

הסוציולוגיה של ההלכה

סמכות

ספר שופטים הוא חלק מקובץ משנה תורה לרמב"ם. הקובץ חובר בשפה העברית, להבדיל משאר ספריו שחוברו בשפה הערבית. מטרתו של הרמב"ם, ע"י השימוש בשפה העברית, היא ראשית – נגישות לכלל היהודים, שנית – לאפשר ליהודים ששפת האם שלהם אינה עברית, ללמוד בשפת הקודש.

מטרת המשנה תורה היא להחליף את התלמוד. הרמב"ם סבר כי אנשים מבזבזים זמנם על לימוד וניתוח התלמוד. אי לכך, הוא ביקש לחסוך מקוראיו את הפלפולים והסתירות המצויים בתלמוד, ולתת את "הנקודה התחתונה" לסוגיות הלכתיות, בצורה מסודרת. כך, קוראיו יוכלו לתת את מלוא תשומת ליבם לחיי עיון והכרת האל (הרמב"ם נתן הדגש לחשיבות של חיי עיון פילוסופיים). כל זאת, לצד חיי תורה ומצוות.

בחיבור שנבחרו כעת מבקש הרמב"ם לסכם בפני הקורא בצורה מסודרת ואינטגרטיבית את נושא מבנה המשפט העברי כפי שהלכות חז"ל מעמידות אותה.

ספר שופטים, הלכות סנהדרין פ"א – פ"ב הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם

[פרק ראשון – הלכה א]

"מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה¹ ומדינה...".

הרמב"ם פותח דבריו בקובעו כי ישנה מצווה פוזיטיבית מן התורה למנות שופטים ושוטרים בכל עיר.

"למנות"

השאלה המתעוררת היא כלפי מי מופנית המצווה, על מי חל לשון "למנות"? לשאלה זו אין פתרון מוסכם או תשובה ברורה אלא שהפניה בתורה היא לקולקטיב יחיד ("יתתן לך"). המדובר בקולקטיב בעל יכולת ארגונית ובעל סמכות למנות אנשים לצורך איוש פונקציות משפטיות. המסקנה העולה מכאן היא שישנו קשר בין המערכת הפוליטית לבין המערכת המשפטית. האחרונה, נשענת על כינון והסמכה מן הראשונה.

"שוטרים"

מדברי הרמב"ם ניכר כי לשופטים יש סמכויות אכיפה לנורמות ציבוריות מחייבות ("לתקן השערים והמדות ולהכות כל מעוות"), אך לא עולה מן הכתוב כי תפקידם לבצע את גזר הדין שניתן מפי השופטים. אך לא ברור מתוך הכתוב מה מקור הנורמות הציבוריות – האם הכוונה לנורמות שהכתיבו השופטים?

סיכום ביניים: כבר בתחילת החיבור ניכר שישנם שני גורמים שאינם מוזכרים באופן מפורש בכתוב, אך ההגיון מחייב שהם קיימים במציאות. הראשון, גוף פוליטי שתפקידו להקים מערכת משפטית. השני, גוף המכתיב את הנורמות הציבוריות המחייבות.

¹ מדינה – הכוונה לעיר.

[פרק ראשון – הלכה ב]

הלכה זו קובעת כי החובה להקים את המערכת המשפטית – היא טריטוריאלית, משמע: המצוה תחומה לגבולות ארץ ישראל בלבד. אין חובה להקים בתי דין מחוץ לארץ. הרציונאל לכך הוא שמי שמקים את המערכת המשפטית הוא גוף פוליטי, וגוף פוליטי חולש על איזור מסויים.

לפי פשט התורה ניתן היה לשער שאין חובה לכוון מערכת משפטית לקהילות יהודיות הקיימות בחו"ל. בפועל, אין ספק שהיהודים שחיו בחו"ל כבר בימי קדם, וכידוע היתה גולה יהודית גדולה כבר בשלהי ימי הבית הראשון, כוננו לעצמם סדרי קהילה פנימיים-אוטונומיים הנוגעים למשפט ונורמות. יושבי הקהילה היו כפופים לכללים אלו. היכולת "להשתחרר" מסמכות הקהילה היא ע"י מעבר למקום אחר, או מעבר לקהילה אחרת באותו המקום.

סיכום ביניים: הרעיון שהמחוקק הבלעדי בטריטוריה מסויימת צריך להיות הריבון של אותה טריטוריה הוא רעיון שהוא יחסי לזמן ומקום מסויים, למשל היום – הדבר מקובל ביותר. אך בעת העתיקה הריבון ראה את תפקידו כמצומצם ביחס לתפקיד הקהילות המקומיות או השבטים. הריבון בד"כ ביקש רק לוודא שישנה גביית מס יעילה מאותם מחוזות עליהם הוא שולט. "השבר" הגדול קרה למערכות משפט כאלה כאשר המדינה המודרנית התחילה לבטל את המשפט הקואופרטיבי ושאפה למשפט אחיד ושווה לכולם.

[פרק ראשון – הלכה ג]

מבחינה תרבותית וחברתית, הסנהדרין הגדול שבמקדש הוא המשך "מיתיי" לסיפור כינון מוסד משפטי בכיר במדבר. המדובר בשבעים איש ומשה (ס"כ שבעים ואחד) שנאספו ע"י האל לשם מלאכת השיפוט בזמן מסעות בני ישראל במדבר. הסנהדרין היושב במקדש, לפיכך, שונה מהותית משאר טריבונלים שיפוטיים. ראש הסנהדרין הזו נתפס כממשיך של משה (והוא העומד תחת משה רבינו). הוא מתמנה מתוך שבעים ואחד החברים לפי קרטיון של חוכמה (הגדול בחוכמה).

"ראש הישיבה"

הרמב"ם רומז שתפקידם של חברי הסנהדרין בין היתר הוא לשבת ולעסוק בתורה, במסגרת לימודית, ולא רק מלאכת שיפוט.

"ועוד מעמידין"

בנוסף לסנהדרין של 71, היו גם שני בתי דין של 23 דיינים, האחד ישב בפתח העזרה (האיזור המקודש במתחם המקדש) והאחד בפתח הר הבית. בכל עיר מחוץ לירושלים שמספר תושביה עלה על 120 אנשים, היתה סנהדרין קטנה אשר מנתה 23 דיינים ומקום מושבה היה בשער העיר.

[פרק ראשון – הלכה ד]

בערים קטנות אשר מניין תושביהם פוחת מ-120, הרכב בית הדין היה 3 דיינים. זאת ע"מ שיהיו רוב ומיעוט. משמע, נקודת המוצא של הלכה זו היא שישנה מחלוקת. אך אם הדין לפיו שופטים הוא דין תורה – הכיצד יכולה להיות מחלוקת? ההנחה בבסיס הסוציולוגיה של ההלכה היא שהדרך מבחינת המערכת הדתית הזו היא להסתמך על תבונה אנושית, ולא על כריזמה או השראה ישירה מן האל על הדיינים.

[פרק ראשון – הלכה ה]

בהלכה זו נשנות שתי פונקציות שונות, האחת – "ראוי ללמד ולהורות בכל התורה כולה", זוהי פונקציה המכירה את כל המטרייה הסובסטנטיבית. השניה – "יודע לשמוע ויודע לשאול ולהשיב", זוהי פונקציה אנליטית. אלו הן שתי פונקציות הנדרשות לשם הפעלת סנהדרין. אם פונקציות אלו אינן בנמצא – אין מקימים בעיר סנהדרין, יהא מספר תושביה אפילו אלפים.

[פרק ראשון – הלכה י]

מתוך הלכה זו ניתן להסיק כי שיפוט אינו מקצוע לכשעצמו, אלא שהעוסקים במלאכת השיפוט הינם בעלי משלח-יד בחיי היום-יום.

אם עד כה דנו במבנה המערכת השיפוטית והפוליטית, כעת נדון בקריטריונים הנדרשים לצורך מינוי אדם לסנהדרין ובתי הדין.

[פרק שני – הלכה א + הלכה ט]

הלכות אלו קובעות כי מינוי לסנהדרין טעון ייחוס משפחתי מסויים, מלשון "בדומין לך בחכמה וביראה וביחס" (הלכה א), וכן כאשר מדובר בבית דין של שלושה, ולא סנהדרין, נאמר: "בית דין של שלושה שהיה אחד מהן גר, הרי זה פסול" (הלכה ט).

[פרק שני – הלכה ו]

הלכה זו מפרטת את הקריטריונים החיצוניים לצורך מינוי לסנהדרין – "כך צריכין להיות מנוקין מכל מומי הגוף... כולן בעלי שיבה, בעלי קומה, בעלי מראה, נבוני לחש, ושידעו רוב הלשונות...". להדגיש כי הלכה זו אינה נוגעת כלל ליכולות השיפוטיות או האנליטיות של האדם.

[פרק שני – הלכה יב]

הלכה זו קובעת כי אדם יכול לעשות דין לעצמו, אם "הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה", מבלי לפנות לבית-דין. אם בסופו של דבר יבוא הצד שכנגד ויקבול על הלגיטימיות של הסעד העצמי שהופעל כנגדו, וימצא כי הסעד העצמי היה כהלכה – אין מערערים אחר פעולת הסעד העצמי.

בהביט סוציולוגי, הסעד העצמי יכול להתפס כבלתי לגיטימי – אם מלאכת השיפוט נתפסת באותה החברה, כמקצוע. לדוגמא, מדוע אין מלמדים בבתי הספר את חוקי מדינת ישראל? מתוך תפיסה שעיסוק במשפט הוא מקצוע לכשעצמו. להבדיל, בחברה שיש בה אוריינטציה רבנית, ברי שכולם צריכים לדעת את ההלכה, ומתוך כך כנראה ישנה לגיטימציה גבוהה יותר לעשות דין לעצמך.

[פרק שני – הלכה ד]

עוד הלכה הנוגעת לגבי הרכב סנהדרין, והיא קובעת שאסור להושיב מלך בסנהדרין מכיוון שהדין אוסר לחלוק עליו או להמרות את פיו. אך ההלכה מתירה להושיב כהן גדול בסנהדרין, "אם היה ראוי בחכמה".

[פרק שני – הלכה ה]

למרות האיסור להושיב מלך בסנהדרין, אומר הרמב"ם כי מלכי בית דוד היו יושבים ודנים את העם (יושבים, אך לא בסנהדרין). יש בהלכה זו כדי להוכיח שבזמנים עברו היו שתי מערכות שיפוטיות, האחת מערכת בתי הדין והסנהדרין, והשניה מערכת שיפוטית של המלך שלא דוקא היה דן עפ"י דין תורה.

ואכן, גדול חכמי ספרד במאה ה-13, **רבינו ניסים מגירונדי**, מציין בכתביו כי מערכת השיפוט כפי שנתפרשו מן התורה שבע"פ לא היתה בעלת תועלת חברתית, ולכן היה צורך במערכת חוקית (מלכותית, לצורך העניין) ששפטה עפ"י נורמות שאינן בהכרח דין תורה, לצורך אכיפה יעילה, שיפוט יעיל, ושמירה על הסדר החברתי. ניתן להביא כדוגמה את מערכת בתי הדין השארעים באימפריה העותמנית, אשר לצידה היתה גם מערכת אכיפה אזרחית. זאת מכיוון שהסולטן ואו החליף הבינו שמערכת בתי הדין הדתיים אינם יכולים לשמור על הסדר החברתי.

כעת נעבור לדון בפרק הרביעי, הנוגע לרציפות המערכת המשפטית.

[פרק רביעי – הלכה א]

הלכה זו "מציירת" ציור לפיו בימי קדם אנשים שתיפקדו במערכת השיפוט היו חוליות בשרשרת שהגיעה אחורה עד לאירוע מיתי-קדמון, בו הסמיך משה את יהושע ושבעים הזקנים.

[פרק רביעי – הלכה ז + הלכה ו]

הליך השרשור לעיל, קובעת הלכה זו, יכול להתקיים בארץ ישראל בלבד.

לפי התפיסה הפנימית של מערכת השיפוט הישראלית, שרשרת זו התקיימה כל ימי בית ראשון, כל ימי בית שני, ובתקופת התנאים והאמוראים (כך, "רב" הוא איש בבל שלא קיבל את ההסמכה הארץ-ישראלית, ו"רבי" הוא בעל הסמכה ארץ-ישראלית). ההערכה היא שערב עידן מסעי הצלב, שרשרת הסמיכה ניתקה ובטלה.

[פרק רביעי – הלכה יא]

אומר הרמב"ם כי אם נשאר "סומך" (=משמע: מי שנשאר מן השרשרת) אחד בארץ – יש לו היכולת להסמיך אף שבעים אנשים לסנהדרין, כאילו היו אדם אחד. אך אם לא נמצא ולו סומך אחד בארץ, ניתן לשחזר את שרשרת הסמיכה אם "הסמיכו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים".

אם בתחילה אמרנו שהמערכת השיפוטית נובעת מתוך אותו אירוע מיתי-קדמון, הרי שברגגע שחלקים גדולים מן העם היהודי חיו בגלות – הסמיכה פסקה. ב[פרק רביעי – הלכה יג] מציין הרמב"ם ש"ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הם עומדים", והם היו דנים את היהודים שבגולה המצויים תחת מרותם (מרות זו, ניתנה להם ע"י הריבון השולט). הנה לפנינו מערכת שיפוטית אלטרנטיבית, שאינה יוקנת כוחה מכח הסמיכה. [פרק רביעי – הלכה יד] קובעת כי מי שקיבל הסמכות מראש הגלות, רשאי הוא לדון בכל העולם.

הסוציולוגיה של ההלכה: בפסיקותיו אלו, הרמב"ם מבקש לשקף את ההלכה כפי שעולה ממקורות חז"ל, ולא התקופה בה הוא חי. חיבוריו נכתבו בשלהי תקופת הגאונים (1040-647 לספירה). אך הרמב"ם מתעלם ממקורות סמכות אחרים שהחלו מתעוררים בסביבות שנת 900, שלא היה להם ולא כלום נגיעה להסמכה מראשי הגלות.

הסטטוס החברתי וה"סמכות" של אנשים אלו, נובע מתוך ההכרה של הציבור בהם כ"משכנעים" וכמלומדים. רבינו גרשום מאור הגולה הוא דוגמא לבעל סמכות שכזו.

אחת מאבני היסוד בחקר תולדות ישראל, ההלכה והמשפט העברי בימי הביניים היא הגניזה של קהיר. בגניזה, תשובות הלכתיות רבות לשאלות ששלחו אנשים לרבנים.

[פרק רביעי – הלכה טו]

הרמב"ם מדגיש כי מי שאינו ראוי לדון, אף אם ניתן לו מינוי מוסדי-פורמלי, אין בכך ולא כלום, וסמכותו לא מועילה לו, עד שיהיה ראוי. ניכר כי הרמב"ם פותח פתח מילוט מפני ההררכיה המוסדית.

הפרק הבא, פרק חמישי, דן בתחומים והנושאים הנמצאים בתחום הסמכות של סוגי מוסדות שונים: הפורמאליות והמציאות.

[פרק חמישי – הלכה א]

לפי הלכה זו, אין ממנים מלך "אלא על פי בית דין של שבעים ואחד".

[פרק חמישי – הלכה ב]

לפי הלכה זו, אין דנים דיני נפשות "בפחות מעשרים ושלושה שהן סנהדרין קטנה".

[פרק חמישי – הלכה ח]

"דיני קנסות", שהם עבירות רכוש, אונס ופיתוי נדונים בידי "שלושה מומחים", ולגבי אותם שלושה נאמר: "והם הסמוכין בארץ ישראל". אך בשאר דיני ממונות, אין צורך במומחים אלא "שלושה הדיוטות" או מומחה בודד.

היות וכדי לדון בדיני נפשות ושאר סנקציות פליליות חמורות צריכים מומחים (כאלו שהוסכמו בסמיכה החוזרת אחורה למשה רבינו), והיות ובחור"ל לא היו אנשים כאלה, הלכות אלו אותן מפרט הרמב"ם לא נהגו בפועל. כמו כן, גם בדיני קנסות ההלכות הנוגעות אליהן אינן תקפות. אם כן, אילו דינים נותרו בתוקף? דיני ממונות בתחום האזרחי גרידא – עניינים שחייבים לדון בהם למען הסדר הכלכלי-חברתי, כלשון [פרק חמישי – הלכה ט].

אבל...

[פרק חמישי – הלכה יז]

"מנהג הישיבות בחוצה לארץ..." אומר הרמב"ם, למרות שאין לישיבות אלה סמכות לדון בדיני קנסות, היו מנדים את העברין עד שיפייס את מי שפגע בו או ישלם לו "שיעור הראוי לו".

הסוציולוגיה של ההלכה: משמעות הדברים היא שבקהילות בהם הסדר החברתי היה נפגע בצורה רצינית. בתי דין ומוסדות משפט עקפו את חוסר הסמכות שלהם כדי ליצר תנאים מספיקים-מינימאליים לצורך כינון הסדר החברתי שנראה בעיניהם כראוי. כל זאת מתוך הבנה שמערכת משפטית שאינה יכולה לשמור על סדר חברתי בסיסי – יהא זה הרה אסון.

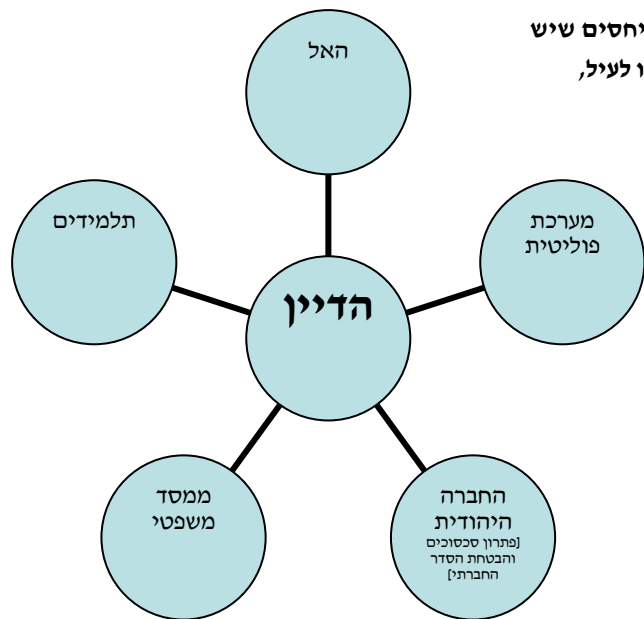
כעת נעבור לפרק עשרים ושניים, שדן בשאלה האם רשאי מוסד שיפוטי או בית דין לסרב להתייחס לבעיה שהועלתה בפניו?

לכאורה, התשובה לסוגיה זו שלילית, מכיוון שדין קיבל מינוי, והוא חייב לפסוק בכל מקרה שבא לפניו. הבעיה היא שאין המדובר במערכת פוליטית ריבונית, אלא שמדובר במערכת קהילתית שבמובן מסויים – כל סמכותה ותפקודה הינם בגדר פיקציה, שהרי היהודים מצויים בארץ לא להם.

[פרק שנים ועשרים – הלכה א']

"שנים שבאו לפניך לדין אחד רך ואחד קשה" – כאשר אחד מבעלי הדין הוא איש עקשן ואלים אשר יראים מפניו. עד אשר בעלי הדין לא השמיעו דבריהם באזני הדיין, רשאי הוא לומר להם "איני נזקק לכם", אם הוא חושש שבעל הדין האלים ימצא חייב בדין ויבוא לרדוף אחר הדיין. אך אם החל לשמוע הדיין את דבריהם ונכנס לעובי הקורה, אין הוא רשאי לסרב לטפל בעניינם.

מוסיף הרמב"ם – "ואם היה ממונה לרבים, חייב להזקק להם", משמע: כאשר הדיין הוא דיין רשמי של קהילה, שזו כל עבודתו, אין הוא רשאי לסרב לטפל בבעלי הדין.



דיאגרמה זו מתארת את מערכת היחסים שיש לדיינים עם גורמים שונים שנלמדו לעיל, וכן גורמים שנסקרים מטה.

[פרק שנים ועשרים – הלכה ב']

מוסיף הרמב"ם בהלכה זו וקובע "וכן שהיה תלמיד יושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר", ולא אמר על כך התלמיד דבר, הרי שיש בכך חטא, שנאמר "לא תגורו מפני איש".

הסוציולוגיה של ההלכה: בימנו יש ניתוק בין מוסדות הלימוד ומוסדות השיפוט. בעבר, היה זה מקובל והכרחי שהדיינים והתלמידים ישבו ויחד, וכי התלמידים יראו כיצד מוריהם דנים הלכה למעשה, ולא רק לקבל מפיהם שיעורים. בנוסף, מתוך הלכה זו עולה כי לתלמידים היתה זכות דיבור במעמד השיפוט.

[פרק שנים ועשרים – הלכה ד']

חובה על דיינים לשאול את בעלי הדין בתחילת ההליך – *"בדין אתם רוצים? או בפשרה?"*. הרמב"ם משבח את מוסד הפשרה וקובע *"הרי זה משובח"*.

בהלכה זו בא לידי ביטוי הניגוד הידוע בין 'אמת' ו-'שלום'. האמת מצויה בדברי האל, החוקים והפסקים (מערכת המשפט הפלילי ההלכתי, לעיל). השלום הוא שלום חברתי בין בניאדם (מערכת משפט המלך, לעיל). העדיפות לפי הרמב"ם נתונה לשלום החברתי, אפילו במחיר של ניגוד לצו האלוהי גופו.

[פרק שנים ועשרים – הלכה ז]

לאחר מתן פסק הדין, אסור לו לדיין לצאת ולספר שהוא *"המזכה"* או *"המחייב"*. לאחר מתן הפסק ומרגע שהעניין הוכרע, על בית הדין להציג חזית אחידה כלפי חוץ ולא לנסות למצוא חן בעיני אחרים.

בפרק הבא, נדון עניין לקיחת השוחד וכן שיקול הדעת והיושרה של הדיין.

[פרק שלשה ועשרים – הלכה א]

הלכה זו מדגישה את איסור לקיחת השוחד, אפילו אם נותן השוחד צודק במשפט ועתיד בין כה לקבל פסק דין לטובתו.

[פרק שלשה ועשרים – הלכה ג]

דיין שדואג להבטיח את טובתם של הסובבים אותו, מבלי לקחת שוחד באופן ישיר, קובע לגביו הרמב"ם *"הרי הוא בכלל הנוטים אחרי הבצע"*.

[פרק שלשה ועשרים – הלכה ה]

הרמב"ם מבקש לומר כי מלאכת הדיינות איננה מקצוע, אלא שליחות. לפיכך, קובע כי *"כל דיין שנוטל שכרו לדון, דינו בטלים"*. אבל אם באו שני אנשים לפני דיין בזמן יום העבודה (כלומר, כאשר הוא עוסק במקצוע היומיומי הרגיל שלו), הרי שמותר לו ליטול משניהם שווה בשווה את שכר הבטלה שלו.

[פרק שלשה ועשרים – הלכה ח]

הלכה זו קובעת סיכום כללי של האופי שהרמב"ם מחפש אצל דיינים – *"לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו על צארו..."*.

אך ספק רב אם לדיינים תמיד היתה את התודעה הזו, ואפילו אם היתה – מה היתה השלכתה על הדיין. בימנו חווים רבנים תופעה הקרויה *"יראת הוראה"*, יראה מפני שקביעותיהם והלכותיהם תזכנה לביקורת, ולכן מהססים הם להגיע להכרעה חד משמעית כאשר באים לפנייהם לפתרון בעיות.

הפרק הבא דן בכוחה המוטל בספק של הפרוצדורה...

[פרק ארבעה ועשרים – הלכה א]

מקרה בו בין שניים שנגלע ביניהם סכסוך כספי, הגיעו לפני הדיין. כחלק מן ההליך, הנתבע, לצורך העניין, טוען כי פרע את החוב לבעל הדין השני. לצורך כך, הוא צריך להשבע. אך הדיין מכיר את הטוען לפרעון, וסומך עליו – אין צורך להשביע אותו.

בהמשך הדברים נותן הרמב"ם דוגמאות מספר לכך שאם הפרוצדורה והמהות מתנגשים, הרי שכוחה של המהות על העליונה. הפרוצדורה נועדה, לפי דברי הרמב"ם, כדי להתגבר על חוסר ודאות בליבם של הדיינים. אך אם אין חוסר ודאות, ונטיית הלב של הדיין נוטה לכיוון מאד מסויים – אין לו צורך בפרוצדורה כלל. הרמב"ם אינו מעוניין שהדיין יפסוק בניגוד להבנתו ומצפונו.

[פרק ארבעה ועשרים – הלכה ב']

הלכה זו מסייגת את ההלכה הקודמת, וקובעת שאסור לו לדיין להכריע באופן ברור נגד הראיות המצויות בפניו ובניגוד לפרוצדורה.

אך מוסיף הרמב"ם ואומר שאם בכ"ז חשד הדיין שמשחו אינו כשורה, או שהובאה בפניו עדות שטיבה אינו ברור ונטיית ליבו חזקה לכיוון מסויים – "אינו דוחה עדותו ונושא ונותן עם בעלי דינין עד שיודו לדברי העד או יעשו פשרה...".

[פרק ארבעה ועשרים – הלכה ג']

הרמב"ם לומד מתוך הפסוק "מדבר שקר תרחק" שברגע שהדיין חש בצורה ברורה וגלויה שהראיות שקריות, אל לו להיות שותף לשקר הזה אף אם הפרוצדורה של ההליך תקינה לכאורה.

הנושא הבא דן בתפקיד החברתי של בית הדין, מעבר לתפקידו השיפוטי...

עד כה הדיינים ומערכת השפיטה הצטירו בעינינו כאחראים על פתרון סכסוכים בין בעלי דין, עשיית בוררות ופשרות. אך כעת נחשף לפונקציה נוספת.

[פרק ארבעה ועשרים – הלכה ד']

"יש לבית הדין להלקות... ולהרוג...", זאת כאשר ישנה מעין מכת מדינה ("שפרצו העם בדבר"). פעולה זו של בית הדין, אינה נובעת מלשון ההלכה או החוק, אלא שזוהי פעולה שנועדה לתקן את העיוות החברתי. משמע, בית הדין אינו פועל בתוקף סמכותו כערכאה שיפוטית, אלא גוף שתפקידו להבטיח את הסדר החברתי הנאות.

לא זו, אף זו – ב-[הלכה ה'] נקבע כי יש לבית דין סמכות להעניש אדם "העובר על העריות" (=פדופיל) מתוך שמועות שנפוצו עליו, אף אם אין שני עדים כשרים להעיד על מעשיו. ב-[הלכה ו'] נקבע כי מותר לבית דין להפקיר רכוש שיש לו בעלים, אם יש לכך צורך ושירות למען החברה – "הפקר בית דין הפקר". גם זו פעולה שלא נעשית בתוקף סמכותם השיפוטית, אלא בתוקף סמכותם לשמור על הסדר החברתי.

שאר ההלכות בפרק זה ממשיכות ומרחיבות של סמכות בית הדין, לא בכובעו כגוף שיפוטי, אלא בכובעו כאחראי על הסדר החברתי. אלו הן סמכויות נרחבות אך מוגבלות בזמן ("הוראת שעה") ובתכלית – "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים ואל יהיה כבוד הבריות קל בעיניו". כך שמצד אחד צריך הדיין לשקול את כבוד הבריות, ומצד שני את כבוד התורה, ולהגיע להכרעה.

מסיים הרמב"ם את הפרק ואומר "ואין כבוד התורה אלא לעשות על פי חוקיה ומשפטיה". יש בכך סתירה מסויימת, שהרי כל הסמכויות המפורטות מעלה אינן מצויות בתורה כלל וכלל. יתכן כי הרמב"ם מכניס לתוך המשפט ההלכתי שיקול דעת ותכליות.

מכאן ממשיד הרמב"ם ודן בהתנהגות הראויה לציבור בכללותו, כחלק מן הדיון על הסדר החברתי:

[פרק חמשה ועשרים – הלכה א]

"אסור לאדם לנהוג בשררה על הצבור ובגסות הרוח, אלא בענוה ויראה". הרמב"ם סוקר ומדגיש עוד מספר פונקציות ציבוריות ידועות (פרנס, תלמיד חכם) שעליהם לנהוג בצורה מסויימת, ולא בצורה שרירותית או מעליבה.

[פרק ששה ועשרים – הלכה ז]

הלכה זו קובעת כי מי שמתייצב בפני דייני עכו"ם, אפילו אם הדינים שלהם זהים להלכה העברית, "הרי זה רשע". הרמב"ם מדגיש את ההכרח שהציבור היהודי יחיה ויקיים את מערכת השיפוט היהודית שבגולה, דוקא מכיוון שבגולה לא היתה יכולת לאכוף על אדם לבוא לבית דין עברי ולקבל את מרותו. זאת מכיוון אם תהא מסה קריטית שתפנה לבתי דין זרים, לא יהיה למערכת השיפוטית ההלכתית כל קיום.

ראינו קודם לכן כי לדעת הרמב"ם, תפקיד הדיינים במערכת השיפוטית טעון מינוי מטעם גורם מרכזי-פוליטי. כעת נדון במקורות אחרים לשאלת הסמכות הרבנית.

[תשובות לראשונים וגם לאחרונים – סימך קפ]

מעשה בראובן שנשבע שלא ישב לפני בית דין של עיר מגוריו. כשנקלע לסכסוך משפטי ביקש להקים חבר בוררים אד-הוק לצורך העניין, ולא לבוא לפני דייני העיר.

- הבעיה בין השורות: אנשי העיר מינו דיינים, וכעת ראובן אינו מקבל את הדיינים הללו בצורה מתוחכמת – בצורת שבועה. לא ניתן לגרום לאדם להפר את שבועתו.
- תשובת הגאון: "ומי שיש בידו מינוי כזה [מינוי להיות דין מטעם בית הדין הגדול] אם נשבע שלא יגש אליו לדין כופין אותו ויושב לפניו ומלקין אותו על שבועתו, כי כבית דין הגדול הוא". משמע, מכיוון שאנשי העיר מינו דיינים בעצמם, ולא מטעם מינוי מרכזי מבית הדין הגדול (בבבל) – אין להם מה לעשות כנגד ראובן.

[ספר השטרות לרבי יהודה הברצלוני]

"ויש לך שטר אפוטרופסות אחר", פותח הקטע, כגון מסמך מינוי להיות ראש קהילה מטעם הציבור. מסמך משפטי זה, נקבע, אינו נתון למו"מ. במסמך זה הקהילה מעניקה סמכות למישהו אחר, על עצמם, ומעתה ואילך יכול הוא לכפות אותם. מסמך המינוי יכול גם להיות מתן סמכות לבית דין או רב.

ניכר כי שטר האפוטרופסות הוא פתרון למצב בו אין יכולת להשיג מינוי מרכזי. מוסיף המחבר וממליץ להוסיף סנקציות ועונשים המסורים למי שמקבל את המינוי, על-מנת שיהיה לו כח להוציא לפועל את החלטותיו. הדגש בתשובה זו הוא על ההסכמה החברתית של הקהילה. להם עצמם יש עניין בלהכפיף אותם לממונה.

המחבר מוסיף ומפרט את התוכן המוצע מסמך המינוי. המסמך פותח בסיפור עובדתי על כמה מר גורלה של הקהילה, על כך שאנשיה נתמעטו, ואין ביניהם מנהיג. לפיכך החליטו כל בני הקהילה "מי מרנא [=האדון, הסמכות] פלוני ופלוני חבר עירנו לפי שהוא חכם ונבון וירא שמים ואמיד בממונן [=שלא יטול שוחד] ושונא בצע ונתמנה לנו המקום...".

בנקודה זו מפרט המסמך את סמכויותיו של אותו ממונה – הדרכה, שיפוט, ענישת אנשים הסוטים מן הנורמות. השיקול, כך כותבים בני הקהילה במסמך, הוא בין היתר שיקול דתי – למען יבער הממונה את אשמתם וחטאייהם.

במסמך, יוצרים בני הקהילה סנקציות שיוטלו על מי שלא יקבל את מרותו של הממונה או לא ימלא את הוראותיו: "יהא בחזקת נדוי, ובניו ממזרים, פתו פתו כותי, ויינו יין נסך, לא יקבר בקברי ישראל, ויצאו בניו מבית הספר, ולא יומל לו בן". זוהי ההתמודדות הסוציולוגית של הקהילה עם מי שיבקשו להמרות את פי הממונה. המסקנה מתוך תשובה זו היא כי סמכותו של רב אינה נובעת מאיזשהו גורם שמימי, אלא שסמכותו מוקנית לו ע"י הקהילה.

[שאלות ותשובות – הר"י מיגאש – סימן קיד]

בתשובה זו התלבטות לגבי התכונות הנדרשות באדם שמבקשים למנותו לדיין – מה עדיף, שואל השואל:

- אדם אשר יש לו הכרה של החוק (ההלכה) או הכרה של פסקי דין (שו"ת)?
- כיצד אדם שאינו יודע מה המקור לתשובות (פסקי הדין) יוכל לדעת את הרציונאל מאחוריהן?
- כיצד ידע אם כותב התשובה המקורי לא שינה את דעתו ברבות השנים?
- האם ניתן למנות לדיין מי שאינו ירא שמים?

השואל, שואל בצורה מגמתית. מתוך דבריו ניתן להבין שהוא אינו תומך במינוי כדיין מי שאין לו הבנה מעמיקה בהלכה.

עונה לו הר"י: "דע שהאיש הזה ראוי יותר להתיר לו להורות מאנשים רבים קבעו עצמם להורה בזמננו". הר"י מתקן את שואל השאלה. ומוסיף: מי שיודע רק את החוק, וטוען שהוא מבין היטב את עקרונות החוק התלמודי, וחושב שהוא יוכל ליישם זאת על מקרים מצאותיים-ספציפיים – ראוי למנוע ממנו לתפקד כדיין. זאת מכיוון שאין בימנו מי שיכול להפליא בידעת התלמוד ולפסוק מתוכו, מבלי להכיר את תשובות הגאונים. אך מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם אעפ"כ שאינו מכיר את התלמוד – ראוי הוא.

וכל כך למה? איש ראוי זה, אינו מבקש מן הציבור לקבל את דעתו האישית, אלא שהוא מצביע על סברתו ודעתו של גאון כלשהו. אך מי שמבקש לפסוק מתוך התלמוד ישירות – יכול שיטעה בפירושו.

טעם אחרון, לעניין יראת שמים, עונה הר"י שאין עניין זה מעלה או מוריד. ברגע ששניים קיבלו על עצמם שפלוני ישפוט סכסוך שנתגלע ביניהם – אין זה משנה האם הדיין ירא שמים. חוסר יראת שמים לא הוא זה שיגרום לעיוות כתוצאה המשפטית.

מקור הסמכות הרבנית בימי קדם

כעת נבחן מקור מעניין נוסף לשאלת הסמכות הרבנית, ולפני כן נפתח במעט רקע על הדמויות.

מעט רקע על דמויות שונות

ריב"ש – רבינו יצחק בר-ששת: יליד 1326, ספרד. לאור הפרעות בספרד לפני גירוש היהודים הסופי, הוא עבר לאלגיר בשנת 1391, שם מונה לרב. נפטר 1407.

רבינו רבי מאיר בן ברוך הלוי: תפקד כרב העיר פרנקפורט, נירנברג ו-וינה. נחשב לתלמיד חכם חשוב ביותר באזורי אשכנז.

משפחת טריויס (Traves): הרב יוסף בן יוחנן טרויס. רב פריז במאה ה-14. בנו מתיתיהו למד בספרד, חזר לצרפת והקים ישיבה גדולה בפריז. ב-1363 מונה להיות רבה של פריז. כאשר הוא נפטר בשנת 1385, בנו יוחנן בן מתיתיהו מונה להיות רבה של פריז, ע"י מלך צרפת שארל ה-6.

בשנת 1394, הופיע **רבי ישעיה אסטרוכ**, והחזיק בכתב מינוי רשמי מטעם רבי מאיר בן ברוך הלוי מוינה, להיות רבה של פריז. יוחנן בן מתיתיהו הופתע מכך. בצר לו, פנה רבי יוחנן לרבנים שונים בבקשה לקבלת תשובה. אחד מן האנשים האלו – הוא הריב"ש.

הריב"ש ניצל הזדמנות זו כדי לבחון מה תוקף ההסמכה לרבנות שהיה קיים באותה העת.

[שו"ת הריב"ש סימן רע"א]

▪ [שורות 30-3]

ריב"ש פותח במסכת עובדתית, ומתחיל בסיפור חייו של הרב יוסף בן יוחנן ורצונו להקים ישיבות בפריז כדי להורות תורה. משיבותיו יצאו רבנים רבים וחשובים. כמו כן, מציין ריב"ש, כי מלך צרפת אהב אותו והיו ביניהם יחסים טובים. יחסים אלו היוו "עוגן" לטובת היהודים בממלכה. רבי יוחנן, היה אהוב ומקובל על הקהילה היהודית, והם "קבלוהו עליהם" (הסכמה חברתית).

ברבות הימים, אומר ריב"ש, נפטר רבי יוחנן. אנשי הקהילה מינו את בנו יוחנן תחתיו. מוסיף ומציין הריב"ש כי הבן היה בעל הסמכת יורה-יורה ידן-ידן, וכי אביו מינה אותו לנהל ישיבות.

הריב"ש מדגיש כי בצרפת ואשכנז, ישנו מנהג שרבנים סומכים את תלמידיהם להיות רבנים, כאשר הם רואים שהם בעלי הידע והמומחיות הנדרשים לשם הוראה.

▪ [שורות 61-32]

"ועתה, אלה אריה מסבכו... מהר"ר ישעיה". מפרט הריב"ש את העובדות ביחס לרבי ישעיה אסטרוכ. בין היתר, על כך שהלך לרב של וינה וקיבל ממנו כתב מינוי להיות רבה של פריז, וכמו כן קיבל ממנו כתב נידוי (למי שלא

יקבל את סמכותו). ריב"ש מציין כי כתב המינוי קובע שמי שיפעל במרחב פריז ללא רשות מרבי ישעיהו, הוראותיו תהיינה פסולות.

"ותגעש ותרעש הארץ ההיא". מציין הריב"ש כי אנשי הקהילה נחרדו – הכיצד הרשה לעצמו רבה של וינה לקבוע את אשר קבע מבלי לשאול אותם? מה לרבה של וינה לעניין החלטות הנוגעות לסמכות הרבנית בפריז? ואפילו אם הסמכות מצויה בידו, כיצד מדוע חשב שהישות הפוליטית הצרפתית תרשה לו לעשות זאת או למנות מישהו שאינו מקומי? בנוסף, מוסיף ריב"ש – הרי שמשרת רב פריז כבר אוישה ע"י מישהו, מדוע להחליף אותו?

נוצר מצב בו אנשי צרפת נבוכים ומבולבלים, שמא מעשיהם אינם כשרים, נישואיהם אינם תקפים ורבניהם אינם מוסמכים לפסוק.

כעת מתעוררת השאלה הבסיסית: האם ישנה סמכות אקס-טריטוריאלית לגורם כלשהו, לקבוע ולהסמיק אחרים על קהילות מרוחקות ממנו? ריב"ש לא חוסך את בהיקורת גם מעצמו ושואל, האם "אני" מוסמך לקבוע מאומה בסכסוך הנ"ל? נבחן את מקורות הסמכות שנשנו עד הנה בדברי הריב"ש:

- מינוי מטעם הקהילה.
- מינוי מטעם המלך.
- מינוי ע"י רב אחר.

▪ [שורות 63-92]

ראשית, דן ריב"ש בשאלת הנוהג בצרפת של סמיכת תלמידים לרבנות ע"י מוריהם הרבנים. לצורך כך הוא בוחן את כל סוגי המינוי המצויים בספרות התורנית:

1. ריב"ש מזכיר את ה"סמיכה" הקלאסית שניתנה מדור לדור אותה מצינו במשנה תורה לרמב"ם. אך בימנו, הסמיכה פסקה, ובנוסף מדגיש כי בין כה ובין כה מוסד הסמיכה אינו מתקיים בחו"ל. לפיכך, מסקנתו כי סמיכה זו אינה הסמיכה נזכרת במקורות.
2. בהנתק השרשרת, מציין ריב"ש, מינוי לדיינות (בכל העולם היהודי) נעשה ע"י ראשי הגלויות. מי שקיבל הסמכה שכזו, מותר לו לדון בעלי דין בכפייה.
3. גורם נוסף בעל הסמכות למנות לדיינות בארץ, הוא נשיא ארץ ישראל.

ריב"ש שואל, מהיכן סמכותו של הרב של וינה? האם קיבל הסמכה מראש הגולה? התשובה, שלילית, מציין ריב"ש. זאת, מכיוון ששלוש מוסדות ההסמכה הנזכרים לעיל, אינם קיימים כעת.

▪ [שורות 93-95]

אלא, שהסמכות להעמיד דיינים מצויה בהסכמה של החברתית של הקהילה, או בהסכמה אישית בין בעלי דין. ומסכם את דעתו בעניין: "אך שיקום רב אחד, ומובהק, ויתן לו רשות לדון בכפייה... זה לא שמענו מעולם!".

▪ [שורות 105-121]

כעת ששלל את קיומם הנוכחי של פונקציות המינוי לעיל, מתפנה הריב"ש לתקוף שאלה אחרת: האם גורם א' שקיבל הסמכה מראש הגולה בעבר (כשעוד היה קיים) יכול להעביר את סמכותו לגורם ב', ו-ב' ל-ג', וכך הלאה?

ריב"ש שואל שאלה זאת באמצעות הסיפור התלמודי על הסמכתו של רבה בר בר חנה לדיינות ע"י רבי יהודה הנשיא, ערב יציאתו לבבל. לא ברור מתוך הסיפור, האם הוסמך רבה בר בר חנה לעשות זאת בעל כורחם של בעלי דין. לכאורה, אומר ריב"ש – זה אפשרי.

אך זוהי אינה דעתי, אומר ריב"ש. אלא ש- "לעולם, צריך שיטול רשות מריש גלותא, או מן הנשיא עצמו", באופן פרסונאלי.

■ [שורות 123-131]

לכן, ריב"ש בוחן היפוטזה אחרת: אף אם אדם קיבל סמכות כראוי, האם הוא יכול להעבירה הלאה לאחר? התשובה לכך, שלילית, הוא אומר. זאת מכיוון שגם לצורך קונסטרוקציה כזו המערכת עדיין צריכה לכלול פונקציה של ראש גולה. אין ראש גולה – לא ניתן לבצע את הסמיכה. לא יתכן כי מוסד ראש הגולה יהיה בטל אך סמכותו תמשיך "לחיות" באופן עצמאי.

■ [שורות 133-137]

כעת בוחן ריב"ש שאלה מציאותית העומדת על הפרק: מה מעמדן של תעודות ההסמכה המצויות בכיסם של רבנים המסתובבים באירופה? על מה הן מעידות?

מציין ריב"ש כי הנוהג הוא שתלמידים שהגיעו לרמת מומחיות מסויימת, מקבלים הסכמה מרבניהם, להורות הלכה.

אך אין זה מדוייק, אומר ריב"ש, הרי בין כה ובין כה – החזקה בתעודה זו או אחרת איננה רלוונטית, אלא מי שמתמצא דיו בהלכה – יכול להורות, ומי שלא הגיע לרמת מומחיות דיה – אינו יכול להורות. התעודה לכשעצמה, אינה מעידה על כלום. ידיעה מקנה סמכות, מדגיש ריב"ש.

■ [שורות 139-152]

אלא, שכדי להורות הלכה, אומר ריב"ש, ישנם שני תנאים: האחד – ידע. השני – היתר הוראה מן הרב. תעודות ההסמכה, מעידות על התקימותם של שני תנאים אלו.

אך אם התנאי ההכרחי הוא ידע, שואל ריב"ש, מדוע יש צורך גם בכתב אישור מן הרב שלך?

התשובה לכך, קובע ריב"ש, היא שלא כל מי שהוא בעל ידע, גם יודע להורות את ההלכה בצורה ברורה לציבור. כך, נוצר חשש שמא לא יבהיר רב את ההלכה כמו שצריך, ויטעה את הציבור. לשם כך, קיים התנאי של קבלת היתר הוראה מן הרב.

אך תעודה זו אינו קובעת כי למחזיק בה הסמכות לכפות אנשים לפניו! **התעודה היא רק תנאי למינוי, אך אין בה כשלעצמה להוות מינוי או תוקף כלפי ציבור.**

הערת המרצה: נראה כי משמעות התעודה היא כתעודת סיום בית-ספר, המצביעה על ידע, אך אינה מעידה על סמכות כלשהי.

▪ [שורות 155-157]

ממשיך ריב"ש וקובע כי "הגזרה אשר גזר מהר"ם הלוי [הרב של וינה]" אין לה כל תוקף. כל הסנקציות אשר קבע הרב של וינה, לעניין חוסר התוקף של פעולות שלא ניתנה להן רשות ע"י רבי ישעיה, גם כן אין בהן ולא כלום.

▪ [שורות 173-180]

גזרות, מציין ריב"ש, נעשות ע"י גוף בעל סמכות המונה כמה אנשים, ולא ע"י אדם בודד – מלשון "שהיו גזרין ואוסרין על כל ישראל". כאן, מביא ריב"ש דוגמאות מן התלמוד המוכיחות כי גזרות נעשו ע"י גוף בעל סמכות, ולא ע"י פונקציונרים בודדים.

"אבל חכם אחד לא היה אוסר וגזר גזרות על כל ישראל, כי אם לבני עירו ולגבולותיה", משמע: תחום סמכותו של רב הוא על בני עירו, מכח המינוי שניתן לו על-ידם. רב אינו יכול להחיל את סמכותו על עיר מרוחקת או על קהילה אשר לא נתנה לו סמכות לכך.

▪ [שורות 182-193]

ריב"ש מביע את מורת רוחו לגבי רבה של וינה וגזירותיו, ביחוד לאור העובדה שכבר היה רב מוסמך בצרפת.

ממשיך ריב"ש ומוכיח כי בימי המשנה, למרות שהיתה סנהדרין בעלת סמכות, עדיין ניתנה אוטונומיה לחכמים מקומיים (בערים) לקבוע קביעות, לקולא או לחומרא, לגבי בני עירם, באופן אישי. ולדוגמא, מביא סיפור על עיר בה היה נהוג לאכול טווס בחלב, בהיתר של רבי יהודה בן בתירא. זאת למרות שסנהדרין אסרו על אכילת כל מיני הבשר יחד עם חלב.

▪ [שורות 202-212]

ריב"ש מביע פליאה על כך שרבנים 'גדולים' ידרשו שתלמידים בעלי היתר הוראה יטרחו ויגיעו עד אליהם כדי לקבל מהם הסמכה, למרות שבני הקהילה קיבלו אותם עליהם. עולה החשש כי רבנים לא יהיה מעוניינים בטרחה זו, ובכך ימנעו מעצם ללמד תורה – בכך יש מכשול גדול.

▪ [שורות 214-221]

ואפילו אם יש בפרוצדורה של קבלת הסמכה מרב דגול תועלת או כוונה טובה, "עדיין לא היו חייבין לקיימה", סמכותו של אותו רב דגול (המבקש לגזור גזירות) עדיין מוגבלת, מכיוון ש"אין רוב הציבור יכולין לעמוד בה".

כלומר, אפילו אם לאותו רב ישנה סמכות, ואפילו שגזרתו נובעת מרציונאליים הגיוניים, אם אין הציבור יכול לעמוד בגזירתו – אין לה תוקף כלל ועיקר.

▪ [שורות 225-229]

ומכאן למציאות: מכיוון שרוב הציבור בצרפת אינו מוכן לקבל את גזירת הרב של וינה, אין לה תוקף.

▪ [שורות 238-240]

"והוספתי להפליא", אומר ריב"ש, מדוע שהגיטין, החליצות והקביעות שעשה רבה של פריז יהיו פסולים, אם עשה זאת כהלכה?

▪ [שורות 244-246]

"והנה מהר"ם הלוי פוסל גיטין כשרים" – ריב"ש מביע תרעומת על כך שרבה של וינה עושה זאת כדי להאדיר את שלוחו, ואת כבודו. "פסל בלא טעם", בניגוד לרוח המסורת ההלכתית התלמודית, שהיתה לעיתים מקלה בקבלת גט על-מנת שלא תהיינה עגונות.

▪ [שורות 256-264]

מסכם הריב"ש: "ומכל מה שנאמר, יצא לנו: שהגזרה שגזר מהר"ם הלוי, היא שלא כדין וכהלכה".

▪ [שורות 264-275]

מוסיף ריב"ש, אפילו אם לרבה של וינה היתה סמכות לעשות את שביקש לעשות, עדיין לא עשה זאת כהלכה. זאת, מכמה סיבות:

ראשית, **יסוד שושלתי**: נניח שאף אחד לא היה מחזיק בתפקיד והיו צריכים למנות רב לצרפת, עדיין היה ראוי למנות את רבי יוחנן מכיוון שאביו היה מקובל על קהילת צרפת, ועל השלטון הצרפתי. ריב"ש מדגיש את העקרון לפיו כאשר ישנם כמה מועמדים לתפקידים ציבוריים, יש קדימות לאנשים מן הנצר של המשפחה שהחזיקה בתפקיד קודם לכן.

[שורות 280-282]

אפילו אם רבי ישעיה גדול מרבי יוחנן בחכמה, וללא קשר לשיקול המשפחתי, עדיין ראוי שרבי יוחנן יחזיק בתפקיד מכיוון שהוא מוכיח בשטח את יכולתו בתור מורה הוראה.

[שורות 298-299]

שנית, **אי ההדחה של מי שמונה כדין**: אפילו אם לרבי יוחנן לא היה אב שהחזיק בתפקיד קודם לכן, עדיין לא ניתן להדיח אותו מכיוון שהתמנה לתפקידו ע"י הקהילה, ומילא את התפקיד הלכה למעשה. אין להדיח רב מכהן שקיבל את תפקידו ע"י הליך תקין.

[שורות 310-312]

"כל שהמחזיק בה תלמיד חכם, אין מסלקין אותו, אף-על-פי שהבא לנוטלה, גדול ממנו".

[שורות 324-325]

שלישית, **יסוד המינוי ע"י הקהילה**: רבי יוחנן נתמנה לתפקיד ע"י קהילות צרפת, וזהו רצונם – לא ניתן להוריד אותו מתפקידו.

[שורות 342-344]

רביעית, **מינוי ע"י השלטון**: רבי יוחנן מונה לתפקיד ע"י המלוכה הצרפתית, ו"דינא דמלכותא דינא". כלומר: אם למלך צרפת הכח למנות דיינים גויים בבתי דין גויים ולכוף את היהודים לבוא לפניו, קל וחומר שאם אותו מלך העניק סמכות לרב יהודי לדון עפ"י דין התורה בתוך הקהילה היהודית – הדבר מחייב הכרה ויחוס תוקף ע"י ההלכה. [357] מלך צרפת, בהיותו ריבון המסוגל להעניק סמכות, מהווה נדבך נוסף בתוקף מעמדו של רבי יוחנן.

[שורות 360-361]

הריב"ש מצטט את הרשב"א שקבע: ההלכה מכירה בכך שהשלטון המקומי או מלכי האומות רשאים להעניק תעודות הסמכה לרבנים. [363] מוסיף הריב"ש ומציין כי אל לו לאדם ליטול רשות מן המלך, אם הקהילות אינן מעוניינות במינוי שלו.

[שורות 388-390]

"ומכל מקום", מסיים ריב"ש, רבי יוחנן התמנה ע"י המלך וברצון הקהילות. לפיכך, הגושפנקא של מלך צרפת – "מלתא רבתי היא" (=דבר גדול).

-- סוף --

תשובתו של הריב"ש יוצאת מן הכלל, מכיוון שאירוע הסטורי ספציפי גרם לריב"ש להציג בצורה שיטתית ובאופן מובנה את מוסד ההסמכה והמינוי של רבנים בימי הביניים. הוא עשה זאת בשני שלבים.

ראשית, הוא הפריד בין סוגי המינוי של רבנים שהיו בימי קדם, ובין סוגי המינוי הנהוגים בזמנו. ההסבר היחידי שיש לו לעובדה שכל מיני רבנים באשכנז מסתובבים עם כתבי מינוי, הוא שכתבי מינוי אלה מצביעים על הסמכה מקצועית ולא מעניקים סמכות כלשהי למחזיק בהם. למסקנה זו הגיע באמצעות העלאת היפטזות שונות.

שנית, עמד הריב"ש על כך שלאדם היושב במקום מסויים אין סמכות להטיל מרות על מקום אחר שמחוץ לטווח פעילותו. בכך הגיע למסקנה שאין למהר"ם הלוי כל סמכות לגזור גזירות על אנשי צרפת. בנוסף, אפילו אם היתה לו סמכות לעשות זאת, על גזירות אלו להיות בעלות רציונאל שהוא לטובת הציבור. ואפילו הגזירות היו בעלות תוכן חיובי, עדיין אין להן כל תוקף אם הציבור אינו מקבל אותן על עצמו.

להדגיש: ריב"ש קובע הגבלות עקרוניות על סמכות של רבנים – הגבלה גיאוגרפית, הגבלה רעיונית, והגבלה מצד הציבור.

בנוסף למגבלות אלו, ריב"ש מבסס היטב את תפקידו של רבי יוחנן משום היחוס המשפחתי שלו, משום שהקהילה קיבלה אותו עליה, וכן משום שמלכות צרפת אישרה את תפקידו. הנה כי כן, שלושה כתרים לובש רבי יוחנן על ראשו.

כעת נבחן את השינוי הדרמטי ביסודות הסמכות המיוחסת לרבנים בעת החדשה. שינוי זה, מוביל בתהליך מסויים למעבר לדגם כריזמטי של סמכות, ובעצם מפקיע בהדרגה את הסטטוס והכח של הרב מידי המינוי הקהילתי שלו ומחזירה אותו למימד רוחני-סגולי-אישי.

מקור הסמכות הרבנית בעת החדשה

[מכתבו של המלמד מסיון אל רבי שלמה קלוגר]

פותח המלמד וכותב שאנשי התנועה החסידית ('חסידי עמי הארץ'²) מהווים בעיה רצינית עבורו, וכי אין הם רוחשים כבוד לגדולים בתורה. החסידים, הוא כותב, טוענים כי המלומדים, על אף שהם יודעים את דברי התורה היטב, אין זה אומר בהכרח שיש להם קירבה לאל.

המלמד מספר סיפור על חסידים שניגשו לשו"ב (=שוחט ובודק) והלה גער בהם על הזלזול שהפגינו כלפי המלומדים. אמר להם השו"ב כי אין קונים תורה מן השמים, אלא בישיבה, יגיעה והשקעה. החסידים, לא קיבלו את טיעונו, וקראו לו אפיקורס. המלמד, שיצא לעזרתו של השו"ב, חושש כעת לעצמו – שעכשיו הוא יהיה ללעג בפי החסידים. המלמד מביא ציטוט מתוך דברי הר"ן על כמה חשוב להשקיע בתורה, כאן, בארץ, וכי היא איננה מצויה בשמים. על כך ענו לו החסידים בבוז וקלון על הר"ן. המלמד שואל האם אין בכך לכשעצמו משהו שלילי?

ממשיך המלמד ומספר שהחסידים הלכו וסיפרו לרב נחום משטיפינעשט (רב חסידי) על העניין, והוא ציווה לגרשו מן העיר וקבע שהוא אפיקורס. אנשי העיר מנדים את המלמד מזה שבועיים, אינם מתירים לו להכנס לבית המדרש ואינם משלמים לו חובות המגיעים לו. "גם אנשי שלומי אשר בטחתי בהם רחקו ממני כי יראו מהרב ר' נחום".

[הערת המרצה: המלמד גר בעיר סיוון, אך הרב נחום גר בעיר אחרת. אם כן, כיצד הרב נחום "מנחית" הוראות מרחוק?]

המלמד כותב שהוא ביקש שיביאו אותו לדין תורה כדי שחפותו תוכת, אך לא נעתרו לבקשתו. חייו, הפכו בלתי נסבלים. חששו הגדול שבהגיע הימים הנוראים, כיצד יעמוד מול האל, אם לא נותנים לו להכנס לבית הכנסת?

--סוף--

אנו רואים שבתחילת תנועת החסידות, התעורר מתח בין שתי תפיסות: קרבה לאל על רקע לימוד תורה והשקעה רבה, לבין קרבה לאל שלא ע"י לימוד תורה כתנאי בלתי-אין. התפיסה התלמודית הקלאסית, והתפיסה החסידית.

[חיים הברשטאם³, שו"ת דברי חיים]

השאלה: מה לעשות עם אדם שפגע בכבודו של "האור חיים" (פוסק כלשהו), ואמר שלא עשה ספרו ברוח הקודש?

² התנועה החסידית קמה בעת שהתעוררה בעיה חברתית – קרע בין שכבת ההנהגה של קהילת מזרח אירופה, לבין העם. רוב האנשים דאז, לא היו מבינים גדולים בתורה. כמו כן, מבחינה דמוגרפית, היו הם עניים מרודים שהיו עובדים למחייתם מבוקר ועד ערב. לפיכך, הגדולים בתורה היו משכבות ההנהגה האמידות. האתוס של התרבות התלמודית היה שמי שעוסק בתורה הוא מגיע למעלה דתית גבוהה. אלה שלא עוסקים בתורה – רמתם הרוחנית נתפסה כנומכה ביותר. כך נוצר מצב בו רוב היהודים לא היו עשירים, ולא מלומדים בתורה, ולכן נעדו סטטוס חברתי. התנועה חסידית באה וקבעה שלא צריך להיות תלמיד חכם כדי להתחבר לרוחניות. בשורה זו היתה אטרקטיבית לפשוטי העם. לכן, אנשים רבים נמשכו לתנועה החסידית. המלומדים סלדו מן התנועה, ועל רקע זה נשלח המכתב.

³ חיים הברשטאם קרוי גם האדמו"ר מצאנז – הוא דוגמא מובהקת לתלמיד חכם שהינו גם חסיד.

התשובה: האדמו"ר פותח את תשובתו ועונה כי לא מבין את פשר השאלה, מכיוון שלמרות שפסקה הנבואה מן העולם, הרי שרוח הקודש עדיין ישנה. לשם כך, מצטט האדמו"ר את **[בבא בתרא יב עמ' א-ב]**: **"מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים"**⁴.

שורה 29: ממשיך האדמו"ר ומצטט את **[גיטין ו, ב]** – במקור זה מסופר על הפליגה בגבעה, ועל מחלוקת חכמים בעניין פרשנות הסיפור, בין רבי אביתר ורבי יונתן. מסופר על רבי אביתר שפגש את אליהו הנביא, ושאל אותו לפתרון המחלוקת. אליהו הנביא עונה לו שהאל לומד את פרשנות סיפור פלגש בגבעה עפ"י הדעות החלוקות. בכך האדמו"ר מבקש להוכיח את הקשר שבין חכמים לבין רוח הקודש.

שורה 32: האדמו"ר מצטט את **[עבודה זרה כ, ב]** – המקור מפרט את התהליך הרוחני הראוי לבני האדם, שתחילתו בלימוד תורה, וסופו בהשראה של רוח הקודש.

שורה 35: האדמו"ר מספר על אישה שעסקה בליל שבת בלימוד התושב"ע, מבלי ששמה לב שהזמן עובר. בעלה, שכעס עליה, אסר עליה להכנס לבית עד אשר תלך לרבי מאיר, שלימדה תושב"ע, ותירק בפניו. המשך הסיפור הוא שרבי מאיר ראה את הבעיה באמצעות רוח הקודש וביים מצב בו עינו כואבת, וביקש מן האישה שתירק בעינו כדי שהכאב יחלוף. בכך, פתר רבי מאיר את הבעיה לאישה.

שורה 39: ממשיך האדמו"ר ומפליג ברוח הקודש ששרתה על רבי יהודה הנשיא, בנסיון נוסף להוכיח על הקשר בין חכמה לבין רוח הקודש.

שורה 41: מסיק האדמו"ר ואומר – **"יהי איך שיהי כולי עלמא מודים דרוח-הקודש לא נסתלק מן החכמים"**. ואי לכך, מי שאומר שרוח הקודש ניטלה מן העולם, כגון זה האומר שהאור חיים לא נכתב באמצעותה, הרי שהוא אפיקורס.

אם כן, הרבי מצאנו מצדד בדברי החסידים וקובע כי רוח הקודש לא פסה מן העולם, וכל הסותר זאת, הרי הוא כופר ונבל.

[הרב שלמה קלוגר, שו"ת טוב טעם ודעת, תשובה ע"ח]

הרב קלוגר פותח את דבריו ואומר שהם מבוססים רק על מקורות הלכתיים קלאסיים, ולא פרשנים בני זמנו. לאחר ההקדמה, פונה הרב קלוגר לענות על שאלת השואל בדבר טיבם המעורער של השוחטים והבודקים באותה העת.

הרב קלוגר מציין שהוא מסכים עם השואל, ועוד שנים קודם לכן כבר היה זה ידוע שהשו"ב הם בורים ושקרנים. אך בעיה זו היא בעיה כללית, בעיה של הדור כולו. בימנו אנו, אומר קלוגר, אין אף אחד עוסק בתורה, אלא שכולם פונים לרב חסידי זה או רב חסידי אחר. כל רב פוסל את הרב האחר, עד אשר כולם דבקים בחסידות אך שוכחים את המקור – לימוד תורה.

⁴ ובעצם, בשו"ת זה, המחלוקת בין אנשי הרבנות ואנשי החסידות באה לידי ביטוי. אנשי הרבנות סבורים שהתוקף של חיבורים כגון ה"אור חיים" נובעים מן האינטלקט של מחבריהם, חיי העיון שלהם והחכמה. להבדיל, אנשי החסידות שמים הדגש על הרוחניות, על החיבור הישיר בין הפרט לבין האל, הכריזמה, ההשראה שיש לבעל הסמכות עם כוחות מטה-פיזיים. מי שנעדר כריזמה שכזו, לדעת אנשי החסידות, הוא אפיקורס.

"ואנחנו", אומר קלוגר, "יתר הפליטה המחזיקים בתורתנו", אלו המתעניינים בגמרא ובשולחן ערוך, נמשיך בדרכינו ונכפוף ראשנו ונשמור על הקיים, עד שנזכה לראות את האמת היוצאת מירושלים.

[ימי מהרנ"ת]⁵

מספר הרב נתן שביקש לנסוע לא"י. כששהה בעיר הנמל אודסה, התבשר כי לפני הפסח אמורים להגיע לאודסה, שליחים של הרבי מווילנא (מכונים "פרושים", ומתנגדים נמרצות לחסידות). הוא ציפה לבואם, כי ידע שגם פניהם לארץ ישראל, אך הם לא הגיעו. לפיכך, ביקש לשכור ספינה של גויים בעצמו לנסע לארץ.

בחניית הביניים שלו בקושתא (איסטנבול), הגיעו גם השליחים לאכסניא בה שהה, הוא מספר. ביקש הרב נתן להתווכח איתם בענייני המחלוקת שבין חסידים למתנגדים – "והתחלתי לדבר עמהם מאמונת חכמים". לשאלתו אליהם בעניין הרבי מווילנא, אמרו לו השליחים כי הם אינם מאמינים באף אדם, אלא באל (להזכיר: החסידים גורסים שיש ללכת אחר רבנים ולהאמין בהם, להתחבר אל הצדיק הראוי של אותה התקופה מכיוון שהוא הצינור לאל).

כשהתקש איתם על כיצד מקיימים הם את המושג "אמונת חכמים" המופיע במקורות, הם ביטלו את דבריו והשיבו לו בדברי שטות העולים כדי "כפירות". ועל כך הוא אומר: "מי שאין לו אמונת חכמים גם אמונתו בהש"ת אינה בשלימות".

אמר להם הרב נתן שהם לוקים בדבר הבסיסי ביותר ביהדות, שהוא אמונת חכמים. משכך, אין הם בעלי אמונה כלל, לדידו.

"והנה בתוך דיבורינו רצו לדחוף אותי מן הבית". הרב נתן מציין שהוא הרגיז את השליחים עד אשר רצו להכות אותו. לאחר תיאור קצר של נסיונות הרגיעה, מסיים הוא את דבריו ואומר שהעיקר הוא להתחבר לצדיקים ולשהות בקרבם, מכיוון שבזכותם ודרכם מתאפשרת כל האמונה והזיקה לאל.

[דוד משה, דברי דוד עמ' 57]

הקטע מספר על חסידים שעלו לארץ והקימו התיישבותיות. באחד הימים נסע אחד מן החסידים הארץ ישראליים לעיר הודלתו בפולין. אנשי העירייה שאלו את אותו חסיד האם הספרדים הגרים בא"י הם בעלי אמונת חכמים? הוא השיב על כך בשלילה. הוסיף החסיד, כי הספרים מאמינים אך ורק בהרי"א (רבי יצחק לוריא).

מן הקטע הזה אנו מסיקים כי בסוף המאה ה-19 ישנם חסידים המקיימים את המושג "אמונת חכמים", ישנם המתנגדים אשר מוקיעים אותו, וספרדים שאינם מקיימים אמונת חכמים אך בכ"ז מיחסים חשיבות לדמויות חכמים מסויימים.

[ליקוטי מוהר"ן⁶ – קכג]

בקטע זה מביא הרבי נחמן מברסלב קוים לדמותו של הצדיק. העיקר בחיים הללו, אומר הרבי מברסלב, שאדם צריך "לקשר את עצמו לצדיק שבדור, ולקבל את דבריו על כל אשר יאמר". כביסוס לקביעה הזו, מביא רבי נחמן מדרש של חז"ל שאמרו ב[ספרי פ' שופטים] (= "כי יפלא ממך דבר למשפט...").

⁵ הרב נתן מנמירוב הינו תלמידו של הרבי מברסלב. הוא חי בראשית המאה ה-19. בקטע זה מפרט את החוויות שעבר בביקורו בא"י.

⁶ רבי נחמן מברסלב.

המקור החז"לי הזה נוגע לסנהדרין אשר ישבו בלשכת הגזית אשר המתדיינים בפניהם היו חייבים לשמוע בקולם ולציית לדבריהם. מתוך כך מסיק הרב נחמן חובת ציות לצדיק שבדור באופן כללי, ולא רק בענייני משפט, אפילו אם דבריו מנוגדים להגיון. זאת למרות שאין ראיה ברורה לכך בדברי חז"ל.

להדגיש: רב נחמן מייחס לצדיק הרבה יותר מאשר חז"ל ייחסו לסנהדרין. הצדיק, לפי רב נחמן, אינו מוסד כמו הסנהדרין. הוא אינו נתון לפרוצדורות או הכרעה במניין קולות. אלא שהסמכות המיוחסת לצדיק הוא מעל ומעבר שיוחס בזמן הסנהדרין למי שבא להתדיין בפניו. אלא שהסנהדרין פסקו הלכה בתור גוף פוסק עליון. כאן, הדברים מקבלים פורפורה רדיקאלית.

ממשיך הרב נחמן ואומר שעל האדם לבטל את האינטלקט והתודעה האישית שלו (להשליך מאיתו כל חכמות), ולקבל את דברי הצדיק בכל דבר. לראיה, אומר רחמן שכאשר בני-ישראל קיבלו את התורה, היו הם בעלי חכמה גדולה, מכיוון שהיו עובדי עבודה זרה. ומכיוון שכך, הגיעו לטעויות גדולות. אילולא ישראל השליכו עצמם כל החוכמות, לא היתה ניתנת להם התורה.

החכמה, אומר רב נחמן, היא טעות גדולה המונעת מאדם אמונה ומביאה אותו לידי כפירה. לפיכך, ישנה סתירה מהותית בין החכמה האמיתית, שהיא חכמת התורה, לבין כל שאר הדברים שאנשים חושבים בטעות שהם חכמה.

[ספר שם משואל]⁷

רבי שמואל מפרש בקטע זה את הפסוק "כי יפלא ממך דבר למשפט". רבי שמואל מצטט את האר"י הקדוש שהיה מפרש את הפסוק כמרמז על חורבן הבית. מדוע נחרב בית המקדש? לפי האר"י הקדוש, הסיבה היא "דברי ריבות בשעריך". בהמשך הדברים ממשיך ומפרש רבי שמואל את הסיבות לחורבן בית המקדש.

בימנו, אומר רב שמואל, שהיות שיהודי נדון לתעורבת של יצר הטוב ויצר הרע, הוא אינו יכול לקבל הכרעה נכונה לגבי דרכו בחיים. משמע: כל פרט וכל אדם לא יכול, בגלל טבעו האנושי, לדעת איך ראוי להתנהג ע"י כוחות עצמו וע"י הפעלה אוטונומית של התבונה. זהו תמצית הרע שבעולם, לדבריו.

התיקון לכך, אומר רב שמואל, הוא ללכת לדמות שמייצגת ומבטאת עלי-אדמות את דעת התורה (לבטל דעתו לדעת תורה), אפילו אם דבריו אינם נתפסים כהגיוניים. הצדיק, מבטא את היכולת לדעת מה ראוי ומה לא ראוי אצל האל, תכונה הנעדרת מאנשים פשוטים.

[קונטרס הצוואה]⁸

פותח המחבר את צוואתו וכותב שכל פעולה, כל מעשה וכל עסק וכל עניין שיבקשו בניו לעשות, הן גדול והן קטן, שיש בזה אישזהו ספק או פקפוק, בין אם מדובר בעניינים ארציים או שמימיים – "חוסו על נפשכם ובל תהיו בהולים ומהירים לעשות ולהחליט... עד שתקבלו עצה והוראה והסכמה מפי הרב ועל פיו תצאו ועל פיו תבואו".

עיננו רואות חדירה של הרעיון המרכזי של עולם החסידות, אל תוך עולם הישיבות.

⁷ רבי שמואל, האדמו"ר השני של חסידות סוכאצ'ב.

⁸ הכותב, הרב שמואל תפילינסקי, ידוע כאחד מגדולי תלמידי ישיבת "עץ חיים", אחד ממעוזות המתנגדים. זהו אדם שהיה שייך לעולם הישיבות של הישוב היהודי הישן בתקופת המנדט הבריטי.

בהמשך הדברים מספר ומפרט המחבר לקורא כי כל פעולה שעושה אדם בעולם, יש לה אינסוף השלכות. אדם אינו יכול לצפות ולהבין או לקחת אחריות על כל שרשרת הפעולות שמעשה אחד יגרום להן. אי לכך, כל פעולה נושאת עימה ספק קטן. ומשיש ספק – יש לשאול את הרב.

אמור מעתה, שם המשחק: הסרת אחריות כמוטו לחיים.

בנוסף, ממשיך המחבר ואומר שברגע שדמות רבנית מביעה חוסר נחת לגבי פעולות מסויימות – "ידכם אל תהי בו". בין אם מדובר בהוראת רבנים גדולים, ובין אם מדובר בהתנהגותם של תלמידי חכמים מיוחסים.

--סוף--

נסכם את הדברים עד כה:

אצל התנועה החסידית, קשה לדעת מהי הביצה ומהי התרנגולת. התנועה החסידית, כפי שצויין קודם לכן, קמה כתוצאה מהתהוות של משבר חברתי במבנה הקהילתי-שלטוני הקלאסי. ככל שהמבנה החסידי של סמכות הנטועה באישים מסויימים, ללא קשר להיבטים גאוגרפיים, תפסה עוצמה בשטח, כך הדבר הזה חזר ותרם לערעור המבנה הסמכות הקודמת.

אם נשוב לאותם דעות של ראשוני החסידים, לפיהם כל אדם יכול להתחבר לאלמנטים רוחניים ואלוקיים במציאות, יש בו לכשעצמו אלמנט אנרכי – שהרי אם כל אחד יכול, אין כל פונקציה שיכולה לומר לאנשים מה לעשות, אלא כל אחד יכול לומר לעצמו מה לעשות. לימים, בתנועה החסידית התגבש רעיון לפיו "לא כל אחד יכול", אלא ישנם יחידי סגולה המסוגלים, ולפיכך יש לעשות את החיבור לפן הרוחני דרך אותם יחידי סגולה – זהו רעיון ה"צדיק".

המתנגדים להתפוררות הקהילתית מצד אחד ולרעיון החסידי מצד שני, עמלו על הקמת מוסד כקונטרה להתדרדרות שראו לנגד עיניהם, אשר יציע דרך דתית-רוחנית אחרת. מוסד זה קרוי **הישיבה הגדולה**⁹. הישיבה הגדולה איגדה תלמידי חכמים שישבו ולמדו תורה, מבלי הזדהות עם פרסונה תורנית מסויימת. הקמתה של הישיבה הגדולה, יצרה עבור עולם המתנגדים שסלדו מדמויות כריזמטיות של הצדיק, מסגרת של לימוד תורה באורה "נזירית" (אנשים צעירים המקדישים כל זמנם לתורה ואינם יכולים להתפנות למסגרת נישואין).

כך נוצר רעיון, שהדמות הסמכותית עבור אותו זרם שאינו חסידי, הוא **ראש הישיבה**. אך ראש הישיבה, לא יטען לכתחילה שהוא נפש המחוברת לעולמות העליונים, אלא יאמרו לגביו שהוא אדם מבריק ומצטיין אינטלקטואלית.

אלו הם השינויים השונים שעל הרקע שלהם צומחת במציאות היהודית של התקופה המודרנית אותה סוג של סמכות פרסונאלית, אותה ראינו אצל התנועה החסידית, ובהמשך השנים גם בתנועה הרבנית.

⁹ הישיבה הגדולה הראשונה היתה **ישיבת וולז'ין**, שהקומה ב-1803. הסוציולוגיה של ההלכה – צבי זהר סוכס ע"י ד.ג.כ. (2003) עותק "עולם המשפט"

[קובץ אגרות, חזון איש¹⁰, אגרת קיג]

הקטע מתאר את המצוקה של הקהילה החרדית ביחס לרצונה של הממשלה הציונית לגייס את בנותיהן לשירות לאומי. ממשיך ושואל החזון איש כיצד "נרביץ" (נלמד - דכ) תורה" אם כל שהם טורחים לעשות יומיום הוא להקים חומות וחצצים מפני העולם החילוני המודרני? באגרת [קיב], מציין החזון איש שישנו ספק רב האם כלל ניתן לעגן מבחינה הלכתית את ההיתר לשלוח בנות מבית הוריהן לשירות לאומי בכפייה. מבחינה פנימית-אישית, הוא אומר, עולה נושא הגיוס עד כדי "יהרג ובל יעבור".

הערת המרצה: לכן, מה שצריך לקבוע, ומה שקבע בסופו של דבר מבחינת החברה החסידי, זה מה שהחזון איש קבע שהוא דרך האל וההלכה. כיצד ניתן להוכיח את העניין מבחינה הלכתית? את זה ניתן לעגן אחרי זה, ואין זה באמת משנה.

[ספר מכתב מאליהו¹¹, עמ 75]

לאחר מלחמת העולם השנייה באו אנשים וטענו שבשנות ה-20 וה-30 באירופה, הנהגת הישיבות והעולם החרדי, שללו את הציונות ואמרו לאנשים לא לעלות לא"י. הוסיפו אלו ואמרו שאילו היו אומרים הרבנים אחרת, מי יודע כמה מאות אלפי אנשים היו ניצולים מפני המשמיד הנאצי.

הרב דסלר כותב לטוען, כי דעותיו לגבי הנאמר לעיל הם בגדר "טעות גמורה". דסלר כותב שעלה בדעתו לא לכתוב לו כלל, אך מכיוון שהטוען שמע דברים אלו מאנשים רמאים המתחזים לבני תורה, החליט להשיב לו על העניין.

מתחיל דסלר ועונה כי הכיר רבים מן הגאונים שמייחסים להם את השקרים האלו, כגון החפץ חיים, ויכול הוא לומר שעומק דעתם, שכלם, והאחריות שהיתה מוטלת על כתפיהם – היו מבהילים (מבחינה חיובית). וכשהיו הגאונים האלו יושבים ועוסקים בענייני כלל ישראל, היה המחזה "נורא" (שוב, מבחינה חיובית), זאת משום "שרוח הקודש שרתה בחבורתם".

תודעתי האישית, אומר דסלר, נסוגה מפני "בהירות שכלם וסייעתא דשמיא שלהם".

הערת המרצה: מכיוון שאלוהים נוכח בהתוודעות של הרבנים הגדולים, לא יכול להיות שיטעו. הדעה בעניין השואה היא דבר שאין כמותו מבחינת הערעור הפוטנציאלי על אושיות החברה התורנית-חרדית, ולכן הוא תוקף בחזרה ע"י הצגת התפיסה שלדידו היא תפיסת הליבה של היהדות התורנית האמיתית, תפיסה שחוסר אמון בגדולי התורה כמוהה ככפירה. "זוהי דעת התורה בגדר אמונת חכמים". הנה אנו רואים שהעולם הליטאי-מתנגדי עושה צעד אחד נוסף לעבר קבלת עול סמכות שאינה דוקא נובעת מחכמה ואינטלקט יוצאים דופן, אלא דוקא השראה, כריזמה ויכולת מיתית.

¹⁰ החזון איש: ב-1878 נולד באירופה אדם בשם ישעיהו קרליץ. ב-1911 פרסם ספר, בעילום שם, על עניינים תורניים. הספר היכה גלים בתור ספר מעולה וגאוני. שם הספר היה "חזון איש". מאותה העת, נודע שמו בתור החזון איש. בשנת 1933 עלה ארצה והתיישב בבני-ברק. הוא נפטר בשנת 1953. הוא נהפך לדמות הסמכות עבור החברה החרדית בארץ-ישראל, מכח ידיעתו העצומה בתורה, אישיותו הצנועה ועמדותיו התקפיות בזכות קיום עולם היהדות החסידי בא"י של אחרי השואה (לציין: הוא הגן על זכותם של החרדים בפני בן-גוריון).

¹¹ הרב אליהו דסלר נולד ב-1891 במזרח אירופה, וגדל במסגרת קהילתית ישיבתית שהושפעה מתנועת המוסר. זוהי תנועה של רבנים ואנשי רוח במזרח אירופה שפעלו בתוך עולם הישיבות הליטאי המתנגדי, אך הם אמרו שיש אמת בביקורת הבסיסית של החסידים, שעולם התורה הפך למקום של וירטואוזיות אינטלקטואלית ורדידות דתית. לכן, רצו להכניס לישיבות אלמנטים של מסירות נפש ומחויבות דתית. ב-1929 עבר דסלר לאנגליה, וב-1941 הוזמן להיות ראש כולל של ישיבה באנגליה הקוריה ישיבת גייצט. ב-1947 עלה ארצה והוזמן להיות המשגיח הרוחני של ישיבת פוניז'ייב, הנחשבת ע"י רבים בתור הישיבה האליטיסטית ביותר בעולם הישיבות הליטאי. הספר "מכתב מאליהו" מכיל רשמים לגבי טיפוח אישיות דתית נאותה בימנו.

מסיים הרב דסלר וקובע שלא גדולי התורה הם אלו שטעו והטעו, אלא בגלל חטאייהם וכפירתם של האנשים ("אלא אדרבא עדיין כופרים ברבותיהם"). ומהי אותה כפירה? "חסרון הכרת ההתבטלות לעומת רבותינו – זהו שורש כל חטאת ותחילת כל חורבן". ולכן, אם השואה הגיעה, היא הגיעה בגלל פשעים ועוונות של יהודי אירופה, ולא בגלל אותם צדיקים. ואילו היו יהודי אירופה חוזרים בתשובה ערב השואה – ספק היתה באה.

[עיתון הצפה, 29.10.1967]

רבי יצחק ניסים (הרב הספרדי הראשי) טוען בכתבה זו ש"אין כח לממשלה לוותר על שעל מאדמת הארץ", זאת קבע במסגרת "דעת תורה", כתשובה לשאלות שהופנו אליו מאישים ומארגונים שונים. ב"דעת תורה", אומר הרב ניסים, ש"אסור לשום יהודי להרהר על החזרת שטח כלשהו מארץ אבותינו".

במהלך זה, של אמירת משהו כ"דעת תורה", ניכר כי הצורך של ביסוסו של הנאמר במקורות, או בהלכה ממשית, הוא משני לחלוטין, אלא ש"דעת תורה" לכשעצמה מבטאת את הסטטוס של מי שאמר אותה ואת המעמד העליון שלה.

[עיתון המודיע, 29.8.1980 – דעת תורה כיסוד באורחות חיינו]

כתבה זו מעלה על נס את מועצת גדולי התורה של אגודת-ישראל, שעל-פיה יפול ויקום דבר. הציבור, כך נכתב, שנמצא בחושך למרגלות ההר, מקבל את דברי מועצת גדולי התורה "מתוך תחושת סיפוק, שמחה וקורת רוח".

ומה הם פוסקים? "לא רק בשאלות משפחתיות-אישיות, בענייני איסור והיתר, כי אם גם בעניינים ציבוריים, כלל ישראלים, פוליטיים ומדיניים הדרושים את פתרון ומשוועים לדעת התורה".

הערת המרצה: אנו רואים כי "דעת תורה" אינה מיוחסת רק לעניינים תורניים-הלכתיים, אלא היא פורסת חסותה על כל צעד ושעל בחיי היומיום.

ממשיך המחבר ואומר שבכך מתקיים היסוד המצוי בפסוק "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" – להאמין בחכמי התורה האמיתיים שבכל דור ודור, "שהאל שתלן להנהיג ולהאיר לנו את דרך החיים".

הערת המרצה: הרעיון שהתורה ניתנה פעם אחת, והעיסוק בה נתון בהכרעת בני האדם בלבד (ראו התנועה הרבנית לפני השינוי שהתחולל בה), לא זה הרעיון המנחה הבסיסי של עולם אגודת ישראל. אלא, שגם כיום אנו יכולים לשמוע דברים "מפי הגבורה", ממש כמו שמשה מסר להם כשירד מהר סיני, וזאת בדמות מועצת גדולי התורה – גדולי תורה שהם דבר האל עלי אדמות.

להדגיש: לימים, ש"ס העתיקו את המוסד הנ"ל וקראו לו מועצת חכמי התורה. מוסד זה, הוא בעל תכונות זהות לאלו של המקביל לו בעולם אגודת ישראל.

[הצופה, 20.5.1994 – דעת תורה מעל לפסק דין]

ב-1994 פרסמו שלושה רבנים גדולים מן הציונות הדתית גילוי דעת בעניין אי ציות לפינוי ישובים ביש"ע. גילוי הדעת עורר הדים רבים, ולכן הרב ישראל רוזן פרסם תגובה בעניין.

פותח רוזן וכותב שאין גילוי הדעת של הרבנים הנ"ל הוא "פסק הלכה", כפי שנאמר רבות בתקשורת, אלא "דעת תורה". פסק הלכה, מטבעו, הוא מסמך הנסמך על מקורות, טיעונים ותקדימים, ובונה מהלך מדוע הפסיקה הזו נכונה לאור המקורות בסיטואציה הרלוונטית. אך דעת תורה, הוא משהו אחר – היא אינה מנומקת, "והיא נשענת על עצמת הסמכות ואמונת חכמים".

דעת תורה, אינה מכניסה את הקורא לספירה של פלפולים, ראיות והוכחות. אלא שדעת תורה "היננו מושג, המחייב את מי שחש כפוף לרב הגדול, הסמכותי".

הערת המרצה: כאן אנו רואים בצורה מובהקת את המופע של המושג "דעת תורה" בלב מוסד הציונות הדתית. בתנאים של משבר, שנראה שממשלת ישראל עומדת לקבל החלטות הנוגדות את הדעה המקובלת בעניין שטחי ארץ ישראל, אז מופיע בצורה מובהקת ההיגד של דעת תורה, וכפי שאומר רוזן, ברגע שדעת תורה מופיעה, יש לו לאדם שתי ברירות – לציית, או לא לציית. ציות נתפס כמעשה החיובי מבחינה דתית. אי הציות, נחשב שלילי.

דעת תורה היא נקודה תחתונה ובלתי ניתנת לערעור, היא "אס" המנצח את הקלף ההלכתי (בו אפשר לדון לכאן ולכאן).

--סוף--

גִּיּוּר

נגדיר את נושא הגיור מבחינת הסוציולוגיה של ההלכה: ישנה קבוצת אנשים ובאמצעות הליך הקרוי "גיור" יכול אדם שאינו נמנה על קבוצה זו, להתקבל לשורותיה.

הגיור מהווה אנומליה (חריג לחוק קיים) מסויימת. נניח שישנה אשה הטוענת כי היא יהודיה – כיצד ניתן לדעת זאת? המקורות התלמודיים הסיקו שיש לבדוק האם אימה היתה יהודיה. יוצא מכך **שלהיות יהודי זו קטגוריה המיוחסת לאנשים על בסיס אנשים שאינם תלויים בהם.**

עכשיו נוסיף ונבדוק, נאמר ואותה אישה מעוניינת בבגרותה להתנצר, היא נרשמת כחברה בכנסיה הקתולית ומשנה את שמה בהתאם. מה הסטטוס שלה כעת? ישנה מחלוקת: לפי הנצרות, היא בוודאי נוצריה, מכיוון שקיבלה את עקרונות היסוד של הנצרות. לפי המסורת היהודית, העובדה שהיא חיה בעולם דתי לא מתאים מבחינת היהדות, לא הופך אותה למי שאינה יהודיה, אלא שהיא נותרה יהודיה – תהא אשר תהא אמונתה.

ברבות הימים, נכדה של אותה אשה מגלה שסבתו היתה יהודיה בצעירותה, והוא מבקש להתגייר. מה הסטטוס שלו? בעבר ניצתה מחלוקת בעניין: לפי דעה אחת, מי שנולד להורים שלא היו שייכים לקהילה היהודית בפועל (בזמן לידתו), אין הוא יהודי. הדעה האחרת קבעה שכל מי שהוא יהודי דרך הצד הנקבי, עד אין-סוף דורות, אין זה משנה כיצד אנשים אלה התנהגו בחייהם, הצאצא בסופו של דבר – יהודי הוא. הדעה השניה היא זו שהתקבלה.

מעניין הוא שתהליך הגיור גרם בו בזמן לכך שהיהודים לא יהיו בבחינת "גזע" (צא וראה שכולנו שונים זה מזה בצבע וכדומה), וכן שלא צריך להוולד יהודי כדי להיות יהודי.

טקס המילה הזכרי, כתנאי לגיור, אינו נזכר באופן משמעותי במקרא. כך גם לגבי נשים, שהרי הן יכולות להתגייר, אך אין לאקט או לטקס כל אזכור במקורות המקראיים.

דוקא דמותה של רות המואביה מובאת בתור אבטיפוס מופלא של "גר צדק". אך עולה השאלה: מתי היתה הנקודה בה רות התגיירה? על סף השיבה לארץ ישראל עם חמותה, נעמי, אומרת לה רות "עמך עמי, ואלוהיך אלוהי". יש הסבורים שזו היתה נקודת הגיור. אך אם זו היתה נקודת הגיור, משמע לפני כן לא התגיירה ולכן נישואיה לבנה של נעמי, מחלון, לא היו תקפים מלכתחילה. אם כן, מדוע בעז (שהוא חלק מן המשפחה המורחבת של אבימלך, בעלה המנוח של נעמי) ייבם את רות, אם נישואיה לא היו תקפים?

במאה הראשונה שאחרי הקמת בית שני, עזרא הסופר (בן למשפחת כהנים) מגיע לירושלים בראש קבוצת גולים, ומגלה לתדהמתו שהרבה גברים יהודים נישאו לנשים שאינן יהודיות. עזרא ביקש לגרש נשים אלו וילדהן, והוא כלל אינו מעלה כאפשרות את עניין הגיור.

גיור : תנאים הלכתיים לתוקף מעשה הגיור

מילה וטבילה

במציאות של ימינו, תופעות נישואי התערובת מחד, ויהודים שאינם שומרי תורה ומצוות מאידך, הן תדירות. מתעוררת השאלה האם ניתן לפתור את מציאות חיי התערובת ע"י גיור?

[יבמות מ"ז א-ב]

"גר שבא להתגייר", פותחת הברייתא, שואלים אותו מדוע מבקש הוא להתגייר, תוך שמצביעים לו על העובדה שיהודים נרדפים ומיוסרים. אם בכל זאת רוצה האיש להתגייר, על אף דברים אלו, מכיוון שהוא רואה ביהדות את הדרך הנכונה – מגיירים אותו מיד. לאחר מכן, מלמדים אותו מקצת מצוות קלות, ומקצת מצוות חמורות.

אם הגר "קיבל", הטקס מתחיל במילה ומסתיים בטבילה. לאחר הטבילה – "הרי הוא כישראל לכל דבר ועניין". אם לאחר מכן הגר מתחרט ומעוניין לשוב ולהיות גוי, עדיין יראו אותו בסטטוס של "ישראל מומר", כאילו מלכתחילה נולד יהודי, ולא כגוי.

מה משמעות המונח "קיבל", ביחס לגר, שנאמר לאחר פירוט המצוות באזניו? בשלב זה, אין הדבר ברור, והגמרא אינה מייחסת לכך חשיבות רבה.

[יבמות מ"ו א]

המשנה מפרטת כמה דעות:

- רבי אליעזר אומר שמילה היא תנאי הכרחי בגיור, אך הטבילה – לא.
- רבי יהושע אומר שטבילה מספיקה לצורך גיור, גם ללא מילה¹².
- חכמים אומרים שמילה וטבילה יחדיו הם תנאים הכרחיים לגיור.

[יבמות מ"ז א]

רבי יהודה קובע שהתנאי לגיור כולל פרוצדורה שעל הגר לעבור בפני בבית-דין (כאשר תנאי הסף הם מילה וטבילה לגבר, וטבילה לאשה).

[שבת סח, א-ב]

התלמוד מנסה, במסכת שבת, לברר מה הקורבנות שצריכים להביא אנשים שטעו ועשו מלאכה בשבת. באופן עקרוני נקבע כי אדם יהודי שכח את קיומה של שבת ועשה מלאכות רבות, יביא קרבן חטאת אחד. נשאלת השאלה, כיצד מישהו יכול לשכוח באופן כללי את קיומה של השבת? רב ו-שמואל נותנים דוגמאות: תינוק שנשבה, ו-גר שנתגייר ולא ידע שקיים דין שבת.

לפי זה, אי ידיעה של מצוות ואי-קיומן, אף אם הן קרדינאליות, אינו הופך את הגיור לחסר תוקף!

לסיכום המקורות התלמודיים: ישנו טקס גיור בתלמוד והוא מתואר במסכת יבמות. המרכיבים העיקריים שלו הם – מילה וטבילה לגבר, קיום

¹² יש האומרים שרבי יהושע קבע זאת מכיוון שבאותה העת פאולוס, שליחו של ישו, אפשר לאנשים להתנצר גם ללא מילה מתוך הבנה שהמילה היא הפחד הגדול ביותר של גברים. כך, כדי למשוך אנשים נוספים לקהילה היהודית, אמר את אשר אמר.

הטקס בחסות בית דין. וכן, אי קיום מצוות או אי ידיעתן אינו שולל את תוקף הגיור. כעת נעבור למקורות חוץ-תלמודיים...

[רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה, פרק י"ג]

[הלכה יד]

"אל יעלה על דעתך", אומר הרמב"ם לקורא, שדמויות כמו שמשון ושלמה המלך נישאו לנשים נכריות. מה שראוי לעשות, הוא אומר, שכאשר מישחו בא ומבקש להתגייר – צריך לבדוק את המניעים שלו. אם המניעים הם לתועלת חומרית או אישית (כגון קשרי אישות), יש למנוע את הגיור.

[הלכה טו]

מכיוון שכך, נמנעו בית-דין מלגייר בכל ימי דוד ושלמה. אף על פי כן, היו מתגיירים רבים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות (משמע: בתי דין לא רשמיים). בית-דין הגדול חשש מן התופעה הזו: מצד אחד לא דחו את הגיורים האלו, מצד שני – לא קרבו אותם.

[הלכה ט"ז]

בכל מקום שכתוב ששלמה נשא נשים נכריות, אומר הרמב"ם, משמעות הדבר הוא שלקח נשים וגייר אותן ורק אח"כ התחתן איתן. אך מכיוון ש-"והדבר ידוע שלא חזרו אלא בשביל דבר [אינטרס אישי], ולא על פי בית-דין", החשיב אותן הכתוב כאילו היו נוכריות.

בצורה זו מסביר הרמב"ם מדוע הכתוב אומר על נשותיהן של שלמה ושמשון שהיו נוכריות, למרות שגויירו. זאת מכיוון ששלמה ושמשון פעלו נגד המדיניות של בית דין הגדול אותה העת.

[הלכה יז]

המסקנה היא שגר שלא "בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות", אך הוא עבר מילה וטבילה בפני שלושה הדיוטות – "הרי זה גר". זאת, אף אם ביקש להתגייר מתוך אינטרסים אישיים. אפילו אם יחזור בו הגר, רואים אותו כישראל מומר, ולא כגוי (ולמשל – יש חובה להשיב לו אבידה).

לפי תיאורו של הרמב"ם, רצוי ונכון לברר את המוטיבציות של גרים, ולקבל את אלו בעלי אידיאלים ואינטרסים רוחניים, אך אע"פ שלא נעשה הליך זה והטקס בוצע כראוי, בחסות בית-דין, הגיור תופס באופן מוחלט ובלתי חוזר. כעת נעבור למאה ה-12...

מילה, טבילה ו-קבלת מצוות

במאה ה-12 הופיעה דעה לפיה יש מרכיב נוסף וחיוני שבלעדיו אין תוקף לגיור – קבלת מצוות.

[תוספות]

התוספות התייחסו לעניין הזה וקישרו אותו לסיפור תלמודי אודות רבי חייא בר אמי, שהיה לו עבד שהיה "יהודי למחצה" (עבר ברית מילה וסוג מסויים של טבילה, והיה מחוייב בכל מצוות לא תעשה). העבד ביקש להינשא לחברתו, ולכן לקח אותו באופן פרטי למקוה והטביל אותה – ונישא לה. כך עפ"י הסיפור התלמודי. לימים נולדה

להם בת. הגמרא קבעה שהבת היא יהודיה – מכיוון שאמא הוטבלה, ודי בכך לגיור אישה. אך מה לגבי הצורך בחסות של בית-הדין?

הדבר הקשה על פרשנים עד מאד. אחת הדעות סבורה, שלמרות שאין הדבר כתוב בתלמוד, לקח העבד את חברתו לבית-דין, ולאחר מכן לקח אותה לטבילה לבד. יוצא מכך שלמרות שלא היתה חסות בית-דין במהלך הטבילה, די בכך שהיתה לבית-דין איזושהי מעורבות, אף אם היא היתה בתחילה ולפרק זמן קצר.

מסקנת התוספות היא שקבלת מצוות בפני בית-דין היא תנאי הכרחי לגיור. התוספות, אינו מפרט מהי "קבלת מצוות".

[רמב"ן]

הרמב"ן מקבל את דעת התוספות ומפרש ש"קבלת מצוות" היא: "קיבל עליו בבית-דין למול ולטבול". משמע, התחייבות של הגר המיועד, בפני בית-דין, להמשיך ולסיים את החובות הדרושות לשם גיורו. אין למונח "קבלת מצוות", לדעת הרמב"ן כל חידוש מעבר למה שכתוב במקורות. החידוש היחיד הוא שאין חובה שבית-דין יהיה נוכח בזמן המילה והטבילה.

[הרב נתן בר יוסף¹³]

הסטטוס של היות האדם יהודי גורר חובה של תורה ומצוות מכללא, ולכן אין טעם או צורך בהתחייבות של הגר לקיים מצוות.

[רבנו מנחם המאירי]

כותב המחבר שלאחר שהודיעו לגר על המצוות והאיסורים, והוא מביע חרטה – "הולך לו". אך אם למרות זאת ביקש הוא להתגייר – "מלין אותו מיד". לאחר שהוא מתרפא, מטבילים אותו. לכל דברים אלו צריכים נוכחות של בית דין.

לפי דעה זו, "קבלת מצוות" היא האקט של ההסכמה מצד הגר המיועד, לאחר שפירטו באוזניו את החובות והמצוות הקשורות בלהיות יהודי.

[רבי יוסף קארו, שולחן ערוך, יורה דעה סימן רסח]

[סעיף ג]

רבי יוסף קובע כי הודעת המצוות, המילה והטבילה, צריכים להיות בנוכחות שלושה (בית-דין) מלכתחילה. אך בדיעבד, אם הגר מל או טבל בפני שניים – הרי הוא גר. אך אם קבלת המצוות לא נעשתה בפני שלושה – הרי שלא השלים את הטקס.

גם במקרה זה, רבי יוסף אינו מפרט מה לדעתו הפירוש ל"קבלת מצוות".

¹³ הכותב הוא מתלמידי הרמב"ן.

[סעיף יב]

מוסיף רבי יוסף כי כאשר מגיע הגר להתגייר, בודקים את הסיבות לפיהן הוא מתגייר. לאחר מכן, כמו במשנה תורה, מודיעים לו לגר על המצוות וכדומה. אם קיבל הגר את המצוות, מקבלים אותו. אך אם לא הודיעו לו "שכר המצוות ועונשן", אך "מל וטבל בפני ג' הדיוטות" - מקבלים אותו גם כן.

האם אין כאן סתירה? בהלכה ג, אומר רבי יוסף שקבלת מצוות היא תנאי הכרחי. בהלכה יב, אומר רבי יוסף שמילה וטבילה הם התנאים ההכרחיים וניתן לוותר בדיעבד על קבלת מצוות.

היות והשולחן ערוך התקבל כספר מחייב, כל מי שדן בענייני גיור לאחר המאה ה-16 עושה נסיון ליישב את הסתירה בין הסעיפים, למשל:

- **הרב מאיר פוזנר:** סבור ש"קבלת מצוות" היא הסכמה לטבול לשם גירות, כמו התוספות.
- **הרב קוק:** סבור שמכיוון שהיהדות אינה הולכת אחר "דברים שבלב" וכוונות נסתרות, יש צורך בהצהרה כלשהי בע"פ בפני בית-דין (כלומר, אין צורך בכוונה פנימית מסויימת לקיים מצוות מצד הגר וכדומה), אם כי הוא אינו מפרט מהי ההצהרה הזו.
- **הרב משה הכהן:** בשאלה האם ניתן לקבל ולגייר אנשים שידוע שימשיכו להיות חילוניים לאחר תהליך הגיור, קובע ש"קבלת מצוות", אין הכוונה שהגר צריך לקבל את כל עול המצוות עליו, אלא שידע שאם לא יקיים – עלול הוא להענש. אם כן: הדרישה היא שתהיה לגר מודעות למערכת הנורמטיבית ולתוצאותיה.
- **הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל:** הרב עוזיאל מתיר לקבל לגיור בני זוג חילונים, ושימשיכו להיות חילונים גם לאחר הגיור מכיוון "שאין תנאי קיום המצוות מעכב את הגיור אפילו לכתחילה" [משמע: אפילו בית דין ידעו מראש שמי שעומד לפניו לא עומד לקיים את המצוות]. הדרישה לקבלת מצוות, אומר הכותב, היא קבלת מלוא האינפורמציה הרלוונטית לגבי תוכן המצוות. מי שקיבל מידע זה, התקיים לגביו התנאי של "קבלת מצוות".

נושא קבלת מצוות שבלב עלה בספרות ההלכתית בשלהי המאה ה-19...

[בית יצחק ח"ב סימן ק' – הרב יצחק שמעלקס]

"אם מתגייר רק לפניו", אומר הכותב, ובית דין יודע שאין הוא מתכוון לקיים את המצוות בכלל והמצוות שבין אדם למקום בפרט (נידה, שבת וכשרות) – "לא הוי גר כלל". הדבר העיקרי בגיור הוא כוונה לקיים את המצוות הדתיות, והעדר הכוונה הפנימית בלב מערערת את כל התוקף של הטקס.

פעילות הגיור מופיעה בקטע זה בתור הליך ייחודי בו "דברים שבלב" – יש להם משמעות אופרטיבית /ראה הרב קוק לעיל).

[שו"ת חלקת יעקב ח"א י"ג – הרב יעקב ברייש]

מה דינה של אישה המעוניינת להתגייר ולחיות עם יהודי אשר אינו שומר מצוות באופן מובהק? אומר הכותב, שגיורה אינו אפשרי – לא מלכתחילה ולא בדיעבד. אך מה הדין כאשר אותה אישה מביעה כוונה כנה להצטרף לקהילה היהודית (מבחינה לאומית)? גם במקרה זה אין מגיירים אותה, מכיוון שלא תשמור על שבת, נדה ושאר מצוות – "כמו בעלה".

כעת נעבור לדון בהבדל בין התנאים לתוקף הגיור לבין המוטיבציה שגרמה לאדם לפנות ולבקש להתגייר ...

[מסכת גרים – פרק ראשון]

הפרק נפתח בתיאור הליך הגיור [הלכה א], שבתחילתו שואלים את הגר "מה לך להתגייר?". בסופו של דבר [הלכה ז] נקבע כי "כל המתגייר משום אשה, משום אהבה, משום יראה – אין זה גר". והקביעה הסופית "וכל מי שאינו מתגייר לשם שמים אינו גר".

[ת' ירושלמי, מסכת קידושין, פרק ד הלכה א]

בקטע זה ישנו דיון לגבי כל מיני קטגוריות של אנשים שעלו מבבל. בהמשך מופיעה ברייתא הקובעת "המתגייר לשם אהבה, וכן איש מפני אישה... אין מקבלין אותן".

ממשיכה הברייתא ומצטטת את רב שאומר שמי שהתגייר כבר (מבלי שביררו את המוטיבציה שלהם), ועבר את כל ההליך הדרוש, "אין דוחין אותן", אלא שצריכים לנסות ולקרב אותם "שמא גיירו לשם". = משמע: עפ"י רב, אין פסילה בדיעבד מטעמי המוטיבציה של המתגייר.

[מסכת יבמות – דף כד עמוד ב]

המשנה הנ"ל דנה בדינה של אישה שקיימה יחסי אישות בלתי הולמים.

- מתניתין: "הנטען על השפחה או על העובדת כוכבים" [= אם נטען כי גבר קיים יחסי מין עם שפחה כנענית], היא יוצאת לחופשי (עפ"י הלכות העבדות היא הופכת להיות יהודיה עם השחרור), או אם מדובר על עובדת כוכבים שהתגיירה. השאלה היא האם ניתן להינשא עימה? התשובה היא שנישואין כאלו אינם ראויים, אך אם כבר נישאו להן – אין מכריחים אותם להתגרש.
- ובהמשך: "הנטען על אשת איש" – אף אם האישה נישאה, יש לחייבם להתגרש.
- גמרא: הגמרא טוענת כי ניתן להסיק שעמדת המשנה היא שאין הגיור של השפחה פסול, אף אם המוטיבציה לגיור היא מתוך רצונה את הגבר. לשם ביסוס עמדתה של הגמרא, היא מצטטת קטע דומה למסכת גרים (לעיל) האוסר גיור מתוך מוטיבציה שאינה לשם שמים.
- ממשיכה הגמרא ומצטטת את רב מפי רב שמואל, לפיו "כולם גרים היא". משמע: אין זה נכון שמוטיבציה לא נכונה שוללת את הגיור לכשעצמו.
- אך מסייגת הגמרא את הדברים, תוך שהיא מצטטת ברייתא, לפיה ישנן סיטואציות מסוימות בהן בכל-זאת לא יתקבל הגיור: "אין מקבלין גרים לימות המשיח".
- בסוף העמוד מופיעה הלכה "עובדי כוכבים לית להו חתנות נתגיירו אית להו חתנות" [יהודי המתחתן עם עובדת כוכבים – אין נישואיהם תופסים לפי ההלכה; אך אם עובדת הכוכבים התגיירה והם נישאו – נישואיהם תקפים]. שואל על כך רב יוסף כיצד כתוב בכתובים "ויתחתן שלמה את בת פרעה מלך מצרים"? עונים לו ששלמה גייר אותה. ממשיך רב יוסף ושואל הכיצד זה יתכן שכתוב "לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה"? עונים לו שמכיוון שבין כה ובין כה בת פרעה היתה בת מלך – יוצא מכך שהגיור שלה לא נבע מטעמים אינטרסנטיים.

(ראה פירוש התוספות לקטע זה בהמשך)

[מסכת מנחות]

פרק זה במסכת מנחות דן בהלכות ציצית.

רבי נתן אומר שעל מצוות מקבלים שכר גם בעולם הזה, וגם בעולם הבא. לשם כך, מביאה הגמרא סיפור הנוגע למצוות ציצית:

מעשה באדם שיש זונה הגובה 400 זוזים עבור שירותיה. שיגר לה הכסף, וקבע עימה תור. כשהגיע אליה, היא התפשטה ועלתה על המיטה. ביקש אף הוא להתפשט, ואז הציצית שלו היכתה בו בפניו, והוא ירד מן המיטה. שאלה אותו הזונה האם ראה בה פגם? השיב לה שלא, אך כנראה שהאל רומז לו שאסור לו לעשות את אשר הוא מתכוון לעשות.

ביקשה הזונה לדעת מיהו רבו ומהו בית מדרשו של האיש, והוא סיפר לה. מכרה היא את כל רכושה ונסעה לבית המדרש של רבי חייא, ובאה בפני הרב וביקשה "רבי צוה עלי ויעשוני גיורת". שאל אותה הרב "בתי, שמא נתת עיניך באחד התלמידים?". ענתה לו בחיוב [התכוונה לאיש שהיה אצלה]. אמר לה "לכי זכי במקחך" [גייר אותה].

לעניננו – אין במעשיה של האישה וההיכרות שלה עם האיש, כדי לגלות מוטיבציה פסולה, והיא אכן גוירה. לכן, גם בנסיבות של היכרות זוגית המובילה לרצון להתגייר, אין בכך בהכרח פסול.

[תלמוד בבלי, סמכת שבת דף לא עמוד א]

מעשה ראשון:

- התלמוד מספר על נכרי שבא לשמאי ושאל אותו כמה תורות יש ליהודים? עונה לו שמאי – שתיים, אחת שבכתב ואחת שבע"פ. הנוכרי לא האמין לכך שישנה תורה שבע"פ וביקש משמאי שיגייר אותו לשם כך שיוכל ללמוד את התורה שבכתב. שמאי גירש אותו בנזיפה.
- בא הנוכרי לפני הלל, והלל גייר אותו. אז, החל הלל מלמד אותו את אותיות האל"ף-בי"ת.

מעשה שני:

- בא נוכרי לפני שמאי וביקש שילמדו את כל התורה על רגל אחת. שמאי גירש אותו.
- בא לפני הלל, וגייר אותו. אמר לו הלל: מה ששנוא עליך, אל תעשה לחבריך – זוהי כל התורה כולה. כל שאר הדברים, הוא מוסיף, היא הרחבה של העקרון הזה.

מעשה שלישי:

- מעשה בנוכרי שעבר ליד בית מדרש ושמע פסוק מקריאת התורה "ואלה הבגדים אשר יעשו חושן אפוד". שאל את האנשים למי הבגדים מיועדים, וענו לו שהם מיועדים לכהן הגדול. הדבר מצא חן בעיניו. ביקש הנוכרי להתגייר, כדי שימנו אותו לכהן גדול.
- בא לפני שמאי, והוא גירש אותו.
- בא בפני הלל, וגייר אותו. אמר לו הלל: לך ללמוד את הגינונים והטקסים שנועדים לכהן הגדול. הלך הגר, והחל ללמוד את ההלכות. לאחר מכן מסופר על כך שהגר הבין שאין מקומו בין הכהנים.

מכל המעשיות האלו אנו למדים שחשיבות המוטיבציה של המתגייר שנויה במחלוקת. לפי שמאי, מי שמגיע מתוך כל הרעיונות האלו – אין לגייר אותו. אך לפי הלל, כוונותיהם של האנשים אינן משנות מאומה, אלא שראשית הוא יגייר אותם, ואחרי כן הם כבר ילמדו בעצמם.

[פירוש התוספות למסכת יבמות] (ראה לעיל)

- התוספות מסבירים שהעובדה שגיירו את **איתי הגיתי** (שר צבא) ואת **בת פרעה** בימי שלמה, אינה מהווה ראיה הסותרת את העקרון שלא גיירו בימי דוד ושלמה, זאת מכיוון שגם איתי וגם בת פרעה באו ממעמד גבוה מלכתחילה ולא מהרהרים אחר המוטיבציה שלהם.
- התוספות מקשים ושואלים כיצד ידוע הוא שבימי דוד התווספו 150,000 גרים לעם ישראל (הגבעונים)? עונים התוספות שהם לא גיירו, אלא גיירו את עצמם.
- ולגבי הסיפור אודות הנוכרי שביקש שהלל יגייר אותו למען יהיה כהן גדול – **"בטוח היה הלל דסופו לעשות שלם שמים"**, משמע: אף שהלל ידע שהמוטיבציה של הנוכרי אינה נכונה באותו הרגע, הוא כנראה ידע שהנוכרי יקיים את המצוות בלב שלם ולשם שמים.

--סוף--

יוצא מכך שיש שלוש עמדות בסיסיות לגבי נושא המוטיבציה שמאחורי הגיור:

- **מסכת גרים + ברייתא מסכת יבמות**: מי שהתגייר מתוך מוטיבציה לא נכונה, הגיור פסול אפילו בדיעבד. מוטיבציה נכונה היא תנאי מהותי לגיור תקף.
- **משנה במסכת יבמות**: לכתחילה עדיף לגייר אנשים בעלי מוטיבציה נכונה, אך מי שהתגייר כבר אין מפקפקים אחר מוטיבציה שלו.
- **הלל**: הלל אינו מחפש את המוטיבציה של המבקשים להתגייר, אלא מגיירם ראשית, ואח"כ מלמדם את עקרונות ההלכה והיהדות.

מבחינה הסטורית, העמדה השניה היא ככל הנראה העמדה ה"תקנית".

גיור בתקופה המודרנית

בתקופה המודרנית קרו מספר דברים שלא היו קודם לכן: יהודים רבים חיו חייהם מבלי לקיים תורה ומצוות, ומכריזים על עצמם כ'לא דתיים'. הרעיון הבסיסי של קולקטיב יהודי אורתודוכסי נגוז. דבר נוסף, הוא היכולת של אנשים להיות חברים בחברה האזרחית ללא תלות בשאלה הדתית או האתית. שוני זה מוביל ליכולת של אנשים להתרועע עם בני/בנות-זוג שאינם נמנים על הקבוצה ממנה באו, ואף להנשא להם.

נסכם את שלושת האלמנטים החדשים של התקופה המודרנית: תהליך של חילון, תהליך של התערות בתוך חברה שאינה בעת צביון דתי, יכולת נישואין אזרחית.

זו היתה לכאורה הזדמנות פז ליהודים לצאת ולגייר אנשים (הדבר נאסר עליהם בימי הביניים). דא עקא, מציאות חדשה זו 'נפלה' על היהודים לאחר 1700 שנים בהם נאסר עליהם לגייר נוכרים, וכתוצאה מכך התפתחה חשדנות

כללית לגבי גיור. בנוסף, נוצר משבר דתי עמוק בקרב היהודים עד כדי כך שהם עצמם לא יכלו לשכנע בני עמם לקיים תורה ומצוות.

לכן: הסיטואציה ה'נורמאלית' בימנו היא פניה של גוי לסמכות רבנית כלשהי בבקשה להתגייר. הגישה אליהם חשדנית מלכתחילה, והם נדרשים 'להוכיח' את עצמם ולעבור תהליך ארוך.

[שמש מרפא – שמשון רפאל הירש¹⁴]

השאלה: האם מותר למול בן נכרית?

עונה הרב הירש שמצד עיקר הדין – מותר למול את התינוק לשם גיור, בהסכמת ההורים. אולם, "יש שיקולים רציניים שלא להשתמש בהיתר זה בנידון דידן", כלומר: יש להפריד בין מה שההלכה מתירה לבין מה שראוי לעשות. וכל כך למה? מכיוון שהילד נולד גוי גמור (בגלל אימו). אף על פי כן יכול התינוק להיות רצוי ע"י האל, מכיוון שמי שנולד לא יהודי יכול עדיין לשמור על 7 מצוות בני נוח.

אך אם מכניסים תינוק זה ליהדות עפ"י בקשת הוריו, ממשיך הירש, אזי הוא חייב במצוות נוספות. מצוות שקשה לקיימן בזמן הזה (להזכיר: זו התקופה המודרנית, שהאוכלוסיה הולכת ומתחלנת) – ובייחוד במסגרת אליה נולד התינוק, לאב יהודי חילוני ואישה גויה. התינוק, לא יגדל להיות יהודי שומר מצוות, זאת אף אם אימו תתגייר בעצמה.

"שיקולים אלה", אומר הירש, מובילים אותו למסקנה שהחובה לקיום מצוות בתנאי זמננו תהא טרחה עצומה עבור התינוק [ולכן עדיף לא לגיירו].

[רע"ז¹⁵ – סימן רלד]

השאלה: בת ישראל בכפר סאארברקן הרתה לגוי, והולד נולד מת. הבת שלחה לאביה מכתב ובו טענה שתתחתן איתו, או תתאבד, או תתנצר. האב אומר שלא יתן לה הרשאה להינשא לגוי (בגרמניה דאז נדרשה הסכמת ההורים לנישואין אזרחיים, עד גיל 21), אלא אם כן הגוי יתגייר. הגוי מעוניין "בכל לב לעשות כפי אשר יבוקש ממנו" (כלומר: מוטיבציה לא נכונה).

הרב הולנדר מספר שסירב לגייר אותו, מכח הכתוב ב"יורה דעה" של הרמב"ם. ובנוסף, אומר הולנדר – בטוח שהגוי יחלל שבת, כי אפילו מקרב היהודים בסאארברקן מעטים הם שומרי השבתות. לא זו, אף זו: יום השוק של סאארברקן הוא יום שבת, והגוי ילך למכור את תוצרתו בשבת (נתון כי הוא סוחר עורות).

משסירב לגיירו, נודע לרב הולנדר שאבי הנערה אמר לגוי שילך למוהל ואחרי-כן יתן לו את ביתו. מוסיף הולנדר ואומר ששמע "שאחד הרבנים החדשים" [=רב רפורמי] כבר גייר גויים בצורה זו. לפיכך, הברירות העומדות בפניו הן לגיירו, או שהאב יקחנו למוהל ויתן לו את ביתו.

תשובה:

פותח הרב הילדיסיימר את תשובתו ואומר שהשאלה קשה ביותר, ואין להחליט בה הוראה חד-משמעית גורפת. הרב הילדיסיימר מבין שהאב מאיים על הרב הולנדר ובכך מנסה לבטל את החלטתו, או לעקוף אותה.

הילדיסיימר עונה שלא ניתן לוותר את העקרונות שלנו מפני סחטנים. "אנו יודעים", אומר הילדיסיימר, שבסופו של דבר יהיה הגוי-גר ככל היהודים בסאארברקן, שלא מקיים תורה ומצוות. מי שישלם את החשבון ה'שמימי' על כך יהיה בית-הדין שגייר אותו.

¹⁴ גרמניה. מהוגי רעיון ה"תורה עם דרך ארץ", לפיה ניתן לשלב חיי אקדמיה ולימוד יחד עם אמונה, תורה ומצוות.

¹⁵ רקע: בעיר טריער מצוי רב בשם הרב הולנדר; בברלין גם רב בשם הרב הילדיסיימר; בכפר סאארברקן אין רב, אך רב האיזור הוא הרב הולנדר. הרב הולנדר כותב שאלה לרב הילדיסיימר בעניין שהתעורר באיזורו.

הסוציולוגיה של ההלכה – צבי זהר

סוכס ע"י ד.ג.כ. (2003)

עותק "עולם המשפט"

לכן : אין לגייר אותו ואין להכנע לסחטנות האב והבת. "אנו את נפשנו הצלנו ולא מסרנו בת ישראל".

[שו"ת מנחת אלעזר¹⁶, ח"ג, סימן ח]

השאלה : פותח השואל ואומר "ביהודי פושע שבא לתוך עירנו", ואותו איש נישא לנכריה. לזוג נולד ילד, ומת בגיל שנה. ביקש היהודי לקבור את בנו בקבר יהודי, מכיוון שעפ"י הדין האזרחי באותו מקום, הולכים אחר האב ולא האם בעניין המוצא. הילד, אומר השואל, נימול ע"י רב שאינו אורתודוקסי (פרעדיגער בלשוננו).

תשובה : הרב שפירא פותח את דבריו ואומר שבעקרון, כאשר מבקש מישהו להתגייר, צריכים להתחקות אחר כוונותיו ולראות אם לבחון האם הוא תמים. אך כאשר מגיע זוג, האחד יהודי והשניה גויה – לא ניתן כלל לבדוק את תמימות שאיפותיה כלל. זוגיותם פסולה לכשעצמה.

הרב שפירא מצטט את השולחן ערוך לפיו יש לבדוק את האינטרסים של גוי המבקש להתגייר. במקרה זה, אין כל חשד לגבי האינטרסים של אותה אישה, אלא שברור שמה שהניע אותה היתה אהבה. המניע, פסול (להדגיש : הרב שפירא לא נשאל על עניין זה, אלא שהוא מעוניין לבסס את הפסול שבמעשי הזוג ואת העובדה שיש לנהוג בהם בחשדנות וזלזול).

סיבה נוספת להוקיע זוגות מעורבים שכאלה, אומר הרב שפירא, היא לא לתת להם את ההרגשה שלמרות שפשעו, תהא להם איזשהי תקנה בעתיד, או יכולת לתקן את מעשיהם הנפשעים.

לא זו, אף זו – אומר שפירא, "בית דין מצווים יותר בזה", משמע: בית דין והמוסדות צריכים לצאת בחירוף נפש כנגד תופעות שכאלה, לעמוד בראש המחנה המתנגד לכל אפשרות ליחס מקל, מתחשב או חיובי כלפי פתרון הבעיה של נישואי תערבות.

[שו"ת חלקת יעקב, סימן יג]

הקטע לא נלמד.

כעת נעבור לקבוצת רבנים אחרת מן התקופה המודרנית שנקטו בעמדות חיוביות יותר כלפי נישואי תערובת. נבחן ראשית את המקורות עליהם הם נסמכו...

[תשובות הרמב"ם]

שאלה ריא :

מספר השואל על אדם שקנה שפחה יפת תואר. אותו איש גר עם אשת אביו (שכנראה נפטר - צז). בימים מן הימים הסתכסך האיש עם אחיו, והלה הלשין עליו שקנה שפחה נוצריה, גייר אותה וכעת הוא מקיים עימה יחסי אישות. השופט הביא את השפחה לפניו ושאל אותה "מה היא?" ענתה לו השפחה, שהיא יהודיה. השופט הציע לה להתאסלם כדי לצאת לחופשי, וזו סירבה ואמרה "אני יהודיה בת יהודיה". החזיר אותה השופט לאיש, וכל העיר החלה מדברת עליהם.

¹⁶ הרב חיים אליעזר שפירא (י" הרבי מ-מונקאץ') ידוע בדעותיו הקיצוניות. הסוציולוגיה של ההלכה – צבי זהר סוכס ע"י ד.ג.כ. (2003) עותק "עולם המשפט"

שואל השואל האם עליהם לגרום לו להוציא אותה מביתו (מכיוון שהם יודעים שהיא איננה יהודיה), אע"פ שאין להם הוכחות שהוא התייחד עימה? או שמא מכיוון שהוא גר בחצר יחד עם אשת אביו, אין הדבר עולה כדי יחוד? האם כלל צריכים להוציאה מביתו, ואם כן מאיזה טעם? האם חל עליה דין יפת תואר?

תשובה:

פותח הרמב"ם את תשובתו ואומר שדין יפת תואר הוא דין ייחודי לזמני מלחמה, ולכן אין הוא חל בסיטואציה זו. לכן, אומר הרמב"ם, שצריך בית הדין להעמיד בפני האיש שתי אפשרויות: הראשונה, לסלק אותה. השנייה, לשחררה ואז להינשא לה בחופה וקידושין (שהרי ההלכה קובעת ששפחה לא יהודיה שמשתחררת הופכת אוטומטית ליהודיה).

הרמב"ם מזכיר את הקושי (שלמדנו אותו קודם לכן במשנה) לפיו לכתחילה אסור לגבר להינשא לשפחה שהשתחררה אשר חשודה שקיימה עימו יחסי אישות אסורים קודם לשחרורה.

אך במקרה זה, קובע הרמב"ם, על האיש לשחרר את שפחתו ולהינשא לה.

"ועשינו זאת מפני תקנת השבים", אומר הרמב"ם. **תקנת השבים** היא תקנה מן המשנה המאפשרת לאנשים לחזור בתשובה – למשל, אם פלוני גנב קורה ובנה בעזרתה את ביתו, השבתה לבעליה תגרום לבית להתמוטט, ולכן תקנת השבים מתירה לו להשאיר את הקורה אצלו.

במציאות שכזו, אומר הרמב"ם, הוא מעדיף לנקוט במדיניות זו – יש נסיבות בהן מותר לסטות מן הקו ההלכתי, "ומסייעין לו להישאנה בעדינות וברוך", כך שבמקום שתיווצר לנו מציאות בה זוג חי בחטא, קיבלנו זוג החי יחד בצורה ראויה ונאותה.

[שו"ת תעלומות לב, סימן כט – הרב אליהו חזן]

השאלה נוגעת ליהודי שנישא לנוכרית, היא ילדה לו בנים, וכעת מבקשת להתגייר.

תשובה:

פותח הרב חזן בסיפור על כך שבא בפניו פעם נער שהגיע לגיל מצוה, בן ליהודי ונוכריה, ושאלו אותו האם מותר לו להניח תפילין. למרות שאותו בן מצוה נימול בילדותו, אמר להם הרב חזן "ומה שמלו אותו בזמנו אינו מספיק להחשיבו כגור, כי מל ולא טבל, כאילו לא מל". הרב חזן מספר כי לקח את אותו ילד והטבילו כדת (וערך לו טקס בר מצוה אח"כ – דכ), וכן את יתר ילדי הזוג. שאלו אותו כיצד עשה זאת? ענה למי ששאל אותו שהזוג הנ"ל חי יחד במשך שנים, ולא ניתן להפריד ביניהם – זוהי המציאות.

גם את האם הנוכריה, אומר הרב חזן, ניתן לגייר, מן הטעם שילדיה כרוכים אחריה ("תקנת הבנים"), וכן הילדים הבאים שתלד – יוולדו יהודים.

הערת המרצה: אנו רואים שהרב חזן שוקל שיקולים חוץ הלכתיים, שיקולים מציאותיים יותר. אין בתשובתו כל כניסה לשאלת **המוטיבציה** של המתגיירת.

מסביר הרב חזן את פסיקתו, ואומר: "ועיקר סמיכתי בזה על תשובת הרמב"ם ז"ל". דהיינו, גם גדול הדור כגון הרמב"ם, למרות הפסול שבא בפניו, משיקולים של מציאות ופרקטיקה, בכל-זאת התיר. לכן, גם הוא מתיר.

[שו"ת מלמד להועיל – הרב דוד צבי הופמן]

שאלה:

"כהן נשא נכרית" בנישואים אזרחיים, וילדה לו בן ונימול (=ניתן לראות שזה נוהג מקובל על אבות בגולה). הבן נפטר זמן קצר לאחר מכן. כעת, מלינה האם על כך שהיא אינה באותו דת כמו בנה המנוח, ורוצה היא להתגייר ולהנשא לכהן כדת משה וישראל (הערת המרצה: לפי ההלכה, כהן אסור לגיורת). "ויש לחוש", אומר השואל, שאם לא יאבה בית-דין לגייר את הנכרית – "תחלה ותשתגע".

תשובה:

הרב הופמן פותח ואומר שתחילה יש לבחון איזה איסור חמור יותר – **כהן הנישא לגיורת**, או **כהן הנישא לנוכרית**. מבין שתי הסיטואציות האלו, פחות "גרוע" להינשא לגיורת, שהרי נישואין לנוכרית זה איסור מדאורייתא. לכן, "טוב שיגריו האישה נכרית".

מקשה על כך הרב הופמן, שהגיורת מתנה את כל הליך הגיור שלה בכך שתינשא לכהן בסופו של דבר, וכתוב במסכת בכורות ש"הבא להתגייר ואינו מקבל עליו אפילו דבר אחד אין מקבלין אותו".

ולמרות שאנו יודעים שאותה נכרית המבקשת להתגייר לא תקיים אף מצווה אלא היא רק מעוניינת להיות בסטטוס של יהודיה ולהינשא, אומר הרב הופמן, לא נשאל אותה האם היא מקבלת את איסורי היהדות – שהרי האלטרנטיבה (שהיא תשאר נכרית ונשואה אזרחית לכהן) גרועה יותר. אנו, אומר הרב הופמן, רוצים לעזור לכהן שלא יתחייב כרת בגללה.

במקרים בהם הזוג כבר חי יחד, ולקהילה היהודית יש אינטרס לשנות את המצב הזה – ככל שנכביד ונסבך את הליך הגיור ע"י חקירות והרהורים אחר מוטיבציות, לא נרוויח מכך כלום, אלא רק נפסיד. לפיכך, בסיטואציה של נישואי תערובת, **האינטרס שיהיה גיור הוא אינטרס ציבורי**.

מסכם הרב הופמן: יש לגייר את האישה, אך לא לעשות להם חופה וקידושין (מכיוון שהאיסור על נישואי כהן לגיורת הם איסור חמור), אלא שימשיכו לגור יחד כזוג יהודי לא נשוי. כך לפחות, הילדים שלהם יהיו יהודים כשרים.

[שו"ת מנחם משיב – הרב מנחם קירשבוים]

שאלה:

שואל השואל האם מוטב לגייר גרים בצורה מקלה יותר ומבלי לבדוק את המוטיבציה שלהם, שאם לא כן ילכו אותם גרים לרבנים "שאינם מדקדקים בטבילה", והגיור שלהם לא יהיה תקף – והם יתערבבו בצורה פסולה בקהילה היהודית (תוך שהם מטעים את הציבור – דכ).

הערת המרצה: ראינו לאורך כל הדרך שטבילה היא תנאי סף בל יעבור, כיצד יש רבנים שאינם מדקדקים בעניין זה? בגרמניה דאז העת, האורתודוכסים היו מיעוט. בעולם הרפורמי הטיקסיות נחשבה ל-passe, והעיקר זה דברים שבלב, ולכן ראו עניינים כגון כשרות, טבילה וכדומה כמיותרים].

תשובה:

עונה הרב קירשבוים, שעדיף לגייר אנשים אלו, מבלי לבדוק את המוטיבציה שלהם, ע"מ שלא יוצר מצב שהם יתערו בציבור מבלי שנדע מי הם יהודים ומי לא. התנאי היחיד שיש לשים בפניהם הוא **קבלת עול מצוות** (אם כי הוא לא מסביר מהי פרשנותו לעול מצוות – צז). כל זאת, מכיוון שיש **אינטרס ציבורי** העומד על הפרק.

"ולדעת", אומר, "טוב יותר בית דין של הדיוטות". הרב קירשבוים אינו מעוניין שהעניין של חיתוך הפינות וההקלה יהיה ידוע בצורה רשמית, לכן הוא מבקש שהגיור לא יתבצע ע"י בית הדין הרשמי של הקהילה.

במציאות של גרמניה ערב מלחמת העולם השנייה, עולה מדברי הרב קירשבוים, עדיף לו רבנים אורתודוכסים יפעילו שיקול דעת ויקחו את האינטרס הציבורי בחשבון, ולהסדיר גיורים ולו ע"י בית-דין של הדיוטות.

[שו"ת פסקי עזיאל – הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל]

התשובה שלפנינו משנת 1951. התשובה ממוענת לעיר טיטוואן, במרוקו הספרדית.

השאלה:

השואל פותח ואומר שבימנו אנו, מתרחבת התופעה של נישואי אנשים מבני-ישראל לנוכריות. חלקם מרצון, וחלקם מתוך אירועי דחק ורצון להנצל ממוות (כאלו שנישאו ערב השואה). לזוגות אלו נולדו בנים, וכעת הם מעוניינים לגיירם. מוסיף השואל ואומר שחלק מבנים אלו נימולו, אך לא טבלו. מבין בני ישראל, יש כאלו שהם שומרי מצוות. אומר השואל שהקהילה החליטה לגיירם על-סמך תשובתו של הרמב"ם, ועל-סמך תשובה אחרת שהשיב הרב עוזיאל.

אך יש גם כאלו אשר אינם שומרי מצוות כלל, ולגביהם אין הוא יודע מה לעשות. הנשים, אומר השואל, נעדרות מוטיבציה כלשהי להתגייר, אך "ניחא להן להיות בדת אחת עם בעליהם" (כלומר: לא אכפת להן). ולמרות שאנשים אלו אינם מקיימים מצוות, אין הם רוצים להבדל לגמרי – "ואינם רוצים להבדל מתורתנו הקדושה ולהחשב מחוץ לדת".

תשובה:

- הרב עוזיאל מפרט מקורות רבים, אך לא מצא בשום מקור קלאסי חיוב כלשהו מצד גר לקיים מצוות – "מותר ומצה לקבל גרים וגיירות אעפ"י שידוע לנו שלא יקיימו כל המצוות". לא רק זו, אלא שזו מצווה לקרב אותם. אם לא יקיימו המצוות, אין זה נוגע לנו (להבדיל מסברתו של הרב הילדיסימר).
- בנקודה זו מפליג הרב עוזיאל ומצדיק את הצורך בקבלת גרים לשורות העם היהודי, והאיסור החמור של פגיעה בהם.
- "ובדורנו זה", ממשיך הרב עוזיאל, אם נחמיר עם הגיור יהיה הדבר חמור, שכן הוא פותח פתח לבני ישראל להמיר את דתם ולהטמע בגויים (ברצונם ללכת אחר בני זוג נוכריים).
- "ומכל מקום", מוסיף הרב עוזיאל, אף אם לא נקבל זאת ולא נרצה לגייר האישה – "לבניהם ודאי שאנו חייבים לקרבם". כלומר, אנו חייבים זאת לילדהם. "אפילו אם הם בני גוייה הרי מזרע ישראל המה", אומר הרב עוזיאל.

ולכן: שיקול דעתו של הרב עוזיאל הוא לגייר, גם אם ידוע שהצד היהודי של נישואי התערובת – אינו שמור תורה ומצוות, ואף אם הגר הפוטנציאלי אינו מתכוון לעשות זאת. שיקול הדעת והאינטרס הציבורי מחייבים לגיירם.

[הרב יוסף משאש – מים קדושים – קצו]

[סימן קח]

השאלה: מדובר בנוכריה שבניה גוריו כדת וכדין, וכעת היא מבקשת להתגייר. מציין השואל את העובדה שרצונה של האישה להתגייר הוא "לשם איש", מכיוון שהיא כבר נשואה וילדה לו בנים. משמע, תועלת חומרית מן הגיור – לא תצמח לה. לכן אין כל חשש מכך שהגיור אינו לשם שמים. שואל השואל האם יעבור על המשנה ב[**יבמות**] אם תגייר?

התשובה: הרב משאש מעיד ראשית שבפועל, בכל צפון אפריקה, ברגע שמישהו בא להתגייר – לא עורכים לו תחקור ותשאול, אלא מגיירים אותו מיד. הנימוקים לכך הם כלהלן (לפי סדר האותיות שלו):

[א]

- הרב משאש מצטט את המשנה ביבמות, ופונה לגמרא הצמודה לה שקובעת שהגיור (במקרה של השפחה והעכו"ם שהתגיירה) תופס, אך הנישואין אסורים ו/או פסולים. הפסול בנישואין נובע מקביעתו של **רב אסי** שהעלה את החשש שמא היו בין בני-הזוג יחסים "מסוכנים" עוד קודם לכן (יחסי אישות פסולים – דכ).
- "ואם-כן, עתה שהדור פרוץ", ממשיך הרב משאש, ונישואי התערובת הם עניין יומיומי, החשש מפני יחסים לא ראויים בין בני-הזוג, בימי התלמוד, אינו רלוונטי. לכן, **אין כל בעיה שהגיורת תתחתן עם בחיר ליבה.**

[ב]

"כל המתבוללים": כעת מדמה הרב משאש את הסיטואציה הפסיכולוגית של אדם המתאהב בבן/בת-זוג שאינו יהודי, וסובר הוא שזה קורה כתוצאה מפיתויים שונים ('בהרבה שכרות מין, ולא מין...'). כך, מוצאים עצמם אנשים בסיטואציה של נישואי תערובת, והיכולת "לצאת" מהם ע"י גירושין וכדומה היא מסובכת.

על אף נישואין אלה, ברוב המקרים בן-הזוג היהודי מעוניין בד"כ לקיים איזשהי מצוה. אך לעיתים הוא יתבייש לקיים מצוות מפני בן-זוגו הנוכרי – "ואותו הזיק הקדוש כבה מליבו לגמרי". לכן, **אם ניאות היהודי לשכנע את בן-זוגו הנוכרי להתגייר, מה הטעם לדחות אותו** הלך ושוב ולא לגיירו מיד? במקרה זה תיבנה שנהא גדולה ושחורה בליבו של היהודי, עד כדי התנכרות לשורשיו¹⁷.

[ג]

כעת מפרט הרב משאש שיקול חברתי, לפיו כבוד המשפחה "מזדלזלת" כאשר אחד מבניה נשוי לנוכרית. הקהילה רואה בעין עקומה את העובדה שמי מבני המשפחה נשוי לגויה. לכן, **גיור הוא פתרון למצוקה המשפחתית-קהילתית הזו.**

[ד]

מספר הרב משאש שבני-זוג שסרב הרב לגייר האישה, פעמים רבות העתיקו את מקום מושבם לעיר אחרת ורשמו את עצמם, שניהם, כיהודים (מכיוון שאף אחד לא יכול לדעת – צז). כעת, הולידו הם ילדים, ובנותיהם נישאו לאנשים יהודים, וכך הלאה בשרשרת הילודה, ורק כעבר 50 שנה נודע הדבר. העניין עורר מהומות רבות.

¹⁷ ראה גם המושג "שעת הדחק כדעבד דמי", משמע: בנסיבות דחק מסוימות, ראוי לקבל את הגיור ע"מ למנוע נזק גדול יותר.

"ומי אשם בכל זה?" שואל הרב משאש, ועונה: "הרבנים המתחסדים, שאינם חכמים לראות את הנולד ואת תוצאת הזמן".

"ובכן", הוא ממשיך, "מאחר שדבר זה [מניעת הגיור – צז] מביא בכנפיו סכנת נפשות", על הרב המתבקש לגייר את בן-הזוג הנוכרי, לשקול את הדבר לחיוב ולראות את הנולד.

[שו"ת רשב"ן – הרב שלמה הירש שיק]

מדובר בזוג שחי בבודפשט. היהודי היה איש פשוט, סנדלר במקצועו, והוא נישא לנוכריה. היא ילדה לו שלושה ילדים, ומאוחר יותר ביקשה להתגייר – וגיירו אותה. לימים, כתב אחד הרבנים בעיתון היהודי המקומי כתבה המגנה את הגיור. קורא הכתבה, כתב על כך לרב שיק ושאל לדעתו.

תשובה: "ומעתה" שבא לפנינו יהודי שהודה בחטאו על כך שנתן מזרעו לגויה, וכעת הוא מעוניין "לשוב ולהביא זרעו בבריתו של אברהם אבינו" – כיצד ניתן למנוע ממנו את האפשרות הזו?

מספר הרב שיק סיפור מן התנ"ך על הנביא הושע, שהאל פקד עליו להינשא לזונה ע"מ שתלד לו ילדים. לאחר שהוכיח את נאמנותו לאל, אמר לו האל לגרשה. ענה הושע לאל, שהוא אוהב אותה ושהוא אינו מעוניין לגרש אותה. המדרש אומר שהאל אמר לו שכעת הושע בוודאי מבין שניתוק הקשר בינו לבין עם-ישראל קשה ביותר.

מן הסיפור, בחזרה למציאות: שואל הרב שיק, "האיך נבקש מסנדלר...שישוב בתשובה ויגרש את בניו ואת אימם?".

ולמרות שהלכתית-פורמאלית לא מכירים בכך שהילדים הם ילדיו של הסנדלר היהודי, כיצד ניתן להתכחש לחוקי הטבע לפיהם "האב אוהב את הבנים"?

מצטט הרב שיק מדברי הרמב"ם בתשובתו לעיל (השפחה שגרה בחצרו של היהודי) שהתיר לזוג להינשא על אף האיסור החז"לי.

הרב שיק מציין שבעבר התנו חז"ל את הגיור שיהיה לשם שמים, ואסרו על גיור מתוך אהבה וחקרו אחר המוטיבציה של המתגייר. זאת, מתוך חשש שאם הגיור יהיה למען בן-זוג, אם חלילה יתגרשו הם – יחזור הגר לדתו האלילית המקורית.

אך היות ו-"בזמנינו שאין דבוקים בעבודה זרה" החשש הזה אינו מתקיים, מכיוון שהמכנה המשותף בעת המודרנית בין קבוצות אינו על רקע דתי דוקא. אף אם המוטיבציה של האישה להתגייר אינה מסיבות דתיות, אף אם יקרה משהו, הסבירות שהיא תשוב בחזרה לדתה המקורית – קטנה.