות שיטותיהם העקרוניות. שיטות הרי"ף והרמב"ם, בעלי התוספות והרמב"ן, הרא"ש והנימוקי יוסף, פורשו וסוכמו באופן ממצה על-ידי אחרוני הראשונים וראשוני האחרונים — ועל כן נדרשנו אך לעיקרי השיטות וטעמיהן, ככל שהדבר דרוש להבנת מהותו של גיור בכלל, וחלקו של בית-הדין בגיור בפרט. השאלה העיקרית שנידונה, היא שאלת היחס בין קבלת המצוות לטבילה: האם זו או זו, ואולי שתיהן יחדיו, חייבות להיות בפני שלושה בדיעבד? מכיוון שהראשונים נדרשו לנושא זה, בשל ליבון סוגיית "מי לא טבלה" — לא נערך דיון מיוחד במילה. מכל מקום, בטור ובשולחן ערוך נכרכו יחדיו המילה והטבילה, גם לעניין הדין בדיעבד.

לפי שיטה אחת של הרבה ראשונים, הצורך בשלושה דיינים לעיכובא בגיור, הוא לקבלת המצוות. אך לא לטבילה. זו שיטת התוספות, הרא"ש והר"ן — והיא שהתקבלה להלכה. קרובה לשיטה זו היא שיטת הרמב"ן, המבחין אף הוא, לעניין הדין בדיעבד, בין קבלת המצוות לבין המילה והטבילה. ואולם לשיטת הרמב"ן — שבאה כנראה לבאר את דברי הרי"ף — אין הגר מותר בבית ישראל, כל עוד לא טבל בפני שלושה. לפי שיטה זו, תפס אפוא גיורה של אותה נכרית, משום שמעצם דין הגיור אין צורך בדיעבד בשלושה בטבילה, ואולם את המצוות קיבלה בפני שלושה, לפני שטבלה. וכבר ראינו את משמעותן של שיטות התוספות והרמב"ן, לעניין קבלת המצוות כעיקר הגיור. אפשר שתימוכין לשיטה זו מצויים בדברי רבי יהודה בברייתא, לפיהם: "גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר". ואף המעשה בהמשך הברייתא דן במי שלדבריו התגייר בינו לבין עצמו. בשונה ממצעשי הגיור האחרים, המובאים בגמרא, ובהם מושם הדגש על הפעולות הפיסיות — הטבילה והמילה — הרי בברייתא זו נאמרה לשון "התגיירות". היות שעיקר הגרות הוא קבלת המצוות — שמא אפשר להסתמך על ברייתא זו, כמקור לכך שדווקא קבלת המצוות צריכה להיות בפני שלושה לעיכובא.

בדרך אחרת הובא להלכה על-ידי הרמב"ם אותו מקרה בגמרא, על-אודות הנכרית שטבלה לנידתה: "גיורת שראינה נוהגת בדרך ישראל תמיד, כגון שתטבול לנידתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנוהג בדרכי ישראל שטובל לקריו ועושה כל המצוות, הרי אלו בחזקת גרי צדק. ואע"פ שאין שם עדים שמעידין לפני מי שנתגיירו. ואע"פ כן אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו לפנינו הואיל והוחזקו גוים".<sup>89</sup> דברי הרמב"ם אינם עוסקים בשאלה כיצד להתגייר, אלא כיצד להוכיח גיור, כלומר בדיני הראיות ולא בדין המהותי. "מי לא טבלה לנדוטה?" — משמעו, כי התנהגותה של הגיורת מעידה שהתגיירה קודם לכן כדין. טבילת הנידה אינה טבילת הגרות, כפי שסברו רש"י, תוספות ורמב"ן. טבילה זו — כחלק מהתנהגות קבועה באורח חיים יהודי — מעידה, לפי דברי הרמב"ם, על גיור קודם שנעשה כהלכה בפני בית-דין. לשיטה זו, מסולקת הקושיה כיצד מתיישבת הטבילה שלא בבית-דין, עם הכלל שגיור — וטבילה בכלל זה — צריך שלושה. לדעת הרמב"ם, טבילת גיור צריכה אמנם שלושה גם בדיעבד: "טבל בינו לבין עצמו... ואפילו בפני שנים אינו גר".<sup>90</sup> ברם, אותה טבילה שעליה מסופר בגמרא, לא היתה, כאמור, טבילת גיור. מכל מקום, שאלה היא אם לדעת הרמב"ם מעכבת גם קבלת המצוות, אם לא היתה בשלושה. לדעת מפרשים רבים, קרובים דבריו של הרמב"ם לדברי הרי"ף. ואולם השוואה זו בין דברי הפוסקים מעלה קשיים, כשם שדברי הרמב"ן בביאור דברי הרי"ף מעוררים כמה בעיות.

89 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ט.

90 שם ה"ז.



שיטה נוספת לביאור סוגיית "מי לא טבלה לנדוטה?" מצויה בדברי הריטב"א. לשיטת הריטב"א — שלא כשיטות קודמות — עולה מסוגיות הגמרא, כי הן קבלת המצוות והן הטבילה מצריכות שלושה לעיכובא. בהידרשו לסוגיית "מי לא טבלה" מחדש הריטב"א, כי טבילתה של אותה נכרית היתה בפני שלושה — ואילו הקושי באותו מקרה נוגע לשאלת הכוונה בטבילה, ולא לשאלת בית-הדין בטבילה.

הצד השווה בכל שיטות הראשונים העיקריות שצוינו כאן הוא, שהצורך בבית-דין של שלושה הוא יסוד הכרחי בגיור. השקפה אחרת כלל לא הובאה בשולחן ערוך. גיור שנעשה כולו שלא בבית-דין ייפסל, ומן הסתם לא יתפוס לכל דבר ועניין. נכרי אינו יכול להיעשות יהודי בלא בית-דין. על כן נראה לומר, כי בית-הדין הוא חלק מהגדרת הגיור — ולכך חשיבות רבה. להשלמת סוגיה זו, יש לציין קיומן של שיטות ראשונים — שלא הובאו להלכה, לפיהן אפשר שיהיה תוקף גיור שלא נעשה בשלושה. בעניין זה יש להבחין בין שיטה, לפיה די בדיעבד בדיין אחד לגיור — ועל כן, גר שנתגייר בינו לבין עצמו לא יהיה גר — לבין סברה, לפיה יתפוס הגיור בדיעבד, אפילו היה הגיור בין הגר לבין עצמו. ביסוד השיטה הראשונה עומדת כנראה ההשקפה, כי יש לדמות את הגיור לדיני ממונות, ולפי דברי הגורס, כי מדין תורה די בדיין אחד בדיני ממונות. זו שיטתם של ר' שמחה ור' יהודה ב"ר יום-טוב, המובאת במרדכי — ולפי שיטה זו, אותה טבילה של נכרית תפסה בדיעבד, משום ש"אי אפשר דלא היה חד בשעת הטבילה".<sup>91</sup> עיקריה של שיטה זו מצויים בדברי ראשונים נוספים. ביסוד השיטה השנייה עומדת כנראה הבנת דברי הרי"ף בסוגיה זו כפשוטם, היינו שהדרישה כי בגיור יהיו שלושה, היא לכתחילה בלבד ולא בדיעבד.

מקום מיוחד בחלק זה של החיבור הוקדש לבחינת יישומה המעשי של הסוגיה העיונית בספרות השו"ת. ומסתבר, כי הפוסקים נדרשו לכל אחת משיטות הראשונים השונות — ואף באותן שיטות שלא התקבלו להלכה, התחשבו פוסקים אחרונים הלכה למעשה.

הידרשותם של הראשונים לשאלת הצורך בבית-הדין בגיור היתה עיונית, במסגרת פירוש הלכות גרים בתלמוד — ולא היתה הלכה למעשה. גם לאחר תקופת השולחן ערוך, ועד לזמן החדש, מעטות מאוד התשובות לגבי מקרי גיור בכלל, ולרבות בעניין בית-הדין בגיור. היתה תקופה אחת, שבה נדרשו הפוסקים באופן נרחב — ובהקשר יוצא דופן — דווקא לעניין תוקפו של גיור שלא נעשה בבית-דין. היה זה במאה השש-עשרה, בטרם התפשטה והתקבלה הכרעת השולחן ערוך בדבר הצורך בשלושה בגיור לכתחילה ובדיעבד. השאלה עלתה פעמים רבות הלכה למעשה בארצות המזרח, במסגרת הדיון בהלכות עבדים ושפחות. הלכות עבדים ירדו כמעט לגמרי מעל הפרק במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה מסיבות היסטוריות, ואולם הן עלו שוב על סדר היום בארצות תורכיה הגדולה, בעיקר במאה השש-עשרה. תורכיה המוסלמית פתחה שעריה לגולי ספרד ופורטוגל, שברחו מחרב הנצרות. יהודים בארצות תורכיה החזיקו בעבדים ובשפחות. אותה עת שגשג סחר העבדים, בשל המלחמות בין התורכים וארצות הנוצרים, ושווקים לממכר השבויים נקבעו בקושטא, סלוניקי, איזמיר ושאר הערים הגדולות. חלק מאותם עבדים ושפחות של היהודים התגירו כראוי בפני בית-דין — בדרך כלל לאחר ששחררו לשם גרות.

שאלות רבות התעוררו באותה תקופה, לגבי יהדותן של שפחות שטבלו שלא בפני

בית-דין מתוך כוונה להתייחד, ואשר קיימו אורח חיים יהודי. כידוע, מקבל הנכרי את המצוות בעת טבילת הגרות, ונכנס לכלל ישראל. לעומת זאת, מקבל העבד מצוות בעת טבילת העבדות, ואולם רק מעת שחרורו נכנס הוא לכלל ישראל ומתחייב בכל המצוות. בעת טבילת השחרור אין העבד צריך לקבל עליו מצוות. ברם, לשוני זה בין הלכות גרים לבין הלכות עבדים אין כמעט כל נפקות בתשובות הפוסקים שהבאנו, משום שאותן שפחות שמדובר בהן לא טבלו לשם עבדות. מסתבר, כי באותה תקופה לא היתה נהוגה בתורכיה טבילתם של עבדים ושפחות לשם עבדות, אלא במקרים נדירים ביותר. לפיכך, בדיון ההלכתי לעניין תוקף הטבילה ותוקף הגיוור, היה מקום לדון, ביסודו של דבר, בצורך בבית-דין בגיוור בכלל, ובטבילה לשם גיוור בפרט. הוזה אומר: השאלה אם אותה שפחה מסוימת הפכה מגויה ליהודייה, נפסקה בהתאם להלכות גרים, ולא על סמך הלכות עבדים.

לשאלת תוקפו או העדר תוקפו של גיוור יש תוצאות הלכתיות בתחומים שונים — ומגוון עניינים זה מצוי בתשובות הפוסקים. כך מצינו תשובות של מהריב"ל והמבי"ט בנוגע לנישואי ממזר ושפחה, לצורך טיהור בנים, הראנ"ח דן בשאלת תוקפם בדיעבד של קידושי שפחה שלא עברה כל הליך גיוור, פרט לכך שקודם נישואיה הוטבלה שלא בבית-דין. מקרה מעניין אחר של שפחה שטבלה שלא בבית-דין, נידון בתשובותיהם של מהרש"ך, ר' אהרן ששון ור' אברהם די בוטון. הציר המרכזי בפסקי ההלכה הוא שיטות הראשונים לעניין הצורך בבית-דין בגיוור. בפסיקתם של גדולי תורה אלה התגבשה ההלכה, כי הצורך בבית-דין בגיוור הוא לעיכובא. רבני הדור נטו בפסיקתם לשיטתם של הרי"ף והרמב"ם, ובעניין זה פירשו שמדובר למעשה באותה שיטה. הוזה אומר: הגיוור חייב להיות בפני בית-דין של שלושה, וסוגיית "מי לא טבלה" — עניינה הוא התנהגות המוכיחה על גיוור קודם שנעשה כראוי בבית-דין של שלושה. נראה, כי שונה היתה במקרה אחד, יוצא דופן, דעתו של הרדב"ז, ובמקרה זה פסק שהצורך בבית-דין של שלושה הוא לכתחילה ולא בדיעבד.

לאחר הכרעת השולחן ערוך התקבלה ההלכה בדבר ההכרח בשלושה לגיוור, והפוסקים מסכימים כי אין כל תוקף לגיוור שנעשה כולו שלא בבית-דין. עם זאת, הבאנו שתי תשובות עקרוניות של אחרונים, שבהן התחשבו הלכה למעשה באותן שיטות שלא התקבלו להלכה — שיטות המקנות תוקף לגיוור שלא נעשה בפני שלושה.

שאלה עקרונית היא: מהו גדר ההשוואה בין משפט לגרות? האם הגיוור הוא כמשפט, גם במובן זה שאת יחסי בית-הדין והבא להתגייר יש לראות בבחינת יחסי שופט ונשפט? האם בית-הדין דן בשעה הוא מקבל גרים? האם מדובר במעשה בית-דין לכל דבר, שיחולו עליו ההלכות החלות במשפט? או שמא אין לומר כך, וכל עיקרו של משפט האמור בגר הוא, שהגיוור יהיה בפני בית-דין? שאלה זו נוגעת לפירושה הנכון של דרשת רבי יוחנן: "גר צריך שלושה" — 'משפט' כתיב ביה". האם נכתב "משפט" בגר, אך לעניין זה שגיוור צריך שלושה — או שגיוור צריך שלושה, משום שהגיוור "משפט" הוא? וכיוצא בזה, האם גיוור שלא בפני שלושה פסול אף בדיעבד, משום חסרון הדין או בשל חסרון בית-הדין?

מי שגורס כי הגיוור הוא כמעשה משפט לכל דבר, הוא הרמב"ן. הרמב"ן מחיל באופן מלא על הגיוור ועל בית-הדין המגייר, אותן הלכות שהן לעיכובא לגבי בית-הדין הדן בדיני ממונות. מה שפוסל את הדין ואת הדין בדיני ממונות, צריך לפסול את הדין ואת הגיוור בהלכות גיוור. כך הדבר לגבי הצורך בשלושה בגיוור לעיכובא, משום ששניים שדנו — אין דיניהם דין. כיוצא בזה טבילת גרות בלילה מצריכה טבילה שנייה, מפני שתחילת דין בלילה מעכבת, לאור מה



שנאמר, כי מי שדנו תחילת דין בלילה — אין דיניהם דין. וכן מטעים הרמב"ן, כי גיור מצריך לכאורה מומחים, שהרי הדיוטות שדנו — אין דיניהם דין. בכל המקרים האלה מדגיש הרמב"ן כיסוד לדבריו את השוואת הגיור למשפט. אף בעלי התוספות גורסים בכל מקום, כי הגיור הוא כמעשה משפט לכל דבר. עם זאת, לא הכל גרסו כך, והבדלי הדעות באו לידי ביטוי בשיטות ראשונים שונות לעניין טבילת גרות בלילה. לשם כך יש מקום לשוב ולהידרש לסוגיית "מי לא טבלה לנדוטה?" — שהוזכרה למעלה. בסוגיה זו התעוררה, כזכור, השאלה: כיצד תפס גיור של אותה נכרית שלא היה בפני שלושה? אחת התשובות, שהובאה בתוספות וברא"ש, היתה: "דכיון דידוע לכל שטבלה כאילו עומדים שם דמי".<sup>92</sup> ואולם לפי תשובה זו יש עדיין מקום לבאר, כיצד הוטבלה אותה נכרית בלילה, בעוד אשר טבילת גרות חייבת להיות ביום. על כך הובאו ברא"ש שתי תשובות: "ותירץ רבינו מאיר ז"ל מדלא קאמר: אין מטבילין גר בלילה מ"ט משפט כתיב ביה, כדאמר: גר צריך שלשה משפט כתיב ביה — אלמא, דלא גמרינן ליה ממשפט, שאין לו דין משפט אלא לענין גוף הדבר שצריך שלשה אבל לא לזמן הטבילה... ולילה לא הוא אלא מדרבנן ולכתחילה הוא דלא, הא דיעבד שפיר דמי. אינמי קבלת מצוה הוי כתחלת דין וטבילה הויא כגמר דין דהוי אפילו בלילה, ומדרבנן הוא דבעינן ביום לכתחילה".<sup>93</sup> ביסוד השיטות השונות עומדת, למעשה, שאלת מעשה הגיור כמעשה משפט. לפי התשובה השנייה תופסת הטבילה בלילה, משום שגמר דין בלילה תופס. הגיור הוא מכל מקום דין, וחלות עליו ההלכות הנוגעות לבית-הדין הדין בדיני ממונות. אילו קבלת המצוות היתה בלילה, נראה כי הגיור לא היה תופס, מפני שתחילת דין בלילה פוסלת את הדין. לעומת זאת, שיטת ר' מאיר מרוטנבורג היא, שהגיור אינו כמשפט לכל דבר. יש הלכות החלות על בית-הדין הדין בדיני ממונות, ולא יחולו על בית-הדין המקבל גרים. כך אין איסור מדאורייתא לגייר בלילה, ולענין זה אין להבדיל בין קבלת המצוות לבין הטבילה. דברי הגמרא שאין מטבילין גר בלילה, נובעים — לשיטתו — מכך שהגיור נעשה בבית-דין, ולא משום שהגיור הוא דין.

ברם, לפי הדעה שגיור הוא כמשפט לכל דבר והטבילה היא תחילת דין, אף אחת מדרכים אלה שצוינו לעיל אינה יכולה להתקבל. בכל מקרה נותר עדיין הקושי, כיצד הוטבלה אותה נכרית בלילה. ואמנם, שיטת התוספות בכל מקום היא, שהגיור הוא משפט, וכן שהטבילה היא כתחילת דין. על כן היתה חייבת להידחות בתוספות התשובה, לפיה "כאילו עומדים" הדיינים בשעת הטבילה, והתשובה האחרת בתוספות לשאלה זו היא, כידוע, ש"משפט" בגיור נאמר על קבלת המצוות ולא על טבילה. ואילו לפי ההשקפה, כי תורת משפט חלה על כל חלקי הגיור, יש צורך בדרך אחרת כדי להסביר את טבילתה של אותה נכרית. ואמנם סבור הריטב"א, שהגיור הוא כמשפט לכל דבר והטבילה היא כתחילת דין, וכן שטבילת גיור בלילה אינה תופסת אף בדיעבד. על כורחנו עלינו לומר, כי לשיטת הריטב"א נעשתה הטבילה של אותה נכרית ביום. אכן, אם הטבילה נעשתה בפני בית-דין — אין לתמוה שנעשתה ביום.

אף הרמב"ם כורך את הצורך לטבול בפני שלושה וביום — בהלכה אחת: "וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך ב"ד אין מטבילין אותו... בלילה, ואם הטבילוהו הרי זה גר".<sup>94</sup> ראשונים ואחרונים ביארו את דברי הרמב"ם והטעימו, כי טבילת גרות בלילה תופסת

92 תוספות יבמות שם, ד"ה מי לא טבלה; רא"ש ליבמות, פרק רביעי, סי' לא.

93 הרא"ש, שם.

94 רמב"ם, שם ה"ו.

בדיעבד משום שהטבילה היא כגמר דין. ואולם דרך זו מעוררת קשיים. ומסתבר לומר שיש דרך נוספת להבנת דברי הרמב"ם. אין לשלול את הסברה, כי לדעת הרמב"ם – "משפט" שנאמר בגר, מלמד על כך, שמדין תורה על הגיוור להיות בפני בית-דין של שלושה, ואולם אין הכוונה לכך שבית-הדין דן בשעה שהוא מקבל גרים, ואין הגיוור מעשה משפט כדיני ממונות. בגר נאמר "משפט", אך אין הגיוור משפט או כמשפט. ויש להבחין בין "דין" לבין "דבר הצריך בית דין". הלכה זו שאין מטבילין גר בלילה, היא מהלכות בית-דין – ולא מהלכות המשפט, הדין. מהלכות בית-הדין, כי ההיזקקות לו תהיה ביום ולא בלילה. לעומת זאת, ההלכה כי דין בלילה פסול אף בדיעבד, היא מהלכות המשפט, ונוגעת אך לבית-הדין שדן – דיני ממונות או דיני נפשות. הלכה זו לא נאמרה ביחס לגיוור, שאינו מעשה משפט ממש. בדרך דומה אפשר לפרש את דברי הרמב"ם שאין להטביל גר בשבת, שהוטעמו באותו טעם: "הואיל והדבר צריך בית דין". לפי דרך זו, מקורו של האיסור להטביל גר בשבת איננו האיסור לדון בשבת – אלא אותו איסור שהוזכר בגמרא לעניין זה, היינו: "תקוני גברא בשבת".<sup>95</sup> ומי שגורם לתיקון הגר, הוא בית-הדין המטבילו.

ביסודן של שאלות רבות, שהתעוררו בזמנים שונים, עומדת שאלת טיבו השיפוטי של מעשה הגיוור. נראה, כי להלכה התקבלה שיטתם של אלה הגורסים שהגיוור הוא מעשה משפט, ורואים את בית-הדין המקבל גרים כמי שדן את הדין. השולחן ערוך פוסק, כי קבלת מצוות שאינה נעשית בפני שלושה, או שנעשית בלילה, פוסלת את הגיוור אף בדיעבד. בכך התקבלה שיטת התוספות בכל מקום שהגיוור הוא כמשפט. ועוד נפסק בשולחן ערוך, כי כל ענייני הגר צריכים להיות "בג' הכשרים לדון".<sup>96</sup> הלכה אחרונה זו, כי הגיוור יהיה בפני שלושה הכשרים לדון – היא יסוד לפסיקת הפוסקים בדורות האחרונים, אשר נדרשו רבות לעניין הגיוור הקונסרבאטיבי והרפורמי. ניתן לומר, כי שני טעמים הלכתיים עיקריים הביאו לפסיקה, כי גיוור זה הוא בטל מעצם טיבו. הטעם האחד – עניינו קבלת המצוות, והוא נידון בחלק החמישי לחיבור זה. הטעם השני נוגע לשאלת בית-הדין המקבל גרים. בסוגיה זו הרבה לפסוק בדור האחרון ר' משה פינשטיין, והוא לא הבחין לעניין זה בין רפורמים לבין קונסרבאטיבים. לדעתו, לא יכולה להיות קבלת מצוות ראויה בפני רבנים קונסרבאטיבים, משום שאלה אינם יודעים דיני גרות, ומכל מקום אינם זהירים לקיימם. ועוד, הרבנים הקונסרבאטיבים פסולים לבית-דין, באשר הם כופרים בהרבה עיקרי הדת ועוברים עבירות, "...ולכן פשוט שאין הגרות שעשה הראב"י של הקאנסערוואטיוון כלום".<sup>97</sup> קל וחומר שזו היתה דעת הפוסק ביחס לגיוור הרפורמי.

שאלה שהראשונים דנו בה הרבה, היא: "האיך מקבלים גרים בזמן הזה?"<sup>98</sup> הטעם לדון בשאלה זו הוא החשש, שמא אין "בזמן הזה" דיינים הרשאים לגייר. ביסודו של דבר עמדה הסברה, כי מדין תורה חייב הגיוור להיות בשלושה דיינים מומחים וסמוכים. משנתבטלה הסמיכה, התעוררה השאלה: כיצד ניתן לגייר על-ידי דיינים שאינם סמוכים, שהרי מן התורה הדיוטות פסולים לדין? מהתלמוד עולה, כי גיורם של נכרים נעשה בארץ-ישראל ובבבל הלכה למעשה, וכן אין נדרש שהגיוור ייעשה בפני מומחים. על כן נראה, שהראשונים, בדונם בנושא, יצאו מתוך

95 יבמות מו, ב.

96 שו"ע יו"ד, סי' רסח, סע' ג.

97 שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קס.

98 לדוגמה, רשב"א ליבמות מו, ב, ד"ה דילמא דאיכלעו.



הנחה שיש סמכות לגייר שלא בדיונים מומחים, והם רק ביקשו לדעת מה מקור הסמכות לכך. גם לאחר תקופת התלמוד לא חדלו מלגייר נכרים, ומסתבר שכך גם יש להבין את שאלת הראשונים כיצד מקבלים גרים. לא תהייה שמא אין ניתן לגייר, אלא רצון להבין אל-נכון מניין יש סמכות לגייר שלא על-ידי מומחים.

הראשונים העלו שני מקורות עיקריים לסמכות לקבל גרים על-ידי הדיוטות. הדרך האחת היא מכוח תקנת חכמים: "שליחותיהו קא עבדינן". כשם שבדיני ממונות תיקנו חכמים, כי יש מקרים שבהם אפשר לדון בהדיוטות, כדי שלא לנעול דלת בפני לווים — כך בגיור מקבלים ההדיוטות גרים, כדי שלא תינעל דלת בפני גרים. הדרך השנייה היא מכוח דרשת הפסוק "לדוֹתֵיכֶם" — כלומר, לדורות עולם — שנאמר בגרים. הגמרא בכריתות למדה מדרשה זו, כי אפשר לקבל גרים "בזמן הזה", כאשר אין ניתן עוד להביא קרבן, שהוא חלק ממעשה הגיור. הראשונים הקישו מעניין הקרבן, שחדלו להביאו — לעניין הסמיכה, שחדלה להתקיים. בשני מקורות סמכות אלה עסקו רבות — ובגוני ביאור שונים — ראשונים ואחרונים. מדבריהם עולה חשיבותה של הכנסת אדם תחת כנפי השכינה כ"ענין גדול"<sup>99</sup> — והאפשרות לקבל גרים לכלל ישראל כתופעה קבועה ונצחית.

אכן, הגיור מכוח "עבדינן שליחותיהו" כתקנת חכמים, מעורר קושי יסודי, שהרי כל עיקרה של השאלה היאך מקבלים גרים בזמן הזה, נבע מכך שמדין תורה חייב הגיור להיות על-ידי שלושה דיינים מומחים וסמוכים. אם כן, כיצד אפשר לגייר על-ידי הדיוטות מכוח תקנת חכמים, כאשר על הגיור להיות בפני שלושה מומחים מדין תורה? שאלה זו עולה במלוא חריפותה דווקא ביחס לגיור. בגיטין ובקידושין אפשר להסביר את תקנת חכמים על סמך הכלל: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקיענהו רבנן לקידושין מיניה..."<sup>100</sup> בדיני ממונות שורר העיקרון: "הפקר בית-דין הפקר".<sup>101</sup> ואולם, כל זאת אין לומר בגיור. בשל קושי זה באה שיטת ראשונים, המטעימה את דרשת "לדוֹתֵיכֶם" כמקור הסמכות לקבל גרים. ואולם, מן הראוי להזכיר שתי דרכי תשובה חשובות ומחודשות המצויות בדברי אחרונים. בעל נתיבות המשפט ביקש לומר, שהכלל "עבדינן שליחותיהו" אינו תקנת חכמים גרידא: "...דבאמת הוא מדאורייתא, רק שנמסר לחכמים ולא עשו אותנו לשלוחים רק במקום דאיכא נעילת דלת".<sup>102</sup> אמנם מדין תורה יש צורך בגיור בשלושה מומחים, אך בהעדר מומחים, הסמכות לקבל גרים נמסרה להדיוטות, ואף זאת מדין תורה. מדברי בעל קצות החושן בעניין אחר, עולה דרך נוספת ליישב את הקושי האמור לעניין "עבדינן שליחותיהו" בגיור: "וצ"ל בדבר גדול כזה דיש כח ביד חכמים לעקור דברי תורה אפי' בקום ועשה..."<sup>103</sup>.

דברי הראשונים, המתלבטים בכוחם של מי שאינם סמוכים לקבל גרים בזמן הזה — נסמכים על בסיס משותף אחד, והוא: הסברה, כי מדין תורה על הגיור להיות בפני שלושה מומחים. דבר זה לא נאמר במשנת התנאים ולא בתלמוד האמוראים, ויש מקום לבחון סברה זו. ונראה לומר, כי גם בעיית המומחים בקבלת גרים נקשרת לשאלה היסודית — האם מעשה הגיור הוא כמעשה משפט. בתלמוד מצויים שני מקורות עיקריים לגבי חובת ההתדיינות בפני מומחים, והאיסור

99 סמ"ע לשו"ע חו"מ, סי' א, אות ג.

100 גיטין לג, א — ושם נסמן.

101 גיטין לו, ב — ושם נסמן.

102 נתיבות המשפט (ביאורים), סי' א, אות א.

103 קצות החושן, סי' לד, אות א.

להידון בפני הדיוטות. המקור הראשון הוא הלימוד מהפסוק ביחס לתחומי משפט מסוימים. כך נמצאנו למדים מסוגיית הגמרא בסנהדרין, כי בגזילות וחבלות יש צורך בשלושה מומחים, מתוך כך שבפרשת שומר חנם נכתב שלוש פעמים "אלהים". המקור השני הוא כללי, ונאמר בסוגיית הגמרא ביחס לעישוי גיטין: "... שנאמר: 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' — 'לפניהם', ולא לפני גוים. דבר אחר: 'לפניהם', ולא לפני הדיוטות".<sup>104</sup> הרשב"א מבאר, כי יש צורך גם בדרשת "לפניהם", כדי ללמוד שהצורך במומחים "כולל כל המשפטים".<sup>105</sup> שאינם כתובים בפרשה, כגון עישוי גיטין. העיון מלמד אפוא, כי בשני אופנים ניתן להסיק שעל גיוור להיות מדין תורה בפני מומחים. האחד, כי "משפט" האמור בגר משווה את הגיוור לדיני ממונות שנאמרו בפרשת משפטים, ובהם יש צורך במומחים מכוח "אלהים" הכתוב בפרשה. השני, כי "משפט" האמור בגר עושה את הגיוור כמו "כל המשפטים" שלא נאמרו בפרשת משפטים, והצורך במומחים הוא בשל דרשת הכתוב "לפניהם". בין כך ובין כך, אם מדין תורה אין הגיוור כ"משפט" ממש — הצורך במומחים מניין? על כורחך אתה אומר, כי רק מי שסבור שגיוור הוא כמשפט, יאמר כי מדין תורה על הגיוור להיות בפני מומחים. אכן, הרמב"ם אומר, כי שלמה ושמשון נשאו נשים נכריות שגורו על-ידי הדיוטות, וגיוור תפס. הוא הדין ביחס לגרים רבים, שהתגוררו בזמן דוד ושלמה בפני הדיוטות. מדברים אלה של הרמב"ם משמע, כי לשיטתו אין צורך מדין תורה בשלושה מומחים לגיוור. הרמב"ם אף אינו מביא את דרשות הפסוק המלמדות כי הגיוור הוא כמשפט. בהתאם למה שפורט למעלה לעניין טבילת גרות בלילה, אפשר לומר, כי לשיטת הרמב"ם, הרי מדין תורה אין הגיוור כמעשה משפט לכל דבר — ומתוך כך יתבארו כל דברי הרמב"ם הנוגעים לענייננו בהלכות איסורי ביאה. הגיוור חייב אמנם להיות בפני שלושה, ומי שטבל בינו לבין עצמו, או טבל בפני שניים, אינו גר. ברם, הלכה זו נובעת מכך, שגיוור צריך להיות מדין תורה בבית-דין של שלושה. הקביעה, כי "הדבר צריך בית דין" — אינה עושה בהכרח את הגיוור למשפט, ואינה מחילה על קבלת גרים כל אותן הלכות הנוגעות לבית-הדין שדן דיני ממונות. לפיכך אין כל הכרח לומר, כי מדין תורה על גיוור להיות בפני שלושה מומחים. ממילא אין צורך לתרץ כיצד קיבלו גרים בארץ-ישראל ובבבל, או כיצד מקבלים גרים בזמן הזה. וכאמור, תואמים דברי הרמב"ם, לפי דרך ביאור זו, את דבריו בעניין טבילת גר בלילה, ומתגבשים לשיטה כוללת ועקיבה.

### בטלות גיוור בגין העדר כוונה להתגייר

חלקו האחרון של חיבור זה עסק בשאלת האפשרות לבטל, או להצהיר על בטלותו, של גיוור, וזאת בשל העדר כוונה להתגייר. הוזה אומר: עניין לנו בגיוור שנעשה לכאורה כראוי ובבית-דין, והפגם הוא ביסוד הכוונה, היינו בקבלת המצוות. אין צורך לומר, כי לעצם האפשרות לבטל גיוור שנעשה פורמאלית — או לראותו כחסר תוקף — נודעת חשיבות בכמה וכמה תחומים. לפיכך יש מקום לעיין היטב בעצם אפשרות הביטול, ובתוצאות הדבר הלכה למעשה — במיוחד לעניין תוקף הקידושין של הגר לאחר גיוור.

כלל חשוב בתורת הגיוור, שעולה על הפרק בעניין זה, הוא כלל סופיות הגיוור. בברייתא המפרטת את סדר הגרות נאמר במפורש, כי בסופו של מעשה הגיוור נשלמת הגרות: "טבל ועלה

104 גיטין פח, ב.

105 רשב"א לגיטין שם, ד"ה והא דדרשינן.



הרי הוא כישראל לכל דבריו".<sup>106</sup> ומבאר הגמרא, כי גם אם חזר המתגייר לסורו לאחר גיורו — אין ניתן להפקיע את גרותו: "למאי הלכתא דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל — ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין".<sup>107</sup> לכאורה אפשר היה לסבור, כי בעוד אשר מומר אינו יכול לשנות, בכך שחטא, את עובדת היותו ישראל — הרי שונה הדבר לגבי מתגייר, שהורתו ולידתו לא היו בקדושה. גר שחזר לסורו — כך ניתן היה לחשוב — יחזור אף מעמדו לכמות שהיה. באו חכמים והדגישו, כי אין הדבר כן: "ולא אמרינן דליהוי גוי גמור כאילו לא נתגייר".<sup>108</sup> כשם שישראל מומר שקידש — קידושיו קידושין, כך גר שחזר לסורו — קידושיו קידושין. אמור מעתה: גר, אף-על-פי שחטא — גר הוא. ומסתבר טעמה של הלכה זו בדבר סופיות הגיור. עם הגיור משתנה מעמדו של אדם מנכרי ליהודי. לכניסתו של הגר לכלל ישראל יש תוצאות משפטיות רבות משמעות כלפי כולי עלמא — ובראש וראשונה, כשרותו לבוא בקהל. מן הראוי, שכל קביעת סטאטוס אישי תהיה ברורה וסופית, ולא תהיה רופפת ומשתנה. ודאי שכך הדבר לגבי קביעת יהדותו של אדם, וזו היא משמעותם הכפולה של דברי הברייתא: "טבל ועלה הרי הוא כישראל". בדברים אלה נמצאנו למדים על גמר הגיור ועל סופיותו. הנכרי נעשה ישראל עם טבילתו, שהיא גמר גרותו. עד מועד זה יכול היה המתגייר לחזור בו; ממועד זה ואילך לא יוכל לשנות את מעמדו. וכאן מגיעים אנו לשאלה היסודית, שעניינה הזיקה שבין קבלת המצוות והכלל בדבר סופיות הגיור.

בחיבור זה נתבאר, כי התחייבותו של המתגייר לקבל עליו את המצוות, היא עצם מהותו של גיור והגדרתו. על-כן אין לדבר כלל על גיור ללא קבלת מצוות, ואפילו נתקיימו יסודות הגיור האחרים. הדרך המשפטית לביטול תוקפו של גיור מחמת פגם ביסוד הכוונה, תימצא באותם מקרים שבהם נעדרה מלכתחילה קבלת המצוות, או שמלכתחילה היתה כה פגומה, עד שניתן לראותה כלא-היתה. פרק הזמן הקובע הוא זמן הגיור עצמו. ביטול תוקפו של גיור בדרך זו, הוא ביטול מעיקרא. הגיור לא תפס כלל, והבא להתגייר לא נעשה מעולם יהודי. איננו מוציאים את המתגייר מכלל יהודי, מפני שמעולם לא נכנס ליהדות. יש לדייק ולומר, כי אין מדובר כאן בביטול גיור, מפני שאי אפשר לבטל דבר שמעולם לא היה בר-תוקף. מדובר בהצהרה על כך, כי מה שנדמה בשעתו כגיור — אינו ולא היה מעולם גיור. הביטול איננו קונסטיטוטיבי אלא דקלרטיבי. לעומת זאת, אי אפשר להפקיע גיור תקף — וזאת כנובע מההלכה בדבר סופיות הגיור. בדרך זו נמצאנו למדים, כי בעצם בטלותו של גיור, מחמת העדרה של קבלת המצוות, אין כלל משום סתירה לסופיות הקביעה בדבר יהדותו של המתגייר. עם הטבילה נעשה אמנם הגר "כישאל לכל דבר" — ואולם דברים אלה נאמרו ביחס למי שהתגייר כהלכה. גיור כדין הוא אמנם סופי, ואם חוזר בו הגר לסורו — לא תפקע גרותו. לעומת זאת, משמעותה של אי קבלת המצוות היא, שהגיור לא היה כדין ולא תפס מלכתחילה.

אולם הקביעה שהמתגייר לא התכוון לקבל את המצוות ולהתגייר, אינה פשוטה כלל ועיקר. לפנינו קושי ניכר, הנובע מכמה וכמה טעמים, שתמציתם הקושי בבירור כוונתו הפנימית של אדם, ובמיוחד כאשר מדובר בגיור, שבו מתחייב המתגייר בפני בית-דין לקבל עליו את המצוות. עצם ההכרזה על מי שנחשב כיהודי, כי נכרי הוא למעשה — היא צעד קשה ביותר, ומחייבת זהירות רבה. אכן, עיון בדברי הפוסקים בסוגיה שלפנינו מלמד, כי השאלה המרכזית איננה אם

106 יבמות מז, ב.

107 שם.

108 רש"י בכורות ל, ב, ד"ה הרי הוא.

העדר קבלת מצוות מביא לידי כך שהגיוור בטל מעיקרא, אלא אימתי ניתן לראות כחסר תוקף — מחמת הפגם האמור — גיוור שנעשה לכאורה כראוי.

העיון בסוגיית האומדנא מלמד, כי באותם מקרים שבהם ברור באומדנא דמוכח, כי המתגייר כלל לא התכוון לקבל מצוות ולהתגייר — אפשר להתבסס על כך ולומר, שהגיוור לא תפס מעיקרא: "ואף אם אמר בפיו שמקבל מצוות, אם אנן סהדי שאינו מקבל עליו באמת אינו כלום".<sup>109</sup> כיוצא בזה גם אונס יכול להביא לידי כך שנעדרה גמירת דעת לקבל מצוות — והגיוור לא יתפוס. אלא שיש מקרים, שבהם דווקא האונס והאינס מבאים לגמירת דעת לבצע את הפעולה המשפטית, כדי להיפטר מהאונס. ולפי עקרונות אלה יתבררו דעות הראשונים באשר לגיוורם של גרי האריות. דווקא מסוגיית הכותים ניתן ללמוד, כי בהעדר כוונת אמת לקבל מצוות — אין תוקף לגיוור.

מסקנה אחרונה זו, העלתה אצל הפוסקים בדורות האחרונים ספקות באשר לתוקפם של גיוורים רבים בתקופתנו. שלא כבדורות ראשונים, שבהם ההלכה הכתיבה את אורח החיים של רוב מניינו ובניינו של עם ישראל — הרי בדורות האחרונים חל במציאות זו מפנה, כאשר חלקים ניכרים מעם ישראל אינם מקפידים על קיום תורה ומצוות. למציאות זו יש משמעות רבה בכל הנוגע לגיוור, שכן קבלת אמת של המצוות היא מהותו של גיוור. בעיה זו מחריפה נוכח העובדה, שחלק גדול מהגיוורים נעשים לשם אישות, וכאשר בן הזוג היהודי אינו מקיים מצוות. מעיון בעשרות רבות של תשובות הפוסקים במאה השנים האחרונות, נראה לומר, כי בעיה זו של אומדנא דמוכח בדבר העדר כוונת אמת לקבל מצוות — היא עיקרו של הדיון ההלכתי בקבלת גרים בדורות האחרונים, והיא מקור החשש ונקודת התורפה, באשר לתוקפם של רוב הגיוורים בימינו.

יש הגורסים קיומה של דרך הלכתית אחרת, המביאה אף היא, בתנאים מסוימים, לביטולו של הגיוור למפרע. לשיטה זו, גיוור שנעשה בשל מניעים זרים הוא גיוור על תנאי, שתוקפו תלוי בהתנהגות המתגייר לאחר גיוורו. התנהג המתגייר כיהודי — יהיה גיוורו תקף; המשיך המתגייר בהתנהגותו הקודמת — תפקע גרותו למפרע. לפי שיטה זו, אין מדובר בהצהרה על בטלות הגיוור, אלא בהפקעה קונסטטיטוטיבית של גיוור, שהיה על תנאי עד לקביעה בדבר ביטולו. ואילו בתקופת ההמתנה, מסתבר לראות — לשיטה זו — את מעמדו של המתגייר כספק גר. בחיבורנו ביקשנו להראות, כי שיטה זו מנוגדת לכלל היסודי בדבר סופיותו של הגיוור, מעת שהמתגייר "טבל ועלה". אין קבלת גר לחצאין ועל תנאי, והגיוור הוא סופי — יהא מניעו של המתגייר אשר יהא. אין מסתבר לומר, כי תוקפו של כל גיוור שנעשה ממניעים זרים, יהיה תלוי ועומד ולוט בערפל התנהגותו בעתיד של המתגייר. ואין לראות בכל מי שהתגייר לשם נישואין, כמועמד אפשרי להפקעת גרותו, על כל הבעיות הכרוכות בכך.

אסמכתא עיקרית לשיטה האמורה היא דברי הגהות המרדכי למסכת יבמות. בהגהות המרדכי מצוי פירוש יוצא דופן של סוגיית "הנטען על הנכרית" ביבמות, שבה נפסק: "הלכה כדברי האומר: כולם גרים הם".<sup>110</sup> לשיטה זו, הגיוור תופס רק אחרי שהמתגייר "יישר דרכיו".<sup>111</sup> לא

109 שו"ת אגרות משה, יו"ד, ח"א, סי' קנז.

110 יבמות כד, ב.

111 הגהות המרדכי ליבמות, פרק החולץ, סי' קי.



יתנהג המתגייר כיהודי, יחולו דברי רבי נחמיה, שאינו גר — וגם בדיעבד. שיטה זו בהגהות המרדכי מעוררת קשיים רבים, ועמדנו על קשיים אלה.

גם הרמב"ם מחדש, כאמור, כי מי שהתגייר מחמת "עילה", הרי לאחר מכן "חוששין לו עד שיתבאר צדקותו" וממתינים "עד שתראה אחריתם". הרמב"ם מציין אפוא במפורש, כי גר כזה נמצא במצב מיוחד לאחר הגיור. ואולם אין מקום, לדעתנו, לפרש את הרמב"ם, באופן שהגיור הוא גיור על תנאי, אשר מתבטל כאשר אין "מתבאר צדקותו" של המתגייר. מדברי הרמב"ם עולה בבירור, כי מי שחוששין לו — גר הוא מעצם הדין, שהרי יצא מכלל הגויים. ופירוש דברי הרמב"ם הוא, כי איננו מקרבים אמנם גרים אלה לקהל ישראל, אולם איננו יכולים לבטל את תוקפו של גיורם, אשר תפס מעצם הדין. ואם קידשו — יהיו קידושיהם קידושין, כפי שמוכח מדבריו המפורשים של הרמב"ם בכלל, ובעניין נשות שלמה ושמשון בפרט.

בעיה זו של בטלות תוקפו של גיור, שנעשה לכאורה כדין ובבית-דין — בשל העדר גמירת דעת לקבל מצוות — התעוררה הלכה למעשה בתשובות הפוסקים רק במאה השנים האחרונות. על כן אפשר לומר, כי למעשה מדובר בסוגיה חדשה. פרק מיוחד בחיבור זה נועד לבחון כיצד החילו הפוסקים, במקרים שהובאו לפנייהם, את העקרונות שנתבארו למעלה. מטבע הדברים, השאלה העיקרית שעמדה לדיון, היא שאלת תוקפם של קידושי המתגייר. האם ניתן להפקיע למפרע קידושין, שנעשו לאחר גיור כאמור? תשובה חיובית על שאלה זו, תהיה התוצאה המשפטית החשובה ביותר לדין בטלות הגיור. כללית ניתן לומר, שבתשובות אלה אפשר למצוא תימוכין עקרוניים להשקפה בדבר בטלות הגיור במקרה של אומדנא דמוכח על העדר כוונה לקבל מצוות. אמנם כן, בהיות כוונתו של אדם בגדר דברים שכלב, הרי רק במקרים יוצאי דופן אפשר יהיה לקבוע ב"אנן סהדי" את העדר הכוונה לקבל מצוות ולהתגייר. ואולם, במקרים אלה יהיה הגיור בטל לכל דבר ועניין, ואף קידושי הגר לאחר "גיורו" לא יתפסו, כדין כל קידושי נכרי. בטלות הגיור במקרים מיוחדים אלה תואמת את העקרונות של דיני הגרות להלכה, וראויה במיוחד להחלה למעשה, כפתח הקלה או סניף להיתר במקרים קשים, כגון עגינות וממזרות. בבואם לפסוק הלכה למעשה, נזהרו הפוסקים מאוד מלשלול תוקפה של גרות שנעשתה בבית-דין. דברים אלה עולים גם מפסיקתו של ר' משה פינשטיין. עיון בכלל חידושי ותשובותיו של הפוסק בענייני גיור מלמד, כי חלק מרכזי מהם מוקדש לדיון בשאלת בטלות גיור מחמת העדר כוונה לקבל מצוות. הפוסק מטעים פעמים רבות, כי אין די בהליך הגיור הפורמאלי, היינו מילה, טבילה וקבלת מצוות מילולית בפני בית-דין. כאשר "אנן סהדי" שהנכרי לא קיבל עליו מצוות, אין הגרות תופסת כלל — "בין לקולא בין לחומרא".<sup>112</sup> אכן, לדעת הפוסק, קבלת המצוות בפה, ברוב מקרי הגיור באמריקה — הנעשים לשם נישואין — היא רמאות. בעיה זו הוצגה על-ידי הפוסק כבעיה של הגיור בימינו. עם זאת, בבואנו לדון בפסיקתו של הפוסק הלכה למעשה, יש להבדיל היטב בין מקרים שבהם נעשה הגיור על-ידי בית-דין אורתודוקסי, לבין מקרים שבהם היה הגיור רפורמי או קונסרבאטיבי. במקרה הראשון, נזהר הפוסק היטב מלראות כבטל גיור בשל פגם ביסוד הנפשי. במקרה השני, דעתו היא, כי בבית-דין קונסרבאטיבי, ובוודאי רפורמי, אין יכולה להיות קבלת מצוות כראוי. טעם זה, וכן הטעם הנוגע לפסלותם של מקבלי הגרים — מביאים לידי כך שכל גיור, קונסרבאטיבי ורפורמי, הוא לדעת הפוסק בטל ומבוטל, על כל המשתמע מכך הלכה למעשה.





## ביבליוגרפיה

רשימת קיצורים של שמות כתבי-עת

AJH	American Jewish History
CJ	Conservative Judaism
HJ	Historia Judaica
HUCA	Hebrew Union College Annual
ILR	Israel Law Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JHCS	Journal of Halakha and Contemporary Society
JJS	Journal of Jewish Studies
JJSO	Jewish Journal of Sociology
JQR	Jewish Quarterly Review
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSS	Jewish Social Studies
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums
REJ	Revue des Études Juives
TAPA	Transactions of the American Philological Association

## עברית

- אברמוביץ, צ"י, "בענין גמר דין בלילה", מוריה, א, גליון ח-י (תשכ"ט-תשל"ל), עמ' ל.
- אברמסקי, י', "בענין הטפת דם ברית לקטן שנולד לאם נוכריה ומלו אביו כסבור שהוא ישראל", ספר הזכרון לרב אברמסקי, ירושלים, תשל"ח, עמ' נה (ובהפרדס, כא (תש"ז), חוברת ג, עמ' 22).
- אונטרמן, א"י, "הלכות גירות ודרך ביצוען", תורה שבעל-פה, יג (תשל"א), עמ' יג.
- אורבך, א"א, בעלי התוספות, ירושלים, תש"ס.
- — חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"א.
- — ערך "גר", האנציקלופדיה העברית, כרך יא, עמ' 172-184.
- — "הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד", ציון, כה (תש"ך), עמ' 141.
- אלבק, ח', "סמיכה ומינוי ובית דין", ציון, ח (תש"ג), עמ' 85.
- אלבק, ש', דיני הממונות בתלמוד, תל-אביב, תשל"ו.
- — בתי הדין בימי התלמוד, רמת-גן, תשמ"א.
- — הראיות בדיני התלמוד, רמת-גן, תשמ"ז.
- — "משפט והיסטוריה במחקר ההלכה", עיוני משפט, ג (תשל"ד), עמ' 710.
- אלון, ג', מחקרים בתולדות ישראל, כרך א, תל-אביב, תשי"ז; כרך ב, תל-אביב, תשי"ח.

- אלון, מ', המשפט העברי — תולדותיו מקורותיו עקרונותיו, ירושלים, תשל"ח.<sup>2</sup>
- — "עוד לעניין מחקרו של המשפט העברי", משפטים, ח (תשל"ז), עמ' 99.
- אלינסון, א"ג, נישואין שלא כדת משה וישראל, ירושלים, תש"ם.
- אנגלרד, י', "מחקר המשפט העברי — מהותו ומטרותיו", משפטים, ז (תשל"ו), עמ' 34.
- אסף, ש', "אנוסי ספרד ופורטוגל בספרות התשובות", ציון (מאסף), ה (תרצ"ג), עמ' יט.
- — "לתולדות הקראים בארצות המזרח", ציון, א (תרצ"ו), עמ' 222.
- — "עבדים וסחר עבדים אצל היהודים בימי הביניים", ציון, ד (תרצ"ט), עמ' 91.
- אפטוביצר, א', מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים, תרצ"ח.
- — מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים, תשי"א.
- אפשטיין, י"נ, "מעין תשובה", תרכ"ז, ג (תרצ"ב), עמ' 232.
- — "שרידי שאלות", תרכ"ז, ו (תרצ"ה), עמ' 460.
- אריאל, י', "גיוור עולי בריה"מ", תחומין, יב (תשנ"א), עמ' 81.
- בארון, ש', היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל (תרגום י' גרינץ), רמת-גן, תשכ"ז.
- בורגמן, י"י, "אם מילה מעכבת בגירות במקום סכנה", שערי ציון, שנה שמינית (תרפ"ח), חוברת יא-יב, דף ג; שנה תשיעית (תרפ"ט), חוברת א-ב, דף ד.
- בורנשטיין, ח"י, "משפט הסמיכה וקורותיה", התקופה, ד (תרע"ט), עמ' 394.
- ביאלובלוצקי, ש', "יחס היהדות לגרים ולגיוור", בר-אילן, ב (תשכ"ד), עמ' 44.
- בליך, י"ד, "גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד", הפרדס, ס (תשמ"ו), עמ' 19.
- בן שלום, י', "רבי יהודה בר אילעאי ויחסו אל רומי", ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 9.
- בן שמעון, מ', אגרת שבוקין, מצרים, תרפ"ד.
- בר, מ', אמוראי בבל — פרקים בחיי הכלכלה, רמת-גן, תשמ"ב.
- ברויאר, מ', "על דרכי הפסיקה של רבני גרמניה בעידן האמנציפציה", סיני, ק (תשמ"ז), עמ' קסו.
- ברקוביץ, א', ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים, תשמ"א.
- גולאק, א', יסודי המשפט העברי, תל-אביב, תרפ"ג.
- גולב, נ', "מגילת עובדיה הגר", בתוך: מחקרי עדות וגניזה (בעריכת ש' מורג וי' בן-עמי), ירושלים, תשמ"א, עמ' 77.
- גורן, ש', "הגרות באספקלריה של ההלכה", מחניים, צב (תשכ"ד), עמ' 8.
- גיל, מ', "המפגש הבבלי", תרכ"ז, מח (תשל"ט), עמ' 35.
- גילת, י"ד, "בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה", בר-אילן, ז-ח (תשל"ל), עמ' 117.
- גלזר, מ"ש, "חקור דבר" (קונטרס), מונקאטש, תרס"א.
- גפני, י', יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים, תשנ"א.
- — "גיוור מלכי חדייב (אדיאבנה) לאור הספרות התלמודית", ניב המדרשיה (אביב-קיץ תשל"א), עמ' רד.
- גרשוני, י', קול צופיך, ירושלים, תש"ם.
- — "קבלת גרים בישראל", שבילין, כה-כו (תשל"ל), עמ' נא.
- — "המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה", תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 180.
- דינור, ב"צ, תולדות ישראל, תל-אביב וירושלים, תשי"ט.<sup>2</sup>
- הירשברג, א"ש, "תנועת ההתגיירות הגדולה בתקופת הבית השני", התקופה, יב (תרפ"א), עמ' 129; יג (תרפ"ב), עמ' 189.
- הלבני, ד', מקורות ומסורות, סדר נשים, תל-אביב, תשכ"ט.
- הרצוג, י"א הלוי, "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 169.
- וולדינברג, א"י, ספר הלכות מדינה, חלק ראשון, ירושלים, תשי"ב.
- וורנר, ש"ב, "בדין מילת גרים", תורה שבעל-פה, יג (תשל"א), עמ' נא.
- זולטי, ב', "בדיני קבלת גרים", תורה שבעל-פה, יג (תשל"א), עמ' לג.



- — "בענייני גר תושב", תורה שבעל-פה, כא (תש"ס), עמ' כא.
- — "גילוי דעת על הפרשה המסעירה", שערים (עיתון), כ"ג שבט תשל"ג, 26.1.73.
- — "תשובה כהלכה", שערים (עיתון), ז' אדר א' תשל"ג, 9.2.73.
- זיו, א', "הגהות הרמ"א על המרדכי", בתוך הקובץ: הגות עברית באמריקה, כרך א (בעריכת מ' זהרי, א' טרסקובר וח' אורמיאן), תל-אביב, תשל"ב, עמ' 426.
- זילברג, מ', כך דרכו של תלמוד, ירושלים, תשכ"ב.
- — באין כאחד, ירושלים, תשמ"ב.
- זעמבא, מ', "בדין טבילה ומילה בגר", הפרדס, כח, חוברת א (תשי"ד), עמ' 1.
- טברסקי, י', מבוא למשנה תורה לרמב"ם (תרגום מ"ב לרנר), ירושלים, תשנ"א.
- טורי, י', "גיוור ונישואין אזרחיים בוינה בשנים 1868–1910", בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה (בעריכת ע' אטקס וי' שלמון), ירושלים, תש"ס, עמ' רסא.
- טייץ, פ"מ, "בדין מילה לגירות", הפרדס, כא (תש"ז), חוברת ה, עמ' 232.
- טיקוצינסקי, ח', "בוסתנאי ראש הגולה", דביר, ספר ראשון (תרפ"ג), עמ' 145.
- יוסף, ע', "בעיות הגיוור בזמננו", תורה שבעל-פה, יג (תשל"א), עמ' כא.
- ישראלי, ש', עמוד הימיני, תל-אביב, תשכ"ו.
- — "גר שנתגייר כקטן שנולד" — תכנו ומובנו", תורה שבעל-פה, כט (תשמ"ה), עמ' כב.
- — "הטפת דם ברית של יוצאי אתיופיה הנימולים", תחומין, ז (תשמ"ו), עמ' 295.
- כהן, ח', "גיוור כהלכה", עיוני משפט, יא (תשמ"ו–תשמ"ז), עמ' 301.
- כהן, צ', טבילת כלים, בני-ברק, תשל"ה.
- כהנא, י"ז, ספר העגונות, ירושלים, תשי"ד.
- כץ, י', מסורת ומשבר, ירושלים, תשי"ח.
- — בין יהודים לגויים, ירושלים, תשכ"א.
- — "גרות בזמן החדש", האנציקלופדיה העברית, כרך יא, עמ' 184–186.
- לאו, י"מ, "גרות לשם אישות", תורה שבעל-פה, כט (תשמ"ח), עמ' נב (ובספרו: יחל ישראל, ירושלים, תשנ"ב, ח"א, סי' כה).
- לוי, י', "איך התיחסו התלמוד והמדרש לגרות?", הגרן, ט (תרפ"ג), עמ' 5.
- ליברמן, ש', מדרשי תימן, ירושלים, ת"ש.
- — יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ג.
- — "עיר פרקון", ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, שנה א, חוברת ב (תרצ"ג), עמ' 8.
- ליכטנשטיין, א', "גירות: לידה ומשפט", תורה שבעל-פה, יג (תשל"א), עמ' פב.
- לינדר, א' (ערך ותרגום), היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים, תשמ"ג.
- ליעבעס, י', "כוונה במילה לשם גירות", נעם, יג (תשל"ל), עמ' לא.
- מרקוס, א"צ, לתולדות דת נצרת, חלק ראשון, גרים, ירושלים, תרצ"ז.
- נהוראי, מ"צ, "הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה", תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 481.
- נטולוביץ, ב"צ, "מילה וגירות", הפרדס, כא (תש"ז), חוברת ה, עמ' 26.
- מלאכי, צ', סוגיות בספרות העברית של ימי הביניים, תל-אביב, תשל"א.
- ניני, י', ממזרח ומים, תל-אביב, תש"ס.
- סגל, מ"צ, "אמונת ישראל מלפני סיני", תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 215.
- סולובייצ'יק, י"ד, על התשובה (בעריכת פ' הכהן פלאי), ירושלים, תשל"ה.
- — "קול דודי דופק", בתוך: בסוד היחיד והיחד, ירושלים, תשל"ו, עמ' 333.
- ספראי, ש', "בחינות חדשות לבעית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן", ספר זכרון לגדליהו

אלון, תל-אביב, תש"ל, עמ' 203.

עמינח, נ', "מומחים במסורת ההלכה התלמודית", דיני ישראל, ח (תשל"ז), עמ' קמא.  
פינס, ש', "הכינוי האיראני לנוצרים ויראי ה'", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ב (תשכ"ט), עמ' 100.

פינק, י', "יהדות וגרות", נעם, יד (תשל"א), עמ' י.  
פלדמן, ל"ה, "גיוור וסינקרטיזם", בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, הכרך: הפזורה היהודית בעולם  
ההלניסטי-רומי (בעריכת מ' שטרן), ירושלים, תשמ"ג, עמ' 188.  
פלוסר, ד', יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב, תשל"ט.  
פלק, ז', "הלכות גרים הראשונות", סיני, צא (תשמ"ב), עמ' מד.  
פראור, י', "האוטוביוגרפיה של עובדיה הגר הנורמאני", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 272.  
פרידמן, מ"ע, ריבוי נשים בישראל — מקורות חדשים מגניזת קהיר, ירושלים, תשמ"ד.  
פריימן, א"ח, סדר קידושין ונישואין, ירושלים, תש"ה.  
צמל, א', "אהבת הגר וקבלתו", תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 232.  
קוטנא, ש', "וכתורה יעשה" (קונטרס), פאקש, תרנ"ז.  
קוק, צ"י הכהן, "לבירורה של בעית הגיוור — או הייחוד — מבחינת היהדות התורתית", ההד, כו (תשי"א),  
חוברת ו, עמ' כב.

קירשנבאום, א', "הברית עם בני נח מול הברית בסיני", דיני ישראל, ד (תשל"ה), עמ' 31.  
ראבילן, מ"א, "גזירת המילה כאחד הגורמים למרד בר כוכבא", בתוך: מרד בר כוכבא — מחקרים חדשים  
(בעריכת א' אופנהיימר וא' רפפורט), ירושלים, תשמ"ד, עמ' 27.  
רוזנטל, י"נ, "בהלכות גרות", מוריה, ב (תשל"ד-תשל"א), גל' ג-ד, עמ' כו.  
רוט-גרסון, ל', "יראי ה' בכתובות יהודיות מסרדס", אשל באר שבע, א (תשל"ו), עמ' 88.  
רייניץ, י"ק, "סמכות השיפוט של בתי דין שאינם סמוכים בארץ ישראל ובבבל בתקופת המשנה והתלמוד",  
שמעתין, טו (שבט תשל"ח), עמ' 17.

ריינס, ח"ז, "יראי ה' בין הגויים", סיני, לו (תשט"ז), עמ' שסט.  
רפאל, ש', "גיוור ללא תורה ומצוות", תורה שבעל-פה, יג (תשל"א), עמ' קכז.  
רקובר, ב"מ, "התחלת דין וסוף דין", סיני, לח (תשט"ז), עמ' שיב.  
שאקי, א"ח, "על הסמכות לגייר ולקבוע יהדותו של אדם", בתוך: מנחת אהרן, מאסף תורני לזכרו של הרב  
אהרן שויקה, ירושלים, תש"ס, עמ' 159.  
— — "פגמים ברצון המתגייר — בעיקר מרמה וכפייה. — כעילה לביטול למפרע של גיורו", מחקרי משפט,  
ג (תשמ"ד), עמ' 28.

שטרן, מ', "אהדה ליהדות בחוגי סנאטורים רומיים בתקופת הקיסרות הקדומה", ציון, כט (תשכ"ד), עמ' 155.  
שיינברג, א', "דין גר שטבל ולא מל מחמת חוליו", אור המזרח, כ (תשל"א), עמ' 8.  
שילה, ש', "קבלת עדות שלא בפני בעל דין בענייני אישות", שנתון המשפט העברי, ה (תשל"ח), עמ' 321.  
— — "ההערמה בתלמוד", שנתון המשפט העברי, ח (תשמ"א), עמ' 309.  
שיפמן, י', "גיוור בכתבי יוסף בן מתתיהו — איזאטס מחדייב לאור ההלכה", בתוך: יוסף בן מתתיהו,  
היסטוריון של ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית (בעריכת א' רפפורט), ירושלים, תשמ"ג,  
עמ' 247.

שיפמן, פ', ספק קידושין במשפט הישראלי, ירושלים, תשל"ה.  
— — "בשולי פרשת האם והאחות", טורי ישורון, חוברת לד (כסלו-טבת תשל"ג), עמ' 6.  
שפירא, א' כהנא, "בעניין צורך בהטפת דם ברית בגירות עולי אתיופיה", הפרדס, ס (תשמ"ו), חוברת ח, עמ'  
5; חוברת ט, עמ' 4 (ובתורה שבעל-פה, כו (תשמ"ו), עמ' לט).  
שרמן, א', "הגיוור — מצוה, רשות, איסור", תורה שבעל-פה, כט (תשמ"ח), עמ' 38.



- Angel, M.D., "Another Halakhic Approach to Conversions", *Tradition*, 12 (Fall 1971), p. 107.
- Bamberger, B., *Proselytism in the Talmudic Period*, New York, 1968.
- Berkovitz, E., "Conversion 'According to Halakha' — What Is It?", *Judaism*, 23 (1974), p. 467.
- Bernays, J., *Gesammelte Abhandlungen*, II, Berlin, 1885.
- Bleich, J.D., *Contemporary Halakhic Problems*, New York, 1977.
- "The Langer Case", *Tradition*, 13 (1973), no. 4, p. 192.
- Braude, W.G., *Jewish Proselyting in the First Five Centuries*, Providence, 1940.
- Cohen, B., *Jewish and Roman Law: A Comparative Study*, New York, 1966.
- Cohen, J.S., *Intermarriage and Conversion: A Halakhic Solution*, New Jersey, 1987.
- "The Conversion of Children Born to Gentile Mothers and Jewish Fathers", *Tradition*, 22 (1987), no. 4, p. 1.
- Daube, D., "Conversion to Judaism and Early Christianity", in: *Ancient Jewish Law*, Leiden, 1981.
- Derenbourg, J., *Essai sur l'Histoire et le Géographie de la Palestine*, Ière partie, Paris, 1867.
- Ehrman, A. & Fenster, C.A., "Conversion and American Orthodox Judaism, A Research Note", *JJSO* (June 1968), p. 47.
- Eichorn, D.M. (ed.), *Conversion to Judaism*, New York, 1965.
- "Conversion to Judaism by American Reform and Conservative Rabbis", *JSS*, 16 (1945), p. 299.
- Ellenson, D., "A Jewish Legal Decision by Rabbi Bernard Illowy of New Orleans and its Discussion in Nineteenth Century Europe", *AJH*, 69 (1979), no. 2, p. 174.
- "The Development of Orthodox Attitudes to Conversion in the Modern Period", *CJ*, 36 (1983), no. 4, p. 57.
- "Representative Orthodox Responsa on Conversions and Intermarriage in the Contemporary Era", *JSS*, 47 (1985), no. 3–4, p. 209.
- Feldman, L.H., "Jewish Sympathizers in Classical Literature", *TAPA*, 81 (1950), p. 200.
- Finkelstein, L., "The Institution of Baptism for Proselytes", *JBL*, 52 (1933), p. 203.
- "Fragment of an Unknown Midrash on Deuteronomy", *HUCA*, 12–13 (1937–1938), p. 523.
- Goitein, S.D., *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Geniza*, Vol. 2, Berkeley, Los Angeles, London, 1971.
- Graetz, H., *Die Jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan, und Hadrian*, Braslau, 1884.
- "Zeit der Anwesenheit der Adiabensichen Königin in Jerusalem und der Apostel Paulus", *MGWJ*, 26 (1877), p. 289.
- Grayzel, S., *The Church and the Jews in the XIII Century*, New York, 1966.
- Jackson, B.S., *Modern Research in Jewish Law*, London, 1980.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1903.
- Kisch, G., *Jewry Law in Medieval Germany*, New York, 1949.
- Lévi, I., "Le Prosélytisme Juif", *REJ*, 50 (1907), p. 1; 53 (1907), p. 56.
- Lubling, A., "Conversion in Jewish Law", *JHCS*, 9 (1985), p. 76.
- Lieberman, S.Z., "A Sephardic Ban on Converts", *Tradition*, 23 (1988), no. 2, p. 22.

- Marcus, R., "The Sebomenoi in Josephus", *JSS*, 14 (1952), p. 247.
- Meek, T.J., "The Translation of Ger in the Hexateuch and its Bearing on the Documentary Hypothesis", *JBL*, 49 (1930), p. 172.
- Moore, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, Cambridge, Mass., 1966.
- Nock, A.D., *Conversion*, Oxford, 1933.
- Nolland, J., "Uncircumcised Proselytes?", *JSJ*, 12 (1981), no. 2, p. 173.
- Panitz, M., "Conversion to Judaism in the Middle Ages: Historic Patterns and New Scenarios", *CJ*, 36 (1983), no. 4, p. 46.
- Riskin, S., "Conversion in Jewish Law", *Tradition*, 14 (1973), no. 2, p. 29.
- Rosenbloom, J.R., *Conversion to Judaism from the Biblical Period to the Present*, Cincinnati, 1978.
- Rowley, H.H., "Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John", *HUCA*, 15 (1940), p. 313.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (English Version), III, Edinburgh, 1986.
- Shiffman, L.H., *Who Was a Jew*, New Jersey, 1985.
- Shilo, S., "Halakhic Leniency in Modern Responsa Regarding Conversion", *ILR*, 22 (1987), p. 353.
- Sinclair, D., "Trends in Rabbinic Policy in Relation to Insincere Conversions in Post-Emancipation Responsa", *Dine Israel*, 16 (1990–1991), p. 47.
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, II, Jerusalem, 1976, 1980.
- Wacholder, B., "The Halakhah and the Proselytizing of Slaves during the Gaonic Era", *HJ*, 18 (1956), p. 89.
- "Cases of Proselytizing in the Tosafist Responsa", *JQR*, 51 (1961), p. 288.
- Zeitlin, S., "The Halakha in the Gospels and its Relation to the Jewish Law at the Time of Jesus", *HUCA*, 1 (1924), p. 357.