

הרב משה ליכטנשטיין

גר או תושב?*

א. אקדמות מילין

לאחרונה עלה נושא הגיור בעוצמה רבה לדיון הציבורי-הלכתי. הנושא העקרוני איננו חדש, ודילמות אלו נדונו אף בעבר. עם זאת, עקב נסיבות היסטוריות שונות - נפילת שערי ברית המועצות, הפערים ברמת החיים בין ישראל לבין ארצות הגוש הקומוניסטי, ומדיניות הגירה ליברלית ביותר שהונהגה בשעתה, נוצרה בארץ ברבות השנים מציאות בעייתית, המחייבת התייחסות הלכתית.

בדברינו, לא ננסה להציע ניתוח למדני-הלכתי מעמיק של סוגיית הגיור, ולא נעסוק בפסיקת הלכה למעשה. במקום זאת ננסה להגדיר את השאלות העומדות על הפרק, להבין את הדילמה ואת נימוקי המחייבים והשוללים, וכן נשתדל להצביע על מגמות בציונות הדתית, אשר מבצבצות מבין השיטין של הדיון הציבורי.

בית דינו של הרב שרמן עשה את מלאכתו על נקלה (תרתני משמע): הוא פסל את הרב דרוקמן פסילה אישית חריפה, ועל בסיס זה פסל פסילה גורפת את כלל גיוריו - בטענה שבית הדין היה פסול, והרי קיימא לן ד"גר צריך שלשה [דיינים]" (יבמות מו ע"ב). בכך פטר עצמו מלדון בסוגיית טיב הגרות לגופה, ומיקד את הענין בדיין ולא במתגייר. כתוצאה מכך, אף הנחלצים להגנת גיוריו של הרב דרוקמן יכלו להסתפק בהגנה עליו, ולא נאלצו לדון באיכות הגרות. כך, כל הדיון הציבורי שהתפתח מיעט לעסוק בשאלה העניינית של טיב הגרות. להלן, אבקש להסיט את הדיון מן הדיין למתגייר, ומיפשרו האישי של הרב דרוקמן, לגביו אין כלל שאלה, אל הדיון הענייני בטיב גיוריו.

* הערת המערכת:

בעמודים הבאים ליקטנו חילופי דברים בין הרב משה ליכטנשטיין והרב חיים אירס, אשר התעוררו בעקבות פסק דינו של בית הדין הרבני הגדול בעניין גיוריו של הרב חיים דרוקמן, וכחלק מן הדיון הציבורי שהתפתח סביב הנושא. הדברים התפרסמו במהלך השנה החולפת מעל בימת 'דף קשר', ובמספר מקומות הנוסח שיובא להלן שונה למפרע מן הנוסח המקורי.

אם נתעלם מן הסגנון הבוטה והפסילות האישיות, ונתעלה מעבר לויכוח הפוליטי, ישנן טענות רציניות בעמדות החרדיות הפוסלות את גרותם של עולי חבר העמים. וכי מפני שהדעות הובעו באופן בלתי ראוי, אנו פטורים מלהתמודד עם גופן? אם נדחה כל דיון ענייני בסוגיה על ידי הטחת טענות אישיות בחזרה, ואף אם נהיה בין 'הנעלבין ואינן עולבין' (דבר שלצערי קשה לומר בהכללה על כלל התגובות שהובעו) ורק נצדיק את העוסקים בגיור ואת כוונותיהם הטהורות מבלי לדון לגופו של ענין, נחטא לאמת ולעצמנו. כבודו של הרב דרוקמן חשוב, אך הוא שולי ביחס להכרעת הסוגיה עצמה, הטענה ליבון ובירור מעמיקים. אף אם נקבל את ההאשמה, שהמוטיבציה של הציבור החרדי במתקפתו על הרב דרוקמן לא נובעת ממניעים הלכתיים גרידא, חשוב לשים לב לגופן של הטענות. ברם, עדים אנו לכך שבעקבות ההתקפה האישית - רוב התגובות עוסקות בהגנה על כבודו של הרב דרוקמן, בעוד שהעיסוק באיכות הגרות נזנח קמעא ונפל בין הכיסאות.

ב.

1. רקע הלכתי

חז"ל הגדירו את הגרות כבעלת שלשה מרכיבים - מילה, טבילה, והבאת קרבן (כריתות ט, ע"א; רמב"ם הלכות איסורי ביאה יג, א). בעוד שמילה וטבילה הינם שלבים הכרחיים, וקיימא לן ש"אינו גר עד שימול ויטבול" (יבמות מו, ע"ב; רמב"ם שם יג, ו), הרי שהבאת קרבן איננה מעכבת בזמן הזה.

קבלת מצוות איננה מוזכרת בגמרא כמרכיב עצמאי בטקס הגרות, אך הודעת המצוות לגר וקבלתן מוזכרות כחלק מתהליך הגיור. לאור זאת, נוצרו דעות שונות בראשונים האם יש לראות את קבלת המצוות כמרכיב עצמאי (תוספות), או כמלווה את התהליך (רמב"ם). כמו כן, בניגוד למילה וטבילה, לא נאמר מפורשות בגמרא שגרות ללא קבלת מצוות איננה גרות.

הפער בין מילה וטבילה לקבלת מצוות ניתן לפרשנות כפולה, המובילה למסקנות הפוכות: אפשרות אחת היא להניח, שקבלת מצוות לא מוזכרת כגורם עצמאי מפני שאמנם אינה מעשה פורמלי המהווה מרכיב בטקס הגרות, אך היא המטרה שלשמה

ולתכליתה נעשות כל הפעולות האמורות. גרות הינה כניסה תחת כנפי השכינה, ולכן לא ניתן לבודד את קבלת המצוות ולראותה כמרכיב עצמאי, שהרי היא-היא המהות המלווה את מכלול הפעולות של הגרות. מובן שאם זו התפיסה, לא ניתן לדבר על גרות ללא קבלת מצוות. לחלופין, ניתן להסיק מהיעדר דיון מסודר בסוגיה בקבלת מצוות, שאין היא מרכיב עקרוני כמילה וטבילה, ועל כן מיעטה הסוגיה לעסוק בה. מזווית כזאת, ניתן לראותה כמרכיב שמעמדו ההלכתי רופף יותר משל מילה וטבילה, ותיתכן אפשרות שבדיעבד תהיה גרות אף ללא קבלת מצוות.

לאור שתי האפשרויות הללו, הבוקעות ועולות מתוך הסוגיה, דנו הפוסקים בשאלת מעמד הגרות ללא קבלת מצוות.

בנקודה זו, עלינו להתעכב קמעא על משמעות קבלת המצוות לענין גיור. בכלליות ניתן לומר, שהאידיאה של הגיור באה לידי ביטוי בפסוק: "עֲמַךְ עָמִי וְאַלְהֶיךָ אֱלֹהֵי" (רות א, טז). הגרות יוצרת זהות דתית ולאומית חדשה: הגר נכנס תחת כנפי השכינה, והופך להיות בן לעם ישראל בשני ממדים - לאומי ודתי.

בעבר, ממדים אלו היו תלויים זה בזה, וכל גר קיבל על עצמו עול מצוות ונכונות להצטרף לעם ישראל, לאחר שבית הדין פירט בפניו את ההשלכות הדתיות והלאומיות של רצונו להתגייר. אולם, שאלת יסוד הגרות עדיין נשארה פתוחה: האם צריך את שני המרכיבים הללו לגרות, או שמא בדיעבד די באחד מהם? אפרוירית, תיתכנה שלוש אפשרויות: הראשונה תטען כי רק הפן הדתי, המתבטא בקבלת מצוות, נחשב כגרות. אפשרות אחרת היא, שדי בפן הלאומי של הצטרפות לעם ישראל על מנת להתגייר. ניתן גם לטעון כי כל אחד משני המרכיבים הללו הוא עקרוני, וללא קבלת מצוות יחד עם רצון להיות חלק מעם ישראל - לא ניתן לדבר על גרות.

הרמב"ם דגל בגישה הטוענת שגרות אינה הצטרפות לעם, אלא הסתופפות תחת כנפי השכינה:

וכן לדורות, כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן. (הלכות איסורי ביאה יג, ד)

לפי עמדה זו - הגרות הינה ברית דתית, והשיוך הלאומי בא **בעקבות** החיבור לקב"ה, שנעשה על ידי קבלת המצוות¹. לפי תפיסה זו, גרות בלי קבלת מצוות איננה אפשרית מעצם הגדרתה, ויש בה סתירה פנימית שאיננה ניתנת לגישור. לעומת הרמב"ם, היו ראשונים אחרים שלא ראו את קבלת המצוות כהכרחית, אלא כמצווה שאינה מעכבת².

שאלה זו הפכה לקריטית, כאשר הקשר בין הזהות הלאומית והדתית חדל להיות מובן מאליו. נוצרה מציאות, בה היו גרים שרצו להצטרף ללאום היהודי מבלי לקבל על עצמם עול מלכות שמים. מעתה נאלצה ההלכה לנקוט עמדה בשאלה, האם ניתן להסתפק באלמנט הלאומי בלבד על מנת להחשיב את הגרות כתקפה, או שלא ניתן להכיר בגרות שאין בה קבלת מצוות³.

ואכן, הפוסקים בדורות האחרונים דנו בשאלת תוקפו של גיור הנעשה ממניע לאומי, ללא המרכיב הדתי. דעות שונות הובעו בענין, הן להקל והן להחמיר. עם זאת, חשוב לציין שבשו"ע נפסק (יורה דעה רסח, ג) ש"קבלת המצוות מעכבת אם אינה ביום ובשלשה", ולכאורה קל וחומר שהיא מעכבת אם לא נעשתה כלל.

2. הבעיות שיצרה העליה מבריה"מ לשעבר

בימינו התעוררה בעיה משמעותית, עם העליה הגדולה מבריה"מ לשעבר. מדובר, לפי המספרים שפורסמו בעיתונות, בכ-300,000 עולים: מקצתם באו מרקע יהודי כזה או אחר, ומקצתם תפסו טרמפ על גל העליה. יהיו מניעיהם אשר יהיו, המציאות היא שרבים מן העולים הינם חסרי ייחוס יהודי מחד, ומאידך - רואים עצמם כשייכים לעם היהודי. תופעה זו מעוררת בעיה כפולה עבור החברה הישראלית:

1. דברי הרמב"ם בתשובתו לר' עובדיה הגר (סימן רצג במהדורת בלאו) ובפירוש המשניות (דמאי ו, ט), מבטאים תפיסה זו באופן מפורש. שיטה זו גם תואמת את תפיסתנו הכללית, המעדיפה את הפן הדתי על התפיסה הלאומית, כפי שהדבר ניכר במכלול ההלכות העוסקות ביחסי יהודים וגוים. קביעה זו נאמרת מתוך מודעות לדברי הרמב"ם בסוף פרק יג מהלכות איסורי ביאה, ולכלל הסוגיה ביבמות (כד, ע"ב), אשר דנה ברצינותם של גיורים הנעשים לשם מטרות נלוות; מקוצר המצע, לא נוכל להתייחס למקורות אלו.
2. עיין חידושי הריטב"א לכתובות (יא, ע"א ד"ה אמר רב נחמן).
3. שאלה מקבילה קיימת גם ביחס לגרות דתית ללא מרכיב לאומי, כגון גרות בני ישראל בשעת מעמד הר סיני, גרות העבד וגרות הכותים בזמן חז"ל, ואכמ"ל.

- א. נישואי תערובת, כתוצאה מזהות לאומית משותפת ומרכיבי יסוד חברתיים דומים (בתי ספר, שירות צבאי, תרבות וכו').
- ב. על פי חוק, הנישואין במדינת ישראל כיום מתבצעים על ידי גורמים דתיים. הרבנות, כמובן, אינה יכולה לחתן כיהודים עולים שאינם יהודים. כך יוצא, שאם עולים אלו רוצים להתחתן בישראל, ואינם מוכנים להשתתף בטקס דתי של דת אחרת - הם נותרים מחוסרי אפשרות חוקית להתחתן. מצב זה, שבו אין אדם יכול להתחתן בדרך שנישואיו יהיו מוכרים על ידי המדינה, ושאינן החברה מספקת פתרון למי שנופל בין הכסאות מבחינת זהותו הדתית - הינו בלתי נסבל, והכרחי למצוא לו פתרון.

לבעיה השניה ייתכנו שני פתרונות: גיור, או נישואים אזרחיים. יצירת מנגנון של נישואים אזרחיים תגבה מחיר לא מבוטל מן החזון של שילוב הדת במרקם המדינה, אך אין זה אלא מקרה נוסף שבו החזון והמציאות נמצאים במרחק ניכר. תחומי השבת, הכשרות, הצניעות ועוד תחומים רבים אחרים - רחוקים מאד מהגשמת החזון והחלום שליוו את הקמת המדינה. כשם שחלק מאזרחי המדינה אינם שומרי מצוות, וכשם שקיימת אפשרות לקבורה אזרחית, ייתכן שאין מנוס גם מהקמת מערך נישואים אזרחיים. אם החיסרון שבדבר הינו המחיר מבחינת זיקת הדת למדינה, הרווח שבו הוא שאין הוא מחייב פשרות מבחינת הגיור, אשר כפי שנראה איננו רק שאלה הלכתית גרידא, אלא נעוץ בשורשו בהגדרת מהות היהדות.

מאחר והפתרון של הקמת מערך נישואים אזרחיים איננו מיושם כיום, ניתן לומר שאנו יושבים על הר געש: מחד יש רצון לגייר את העולים למענם ולמעננו, מתוך מחויבות דתית, לאומית ומוסרית ביחס לעולים, ומאידך יש בעיה הלכתית חמורה של גיור ללא קבלת מצוות.

3. הצהרה על קבלת מצוות חלקית

למיטב הבנתי עלינו לקבוע נחרצות, שמשמעותו של כל נסיון לגייר חלקים ניכרים של ציבור יוצאי חבר העמים - הינה מדיניות הלכתית של גיור ללא קבלת מצוות. הדיבורים על קבלת מצוות חלקית, קבלת עקרונות יסוד מסויימים, או שמירת מצוות שאינה מלאה קבלת מצוות - לא יצלחו, היות וכל אלו אינם יכולים להיחשב כקבלת מצוות מבחינה הלכתית ודתית. רק מחוייבות מוחלטת למערכת המצוות, עקב היותה דבר ה', תוכל להיחשב כקבלת עול מצוות.

עיקרון היסוד שקבלה חלקית לאו שמיה קבלה מופיע בש"ס ביחס לגרות:

ת"ר...: עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד - אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפי' דקדוק אחד מדברי סופרים. (בכורות ל, ע"ב)

העיקרון העולה מכאן הוא, שקבלת מצוות אין משמעה קבלת מרכיבים בודדים המצטרפים זה לזה, אלא הכרה במכלול המסגרת ההלכתית כמחייבת, לאור העקרון שיש בעולם מְצוּה ומצווה. הבוחר מה לקבל ומה לדחות - מעיד על עצמו שרצונו הוא הקובע, ושסמכות הציווי טמונה באוטונומיה האישית שלו, ולא בעקרון של "קבלתם מלכותי - קבלו גזירותי".

יתירה מזאת: גם קבלת מצוות שכוללת את כל המצוות, אך נעדרת קבלת מלכות שמים - הינה חסרת משמעות דתית⁴. ניתן להבין את מניעיו של אדם המביע נכונות לשמירת מצוות מתוך רצון להתחבר למורשת ולמסורת היהודית, או מתוך שאיפה להתקשר להווי של החברה הישראלית העכשווית, אך אין בין זה לבין תפיסתה הדתית של היהדות בדבר קבלת מצוות מאומה. לא ניתן להשוות בין יהודים הנכשלים במצוות שונות מפעם לפעם, אך בכל זאת רואים עצמם כמחוייבים לכלל המערכת, לבין המקבל עליו מצוות באופן חלקי. אין ספק שגרותו של גר המביע נכונות לקבל את המערכת כולה ולראותה כמחייבת, אך מכיר בכך שמדי פעם הוא עתיד להיכשל בקלה או בתמורה (כשם שנכשלים רבים משלומי אמוני ישראל) תהיה כשרה למהדרין, ועל כך

4. עיין רמב"ם (הלכות מלכים ח, יא): "כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה... אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם".

אין הגמרא בבכורות מדברת. עניינה הוא בגר המתנה מראש שמצוות מסויימות אינן ראויות לו.

נשמעות הערכות וטענות שונות, בדבר עומק ואיכות קבלת המצוות של הגיורים שכבר נעשו. מובן שאם מדובר על גר שהתגייר ושומר מצוות גם לאחר מכן - קדוש יאמר לו: מצווה לקרבו, ודיון זה לא נוגע למעמדו. הדילמה היא ביחס לגרים, אשר אורח חייהם אינו תואם את מה שקיבלו עליהם בשעתו. לפום ריהטא, קשה מאד לראותם כגרים שקבלת המצוות שלהם בשעתה יכולה להיחשב כמשמעותית. לו היה מדובר באדם הבוחר להתגייר בחברה בעלת תפיסת עולם דתית, והיה מגיע לבית הדין כאדם מאמין - היה בהחלט סביר לראות את קבלת המצוות שלו ככנה, ולהחשיב את מעשיו בהמשך כתובה על הראשונות. אולם, אדם הבא מחברה בעלת אוריינטציה חילונית חזקה, לתוכה נולד ובה גדל, אדם המעוניין להתגייר לשם רווח אישי שאיננו ידוע כמאמין וכבעל נטייה ליהדות טרם היכנסו למסלול הגיור, ועינינו הרואות שחדל לשמור מצוות לאחר שסיים את התהליך - האם נוכל לומר שכאשר קיבל מצוות בפני בית הדין אכן היה כן? במלים אחרות, האם עלינו להניח שעומד לפנינו אדם שפעמיים שינה את תפיסת עולמו ואורח חייו, ושכל קשר בין אורח חייו החילוניים של קודם הגיור ולאחריו הינו מקרי בהחלט? או שמא עלינו לראות לפנינו אדם עקבי, שקו ישר מחבר בין העולם שלו לפני הגיור ולאחריו, ורק ההתחייבות בבית הדין נתפסת בעיניו כחסרת משמעות? למותר לציין שקבלת מצוות איננה אמירת נוסח או דקלום טקסט, אלא הצהרה המבטאת את השכנוע הפנימי שבלבו של אדם, ובלעדיו לא תועיל הצהרה בפני בית הדין.

בעניין זה, ראוי להזכיר את תשובתו של ר' חיים עוזר בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כו), העוסקת בגיור של אחד מבני הזוג בנישואי תערובת, כשברור שאם לא יגורו - שניהם יהיו נוצרים. עמדה בפניו דילמה דומה לזו העומדת בפנינו: הצורך לגייר כדי למנוע התבוללות, לעומת התחושה שקבלת המצוות שלו ריקה מתוכן, הואיל ואין לו בעיה להיות נוצרי באם הגיור לא יתאפשר. בעקבות נטייתו להקל, כתב לו בתגובה הרב מקובנא ב'דבר אברהם', שהמציאות המודרנית החילונית שינתה את פני הדברים מן

הקצה אל הקצה, וברירת המחדל בעת גיורו של חילוני המגיע לבית הדין עבור רווח שתצמח לו מן הגרות - חייבת להיות שאין קבלתו בהכרח כנה :

וזה היה שייך רק בזמניהם בימים מקדם דאכשורי דרי, משא"כ עכשיו שגם אשה זו וגם חלק גדול מהסביבה אינם נוהגים ביהדות, וגם אחר הגרות לא יהא אנוס כלל משום צד לקיים מצות התורה... וע"ד מה שיש שכתבו דאין לנו ענין עם מה שחושב בלבו דדברים שבלב לא הוי דברים זה היה שייך רק בימים מקדם אבל עכשיו איך נשלה את עצמנו כשאנו יודעים ברוב המקרים באומדנא דמוכח שלא יקיימו אח"כ את המצוות ואין לבם כלל לזה ובדאיכא אומדנא דמוכח אף דברים שבלב הוו דברים. (ח"ג סימן כח)

עם זאת, העוסקים בגיור מטעם בתי הדין הללו טוענים בנחרצות שכל הגרים המגויירים על ידם מקבלים מצוות בכנות גמורה. לדבריהם, לא רק הגרים המקפידים לשמור על אורח חיים דתי לאחר הגיור, אלא אף אלו שאינם מתמידים בשמירת מצוות קיבלו בשעתו מצוות כדבעי. כשלעצמי, עדותו של דיין בישראל מקובלת עלי, אך יש המפקפקים בכך מן השיקולים שהוזכרו. על כל פנים, חשובה יותר לעניננו היא הקביעה החד-משמעית, שאם מדובר בנסיון לגיור מסיבי של רוב הציבור, נוסף על אלו שכבר התגיירו, בדומה למדיניות המוצעת על ידי כותבים שונים - זוהי גרות שלא תוכל להכיל בקרבה קבלת מצוות. עינינו הרואות, שרוב רובו של הציבור שהגיע ארצה מחבר העמים אינו חי את חיי מתוך תפיסת עולם דתית, ואיננו מנהל אורח חיים דתי. תפיסתו החילונית משקפת את החברה הקומוניסטית והאירופאית ממנה הוא בא, ואין להתפלא על כך. הסבירות שיאמץ לפתע בבואו להתגייר תפיסת עולם דתית, מתוך שכנוע והכרה דתיים, ומתוך רצון לחבור לחברה הישראלית (שברובה הגדול היא עצמה חילונית) - קלושה ביותר. אם רוב היהודים שעלו מברית המועצות אינו דתי, מדוע שנצפה שהמצב יהיה שונה אצל הגוים שבאו משם? וכי הם באים מרקע דתי יותר, וברגע שיתגיירו יפסיקו לקנות ב'טיב טעם' ויתחילו לפקוד את 'זול למהדרין'? מן ההכרח, שתנועת גיור מסיבית תהיה בנויה על גיורים ללא קבלת מצוות. יש לומר את הדברים בגלוי, להישיר מבט אל המציאות, ולהבין שהגרות המוצעת היא ללא קבלת מצוות, ולא להתייחס למציאות מדומה.

סיכומו של דבר: כל ניסיון להציג תכנית לגיורים מרובים כבנויה על גרות עם קבלת מצוות, או על טענה שיש חיה כזאת הנקראת קבלת מצוות חלקית ברמה כזו או אחרת - אינה נראית רצינית. כשם שאי אפשר להיות "קצת בהריון", כך אי אפשר לדבר על "קבלה חלקית" של מצוות.

ממילא, כל עמדה הלכתית בדבר גרות עולי חבר העמים היא בסופו של דבר עמדה בענין גרות ללא קבלת מצוות, וקבלת המדיניות התומכת בגיור המוני מהווה, בעצם, הכרעה לטובת הכרה בגרות ללא קבלת מצוות. כיום, ניתן לומר שהמדיניות הציבורית בציונות הדתית היא לקבל את הדעה המקלה, שאיננה דרך המלך בפסיקה, לפיה יש גרות ללא קבלת מצוות. זוהי עמדה לגיטימית - אם כי לא ברור כיצד נוצר קונצנזוס סביבה ומי היו הפוסקים שהכריעו כך - אך לא מובנת מאליה, ועל כן לא ניתן לבוא בטענות כלפי אלו השוללים אותה.

חשוב להבין שהדיון בדבר הגדרת הגרות נוגע בשאלה היסודית ביותר של הגדרת מיהו יהודי ומה היא יהדות, וההתלבטות בשאלה אם גרות היא קבלת מצוות או לא איננה עניין לחרדים בלבד. גם גדולי הפוסקים המודרניים בתקופתנו, אנשים בעלי שיעור קומה כרב סולובייצ'יק וה'שרידי אש', שהיו פתוחים למודרנה ואף חייבו אותה, היו בעלי עמדות חסרת פשרות ביחס לקבלת מצוות⁵.

4. מה שעשה עשוי?

טענה מרכזית העולה כיום היא, שלאחר שאדם התגייר לא ניתן לשנות את מעמדו, מפני שלא בודקים אחר גר שהתגייר. ברם, טענה זו תקפה רק בהנחה שגיור ללא קבלת מצוות תקף מלכתחילה, או שהינו בעל תוקף כלשהו, גם אם איננו גרות מהודרת. אם נניח שגרות ללא קבלת מצוות היא יצור שלא קיים, ונקבל את קביעת בעל ה'שרידי אש'

5. עיין בהערה 22 ב'יקול דודי דופק', בה מתבטא הגר"ד ביחס לגרות ללא קבלת מצוות: "דבר כזה יקעקע את כל ענין של גרות וקדושת ישראל". עיין גם בספרו של הרב י. ויינברג 'לפרקים', עמ' ש"א-ש"א, בה הוא דן בשאלת הגרות במציאות הישראלית המודרנית (בעקבות פנייה של ד. בן גוריון) וקובע: "אין הגרות מתקיימת אלא בדרך הגיור הדתי של קבלת דת משה וישראל, של קליטת רוח-היהדות ברוח ובנפש, ושל קבלת ערכיה וקבלת אורח חייה. גרות אחרת אינה במציאות. ואילו הצהרה בתום לב שהוא יהודי (ומי הבוחן כליות ולב?) או שרוצה שבניו ירשמו כיהודים, אין לה שום משמעות ושום ערך".

שהיא "אינה במציאות... אין לה שום משמעות ושום ערך", אזי לא זו בלבד שאפשר, אלא אף צריך לבדוק לאחר מעשה אם קיים חשש אמיתי לכך, וברור שנפסול גרות מעין זו⁶.

אין כאן המקום להיאחז בסבך ההלכתי של יחסי הגומלין בין בתי דין שונים, אך ניתן לומר כדבר פשוט שהכלל של "בית דין בתר בית דין לא דייקי" (בבא בתרא קלח, ע"ב) נוגע למקרה רגיל שבו בית הדין השני מניח שהראשון פועל מתוך מדיניות זהה לשלו, ואיננו בהכרח רלבנטי כשברור לבית הדין השני שהראשון פועל מתוך מדיניות שהוא שולל מכל וכל. וכי רק מפני שאחרים עשו כן, עליו לשנות את עמדתו ולהכיר בגישה שאיננו מכיר בה? כאמור, אינני מתכוון לנסות להגדיר את מסגרת ההכרה ההדדית שבין בתי דין, ומתי ובאלו תנאים ננקוט במדיניות של "אע"פ שאלו אוסרים ואלו מתירין אלו פוסלין ואלו מכשירין לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי" (יבמות יג, ע"ב), אך ברי שיש אף לכך גבולות ובזמן אמת ניתן לבית דין אחד לחלוק על חברו.

לכן, חזרנו שוב לשאלת תוקף הגיור ללא קבלת מצוות, שהרי מי שסבור שגרות ללא קבלת מצוות הינה כגרות שבה לא טבלו כהוגן, ודאי יצטרך לפסול בצער את הגרות למפרע, כשם שכל דין, יאלץ בעל כרחו ושלא מטובתו לפסול למפרע גרות כשהתברר שהטבילה לא היתה כדת או שבית הדין היה פסול. בכל מערכת משפטית, לרבות מערכת ההלכה, ישנה אפשרות לשנות מעמד של אדם באופן רטרואקטיבי, אם יתברר שמעמדו נוצר באופן פסול ואם הבעיה מהותית. אין זה רלבנטי מהו פרק הזמן שחלף מרגע ה"גיור" ועד היום.

כמובן, הלב יכאב על מי שגרותו תיפסל למפרע, אך לצערנו לא כל בעיה אנושית, כאובה ככל שתהיה, ניתנת לפתרון הלכתי, כפי שיעידו כל כהן וגרושה שהתאהבו או כהן בעל מום שנפסל לעבודה ועוד כהנה רבות. הרי גם אם נפסול גרות שבאופן ודאי נעשתה

6. מפאת קוצר היריעה, לא נכנסתי לדיון בניסוחיו המעומעמים של הרמב"ם בסוף פ"ג מהלכות איסורי ביאה, המהוים את נקודת המוצא לכל דיון בענין. לעניננו, אסתפק בקביעה שדברי הרמב"ם שם מניחים שהגרות עליו הוא מדבר היתה בעלת משמעות מסויימת, אך פשוט בעיני שאף הרמב"ם יסכים שאם התברר שהטבילה לא היתה כהוגן, תיפסל הגרות למפרע. ממילא, עמדתו חייבת להיות שגרות ללא קבלת מצוות הינה גרות, או שיש לחלק בין גרות ללא קבלת מצוות, לבין גרות שהמוטיבציה הראשונית שלה לא באה מתוך שכנוע דתי, אך היתה בה קבלת מצוות בשעתה, ועל מקרה מעין זה מוסבים דבריו. ולישנא בתרא נראית לי עיקר, אך אכמ"ל. עכ"פ, הסבור שקבלת מצוות היא קריטית, מוכרח להניח שגם למפרע היא ניתנת לבדיקה.

בפסול גדול שלית מאן דפליג שצריך לפוסלו למפרע, ידאב הלב על הסבל שנגרם לאדם הפרטי שלא באשמתו. עם זאת, איש לא ימנע מלפסול את הגיור הפסול בגלל זה.

5.

כאמור, מטרתי במאמר זה איננה להכריע את שאלת מעמד הגרות ללא קבלת מצוות, אלא להצביע על מספר נקודות: ראשית, מדיניות הגיור הנוכחית בנויה על עקרון זה. שנית, המדיניות המדוברת אינה פשוטה כלל ועיקר, ומנוגדת לפשטות השו"ע. שלישית, גם פוסקים בעלי השקפה ציונית-דתית, או מודרנית-אורתודוקסית, היו בין השוללים גירות ללא קבלת מצוות. על כן, המינימום שניתן לעשות הוא להכיר בכך שיש כאן מחלוקת לשם שמים עם אלו המתנגדים לגיור, ולא לשלול את עמדתם כחשוכה או קיצונית. רביעית, הכרה זו תקפה גם אם חלק מהנימוקים שהועלו כנגד הגיורים היו התקפות לגופו של אדם ולא לגופו של ענין.

ג.

1.

נעבור כעת לדון בשיקולים מערכתיים, הנוגעים להכרעת שאלת הגיור ללא קבלת מצוות, ולבחינת התגובה הציבורית בעקבותיה. בפתח הדברים, ולאור נסיון העבר, אפתח במסירת מודעא. הדברים שיוצעו להלן מכוונים כלפי מחנה הציונות הדתית, נאמרים במסגרת חינוכית ע"י אדם הרואה עצמו כשייך למחנה הזה, ומתוך תפיסה חינוכית וציבורית שחשוב יותר למחנך לעסוק בנעשה במחנהו, מאשר לעסוק במתקפה כלפי מחנה אחר שאינו נשמע לתוכחתו או להדרכתו⁷. הנחיית חז"ל ש"אדם אומר שבחו בקול נמוך וגנותו בקול רם", מכוונת כלפי גנותו ולא כלפי גנות חברו; ממילא, לא אקדיש הרבה מקום לביקורת או תוכחה על הציבור החרדי, או ניתוח נקודות התורפה בתגובתם, על אף שאלה קיימות.

7. הצורך ביצירת איזון בזירה הציבורית, בין הגנה על עמדות מותקפות והענקת לגיטימציה למנסים לשלול זאת ממנו, לבין בדיקה עצמית וביקורת פנימית - הוא מובן. אולם, במסגרת חינוכית אין להכות על חטא על חזהו של מחנה אחר, אלא יש להפנות את המבט פנימה, מתוך בדיקה עצמית.

2. מקומם של השיקולים האנושיים בהלכה

נפתח את דברינו בבחינת תפיסה הרווחת בקרב הציבור המודרני-אורתודוקסי, תוך כדי הבהרת נקודה עקרונית ביחס להלכה והבעייתיות הקיימת בגיור העולים. כמעט כל מי שאיננו מן המחנה החרדי, ואשר מתבטא בנושא הגרות, מניח כמובן מאליו וכאקסיומה שאין לפקפק עליה, שההלכה מחוייבת למצוא פתרון לגיור העולים. בין אם מדובר ברבנים, פובליציסטים או סתם אנשים מן היישוב, במעברי שיחות חוצבות להבות בבתי כנסיות או בשיחות רעים בסלון, הנחה זו מקובלת על כלל הדוברים. נקודת המוצא שלהם היא שההלכה היא "תורת חיים", הדואגת לצרכים האנושיים והיודעת לתת מענה במסגרת כלליה למצוקה אנושית. ואכן, אין ספק שבאופן כללי, ההלכה מכירה בצרכים אנושיים כשיקול הלכתי משמעותי בכל הכרעת הלכה. מושגים כשעת הדחק, מקום הפסד, במקום צערא לא גזרו רבנן, גדול כבוד הבריות וכיוצא בזה - משמשים תדיר בשיח ההלכתי. הנושא הינו מן העקרוניים ביותר בפסיקת הלכה, טעון הרחבה, ואין כאן המקום לפרטו.

עם זאת, אין הגורם האנושי מהווה שיקול כל-יכול, אשר מבטל בהגדרה כל גורם אחר העומד מולם. ההלכה היא נסיון לתרגם אידיאות למציאות, וככזו עליה להתחשב בצרכי שני הגורמים הללו. באם נרצה לתת הגדרה תמציתית לעולם פסיקת ההלכה למעשה, נוכל לומר שההלכה היא מקדם החיכוך שבין האידאה למציאות. ההכרעה ההלכתית תיווצר כתוצאה מהשקלול בין שניהם, כאשר היא לוקחת בחשבון גורמים שונים כגון גודל הצורך, חומרת האיסור, חשיבותה ומרכזיותה של האידאה, מחיר ההתעלמות מן הצורך האנושי וכיוצא באלו. כך, למשל, הגמרא בברכות (ט, ע"ב) קובעת ש"גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה", אך לאחר מכן מסייגת זאת ומתירה רק בלא תעשה של דבריהם, או במקרים של שב ואל תעשה, מפני שבמקרה של לא תעשה גמור - האידאה האוסרת נחשבת כחזקה יותר מן העקרון של כבוד הבריות. לכן, בהינתן מקרה עם מצוקה אנושית גדולה מאוד מול איסור דרבנן קל - נשאף להפעיל שיקולים הלכתיים לקולא במלוא העוצמה, ואילו במקרה בו אין השואל נמצא במצוקה אך מדובר באיסור חמור - תטה הכף לחומרא. הפסיקה עובדת על שני הצירים הללו בו זמנית: מחד, היא בודקת את המצב בשדה ההלכתי, ומאידיך בוחנת עד כמה המצוקה גדולה ולוחצת. לכן תופעה נפוצה היא, שפוסק יפסוק פסיקה סטנדרטית

לחומרא עבור שואל ללא בעיה מיוחדת, ואילו במקרה סבוך יותר תינתן פסיקה לקולא לאדם שנסיבותיו מחייבות זאת. דברים אלו הינם מעשים בכל יום, ומוכרים היטב לכל שואל ולכל משיב.

ברם, המצב מסתבך כאשר הצרכים של שתי המערכות, הן של העקרונות ההלכתיים הכתובים והן של המצוקה האנושית, הינם כבדי משקל. במקרה זה, הסתירה בין "תורת חיים" ל"תורת אמת" מתלקחת במלוא עוזה, והפוסק נקרע בין רצונו לעזור לשואל למלא את צרכיו האנושיים, לבין מחוייבותו לעקרונות ההלכתיים המופקדים בידיו. החיכוך המתמיד שבין הגורמים הללו הוא נשמת אפה של ההלכה, ובמרווח שביניהם פועל הפוסק.

3. משמעותה הערכית של הכרעה בגיור

עניין הגיור הוא דוגמא מובהקת למקרה שבו החיכוך עצום והבעיה קשה ביותר: שני השיקולים, הצורך האנושי לקולא והאידיאה ההלכתית לחומרא, חזקים ביותר. מחד, הצורך בגיור אמיתי, בוער וקשה, היות והוא נוגע לאלפים ורבואות, ובעל השלכות על המרקם החברתי במדינה, על זיקתו ויחסו של הציבור החילוני להלכה וליהדות ועל יחסי דת ומדינה. מאידך, על כף המאזניים מוטלת ההגדרה הבסיסית ביותר - השאלה מיהו יהודי ומהי יהדות. הכרעת השאלה חייבת להיעשות תוך כדי מחוייבות לא רק לדורנו ולצרכיו, אלא גם מתוך אחריות כלפי דורות עברו ודורות עתידים. הדיון הוא על מקומם ומעמדם של המרכיבים הדתיים והלאומיים בהגדרת עם ישראל. פסיקה שגרות מועילה ללא קבלת מצוות, משמעותה במידה רבה הכרה בעם ישראל כלאום אף במנותק מן הפן הדתי. לעומתה, פסיקה השוללת זאת רואה את הדרך לעם ישראל כעוברת רק דרך המסלול של כניסה תחת כנפי השכינה. זו הכרעה בעלת משמעויות ערכיות והיסטוריות כבדות משקל: אין המדובר באיסור קל וחסר השפעה, ולפיכך לא ניתן להקל בו באופן כל כך פשוט, והמתח גדול.

סיכומו של דבר, כל הדיבורים הנשמעים בציבור כמושכל ראשון אקסיומטי, שעל ההלכה לגייר את העולים ושהיא חייבת להיענות לצורך האנושי, וכל החושב אחרת

מכחיש את האמת - נאמרים מתוך ראיית מרכיב אחד בלבד, ומבלי לקחת בחשבון את משמעות הענין מן הבחינה האידיאלית. רק בחינת המחיר משני הצדדים תאפשר הכרעה מושכלת, לחומרא או לקולא.

4.

הנחה סמויה נוספת העומדת בבסיס חלק מן הטענות המושמעים בציבור היא, שהימנעותם של הפוסקים מלאפשר גיור ללא קבלת מצוות איננה מפני שהאוסרים התחבטו בענין, שקלו את שיקוליהם והחליטו את מה שהחליטו מתוך אחריותם למערכת היהדות לדורותיה וכפי מיטב הבנתם, אלא מפני שהם הססניים מדי, חסרי חוט שדרה ואנשים קטנים שאינם מסוגלים להיענות לצרכי השעה מפאת חרדת החידוש. לשיטת אותם פובליציסטים וכותבי מאמרים, אם רק יבוא איזה רב, "גבר לענין" שאינו מהסס, וישמש כעמוד האש שיאיר את הדרך ויציע גיורים ללא קבלת מצוות - הדבר יוכשר, ולא ניתן יהיה לבטלו לאחר מכן. לכן, יש לשעוט קדימה מבלי להתחשב בקטנות המוחין של האוסרים, והכל יבוא על מקומו בשלום. הרי אם כל הבעיה היא חרדת פסיקה, אזי התקדים יפתור את הבעיה על ידי קביעת עובדות בשטח.

אין זה המקום ולא זו השעה לדיון נרחב בתפיסה הדוגלת בדהרה חסרת מעצורים קדימה, ועל המחירים שיש לגישה כזו בכל תחומי החיים. אסתפק בקביעה שאין תחום ההלכה שונה בזה מכל תחום אחר, וכידוע הגבול בין נועזות וחזון לבין העפלה חפוזה ובלתי אחראית הוא דק מאוד, ומה כבד לעיתים המחיר כאשר ישנם המחליטים על דעת עצמם לעשות מעשה, מבלי גיבוי מתאים מצד הגורמים הראויים.

5. טענו בחיטים והודה לו בשעורים

אחת הטענות המרכזיות המושמעת בדבר הצורך במדיניות אקטיבית של גיור, היא הרצון למנוע נישואי תערובת. אין חולק על הקושי של בעיה נוראה זו, אך אין להסיק מכך שהגיור הוא בהכרח הפתרון. הלא אם נניח שגרות ללא קבלת מצוות איננה גרות, ושוה כקליפת השום (וזה הרי טענתם העיקרית של מתנגדי הגיור) - אזי לא זו בלבד שהיא לא תמנע נישואי תערובת, אלא שיווצר מצב מסוכן בהרבה. הרי אם לא יגיירו

את אותם עולים, סכנת הנישואין עם גויה אמנם קיימת עבור מי שאינו נרתע מכך, אך לכל הפחות המעוניין להתרחק מנישואי תערובת ידע להישמר מפני מי שלא גוייר. לעומת זאת, אם יגיירו אותם בגיורים שאינם מועילים, יסתובבו בינינו גוים עם תעודת יהדות בכיסם, ויהוו מכשול גדול בהרבה. הרי כולי עלמא יודו, שאין להעניק תעודת גיור למי שטבל במקווה רק עד כתפיו, על אף סכנת התבוללות. ממילא, עבור מי שרואה גרות ללא מצוות כשווה לגרות ללא טבילה - אין יתרון במהלך הגיור המוצע. חזרנו, אם כן, לנקודת המוצא שהכל סובב מסביב לשאלת טיב הגרות, שהרי הבעיות שאנו מתיימרים לפתור נפתרות אך ורק אם נקבל את העמדה ההלכתית המקילה. אם עמדה זו אינה מקובלת, אזי אנו מסבכים את המציאות במקום לפתור אותה. לכן, אין זה מן הראוי להאשים את החולקים על הרב דרוקמן ומדיניותו בהיעדר אהבת ישראל, או להציג את הויכוח כעימות בין אטימות לסכנת ההתבוללות אצל הציבור החילוני ואדישות לגורלם, לבין רגישות ומודעות לצרכי העם. יש לראות את המחלוקת כמחלוקת לשם שמים בדבר טיב הגרות, ולכבד את העמדה החולקת.

6. "את מי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֶךְ לָנוּ?"

עם תום הדיון בענין הגרות כשלעצמו, עלינו להעלות, במלוא הכבוד והרגישות, נקודה נוספת⁸. כפי שהבהרתי, נושא הגרות מחייב הכרעה הלכתית משמעותית בנושא כבד משקל שנידון בין גדולי הפוסקים מזה עשרות שנים. מהלך כזה של מהפיכה פסיקתית, צריך להיות מובל על ידי אדם המוכר בציבור כפוסק בעל כתפיים רחבות, אדם שיונק מעולם הפסיקה ומושרש בה לעומק, ואין היא יכולה להיעשות על ידי גדולי ישראל בתחומים אחרים. כך, למשל, ר' יהודה הלוי או האר"י הקדוש לא יכלו להוביל מהפכות הלכתיות מרחיקות לכת, שלעומתם הרשב"א או הבית יוסף יכלו להוביל. אין בזה לגרוע ממעלתם של הראשונים, אלא לתחום את תחומי סמכותם. כך, עם כל ההערכה והכבוד לרב דרוקמן, שהינו איש רב פעלים, כוחו החינוכי, סמכותו הרוחנית ומעמדו הציבורי שואבים את כוחם מהיותו בעל מחשבה ואיש חינוך דגול, ולא ממעמדו כפוסק מוכר. רק רב או ראש ישיבה, אשר פוסק לכלל הציבור בכלל

8. הדברים הללו נכתבים מתוך הערכה אישית רבה לאישיות מרשימה, אך מתוך תפיסה שאסור להימנע מהעלאת ביקורת מנימוקים של חוסר נעימות ותקינות פוליטית. אין עולם התורה יוצא נשכר מחוסר הנכונות לבקר.

הנושאים ההלכתיים, יוכל להוביל הכרעה כה משמעותית. פסיקתו של הרמב"ם (הלכות סנהדרין ד, ח) ביחס לסמיכה, שסמוך לדבר אחד צריך להיות ראוי להיות סמוך לכל התורה כולה, ראוי לישום גם כאן: הרוצה לפסוק לכלל העם בנושא אחד, צריך להיות ראוי ורגיל לפסוק לכלל העם בכל התורה כולה. לשם השוואה, שאלת יהדותם של יוצאי אתיופיה הינה בעייתית לא פחות ממעמד הגרים מחבר העמים. עם זאת, על הפסיקה לקולא - עליה מסתמכת מדינת ישראל - חתום הרב עובדיה יוסף, שהינו פוסק מן השורה הראשונה לכל הדעות. גם תשובתו של האחיעזר בעניין גרות ללא קבלת מצוות, שהוזכרה לעיל, מופיעה בח"ג סי' כו בספרו, כאשר ח"א סי' כו עוסק בשאלה בענין תפיסת קידושין, ח"ב סי' כו דן בענייני פיגול ונותר, וח"ד סי' כו - בדיני טריפות. השאלה איננה נוגעת כלל ועיקר לידיעותיו ובקיאותו של הרב דרוקמן, אלא לרוחב הכתפיים שלו כפוסק אשר בא לחדש חידושים מרחיקי לכת בתחום הפסיקה, בשאלות הנוגעות לכלל ישראל.

7. הלכה לאומית או לאומיות הלכתית?

הקורא תשובות שונות בעניין הגיור, יקבל את הרושם שהפוסקים התחבטו ונקרעו בין הרצון לגייר לבין הקושי ההלכתי שבכך. מבין השיטין של התשובות, ניכרים ייסוריהם של משיבים גדולי עולם, שנקרעו בין רצונם לפתור את הבעיה האנושית, לבין מחויבותם לאידיאה של דת ולאום המחברים יחדיו. אצלנו, לעומת זאת, המאזין לשיח הציבורי אינו חש בתחושות של לבטים קשים. רוב ההתבטאויות הינן חד משמעיות: יש לגייר את כולם, תוך כדי רמיסת כל מה שנקרה בדרך, וסילוק כל פקפוק הלכתי לצדדים. והדבר מטריד. העובדה שציבור שלם נעמד כאיש אחד על רגליו האחוריות ביחס למחלוקת הלכתית זו, ואיננו רואה את שני הצדדים של המטבע, מעלה סימני שאלה ביחס לתהליכים הפנימיים שמחלוקת זו משקפת: האם ההלכה היא המחייבת באופן בסיסי, או שהתוצאה הרצויה מבחינה אנושית או לאומית מכתיבה את התוצאה?

כאן הבן שואל: האם בסוגיית הגרות עסקינן בהלכה לאומית, או בלאומיות הלכתית? שמא הציונות הדתית מתנהלת במדרון חלקלק, בה האידיאולוגיה היא הכוח הרוכב על גבי ההלכה, והאהבה לעם ישראל ולארץ ישראל עלולות לקלקל את השורה? אמנם לא

מדובר בתהליך מודע, אך השאלה היא האם הציונות הדתית איבדה את בלמיה והיד הקלה על ההקלות בגיור היא פועל יוצא של הלכה המוכתבת, ולא רק מונעת, על ידי הגורם האידיאולוגי? האם קברניטיה של הציונות הדתית מסוגלים להעלות בדעתם אפשרות של פסיקה אוסרת בסוגיית הגרות, או שמא מראש אין זו אופציה, כי הפסיקה נשבתה בשבי האידיאולוגיה.

לא ניתן להתחמק מלתהות, האם השאלות עדיין מסוגלות להיות מוכרעות לגופו של עניין. עלינו לבדוק היטב, האם אין כאן דינמיקה של תפיסות לאומיות שמשתלטות על עולם ההלכה, מבלי ששמים לב לתמרורי האזהרה ההלכתיים. הגע עצמך, שאלת יהדותם של עולי אתיופיה ויוצאי מדינות חבר העמים הינם שאלות נפרדות לחלוטין, שאין שום קשר ענייני ביניהן מלבד היותן שאלות חמורות בענין מעמד אישי כיהודי. האם אך מקרה הוא שהציונות הדתית הכריעה את שניהם לחיוב, או שמא יש כאן דינמיקה אידיאולוגית הדוחפת לכיוון מסוים? האם אך מקרה הוא שבשתי השאלות, בעלי מחשבה ומנהיגי ציבור תופסים מקום מרכזי בעיצוב המדיניות שהציונות הדתית אימצה לעצמה, למרות שמדובר בשאלות הלכתיות חמורות? אינני מתיימר לענות על השאלות הללו, אלא להציבן כחומר למחשבה וכאתגר לפסיקה הציונית-דתית בת ימינו, בנסיונה לשלב בין התורה למדינה.

**ויהי רצון שיקויים בנו "אז אֶהְפֹךְ אֶל עַמִּים שְׂפָה בְּרוּרָה לְקִרְא כָּל־בְּשָׂם ה' לְעַבְדוֹ
שְׂכָם אֶחָד" (צפניה ג' ט).**

