

בית דין רבני לערעורים

תיק 6745-12-2

בפני כב' הדיינים:

הרב עזרא בר-שלום

הרב אברהם-חיים שרמן

הרב שלמה דיכובסקי

המבקש:

פלוני

ב"כ המבקש:

משה פרדס

פסק דין

עזרא בר-שלום:

לפנינו ערעור על החלטת בית-הדין האזורי שבה נאמר: "לאור הנ"ל אין אנו יכולים לתת היתר נשואין למבקש בגלל הספקות שיש לנו בגיורו של המבקש מצד עצמו ובגלל חוסר ברור ביחס לגיורה של אמו והעדר תעודת גיור החתומה כנדרש". כבר הבעתי את דעתי בתיקים מעין אלו - לפסול ולהטיל ספק בגיורם של המוסמכים לגייר מהרה"ר, אין זה מתפקיד בית-הדין הגדול, ומאחר והמבקשת יש לה תעודת גיור, ע"כ על מועצת הרבנות להתמודד עם מחלקת הנשואין או כל מוסד רבני הכפוף לרבנות הראשית ולמועצת הרבנות, שאינה מוכנה לקבל תעודה זו.

העדר תעודת גיור חתומה כנדרש הינה "לעג לרש".

לסיכום, יש להעביר את התיק למועצת הרבנות לפתרון בתיק.

אברהם-חיים שרמן:

בפנינו הופיע ב"כ המבקשים, בערעור על פסק דינו של בית-הדין הרבני ברחובות, מיום ו' באלול תשס"ב, בו קבע בית-הדין שאין באפשרותו להתיר נישואין למבקש (המערער). בית-הדין השתית את פסק דינו על שני מישורים: המישור העובדתי פורמלי והמישור ההלכתי. מדובר במבקשים שפנו למחלקת הנישואין ברחובות להרשם לנישואין בחו"ק כדמו"י. המבקש נולד לאם שעברה הליך גיור. טבילת הגיור נעשתה כשהיא בהריון עם המבקש בחודש התשיעי. המבקש נולד לאחר שנסתיים הליך הגיור. המבקש הציג בפני מחלקת הנישואין תעודת גיור של אימו שהונפקה ע"י הרבנות הראשית לישראל ע"י כבוד הרב הראשי לישראל הרב שלמה גורן. אולם לא היתה חתומה בחתימתו האישית של הרב ש' גורן, למרות שהודפס בה "ועל זה באתי על החתום". במקום חתימת הרה"ר היתה חותמת הרבנות הראשית לישראל ירושלים. רושם הנישואין אינו רשאי לאשר בקשה לנישואין כאשר בפניו תעודת גיור שאינה חתומה. [יש לציין שגם כאשר אם המבקש פנתה למחלקת הנישואין בת"א לאשר נשואיה עם אבי המבקש נתבקשה שרב הראשי יחתום על הגיור כפי שמחייבות התקנות]. פגם זה כשלעצמו דיו להצדיק את החלטתו של הרב רושם הנישואין לשלוח את המבקשים לבית-הדין לבדיקת הליך גיורה של אם המבקש. יתרה מזו, המבקש נולד בנסיבות מיוחדות - כשהורתו שלא בקדושה ולידתו לאם שעברה הליך גיור, והוא עצמו אינו שומר מצוות. מציאות זו זוקקת ברור הלכתי מעמיק ומסובך, בנפרד מכשרות הליך הגיור של האם, כפי שנתברר בנמוקי פסק-הדין המנומק של בית-הדין. על כן בצדק הפנה הרב רושם הנישואין את המבקשים לבית-הדין שידון בבקשתם להתיר נישואין. בזה טעה ב"כ המערערים שבקש לראות בהתנהגות זו של מחלקת הנישואין כצעד חריג. צדק הרב רושם הנישואין שראה לפניו שאלה הלכתית מורכבת ומסובכת שאינה קשורה באופן ישיר לתקיפותה של תעודת הגיור הפגומה של הרבנות הראשית. בית-הדין הרבני שהוא הסמכות היחידה לברור בקשת היתר הנישואין של המבקשים, לאחר שדרש וחקר את המבקש ואת אמו, ובדק את תיק הגיור שלה וכן את תיק הנישואין של הורי המבקש, ולאחר הברור ההלכתי המקיף והמעמיק בבעיות ההלכתיות שנצבו בפניו, לא השאיר בעיה הלכתית שלא נתלבנה באר היטב, הגיע למסקנתו, שאין מקום להתיר למבקשים להנשא זל"ז בחו"ק כדמו"י. ב"כ המערערים עתר בפנינו לבטול פסק-הדין של בית-הדין האזורי ולאפשר למערערים להינשא כיהודים כדת משה וישראל. לדעתו, טעה בית-הדין קמא כאשר נכנס לברור מהותי של יהדות האם כאשר היה עליו לראות בתעודת הגיור משנת 1974 והנישואין שערכו כדמו"י, מעשה בית-דין וסופיות הענין. לטענתו, האם התגיירה בישראל ע"י הרבנות הראשית והעומד בראישה דאז, הרב גורן זצ"ל. כמו כן, היא נישאה בישראל - ברבנות, ובהיתרו המפורש של הרב חיים דוד הלוי זצ"ל, דבר שבית-הדין הרבני התעלם ממנו. כמו כן, טען ב"כ המערערים שבית-הדין הרבני יחס משמעות לענין טכני פעוט וחסר משמעות, כאשר תוצאותיו הרי גורל לגבי שני המערערים ובעקיפים גם לגבי האם ויתר ילדיה. ב"כ המערערים, בסכומיו ההלכתיים שהגיש בפנינו, טוען שבית-הדין האזורי לא פעל ע"פ הכלל שנפסק בסמ"ע ובש"ך שו"ע חו"מ סימן י"ט ס"ק ב', שבית-דין אין רשאים לשמוע דבריו כלל אחר שכבר יצא זכאי מבית-דין הראשון, דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי. טענה הלכתית זו נוגעת רק לענין תוקף כשרות הליך הגיור של אם המבקשת. כמו כן, הוסיף והעלה ספקות הלכתיות הקשורות למעמדו של המבקש בפני עצמו, כמי שהורתו שלא בקדושה ולידתו לאחר הליך גיור של האם, כאשר העלה טענות הלכתיות הקשורים בדבר גר קטן מטבילין אותו על דעת בית-דין, וכן בשאלה האם עובר ירך אמו או לאו ירך אימו.

לאור ספקות הלכתיים אלו טען ב"כ המערערים, שבית-הדין בחר ללכת לחומרא ולראותו כספק יהודי, ולדעתו היה עליו להקל ולקבוע שהוא יהודי ודאי, ולכן יש להתיר לו ולמבקשת היהודיה להנשא זל"ז.

לאחר העיון בערעור, ובעיקר בפסק הדין נשוא הערעור, לא מצאתי כל עילה, לא במישור העובדתי הפורמלי, ולא במישור ההלכתי שתצדיק בטולו של פסק-הדין. אדרבא פסק דינו של כבוד עמיתי הגאון ר' חגי איזירר שליט"א, כיום חבר בית הדין הרבני הגדול, יכול לשמש דוגמא מופתית לאופן התמודדות בשאלות גיור החמורות והסבוכות הנצבות בפני בתי הדין בימינו. פסק הדין נשוא הערעור נעשה תוך ברור עובדתי מדויק

ומפורט, וכן נעשה הלבון ההלכתי המקיף והמעמיק בכל צדדי הבעיות ההלכתיות המרכזיות בנושאי גיור ששייכים לנדון שבפנינו, הן לענין הליך הגיור של אם המבקש ויהדותה והן לענין מעמדו של המבקש, כמי שהורתו שלא בקדושה ולידתו לאחר הליך הגיור של אמו, בשאלות הגדרתו של גר קטן מטבילין אותו על דעת בית-דין, והגדרת יהדותו של המבקש שנולד לאם שעברה תהליך גיור, וזאת בכל הנוגע למחלוקת הפוסקים לענין עובר ירך אמו או לאו ירך אמו.

אבקש להרחיב ולנמק דברי. כבוד הגר"ח איזירר שליט"א קובע, שאמנם הגר"ש גורן טיפל בהליך הגיור, אבל בפועל בית-הדין שגייר את אם המבקש היה הרב האגר ממחלקת הנישואין ועוד שנים מהרבנות בת"א שצדף לטבילת הגיור של האם. על החלטת בית-דין האם לגיירה, לא החליט שום בית-דין מוסמך לגיור. בפנייתו של הגר"ש גורן ז"ל אל הרב האגר ורבני המחלקה לנישואין מיום ז' באדר תשל"ד, הוא מבקש מהם שהם יחליטו לאחר שיבחנו אותה אם היא כשירה לגיור. ברור אם כן, שהוא בעצמו לא הגיע למסקנה מתוך ראות עיניו, שהיא ראויה להתגייר, והעביר את החלטה זו לכבוד הרב האגר וחבריו הרבנים. מזה יש לומר, שהשלב החשוב ביותר בהליך הגיור, שהוא בחינת בית-הדין המגייר האם המתגייר מקבל על עצמו להכנס תחת כנפי השכינה ולקיים את מצות התורה, לא נעשתה ע"י כבוד הגר"ש גורן. גם לאחר מעשה בית-דין של רב האגר, אין בפנינו כל אישור של הגר"ש גורן, שכן תעודת הגיור לא נחתמה על-ידו. יש לציין שבתיק הנישואין של האם ואבי המבקש, הם מבקשים שהרב הראשי יחתום על הגיור, ושבועיים לאחר הנישואין שלהם מגיעה תעודת הגיור ללא חתימתו של הרה"ר. א"כ צדק בית-הדין הרבני בפסק דינו, שהליך הגיור לא נעשה ע"י בית-דין שהוסמך לגייר. טעה ב"כ המערערים בקביעתו שהרב האגר ישב כדיין בבית הדין לגיור מטעם הרבנות הראשית, ונשיא בית דין הגדול הגר"ש גורן זצ"ל. בשנים הרבות שהרב האגר עבד במחלקת הנישואין שע"י רבנות ת"א הוא היה נשלח יחד עם עוד שני רבנים להיות מבצעים את טבילת הגיור ע"ד בית-דין של שלושה רבנים כפי שעשה גם בנדון דנן, אין בזה כל הסמכה להיות חבר בית-דין המגייר. גם בנדון דנן פנייתו של הרה"ר להרב האגר לבחון את אם המבקש, על-מנת שיראה אם היא כשירה לגיור, אין לזה כל תוקף ומנוי להרב האגר להיות דיין מוסמך בבית-דין לגיור. בחינת המבקשים להתגייר האם מתאימים לגיירם אינה נעשית בשליחות והדבר חייב להעשות ולהבדק ע"י בית-דין עצמו שמוסמך, לכן רק ביד בית-דין מוסמך האחריות והסמכות לאשר כשירות לגיור, על כן שלושה שנשלחים ע"י בית-דין לבצע את טבילת הגרות או את מצות המילה, לא מסורה בידם הסמכות להכריע את עצם כשירותו של המתגייר בעיקר בכל הנוגע בענין הכניסה תחת כנפי השכינה, וקבלת שמירת המצות. יש לציין שכבוד הרב א' האגר לא פעל בשני דברים כפי שצוה עליו הגר"ש גורן ז"ל: א. הוא נתבקש להחתיים את בעלה של אם המבקש על התחייבות לשמור על כל המצות, וכפי שעולה מהחומר שבתיק הבעל חותם שהוא מבטיח לעזור לאשתו לעתיד לנהל בית כשר, שמירת שבת, ועל עצמו כתב שהוא יתקרב יותר ליהדות "כדי שבבית תשאר אורה דתית". אין במסמך שחתם עליו הבעל כל התחייבות עצמית לשמירת מצוות כפי שדרש הגר"ש גורן ז"ל. ב. וזה העיקר, הגר"ש גורן מבקש מהרב האגר לבחון אותה אם תמצא כשירה לגיור, ואילו הרב האגר בדיווחו במעשה בית-דין של הטבילה מציין שביצע את הוראת הרב גורן לגבי טבילת הגיור לאחר שהאם הבטיחה לקיים כל מצוות התורה ולאחר שהסבירו לה מצות קלות וחמורות. אין כל איזכור על בדיקת ובחינת כשירותה. אפילו אם נאמר שהרב האגר "ובית דינו" עשו את הבחינה היחידה הזו, רק לא דווחו עליה, עדין יש לשאול על העומק ויסודיות שהיו בבדיקתם. צריך לזכור שמרגע שבקש הרב גורן לערוך את הבדיקה ועד לרגע שנתבצע הגיור בפועל, עברו ס"ה שלושה ימים שבתוכם נעשתה הבחינה והבדיקה החשובים והמכריעים ביותר מבחינה הלכתית לקביעת ואשור הליך הגיור שיחול ויהיה לו תוקף להפיכת אדם מנכרי ליהודי מאמין שומר תורה ומצות ה'. שום בית-דין מוסמך ומוכר בישראל לא יתן עוז בנפשו לבצע הליך של גיור בצורה נחפזת כמו זה, אלא במקרים נדירים ומיוחדים בהם המבקשים את הגיור גילו שביסוד בקשתם מונחת מגמה אמיתית פנימית להתיהד ולהכנס תחת כנפי השכינה, כדת וכהלכה, ונפשם שואפת לקבל עול מלכות שמים ולהצטרף לעם ישראל, לקיום תורת ה' ומצוותיו. כפי שמצינו אצל הלל הזקן (מס' שבת ל"א ור' חייא במס' מנחות מ"ד) כפי שכתבו עליהם התוס' יבמות קט: ד"ה רעה תחת רעה תבוא למקבלי גרים שיודע היה הלל בהם שסופן להיות גרים גמורים כמו שעשה בסוף. [במקום אחר הוכחנו שידיעתו זו של הלל התבססה על עיון וחכמה מרובים במבקשים את הגיור ובעומק בקשתם, וכן ביחס לר' חייא כפי שמדויק מתוך דברי הגמ' שם]. להלן ברור גיורם של הלל הזקן ור' חייא, וכן אופן קבלת המצוות בהליך הגיור ודרכי קביעתו ע"י בית-הדין.

קבלת המצות בהליך הגיור מהוה חלק מהותי ובסיסי להפיכת הנכרי ליהודי. בעוד שחלק המילה והטבילה וקרבתן (בזמן המקדש) בהליך הגיור מעשיהם ברורים ומוגדרים ע"פ ההלכה וגלויים לעיני כל. גמירות דעת וקבלתו להסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה (רמב"ם אסורי ביאה פי"ג ה"ד) מתחוללים בליבו של המבקש, וכל עוד שבית-דין אינו יודע ואינו משוכנע שקבלת מצוות זו מתחוללת בליבו, אין תוקף גם לטבילה ולמילה שנעשו למבקש את הגיור. לשלב מעשה הגיור קודם שלב בדיקת כוונות ומטרות בקשת הגיור. ולכן נקבעה ההלכה בשו"ע יו"ד סי' רס"ח סעיף י"ב "שכשיבוא הגר להתגייר בודקים אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא ליכנס לדת ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באישה יהודית, ואם אישה היא בודקין אחריה שמא עיניה נתנה בכחורי ישראל...". על הלכה זו העירו התוס' ביבמות דף כ"ד ע"ב ד"ה לא בימי דוד, מהגמ' במס' שבת דף ל"א ע"א שם מובא מעשה בנכרי אחד שהיה עובר אחורי בית המדרש ושמע קול סופר שהיה אומר אלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד, אמר הללו למי, אמרו לו, לכהן גדול, אמר אותו נכרי בעצמו, אלך ואתגייר בשביל שישמיני כהן גדול. בא לפני שמאי אמר לו גיירני על מנת שתשימני כהן גדול דחפו באמת הבנין שבידו, בא לפני הלל גיירו, ונתקשה תוס' הרי הנכרי אמר בפרוש בלשונו שעילת בקשתו לגיור הוא רצונו להיות כהן גדול והיינו לזכות בשררה וגדולה (ועיין בבאר הגולה יו"ד רס"ח אות ט"ז ד"ה שררה שבאר כך את דברי התוס') וכן העירו התוס' הנ"ל מהגמ' במס' מנחות דף מאותה נכרית שבאה לבית מדרשו של ר' חייא (ר' אחיאי, ע"פ שיטה מקובצת שם אות י"ד ועיין בתוס' שם ד"ה לבית מדרשו) ואמרה צוה עלי ויעשוני גיורת אמר לה שמא עיניך נתת באחד מן התלמידים, הוציאה כתב מידה ונתנה לו אמר לה לכי זכי במקחך וכפי שמובא בגמ' שם שכתב זה היה כתב שכתב לה אותו אדם שהיה זהיר מצות ציצית, ובכתב היה רשום שמו, שם עירו, שם רבו, ושם מדרשו שבו הוא לומד תורה. ונתקשו תוס' שם איך ר' חייא הסכים לגיירה והרי היא גילתה דעתה בברור שרצונה בגיור על-מנת להנשא לאותו אדם ויש כאן גיור לשם אישות. והשיבו על כך תוס' שבטוח היה הלל דסופו לעשות לשם שמים, וכן באר את ר' חייא שגייר את אותה נכרית משום שהיה בטוח לסופה לעשות לשם שמים. הרי עקיבא איגר בגליון הש"ס שם מפנה לעיין בדברי תוס' ביבמות דף קט' ע"ב ד"ה רעה תחת רעה דנתקשו, איך הלל גייר את אותו נכרי שבקש לגיירו על-מנת שיהיה כ"ג מיד, בלי שהמתין לראות אותו מתאמץ להתגייר ותרצו שם תוס' "יודע היה הלל בהן שסופם להיות גרים גמורים כמו שעשה לבסוף". ודברי התוס' טעונים באור איך החליט הלל לגייר על שם סופם שלאחר זמן יקיימו את המצות, ולכאורה בשעה שגייר עדיין לא היתה לו ידיעה ובטחון שכבר באותה שעת הגיור הייתה קבלת מצות לשם שמים, ולכאורה היה על הלל או ר' חייא להמתין עד שתתבאר צדקותם ותראה אחריתם כלשון הרמב"ם בהל' אסורי ביאה פי"ג הל' י"ד ביחס למתגיירים בימי דוד ושלמה בפני בית-דין של הדיוטות. ושם הלכה י"ז ביחס לגר שלא בדקו אחיו ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות. וברור שחלות הגיור תקף כאשר בשעת מעשה הגיור המילה והטבילה יש קבלת מצוות לשם שמים ובית-הדין חייב להיות בטוח ויודע בודאות באותה שעה שקבלת המצות היתה לשם שמים, ולא לשם מטרה אחרת של שררה או לשם אישות. ואילו בנכרי דהלל והנכריה דר' חייא בפיהם אמור שרצונם להתגייר לשם מטרה אחרת של שררה או אישות. א"כ יש להבין על מה נבנתה ידיעתו של הלל ובטחונם של הלל ור' חייא שסופם לשם שמים וסופם להיות גרים גמורים. ונראה לי לבאר עומק דברי התוס' ביחס לגיורם של הלל ור' חייא. נתחיל בהלל. כאשר שמע הלל בקשתו של אותו נכרי גיירני על מנת שתשימני כהן גדול הסביר הנכרי להלל הרקע לבקשתו כפי שמתארת הגמ' שאותו נכרי עבר אחורי בית המדרש ושמע קול הסופר שהיה אומר "ואלה בגדים אשר יעשו חושן ואפוד" וכשאמרו לו שבגדים אלו נועדו לכהן גדול לעבודתו במקדש, פנה לחכמי ישראל שמאי והלל שהוא חפץ להתגייר על-מנת להיות בדרגת קדושה וקרבת אלוקים ככהן גדול וכפי שמבאר המהרש"א שם ד"ה אמר ליה מקרא דהלל לא גיירו מיד ששמע בקשתו זו, שכן יש לשמוע בבקשה זו לכאורה שיגיירנו משום כהונה שילבש בגדי כבוד כלומר היה מקום לפרש שהנכרי מבקש את הכהונה הגדולה מצד בגדי כהונה שהם לכבוד ולתפארת ובגיור יזכה לשררה וכבוד ולא מצד רצונו בצד הקדושה וקרבת אלוקים שיש לכהן הגדול בעבודתו במקדש לבוש בגדי כהונה חושן ואפוד. הלל ממשיך לשאת ולתת עם הנכרי על-מנת לבדוק האם כוונת הנכרי בבקשתו שישמיהו כהן גדול היא מצד הקדושה וקרבת אלוקים או מצד הכבוד והתפארת שבעבודת הכהן, והלל מתוך התבוננות בעומק דבריו של הנכרי הגיע לכדי שכנוע שכוונת לבו בבקשתו להיות כהן גדול היתה על צד הקדושה וקרבת אלוקים ולא צד השררה

והכבוד היחצוניים שיש לכהן הגדול בבגדי הכהונה שהם לכהן ל"כבוד ולתפארת". וזהו לשון התוס' שהלל הכריע לגייר את הנכרי מתוך שבטוח היה הלל לאחר ההתבוננות בדבריו שכוונתו בדבריו "שתשימיני כהן גדול" היינו לצד המעלה הרוחנית ומעלת וקרבתו לקב"ה בעבודתו במקדש וכוונתו לשם שמים, ובה בטחוננו וידיעתו של הלל שסופו להיות גר גמור לשם שמים. ואמנם הגמ' מביאה את דברי הנכרי שברך את הלל, ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתני תחת כנפי השכינה, ובהמשך אמר ענוותנותו של הלל קרבני תחת כנפי השכינה כלומר שכל מגמתו של הנכרי שיגיירוהו על-מנת שישמיהו כהן גדול שמעלתו קרבת אלוקים ועבודה בקדושה במקדש. וכן כאשר מדבר נכרי זה על מעלת עם ישראל, מביאה גמ' שם שנשא אותו גר קל וחומר בעצמו ומה ישראל שנקראו בנים למקום ומתוך אהבה שאהבם קרא להם בני בכורי ישראל (שמות ד') כלומר שראה את מעלתם של ישראל מתוך קרבתם לה' - שקראם "בנים". וכך מגדיר הרמב"ם בהל' אסורי ביאה פ' י"ג ה' ד' את הבסיס והרצון של הנכרי בבקשתו להתגייר בזה"ל: "וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה ומצוות צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן...". ע"פ זה ברורים דברי התוס' שהלל בחכמתו ובהתבוננותו בכוונתו ורצונו של אותו נכרי היה בטוח שבבקשה שיגיירוהו על-מנת שיהיה כהן גדול שבקשה זו היא לשם שמים ובכונה להיות בקרבת אלוקים תחת כנפי השכינה ולקבל קיום מצוות התורה. בתוספות הרא"ש על מס' יבמות פרק ב' דף כ"ד ע"ב ד"ה לא בימי דוד באר ג"כ את גיורו של הלל לאותו נכרי כהתוס' בזה"ל "והיה דפ"ב דשבת בגייר הלל את הגר על מנת לעשותו כ"ג בטח הלל בחכמתו דסופו להתגייר לשם "שמים" הוסיף התוס' הרא"ש על לשונות של התוס' דנן "בחכמתו" ללמדנו שבטחוננו של הלל באותו נכרי שנתגייר לשם שמים נדע מחכמתו והתבוננותו בעומק כוונת ליבו של הנכרי שמגמתו בבקשת הגיור על-מנת שישמיהו כ"ג היתה הצד של קרבת אלוקים ולא צד השררה והכבוד שיש לכהן גדול. גם ביבמות פ' י"ג דף קט ע"ב ד"ה רעה תחת רעה הוסיף התוספת הרא"ש את המילה "חכמתא". וז"ל שם, "והלל שקבל אותם גרים שאמור על-מנת שתשימיני כ"ג וע"מ שתלמדני כל התורה כולה מתאמצין היו להתגייר על דבר זה וסמך על חכמתו שיחזירם למוטב ויקבלו עליהם דין גירות" כלומר שבטחוננו של הלל נסמך על חכמתו והתבוננותו בעומק בקשתו של אותו נכרי בהוה ולא על בטחוננו שבעתיד תוצאת הגיור תהיה שסופם להיות גרים גמורים מקיימי תורה ומצוות. ע"פ זה נראה להסביר את עומק הערתו של הרע"א בגליון הש"ס על דברי התוס' ביבמות כ"ד ע"ב, שהפנה לעיין בדברי התוס' ביבמות ק"ט ע"ב שכן התוס' בדף ק"ט ע"ב ד"ה רעה תחת רעה שינה בלשונות בבאור גיורו של הלל לאותו נכרי בעוד שדף כ"ד ע"ב כותב התוס' בלשון "בטוח" היה הלל דסופו לעשות לשם שמים ודף קט ע"ב שם כתב "יודע" היה הלל בהן שסופן להיות גרים גמורים כמו שעשה לבסוף. ודברים אלו של תוספות, משלימים ומסבירים את דבריו בדף כ"ד י"ב ובאים לבאר שבטחוננו של הלל היה בנוי על ידיעתו וחכמתו כפי ראות עיניו שכוונת אותו נכרי בשעה שאמר את מגמת גיורו על-מנת שישמיהו לכ"ג היא לשם שמים כפי שבארנו. (בפסקים וכתבים שו"ת בדיני יורה דעה להגרי"א הלוי הרצוג סימן צ"ג שאלה ב' דן והעיר בדברי התוס' ביבמות כ"ב ע"ב ש"בטוחים" היו הלל ור' חייא שסופם לעשות לשם שמים ובין השאר העיר בענין ה"בטחון והאמונה" במעשה הגיור ולפי באורינו את התוס' כנ"ל הדברים ברורים ואין קושי בהבנתם). התוס' שם ביבמות כ"ד ע"ב כתבו שכהלל גם ר' חייא שגייר את אותה נכרית שבקשה שיגיירנה על-מנת שתנשא לאותו תלמיד בטוח היה סופה לעשות לשם שמים. עיון במעשה גיורו של ר' חייא במנחות דף מ"ד ע"א מלמדנו שדרכו של ר' חייא בגיור אותה נכרית דומה להפליא לדרכו של הלל בגיור אותו הנכרי כפי שנתבאר בדברינו הנ"ל. כאשר פנתה אותה נכרית לר' חייא שיצוה עליה שיעשוה גיורת שאל אותה שמא סיבת בקשתך היא לשם אישות שנתנה עיניה באחד מן התלמידים והיא השיבה שאמנם בקשתה לגיור נובעת מרצונה להנשא לאותו תלמיד ששמו כתב על הכתב שמסרה לידי ר' חייא, ולמרות זאת ר' חייא אומר לה ומצוה לגיירה על-מנת שתוכל לזכות במקחה היינו להנשא לאותו תלמיד. וכתב שם רש"י בד"ה הוציאה כתב מידה, וספרה לו כל המאורע שלשם שמים היא מתגיירת לפי ששמעה נס גדול של חומר מצות שטפחו לו ד' ציציות על פניו. הסבר עומק באורו של רש"י, שרש"י נתקשה איך הסכים ר' חייא לגיירה כאשר היא אומרת מפורש שרצונה להתגייר על-מנת להנשא לאותו תלמיד ויש כאן גיור לשם אישות ולא לשם שמים, ובאר רש"י שאותה נכרית ספרה לר' חייא את כל המאורע כפי שמתואר בגמ' שאותו תלמיד בא לחטוא עם אותה נכרית שהיתה זונה וברגע אחרון לפני החטא התגבר על יצרו נשמט והתרחק ממנה כתוצאה מד' ציציותיו שטפחו על פניו ואמר לאותה נכרית מה סיבת התרחקותו ממנה ויכולתו להתגבר על עצמת יצרו ולהמנע מהחטא והיא מצוה אחת שצונו ה' אלוקינו וציצית שמה וכתוב בה אני ה' אלוקיכם שתי פעמים. אני הוא שעתיד ליפרע ואני הוא שעתיד לשלם שכר, ונדמו עליו כד' עדים. והיא נדהמה מהעוצמה

שקבל אותו תלמיד ממצות הציצית שנתנה לו הכח להנצל מהחטא, ובקשה לדעת לא רק את שמו ושם עירו אלא גם מה שם רבו ומה שם מדרשו שהוא למד בו תורה, וכל אילו היו כתובים על כתב שמסר אותו תלמיד לידה. מתוך סיפורה ותאור הרקע שהביא אותה להתגייר, הבין ר' חייא בחכמתו מתוך התבוננות בעומק כוונתה שבקשתה היא לשם שמים, ורצונה להנשא לאותו תלמיד לא נבע מרצון לשם אישות ולמטרה חומרית יצרית, אלא ראתה בו את עוצמת מצות ה' שהיתה בו, וכלשון רש"י "לפי ששמעה נס גדול של חומר מצות". כלומר, עוצמת וחוזק המצות "שטפחו לו ד' ציציות על פניו", והצילוהו מעוצמת היצר והחטא. ומדבריה לר' חייא שהיא רואה בזה נס גדול כלומר תופעה של עוצמה רוחנית גדולה שגנוזה במצוות, הבין ר' חייא שהרצון לחיות ע"פ תורה ומצות הביאה לבקש את הגיור ובה ידע והיה בטוח שלשם שמים היא מתגיירת. רצונה להנשא לאותו תלמיד נבע מראיתה את אותה תורה ומצות ואתו בית מדרש שעצבו את דמותו ומעשיו. רצון הנשואין שלה לאותו תלמיד היה לשם שמים, ואותם אמצעים שהציעה לו בנוכריותה באסור, היא מציעה לו בהיתר לאחר גיורה. מדברי רש"י נראה ברור שבטחונו של ר' חייא באותה נכריה מתגיירת לשם שמים, נבע מהתבוננותו וחכמתו וראות עיני החכם בעומק כוונתה ומטרתה בבקשתה ממנו שיעשוה גיורת ותוכל להנשא לאותו תלמיד, והכל לא לשם אישות אלא לשם שמים. דברי התוס' ביבמות כ"ד ע"ב מתאים בבאור גיורו של ר' חייא, שנבע מבטחונו שלשם שמים התכוונה, לבאור דברי רש"י במנחות לשלם שמים היא מתגיירת. יש להדגיש בדברי רש"י ותוס', שלדעתם הלל ור' חייא בנכרים שבאו לפניהם, קבעו שלכתחילה כוונתם ומטרתם לשם שמים, למרות שבדבריהם היה מקום לטעות שמטרת בקשתם לגיור נובעת לשם שררה או לשם אישות. אולם לאחר התבוננות בעומק בקשתם זו לא היתה כונה לשם דבר אחר של תועלת "בשביל דבר מהבלי העולם", כלשון הרמב"ם הל' אסורים פי"ג הלכה ט"ו, אלא עומק כוונתם ומטרתם לשם שמים, ולכן הלל ור' חייא קבלו את אותם נכרים לכתחילה, למרות שמשמיעה שטחית היה מקום לראותם כבאים להתגייר לשם תועלת משום שררה או לשם אישות. ואין מזה סתירה למסקנה שהגיע אליה הב"י מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' אסורי ביאה הלכות י"ד ט"ו וי"ז, שלכתחילה אין מקבלין גרים שבאים להתגייר משום תועלת. ולפי"ז לכאורה היה על הלל לנהוג כב"ש שדחה את הנכרי שבקש לגיירו על-מנת שיהיה כהן גדול וכן ר' חייא שלא היה צריך לכתחילה לגייר את הנכריה כשבאה לשם איש, אלא כפי שבארנו הלל ור' חייא בחכמתם והתבוננותם בבקשות מצאו שאין כאן בקשות לשם דבר ותועלת, אלא היו בטוחים שבעצם הבקשה יש לפרשה ולהבינה כבקשה לשם שמים, ולכן הם קבלו אותם גם לכתחילה. וכן כתב בתוספות הרא"ש ליבמות ק"ט ע"ב ד"ה רעה תחת רעה ביחס להלל, "והלל שקבל אותם גרים שאמרו על-מנת שתשימיני כ"ג וע"מ שתלמדיני כל התורה כולה מתאמצין היו להתגייר על דבר זה, וסמך על חכמתו שיחזירם למוטב ויקבלו עליהם דין גרות". כלומר שהלל, כבר בשעה שהנכרי בקשו להתגייר על-מנת שישמחוהו כ"ג, ראה שהוא מתאמץ לקבל הגרות לשם שמים, כדוגמת רות שנאמר עליה "ותרא כי מתאמצת היא" כפי שנבאר הדברי בגמ' יבמות מ"ז מ"א, ולכן קבלו מיד. יש לציין שתוס' ביבמות ק"ט ע"ב ד"ה רעה תחת רעה, כתבו ביחס להלל בלשון "ואע"פ שלא היו מתאמצין להתגייר, יודע היה הלל שסופם להיות גרים גמורים כמו שעשה לבסוף". ודברי תוס' הפך דברי התוספות הרא"ש, שראה הלל "שמתאמצים היו להתגייר על דבר זה" וצ"ע. וכן מצינו במרדכי יבמות בהגהות מרדכי סי' ק"י, דנכרים דהלל ור' חייא נתקבלו לגיור אע"פ שאמרו בלשונם לשם תועלת או לשם אישות, והלל ור' חייא גם בלשון בקשתם פרשו שלשם שמים מתכוונים. וז"ל המרדכי שם: ... אני הדיוט הכותב נראה לי דמי שבא לפנינו להתגייר וידוע לנו שבשביל תועלת דבר הם עושים אין לקבלם וראיה לי מפרק שני ביבמות דף כ"ב... והוא דאתא לקמיה דהלל (שבת דף ל"א) יאמר גייריני על מנת שאהיה כהן גדול בטוח היה שסופו לעשות לשם שמים, וכן י"ל בפרק תכלת דף מ"ד) ההיא דאתות לקמיה דרבי ואמרה גייריני על-מנת שאנשא לאותו תלמיד עכ"ל. אלמא להביא מן התורה שצריך להיות בטוח שסופו יהיה לשם שמים, ואע"ג דפסק שם הלכה כולם גרים גמורים, י"ל לאחר כן ישאנו רואים שמישרים דרכיהם אע"פ שמתחילה עושים לשם אישות. והא דפריך א"ה לכתחילה נמי, רוצים לומר כשמתכוין גם כן לשם שמים. [פי' שרואין שנוהג בדרך ישרה]. דבר נוסף נלמד מדברי המרדכי - כפי שכתב אלמא להדיא מן התורה שצריך להיות "בטוח" שסופו יהיה לשם שמים. כלומר שכדי לגייר צריך מן התורה שתהיה לבית-הדין ידיעה בטוחה וודאית בשעת מעשה הגיור מקביעתו של המרדכי הנ"ל - תשובה לספקו של האחיעזר בח"ג סימן כ"ו סעיף ב' "והנה יש לי מקום ספק באופן שלא נתברר לב"ד ויש מקום להסתפק אם יש לו כונה לשם אישות אם מקבלים אותו דאפשר דדוקא בנתברר שיש להם עילה אחרת אין מקבלים והא דבדוקים אחריו לכתחילה מספיקא משום דכל הויכא דאיכא לברורי מבררינן ואין לבית-דין לקבל בלי בדיקה, אבל היכא שבדקו ולא נתברר להם ויש מקום להסתפק

שכוונתו בלב שלם כיון דבדיעבד הלכה בכולם גרים הם ורק לכתחילה אין מקבלים אותו היכא דמסתפקים מקבלים אותו ככל ספק דרבנן להקל". וכאמור ע"פ קביעתו של המרדכי אין כל ספק, שכאשר לא מתברר לבית-הדין ויש להם ספק בכוונות והמטרות שמביאות את הנכרי לבקש לעבור הליכי הגיור שאין להתחיל בתהליך וכלשון המרדכי "להביא מן התורה שצריך להיות בטוח שסופו יהיה לשם שמים". הב"י ביו"ד הל' גרים סימן רס"ח - לאחר שהביא את הדברי התוס' דיבמות כ"ד ע"ב בענין גיורם של הלל ור' חייא שגיירו את הנכרים שפנו אליהם, קבלו אותם לכתחילה למרות שמלשונם היה מקום לטעון לשם ד"א ותועלת הם מבקשים הגיור, משום שהיו בטוחים שמטרתם וכוונתם לשם שמים - קבע כלל ואומר "ומכאן יש ללמוד דהכל לפי ראות עיני בית דין". והביא דבריו הש"ך בשו"ע יו"ד סי' רס"ח סעיף י"ב אות כ"ג והביא שדברי הב"י הובאו ג"כ בהגהת דרישה על הטור שם, כאשר דבריו יחסם לאמור בסעיף י"ב שבשו"ע שם לגבי השלב הראשוני כשבא הגר להתגייר שבודקים אחריו הסבות והמטרות לבקשתו זו. והקביעה לקבל את הנכרי לבצע בו הליך הגיור מילה ובטבילה וקבלת מצות מסורה לראות עיני בית-הדין, כאשר התנאי הבסיסי לכך שראות עיני בית-הדין תביאם לידי בטחון וודאות שמטרתו של הנכרי לשם שמים ושסופו להיות גר גמור בשמירת המצות. החשיבות הרבה בדברי התוס' שכתבו שהלל ור' חייא בטוחים היו שלשם שמים התכוונו הנכרים שבאו בפניהם, שכן לבדיקת המטרות והכוונות יש השלכה ישירה על תוקף חלק קבלת המצוות שבהליך הגיור עצמו, שאם לא מתברר לבית-הדין בודאות שהמטרה היא לשם שמים, קיים חשש כבד שגם קבלת המצות לא תהיה שלימה, ונמצא החלק המהותי שבמעשה הגיור פגום ולקוי שממלא תוקף וחלות הגיור לא יהיו. ויתכן שזהו עומק באור דברי התוס' ביבמות ק"ט ע"ב שבאר את גיורו של הלל לאותו נכרי שבקש לגיירו על-מנת שיהיה כ"ג, שידיעתו ובטחונו של הלל היו שלמרות שבלשונו אמר שבקשתו היא לשם דבר בכ"ז יודע הלל ובטוח שסופו להיות גר גמור כלומר שגם קבלת המצות כחלק ממעשה הגיור יהיה שלם ולא יפגם. ושמא יש בזה באור שכוונת הרע"א שבגליון הש"ס על התוס' ביבמות דף כ"ד ע"ב, שהפנה לעיין בדברי התוס' דם ק"ט ע"ב. שבעוד שדברי התוס' ביבמות כ"ד ע"ב מתייחסים לבדיקת עצם המטרה שלשמה מבקש הנכרי את הגירות שהיתה לשם שמים שהלל היה בטוח בזה, בדברי התוס' שם דף ק"ט ע"ד מתייחסים גם לבטחונו של הלל על ההשפעה והשלכה שיש בבדיקת הכוונה והמטרה שהיתה בפיו של הנכרי שבסופו הוא יקבל את המצות בלב שלם ולשם שמים כך "שסופם להיות גרים גמורים" בקבלת מצות שלמה לשם שמים. ותוספת דברים אלו בתוס' יש השלמה והרחבה לדברי התוס' בדף כ"ד ע"ב המתייחסים לקביעת הלל שבטוח הוא בכוונה והמטרה שהם לשם שמים כל הדברים שנאמרו עד עתה מתייחסים לחלק בבדיקת בית-הדין את המטרות וכוונות שלמענם מבקש הנכרי את הגיור.

ד.

יש לציין שלא רק הליך של שלושה ימים יש לראותו חפוז ביותר, גם תעודת סיום הקורס שנערך ע"י מרכז ללמודי היהדות של הרב גורן, שניתנה לאם המבקש, וממליצה לבתי הדין הרבניים לגיירה, מתבססת כולה על הליך מזורז ביותר שנמשך לסרוגין (כדברי הרב גורן) כמשך כחודשים בלבד. פרק זמן כזה, אין בו כלל כדי לקבוע שאצל האם חל מפנה משמעותי ודרמטי כמו כן, בנפשה והשקפתה, שלאחר עשרים ושש שנים מלידתה כנכריה באנגליה, שעולמה, אורחות חייה והשקפתה רחוקים ביותר מהיהדות, אמונתה, תורת ה' ומצותיה, ולאחר שקושרת גורלה בנשואין אזרחיים עם יהודי חבר קבוץ וחברת הקבוץ החילוני שרחוקים מאד מאמונת היהדות תורת ה' ומצותו, לפתע פתאום חל מפנה קיצוני של התפתחות אמונה דתית והכרה של תורת ה' ומצותיו ושאיפה לקבלת עול מלכות שמים. תופעה כזו היא נדירה ביותר כך שאין לקבל בשום פנים אופן את חווה"ד של המכון ליהדות שנתנה לאחר הליך קצר וחפוז כמו כן.

לאור כל האמור, יש לדחות מכל וכל את טענתו של ב"כ המערערים, שהרה"ר הגר"ש גורן היה שותף בתהליך המהותי של קבלת ההחלטה לגייר את אם המבקש. ניתן לראותו כמלוה כמעט טכני של ההליך הגיור שנתבצע כולו על כל הפגמים שבו, ע"י הרב א. האגר ושני הרבנים עובדי מחלקת הנישואין בת"א, שאינם בית-דין לגיור מוסמך. באשר לטענתו של ב"כ המערערת, שכבוד הרב הראשי וראש אבות בתי דין ת"א הגר"ח הלוי ז"ל אשר את תוקף גיורה ויהדותה של אם המבקש בזה שחתם ואשר את הצהרת האבהות של הורי המבקש, בה נאמר "כמו כן מתירים להם להנשא זה לזו". לטענתו, היתר הנישואין הזה מלמד שכבוד

הרה"ר אשר גם את גיורה ויהדותה והוסיף שבתעודת אשור לנשואין נכתב שנשואי הורי המבקש נערכו בהיתרו של כב' הרה"ר לת"א יפו הרב חיים דוד הלוי ותעודה זו אף נחתמה על-ידו. לאחר העיון בחומר זה נראה קרוב לודאי שהרה"ר הגר"ח"ד הלוי ז"ל לא ידע שמדובר באישה שעברה הליך גיור. גם בהצהרת הכרת האבהות וגם באשור הנישואין רשום שמה הנכרי דניס, ולא השם תמר בת אברהם אבינו שניתן לה ע"י הרב האגר בטבילת הגיור, כפי שכתב במעשה בית-הדין לטבילת הגיור, שנעשה בי' באדר תשל"ד יום לפני תאריך הצהרת הכרת אבהות. יש לציין שכבוד הרב האגר חתום על הצהרת האבהות ע"י חתימתו של הרה"ר, ולפלא שהוא לא הודיע לרה"ר שהוא גייר את האישה המצהירה יום קודם, ובהתאם לכך היה צריך לכתוב את שמה תמר כגיורת. הסיבה העיקרית שע"פ ניתן לקבוע שהרב הראשי לא ידע את כל הליך הגיור היא העובדה, שהוא חותם על נוסח הרגיל של הצהרת אבהות בו נאמר שהוא מחליט כי העובר של המבקשת הוא ממר י' א' (אבי המבקש) לכשילד הילד יחשב לבנו של המבקש לכל דבר פרט לענין ח"ו. ואם נאמר שהוא ידע שהאישה עברה יום קודם הליך גיור כאשר היא בהריון לא היה קובע וחותרם על דבר שהוא בנגוד מוחלט להלכה, שהעובר שילד אינו מתיחס אליו כלל ואין הוא נחשב לבנו לכל דבר קרבת משפחה, ירושה וכו', הרי ודאי שההיתר הנשואין שנתן הרה"ר הגר"ח"ד הלוי אינו מתיחס כלל לענין יהדותה וגיורה של המבקשת. אם נקבל את עמדת ב"כ המערערת שהרה"ר אישר גם את יהדותה וגיורה יש בזה העמדת כבוד הרה"ד לת"א יפו וראש אבות בתי הדין טועה בדבר משנה, אלא ודאי שכבוד הרב הראשי לת"א יפו לא נתן כל תוקף הלכתי לגיורה ויהדותה של אם המבקש.

ה

יש להעיר שאם היה ידוע להרה"ר הגר"ח"ד הלוי שמדובר שהמבקשת היתר הנישואין היא גיורת בהריונה, היתה מתעוררת בפניו שאלה הלכתית שדנו בה אחרונים האם גיורת מעוברת יכולה להנשא מיד או שמא מדין ההלכה, גיורת שמבקשת להנשא זקוקה 90 ימי הבחנה לפני שתנשא כפי שנפסק בשו"ע אה"ע סי' י"ג סעיף ה', וקיים דיון בין הפוסקים אם הלכה זו נאמרת גם בגיורת מעוברת. אמנם במ"מ פ' י"א מהלכות גירושין הל' י"א, פסק שבגיורת מעוברת אין צורך בהבחנה משום שנפל הטעם להבחנה בין זרע של נכרי לזרע ישראל ובמעוברת ידוע שהורתה שלא בקדושה ולידתה תהיה בקדושה. וכן מובא באוצר הפוסקים סימן י"ג סעיף ה' אות כ"ד בשם הדבר משה אמירליו (רמ"ח) ח"ג סי' ח', בגר בגיורת שהיא מעוברת שא"צ להמתין ג"ח הבחנה והסכימו לזה. ספר שערי השמים ח"ב סי' ז' וכמו כן, בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' ר"ד באוצר הפוסקים סעיף ב' הביא מספר בית אברהם (מהרב ר' אברהם עבר הירשוביץ) מתשובת הרב ר' יעקב ווידרוביץ, בישראל הדר עם הנוכרית ונשואה לו בחוק ערכאות ילדה בן ונתגיירה היא כ"ח שאין צריכים להמתין ימי הבחנה משום שאין להסתפק, ובספר ישא איש סי' ד' כתב בנדון שבפנינו, בישראל שנשא נכרית ונתגיירה והיא מעוברת כ' ג"כ שא"צ הבחנה כיון דכריסה בין שיניה והביא את דברי המל"מ הנ"ל. וכמו כן, בדגול מרבבה יו"ד רס"ט לגבי גיורת זקנה. אך מובא שם בשם ספר אבן יקרה ח"א סי' י"א שכתב דבישראל שנשא נכרית ונתגיירה מעוברת צריכה להמתין ג"ח אף שהיא מעוברת, בשני טעמים של הרא"ש המובא בח"מ סק"ג שייכים גם כאן דנחשב כאינו ידוע אם נתעברה ממנו. ומצאתי בשו"ת אגרות משה ח' יו"ד ס' קנ"ח (עמוד שי"ט) שפסק בנדון דומה לנדונינו: "בדבר קדושין וחופה לגיורת שנתגיירה מעוברת מכיון שהיא מעוברת ממנו מסתבר שא"צ להמתין ג' חדשים להדגמ"ר, דמעוברת עוד עדיפה מזקינה, והכא כיון שהחזיקה כאשתו לא גרע מגר שנתגייר ואשתו עמו שג"כ לא משכחת כיוצא בזה בישראל שזהו טעם הדגמ"ר בס"ר רס"ט סעיף ט' עיי"ש".

ו

לאור האמור, כל השייכות שהייתה להגר"ח הלוי ז"ל הרה"ר לת"א יפו קשורה למתן היתר נשואין בכל הנוגע לענין מעוברת חברו, ואין כל הוכחה גם לא הסתברות, שידע את הליך הגיור של אם המבקש, ונתן לו אשור הלכתי.

מסקנת הדברים שגם להרה"ג הרב גורן ז"ל וגם להגר"ח"ד הוי ז"ל הרה"ר לת"א יפו אין כל חלק בחלקי ההליך הגיור המהותיים של גיור אם המבקש, ובעיקר להחלטה הבסיסית והחשובה, שיש אצלה קבלת מצות אמיתית ושהיא כשירה להמשיך את הליך גיור בטבילה וקבלת מצות. כפי שנתברר בראשית דברינו, כבוד הרב א.

האגר הוא היחיד שקבע והחליט על דעת עצמו שהמבקשת ראויה וכשירה לגיור, כפי שנתבקש ע"י הרה"ר הגר"ש גורן. אין בפנינו כל מסמך שיעיד שהרב האגר ושני הרבנים שנלוו אליו כבית-דין בשעת טבילה, הם שבדקו דרשו וחקרו את האם על כנות קבלת המצות שלה ועל היותה ראויה לעבור הליך גיור כדת וכהלכה. גם הרה"ר הגר"ש גורן פנה להרב האגר כיחיד שיבדוק את כשירותה לגיור, ולא פנה אליו ל"בית דינו", שכבית-דין יבדקו את הדבר. (גם עצם הפניה זו ליחיד ולא לבית-דין צ"ע). הרי לפנינו שהליך החשוב והעיקרי של גיורה של אם המבקש נעשה ע"י אדם יחיד ללא כל סמכות ע"פ הדין, וע"פ התקנות והכללים שנקבעו ע"י הרבנות הראשית. גם אם נאמר ששני הרבנים שהצטרפו להרב האגר כבית-דין בטבילת הגיור היו שותפים להליך הבחינה והבדיקה, הדבר לא נעשה ע"י בית-דין מוסמך.

ז

לאחר הצגת הפן העובדתי הנוגע להליך הגיור של אם המבקש, נפנה לפן ההלכתי שהעלה ב"כ המערערים בערעורו על פסק דינו של בית-הדין האזורי. חלק חשוב מהטענות ההלכתיות של ב"כ המערערים מתייחס לכלל שנקבע במס' ב"ב קל"ב כי "בית דין בתר בית-דין לא דייקא". וטענתו כלפי בית-הדין האזורי שפעל בנוגד לו ולפסיקתו של הש"ך בחו"מ סי' י"ט סעיף ב' "שאין בית-דין רשאים לשמוע דבריו כלל, אחר שיצא מבית-דין זכאי דב"ד בתר בית-דין לא דייקי". כתשובה לטעון הלכתי זה, נפתח בקביעה עקרונית. בעניני גיור בימינו - מעשה בית-דין, ואשור גיור שנעשה ע"י בית-דין - לא נאמר הכלל של "בית-דין בתר בית-דין לא דייקי".

בקריאה והוראת הלכה, שיצאו בט"ו בסיון תשמ"ד, מרבתינו מרנן ורבנן פוסקי גדולי התורה והדור, וראשי הישיבות, מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א מרן הגרש"ז אוירבך זצ"ל מרן הגרי"י קנייבסקי זצ"ל ומרן הגרמ"א שך זצ"ל לרבני ודייני ישראל, וכן לרושמי נשואין נאמר:

"היות ולצערינו הגדול נתרבו לאחרונה מקרים של קבלת גרים, מתברר שאחוז גדול מהם לא חשב לקבל על עצמו שמירת תורה ומצוות, בעת מעשה הגירות, הננו מזהירים בזה שהוא אסור חמור מאוד לקבל גרים מבלי להיות משוכנעים שאכן דעתם באמת לקבל עליהם עול תורה ומצוות. הדבר פשוט ברור שגיור ללא קבלת תורה ומצוות אינו גיור אפילו בדיעבד.

גם הננו מזהירים את כל רושמי הנישואין, שההלכה מחייבת אותם לבדוק את כל המציגי תעודת גיור הן מהארץ והן מחוץ לארץ האם באמת היתה הגירות כהלכה, כאמור לעיל רק לאחר מכן אפשר לרושמים".

בקריאה והוראה זו, נקבעו ע"י מרנן ורבנן פוסקי הדור כמה עקרונות הלכתיים הנוגעים לעניני גיור והם מקובלים על כל פוסקי הדורות – ואין חולק עליהם. להלן נתייחס לכל אחד מהם.

הקביעה העקרונית שכתבנו, שעניני גיור בימינו ובכל הדורות האחרונים, לא נאמר בהם הכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי, משתקפת באופן ברור מהאזהרה שהוזהרו כל רושמי נשואין לבדוק כל תעודת גיור הן מהארץ והן מחוץ לארץ. ההוראה אינה מבחינה בין תעודת גיור ומעשה בית-דין שהוצאו ע"י בתי דין גדולי תורה או בתי דין אחרים, אין היא מחלקת בין בית הדין של העדות החרדיות או של גדולי תורה ויראת שמים מוכרים בארץ או בחו"ל, או בתי דין אחרים שפחות מוכרים בגדולת התורה ויראת השמים שלהם. כאשר בפני רושמי הנישואין מציגים את תעודת הגיור ומעשה בית-דין, אנשים שחזותם רחוקה מלהתאים לחזות של יהודי שומר תורה ומצוות, או שמגיעים ממקומות וחברה המנותקים משמירת תורה ומצוות, הם מחוייבים לבדוק ולדייק אחר מעשה בית-דין ותעודת הגיור. אם רושמי נשואין נצטוו לבדוק אחר גיורו של בית-דין ולהפנות האנשים לבדיקת בית-דין, ק"ו בן ק"ו שבית-דין עצמם מצווים לבדוק ולדייק אחר אותם בתי דין. בתיק ערעור א' ל' בררת ע"פ מקורות חז"ל והפוסקים שעוסקים בכלל "דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי", והמסקנה החד משמעית שנובעת ממקורות אלו שבעניני גיור שנעשה ע"י בית-דין, לא נאמר הכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי, כפי שפסקו וקבעו מרנן ורבנן פוסקי הדור. להלן ברור הדברים מתוך פסק-הדין.

באשר לטעונום ההלכתיים של המערערת וב"כ (וראש מנהל הגיור כבוד הרב ישראל רוזן שליט"א) שבית-הדין בפסק דינו התעלם מהעקרון של "בית דין בתר בית דין לא דייקי", והאם בית-דין יכול לבטל דברי בית-דין חברו. השיב אבה"ד הגר"ח איזירר שליט"א (במכתב ששלח להרה"ר הראשל"צ הגר"א בקשי דורון שליט"א) שבית-הדין נתן פסק-דין חלוט ברור ומנומק על יסוד עובדות שלא היו לפני בית-דין שסידר את הגיור, ועל כן אין כאן מקום כלל לרעיון שבית-דין בתר בית-דין לא דייקי, והוסיף שם שהזדקקות בית-הדין הרבני לבקשת היתר הנשואין אינה שייכת לכלל של "בית-דין בתר בית-דין לא דייקי", כיון שמדובר בדרך כלל בנתונים שנתעלמו או הוסתרו מעיני בית-הדין שסידר הגיור ונתגלו אח"כ לפני רושם הנישואין ובית-הדין, ופסק הדין התבסס באופן ברור על נתונים חדשים שלא היו לפני בית-הדין לגיור בירושלים, הן בהודאת האישה על עצמה והן בהודאת בעלה (מנשואין אזרחיים). ונלע"ד שצודק אבה"ד בקביעתו, דהכלל שבית-דין בתר בית דין לא דייקי נאמר כאשר אין בפני בית-הדין השני כל נתונים עובדתיים או מקורות הלכה ברורים, שלא היו כנגד עיני בית-הדין הראשון, דאז אסור לו לחזור ולדון מחדש בפסיקתו של בית-הדין הראשון. הדברים מוכרחים, מעיון בטעם שקבעו הפוסקים לכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי.

הרמב"ם בהל' עדות פ"ו ה"ה כתב:

"ולעולם אין בית דין בודקין אחר בית דין אחר אלא מחזיקין אותו שהן בקיאים ולא יטעו"...

הרמב"ם נותן את הטעם שאין בית-דין רשאים לבדוק אחר בית-דין אחר משום שבית-דין קבע קביעה, או הוציא פסק-דין מחזיקין אותו שהוא בקי ולא טעה בדין, כלומר שהקביעה או הפסק שנקבעו חזקה שבית-דין ע"פ מה שהיה לעיניו, פסק כדין, משום שהם בקיאים ולא יטעו. משמע ברור שאם נתגלו עובדות לשנות את פסיקתם, ודאי שלא נוכל לומר שמחזיקים אותם שבקיאים ולא טעו. שכן עובדות אלו נתגלו רק לאחר פסיקתם ובהם ודאי שלא היו בקיאים.

בדין "בית-דין בתר ב"ד לא דייקי" דן בספר סמיכה לחיים, לר' חיים פאלאג'י ח' אה"ע סי' ט' נ"ו ע"ב ד"ה ועוד נראה, כתב, וז"ל:

"ועוד בה, דלא חשיב בזה טעה ח"ו, שהרי לא היו בזמנו כמה וכמה תשו' הגאונים והראשונים שנדפסו מחדש, ושפיר מצי הבית-דין אחרון לדין ולפסוק להיפך, והמפורסמות אינן צריכות ראייה שהרי כל ס' הפוסקים הראשונים והאחרונים מלאים מזה, שהפוסק הראשון פוסק הדין... ואחריו קם בית-דין אחר ומדקדק בדבר ופוסק להיפך, עפ"י ראיותיו המספיקות וסותר פסק-דין מבית-דין הראשון, וכל לש"ש, אע"פ שהראשונים כמלאכים אנו שהדי דאינהו גופיהו ניחא להו בהכי ומידת קונם, יש בהם, להודות ולשבח נצחוני בני ע"ד אמת."

בנדון שבפנינו המערערת מופיעה בפני בית-הדין לגיור בירושלים ומצהירה בפניהם שלא מדליקה חשמל בשבת, ואין עושים קידוש, וכן הבדלה עדין לא עושים, ובאותה ישיבה מצהירה בפני בית-הדין הנ"ל שמקבלת מצות, וכן בית-הדין מצוה עליהם להתחתן מיד לאחר הגיור, ועל סמך זה בית-הדין מעביר את המבקשת הליך הגיור וכותב במעשה בית דין שנתבררה לו כנות רצונה להדבק בכנסת ישראל, ולקבל עול תורה ומצות. ארבעה חודשים לאחר הגיור מצהירה המערערת בפני בית-הדין האזורי, שהיא מדליקה אור בשבת, ולשאלת בית-הדין, האם ידעת בגיור שצריך לשמור השבת, תשובתה היתה "כן אבל זה קשה בשבת אחת." באותה ישיבה מצהיר בן זוגה היהודי ש"אנו מדליקים חשמל בשבת" והוסיף "אשתי התגירה לפני שלושה חדשים ואין שינוי משמעותי מאז הגיור מלבד טהרת המשפחה." כלומר למרות שקבלה בפני בית-הדין לגיור וכן יש להניח בשעת טבילה, בפועל לא שינתה התנהגותה בשמירת שבת כהלכתה אפי' בצווי ברור וחמור של אסור חלול שבת כהדלקת אור. דברים אלו שנתגלו רק בפני בית-הדין האזורי, מערערים באופן חמור את המרכיב המרכזי שבהליך הגיור, ענין קבלת עול תורה ומצות. דברים אלו, אילו היו ידועים לבית-הדין המגייר בשעה שהכריזה שמקבלת מצות, הוא לא היה כותב וחותר במעשה בית הדין שנשתכנעו מכנותה של המבקשת לקבל עול

שמירת תורה ומצות, שכולל בודאי את עקרונות המצות שנוגעות לשמירת השבת. על כן צדק בית-הדין האזורי שבנסיבות אלו לא נאמרת ההלכה ש"בית דין בתר בית דין לא דייקי" וכדי לדון בבקשת המערערת ובן זוגה היהודי להנשא בחו"ק כדמו"ק, חובתו היתה לבדוק את פסק הדין של בית-הדין המגייר, בעיקר במרכיב של קבלת המצות שנמצא לקוי. עקרונית ניתן לומר, שכאשר בית-דין עוסק בגיור ומתעוררים ספקות ביחס לענין קבלת המצות, שמעצם טבעו, מתברר רק בעתיד לאחר מעשה גיור, ועובדות העתיד ודאי שלא היו כנגד בית-הדין המגייר, דאז לא נאמר הכלל של בית-דין בתר בית-דין לא דייקי, ובית-הדין מצווים לבדוק את פסק הדין לגיור, ולקבוע בהתאם, את מעמדו האישי של המתגייר האם יצא מגיותו ונכנס לכלל ישראל. וזאת על-מנת שלא יצאו מכשולות מרובים ליחידים ולצבור בעם ישראל.

בית הדין האזורי בפסק דינו מציין שלא רק בגלל העובדות שהיו בפניו ולא היו בפני בית-הדין המגייר הוא אינו יכול לקבוע שהמתגייר יצאה מגיותה ונכנסה לכלל ישראל, ולכן אינו יכול להתיר לה ולהתיר לבן זוגה היהודי להנשא זל"ז כדמו"ק בחו"ק. כותב בית-הדין שם בפסק דינו:

"אמנם לאחר העיון נראה כי בנוסף לנ"ל יש גם ספק בעצם הגיור וכשרותו. בית-הדין שסידר את הגיור ידע שהבעל הנשוי לה באופן אזרחי, אינו שומר תורה ומצות, ובמקרים כאלה יש ספק גדול בכנות של קבלת המצות של המתגייר, ועל כן הכרעת בית-הדין לגיור בירושלים בשאלה אם קבלת המצוות היא אמיתית, מיוסדת על הכרעה של שקול בדברים גבוליים ביותר, ולאור דבריה כיום הן על אמונתה והן בדבר קבלת מצות על ידה בזמן הגיור מתעורר ספק בהכרעת בית-הדין לגיור."

ונראה שגם בחלק זה פעל בית-הדין האזורי כדין, בזה שבדק את פסק הדין עצמו של בית-הדין לגיור, וכתוצאה מכך הטיל ספק בתוקפו, ואין זה מנוגד להלכתית לכלל שקבע רבא דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי. איתא במס' ב"ב ק"ל ע"ב דאמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע כי אתי פסקא דדינא לקמיכו וחזיתו ביה פירכא לא תקרעוהו עד דאתיתו לקמאי, אי אית לי טעמא אמינא לכו ואי לא הדרנא בי. ופר' רש"י שם ד"ה, פסקא דדינא, שפסקתיו ומסרתיו לאדם להיות לראיה בידו, אל תקרעוהו לבטל דברי, ומובא בשיטה מקובצת על מס' ב"ב בשם הרא"ה והר"ן שפרשו דברי רבא, "ואי לא, הדרנא בי, פירוש דוקא הך פירכא בטועה בדבר משנה, הא בשקול הדעת הא קיימא לן קם דינא ואינו חוזר". הרי דרבא הורה לתלמידיו שכאשר הם מצאו פירכא על פסק דין שנתן, שעליהם להראות פירכא זו בפניו ובמדה ויתברר לו שיש יסוד לפירכא ובפסק דינו היתה טעות בדבר משנה, שפסק הדין בטל. ודייק הגאון ר' חיים פלאגי בספרו סמיכה לחיים ח' אה"ע סי' ט' בד"ה הרי מוכח, מדברי רבא, "ואפי' היה הב"ד הראשון רבו מובהק, כאשר בא הדבר מפו' שם בב"ב קל" ע"ב דאיתא התם אמ"ל רבא... לר"פ ולר"ה בריה דר"י כי אתי פסקא דדינא דידי לקמיכו...". רבא בהוראתו זו לא ראה כל סתירה לכלל שהוא עצמו אמר ונהג על פיו, דב"ד בתר בית-דין לא דייקי, ולכאורה לאחר שרבא הוציא פסק-דין איך אפשר לתלמידיו לדייק ולמצא פירכא בפסק-הדין ולגרומ אף לבטלו, מדוע לא אמר להם שלאחר שפסק-הדין יצא "בית-דין בתר בית-דין לא דייקי" וכפי שבאר הרמב"ם בהל' עדות פ"ו ה"ה בטעמו של כלל זה, "לעולם אין בית דין בודקין אחר בית דין אחר אלא מחזיקין אותו שהן בקיין ולא יטעו". כלומר שהיה עליהם להחזיק אותו שהוא בקי ולא יטעה, ולא לדייק בפסק-הדין ולהעלות עליו פירכות ובה לערער את החזקה, שמוחזק שפעל והוציא את פסק-דין כדין, על מנת להסביר שהוראתו של רבא לתלמידיו שדייקו בפסק-הדין שהוציא, אינה נסתרת מהכלל שהוא עצמו אמר והשתמש בו דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי, י"ל שהכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי, נאמר כאשר יוצא פסק-דין מלפני בית-דין אחד אסור לבית-דין אחר, בלי שמצא כל רעותא או פירכא לפסק-הדין לחזור ולדייק ולעיין בפסק-הדין מחדש. וחובה על בית-הדין השני להחזיק את בית-הדין הראשון "שהן בקיין ולא יטעו" ולא לחדש את הדיון והעיון בפסק-הדין. אבל כאשר בית-דין השני מצא כבר רעותא או פירכא לפסק-דין הראשון, ונתערעה החזקה שלא טעו, בזה הורה רבא ואמר לתלמידיו, שהיה להם כבר פירכא על פסק-הדין, שיעלו פירכא זו בפניו ובמדה שיצדקו שנמצא שטעה בדבר משנה דאז מתבטל פסק-הדין שלו. בלשון אחר, הכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי, נאמר לכתחילה, שאל לו לבית-דין אחד לדייק בפסק דינו של בית-דין אחר ולערער את תוקפו, כאשר אין לו כל ידיעה על פירכא או רעותא בפסק-הדין, אבל כאשר יש לו ידיעה על פירכא או

רעותא בפסק-הדין, ונתערערה החזקה שבית-הדין לא טעה, דאז יש לבית-הדין לעיין לדייק ולפסוק בהתאם.
וכך קבע בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' רע"ט וז"ל:

"תשובה, איברא שאם היה הפסק דין בסתם הייתי אומר בדרך פשרה פסקו כן ואין לדיין אלא מה שענינו רואות ולא הייתי משיב על זה דבר, דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי, אבל לפי שראיתי שכתבו מה שנראה לנו בדין וכו', משמע דמן הדין פסקו ולפיכך הוכרחתי לכתוב על השאלה ולברר כי מה שפסקו אינו מן הדין לא כולו ולא מקצתו."

וכן מצינו שקבע בשו"ת חתם סופר ח"ו סי' נ' שאם בא לפני בית-דין פסק של בית-דין אחר ואינם יודעים מאיזה טעם פסקו ולהם נראה שהדין הוא להפך אין להם להחזיר את הדין, אבל אם יודעים טעמו והם רואים שיש לפרוך אותו אין לדיין אלא מה שענינו רואות ומחזירים את הדין. החת"ס קבע קביעה זאת לישב את האמור במשנה דבסוף פ"ד דמס' ר"ה כ"ה ע"א במעשה דרבן גמליאל שקבל עדים ועל פיהם קדש החודש וכאשר לר' יהושע היה קשה איך קבלם ר"ג, שנמצאו עדי שקר, ואיך קבע על פיהם וקדש החודש שלח לו ר"ג, גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביוה"כ שחל להיות בחשבונך ומזה משמע שאין להרהר אחר הוראת דיין ואילו בגמ' ב"ב פ' שמיני דף ק"ל אמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע כי אתי פסקא דדינא דידי לקמיכו וחזיתו ביה פירכא לא תקרעוהו, ובסוף אמר שם אין לדיין אלא מה שענינו רואות ומשמע שיכול דיין לבטל פסק דין כאשר בעינינו נראה לדחות הפסק-דין ויישב החת"ס סתירה זו בזה"ל:

"... אבל האמת יורה דרכנו אי אתא פסקא וידענו מאיזה טעם דנוהו ויש לנו עליו פירכא בזה מיירי בבבא בתרא אז אין לדיין אלא מה שענינו רואות שהרי קמן שטעה בטעמו ושגיאות מי יבין מ"מ לא תקרענהו אולי עוד תמצא פירוקא לקושיא כמ"ש הרשב"ם אבל מ"מ לא תעביד עובדא עפ"י אותו פסק. אך בר"ה לא ידעו טעמו של ר"ג ולא מקום טעותו שהרי א"א לאישה שילדה וכרסה בין שיניה ואילו היה שואל אותו ואומר לו טעם שאינו הגון הדרך לכללא אין לדיין אלא מה שענינו רואות ואך לא עמדו לפניו והוא קבל העדים וקדש החודש בזה אין להם להרהר דודאי עשה וכאשר היה באמת שהיה לו קבלה פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה. היוצא מזה בנדון שלפנינו אלו היה לפנינו הפסק והגביית עדות שעליהם פסק הרב והיה נראה לנו פירכא על דבריו "אז אין משוא פנים ואין לדיין אלא מה שענינו רואות." ...

וכקביעתם של הרדב"ז והחתם סופר הנ"ל קבע גם הגר' חיים פלאג'י בספרו סמיכה לחיים שם ד"ה ועוד נראה וז"ל:

"ועוד נראה להוכיח מהאי לישנא דב"ד בתר ב"ד ל"ד דר"ל שמסתמא סמכינן על ב"ד הראשון שלא טעו ולא צריכי ב"ד השני לדקדק והכי משמע לשון הרמב"ם ולעולה א"ב אלא מחזי' כו' ולא יטעו דשמ', הא אם עברו ודקדקו וידעו שטעו אזדא, להו האי חזקה דלא יטעו וחזר הדין לכ"ע וכ"ש בנדון שלפנינו כשבא דיין לפסוק הדין הזה שבא לידו מחדש ומדקדק ופוסק להפך ... והמפורסמות אינן צריכות ראייה שהרי כל ספרי הפוסקים הראשונים והאחרונים מלאים מזה שהפוסק הראשון פוסק הדין ועושה מעשה ואחריו קם ב"ד אחר ומדקדק בדבר ופוסק להיפך עפ"י ראיותיו המספיקות וסותר פסק-דין מב"ד ראשון והכל לש"ש, אע"פ שהראשונים כמלאכים אגן סהדי דאינהו גופייהו ניחא להו בהני, ומידם קונם יש בהם להודות ולשבח נצחוני בני על דבר אמת."

הגר"ח פ' הביא שם בתשובה בהמשך את דברי הרדב"ז הנ"ל מתשובה רע"ט, שמתאימים לדבריו והוסיף והעיר על דברי הרדב"ז, דלכאורה נראה דזה סותר מ"ש הרדב"ז בעצמו בתשו' הנז"ל (כוונתו לתשובת הרדב"ז שהובאה בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"א וכן בשו"ת המבי"ט ח"ב סימן קע"צ) דבזמ"ז ב"ד בב"ד דייקונין והכי הכא היה על ב"ד שבזמנו ובכ"ז כתב דב"ד בב"ב ל"ד, "...ויישב סתירה זו בזה"ל:

"אך הנראה לע"ד ברור בכונת הרב ז"ל הוא דאה"נ דעודינו הוא מחזיק בשיטתו דבזה"ז ב"ב בב"ד, ברם בהך תשובה לא הוצרך הרב לטעם זה אלא אפי' אמרינן דב"ד בתר ב"ד ל"ד יש להשיב על פסק דינם והוא בזה

דאמרינן ב"ד בב"ד ל"ד היינו בפסקו ב"ד הראשון, שלא נתגלה לב"ד הב' גופא דעובדא היכי הוי ויש לחוש שגמא לא דקדוק בגוף המעשה כראוי אז... אבל כל שנתגלה לבית-דין הב' ונתברר לו גוף הדבר היכי הוה כברור גמור עכ"ז מצינו במה שפסקו ב"ד הרא' באותו המעשה הוא שלא כדין. אך כשראינו ונתברר לב"ד הב' בגוף הדבר בדקדוק וראו שפסק-הדין של ב"ד הא' היה לפי הדין וההלכה ומצינו שלפי הדין אינו כן אז יש כח להשיב על אותו מעשה ב"ד וב"ד בב"ד דייקי ואפי' לכתחילה זהו הנלע"ד ברור ופשוט מדברי הרדב"ז בתשובה הלזו".

ע"פ דברים אלו נראה ברור דלכל השיטות, גם לאותם שנתקבלו להלכה שאינם מקבלות את דברי הרדב"ז בשו"ת אבקת רוכל, שבזמנינו אמרינן בית-דין בתי בית-דין דייקי, הלוא הם הב"י שכתב שם בהגהה לדברי הרדב"ז הנ"ל וז"ל "אמר יוסף קארו דלא דיק, דלא אמר כן הרשב"א אלא בדין ההוא שהוא זר אבל בשאר דינים גם בזמן הזה לא דייקי בתר בית דינא וזה פשוט... "הב"י קבע בדברי הרשב"א (שממנו דייק הרדב"ז) שאמר דבריו כלפי הדיינין שאינם בקיעין רק באותו הדין המסוים וכן נראה ברור מלשון הרשב"א שכתב דאין סהדי דרוב הדיינים... אינן בקיאיין בכך, כלומר הב"י פסק שבאותו דין שיש ידיעה ברורה שאין הדיינים בקיאים אמרינן שבית-דין בתי בית-דין דייקי אבל מזה אין לעשות הכללה ולערער את חזקת הדיינים כלפי כלל ההלכות והדינים שהם פוסקים על פיהם. ונשאר הכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי וכן פסק הרא"ש בתשובתו בספר חזקת התנופה שבסוף ספר חיים שאל סי' מ' (הובא בב"י חו"מ סי' י"ב מחודש אות ז' ובדרכי משה שם סי' כ' ובסמ"ע סי' י"ט ס"ק ב'. בשו"ת מהר"י בן לב סי' ק"ו (שאלה ק"ז) כתב ג"כ דאפילו בזמן הזה לא אמרינן דבכל מילי חיישינן לבית דין טועין, הביא דבריו הש"ך בחו"מ סי' ל"ט ס"ק לו ומסקנתו ג"כ "קיי"ל דלבית דין טועין לא חיישינן והכי אמרינן סי' מ"ו סעיף ט' (כ"ט) ובריש סימן ר"נה ע"ש" וכן פסק האורים ותומים סי' י"ט באורים ס"ק ג' כהש"ך הנ"ל ולא הרדב"ז הנ"ל דבית-דין בתר בית-דין דייקי וחיישינן לבית-דין טועין. ועיין בפתחי תשובה חו"מ סי' י"ט ס"ק ג' שהביא את הב"י וכן דברי האו"ת הנ"ל ופסק כמותם וכן הכריע בשו"ת שואל ומשיב מהדורא תילתאה ח"ב סי' קכ"ג לאחר שהביא את שו"ת הרא"ש מספר חזקת התנופה שהובא בסמ"ע שגם בזמנינו אמרינן הכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי (עיין בפסק-דין של בית-הדין הרבני בת"א שכתבתי בתיק בוררות קרלנשטיין-וילנסקי 1-35-347 נז' ועיין במאמרי בספר שורת הדין "מקור הסמכות של בית-הדין הגדול ומסגרת סמכותו, עמודים רי"א-ר"כ ועיין בספר זכרון להגר"ש רפאל זצ"ל במאמרו של הרה"ר ונשיא בית-הדין הגדול הגרי"מ לאו שליט"א תוקפו של בית-הדין הגדול לערעורים וסמכויותיו בגדר "בי דינא בתיר בי דינא לא דייקי" עמודים תצ"ח-תקי"ב, שכתב במסקנת המאמר שם עמוד תק"י שלענין הלכה יש לפסוק כהרדב"ז דהכלל דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי ה"מ בזמניהם אבל האידנא דייקינן ודייקינן דהאידנא לא בקיאי כל כך בדינים הלכך דייקינן בתר ב"ד, והוסיף שם, ואנו נוסיף על דבריהם דאם בזמנו של הרשב"א והמבי"ט שייך חשש זה הרי שבזמנינו שאין אתנו יודע, עד מה קוטנם של הראשונים עבה ממתנינו הרי ודאי שדייקינן בתר ב"ד והוסיף שהורו כן להלכה בשו"ת סמיכה לחיים וכן הורה בשו"ת משפטי עוזיאל (חו"מ סי' א' סעיף ט"ו ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ג אהע"ז סימן ב'). ולענ"ד לאור דברי כל הפוסקים הנ"ל שאין לפסוק כהרדב"ז ולחלק בין בית-דין שבזמניהם, אין לקבל מסקנה זו ועל בסיסה להסביר את סמכותו וטעם פעולתו של בית-הדין הגדול לערעורים לדייק בתר בתי הדין האזוריים, בהמשך דברינו נקבע מהו הכח ומאיזה הלכה פועל בית-הדין הגדול לבטול פסקי דין של בית-הדין האזוריים).

ט.

וכאמור לעיל, גם לשיטת רוב הפוסקים דגם בזמנינו נשארה ההלכה שבית-דין בתר בית-דין לא דייקי, כאשר מוצא בית-הדין השני בנמוקי בית-הדין הראשון פירוכות וריעותות ואף טעות בדין ובהלכה, לא קיים הדין של בית-דין בתר בית-דין ל"ד, ובית-דין יכול לבטל הפסק דאין לדיין אלא מה שענינו רואות, וכך יש להסביר את דרך פעולתו ותוקפן של בית-הדין הגדול שמדייק ומעייין בפסק הדין של בית-הדין האזורי ואף מבטלו שכן כאשר בא פסק דין וטעמו והמערער מציין את אותם פגמים וליקויים שלדעתו הביא לטעות הפסק ובית-הדין הגדול דן בערעור ע"פ הפירוכות והטעויות שנתגלו לפניו דאז נתערערה חזקת בית-הדין קמא שלא טעון ובנסיבות אלו רשאי ואף מצוה בית-הדין הגדול לערעורים לדון לשנות ואף לבטל פסק-הדין זה.

לאור כל האמור בנדון שבפנינו, שביט-הדין האזורי מצא פירכות ורעותות קשות הקשורות להליך קבלת עול תורה ומצוות של המערערת, ולקויים בשקול הדעת, ודרך קבלת החלטתו של בית-הדין המגייר להעבירה הליך גיור, נתערערה חזקת בית-הדין המגייר שהם בקיאים ולא יטעו ובוזה לא אמר רבא את הכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי, ובית-הדין רשאי אף לבטל את פסק דינו של בית-הדין הראשון, כפי שמוכח מהגמ' בב"ב ק"ל ע"ב ממה שאמר שם רבא לר' פפא ורב הונא בר' דרב יהושע כמבואר לעיל. לענ"ד בתקופתנו רובם של בתי הדין שעוסקים בגיור ומגיירים, הן בארץ והן בחוץ לארץ (שכפופים לשו"ע וההלכה), אין להם את החזקה שהם לא טעו בהחלטותיהם ובפסיקתם, אין דברי נוגע דוקא לתחום ידיעת ההלכה וגדולתם בתורה של אותם בתי דין. עיקר התקלות והמכשולים נובעים מחוסר ראייה בהירה במשור העובדתי, ומההתאמה שבין אותה מציאות לאותם עקרונות והלכות שמהוות את הבסיס להעביר נכרי מגיותו ולהכניסו לכלל ישראל כמאמין בה', ביסודי האמונה היהודית ומקבל על עצמו להיות נתון לצווי האלוקי לשמירת מצוות התורה וקבלת עול מלכות שמים על עצמו. לענין הגיור, ובתי הדין המגיירים, מתאימים במיוחד דברי החזון איש בקובץ אגרות א' אגרת ל"א:

"ברור משפט הלכה למעשה נחלק לעיונים שונים. העיון הראשון, להניף הסלת הנקיה סעיפי משפט התוריים, ואחריו העיון השני, החזירה בעובדה הנוכחת לפנינו במעלותיה ומגרעותיה, ובדיוק משקל של כל פרק מפרקיה, כדי להתאים את הנדון אל סעיף ההלכה המכון עליו, ומרובים המכשולים של התאמה הכוזבת מהמכשולים ביסוד ההלכה, זאת אומרת אף שאין הדיין אומר על המותר אסור ועל האסור מותר, בכל זאת הוא נכשל במעשה שבא ליזו להחליט בכח מדמה שזה שבא ליזו הוא של הסעיף הידוע, בעת שהעלים עין מקו דק רב ערך בפלילת (שפיטת) המשפט הנבנה תמיד על קוים שכליים דקים, ובהעלמה זו מוציא משפט מעוקל מעות לא יוכל לתקון."

דברי החזון איש, שנאמרים במישור העקרוני ביחס לכל העוסקים בעשית המשפט הלכה למעשה, מתגלים במלוא אמיתותם הכואבת בבתי הדין שעוסקים בגיור ובגרים, בגלל אותם מכשולים שמציין החזון איש, ובמיוחד הדגשתו שמרובים המכשולים של התאמה הכוזבת מהמכשולים ביסוד ההלכה יוצא משפטם מעוקל ומעות לא יוכל לתקון. דבר זה ראינו בענינו בעשרות שנים של ישיבה בבתי הדין, ברוב רובם של אותם שעברו הליכי גיור וגיירו ע"י בתי דין למיניהם, כולל בתי הדין המיוחדים לגיור, שהיסוד המרכזי של הגיור שהיא קבלת מצות ועול מלכות שמים היה אצלם לקוי ביותר ואע"פ שהצהירו מן השפה ולחוץ שהם מקבלים על עצמם עול תורה אנן סהדי שבנסיונות האישיות והחברתיות שהם היו בשעה שהצהירו על כך, שההצהרה הזו היתה אמירת דברים בעלמא בלא כל קבלה אמיתי של תורה ומצות, וכל התנהגותם ואורחות חייהם מיד לאחר הגיור הוכיח סופם על תחילתם. לאור מציאות זו שנוגעת להליכי גיור, וגיור, שנעשים ע"י בית-הדין, ניתן לומר את שקבע הרשב"א (בשו"ת הרשב"א ח"א סי' אלף קמ"ט, מובאת בב"י חו"מ סי' ל"ט מחודש ג'). ביחס לדינים מסוימים, אין לומר את העקרון שאין חוששין לבית דין טועין וכתב שם הרשב"א "דאנן סהדי ברוב הדיינים שיושבים עכשיו בדין אינן בקיאים בכך ולפיכך יש לחוש לכך". והרחיב קביעה זו הרדב"ז והובאו דבריו בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"א ובשו"ת המביט חב' סי' קע"ד, בזה"ל:

"ואע"ג דאמרינן בתלמודא לא חיישינן לבית-דין טועין וכי דיינו בתר דייני לא דייקי, הני מילי בזמניהם אבל האידנא דייקין ודייקין, שכן כתב רבינו ירוחם בשם הרשב"א בתשובה דהאידנא דלא בקיאי כמו כן, בדינין הילכך דייקין בתר בית דינא, ואם בזמנו של הרשב"א ככה, כ"ש בזמנינו וכ"ש בזמנו שהדיינים היו הם יחידים."

אמנם הב"י שם (בשו"ת אבקת רוכל הנ"ל) חולק על דיוקו של הרדב"ז מהרשב"א וחולק על קביעתו הכוללנית והגורפת, שחזקת הדיינים נתערערה בזמנם. וכתב שם הב"י בהגהה על הרדב"ז ז"ל:

"אמר יוסף קארו לא רק, דלא אמר כך הרשב"א אלא בדין שהוא זר אבל בשאר דינים גם בזמן הזה לא דייקי בתר בית דינא, וזה פשוט בתשובת הרשב"א שכתבנו בבית יוסף..."

וכן נראה ברור מלשון הרשב"א שכתב "דאנן סהדי דרוב הדיינים אינן בקיאים בכך", כלומר שבאותו דין יש ידיעה ברורה... שאין הדיינים בקיאים, ואין לערער את חזקת הדיינים ביחס לשאר הלכות ודינים, וכאמור גם

הב"י יודע שאם יש דינים שאנן סהדי שאין בקיאים בכך נקבל את דברי הרשב"א והרדב"ז. על כן כאמור לעיל י"ל ביחס להליכי גיור וגירום של גרים בתקופתנו שרבים מאוד מאותם שגורו בשעת הגיור הצהירו שמקבלים תורה ומצות, אינם שומרי מצות וגם הנסיבות האישיות והחברתיות שהם היו מצויים בהם בשעת גירום והכרזתם שהם מקבלים תורה ומצות, ומיד לאחר שעברו את הליך הגיור, דיש לומר את דברי הרשב"א והרדב"ז, דאנן סהדי שרוב הדיינים שיושבין בתקופתנו אינם בקיאים בכך. וכן נראה ברור מהוראת ופסיקת גדולי פוסקי הדור, וגדולי הדור, הגרי"י קניבסקי זצ"ל, הגרש"ז אויירבך זצ"ל הגרא"מ שך שליט"א והגרי"ש אלישיב שליט"א, לרושמי הנשואין שההלכה מחייבת אותם לבדוק את כל המציג תעודת גיור, הן בארץ והן בחוץ לארץ, בלי להבחין איזה בית דין מדובר - , האם באמת היתה הגירות כהלכה, וברור שדעתם, שבעניני גיור וגירום, אין לומר שחזקה על בית-דין שלא טעו וזכה לא נאמר הכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי. למרות כל האמור גם אם נשמע את טענת המערערת וב"כ (וטענות ראש מנהל הגיור הרב ישראל רוזן) שבית-הדין האזורי לא היה רשאי לכתחילה לבדוק ולדייק בפסק דינו, ובמעשה הגיור של בית-הדין לגיור בירושלים, מהכלל שקבעה ההלכה שבית-דין בתר בית-דין לא דייקי. אם בכ"ז בית-הדין בדק את מעשה הגיור של המערערת ומצא רעותות חמורות כפי שנמק בפסק-דין בבהירות, וכתוצאה מזה קבע שלא ניתן לסדר חופ"ק למערערת ובן זוגה היהודי על יסוד הגיור שנעשה ע"י בית-הדין לגיור בירושלים, ודאי שדינו דין, ולא אמרינן דבית-דין שעבר ובדק וערער את חזקת בית-הדין הראשון שהם בקיאים ולא יטען, ופסק בנגוד לפסק הדין של בית-הדין הראשון, שפסק דינו בטל. מאחר שבפועל הוכיח את הרעותות שבפסק דין של בית-הדין הראשון וכן כתב מפורש בספר סמיכה לחיים לגר' חיים פלאגי' הנ"ל ד"ה ועוד נראה להוכיח וז"ל:

"ועוד נראה להוכיח מהאי לישנא דב"ד בתר ב"ד ל"ד דר"ל דמסתמא סמכינן על בית-דין ראשון... שלא טעו ולא צריכי ב"ד שני לדקדק והכי משמע לשון הרמב"ם ולעולם א"ב אלא מחזי' וכו' ולא יטעו, דש"מ הא אם עברו ודקדקו וידעו שטעו אזדא להו האי חזקה דלא יטעו, וחוזר הדין לכ"ע."

י.

העולה מתוך הברור ההלכתי הנ"ל, שלהוראת וקביעת הלכה של מרנן ורבנן פוסקי וגדולי הדור יש השלכה והתייחסות גם למישור הפרוצדוראלי של הליכי קבלת גרים לצורך נשואין, שקיימים במסגרת הרבנות ומחלקות הנשואין. האזהרה שמזהירים את כל רושמי הנשואין שההלכה מחייבת אותם לבדוק את המציג תעודת גיור האם באמת היתה הגירות כהלכה כאמור לעיל ושרק לאחר מכן אפשר לרושם לנשואין, מלמדת שתעודת גיור בפני עצמה שנתנה מכל בית-דין בעולם, יהיו הגדולים המוכרים והמוסמכים אשר יהיו, אינה מאפשרת לרושם הנישואין להכניסו לקהל ישראל לנשואין, כאשר מתעורר חשש שלא היתה אצל בעל תעודת הגיור, קבלת מצות אמתית כדין, דבר שנתן להבחין בו, אם מחזותו של המבקש שרחוקה מלהיות חזות של אדם שומר מצות, אם מתוך דברים שהוא מסיח לפי תומו בפני רושם הנישואין, אם המסגרת החברתית והמשפחתית שהוא בא ממנה וחי בתוכה מנותקים ורחוקים משמירת מצות תורת ה', ואם אותו בית-דין שהנפיק את תעודת הגיור נתערעה חזקתו ועושה את הליך הגיור כהלכה וכדין. הוראה זו סותרת לחלוטין את התוקף הפרוצדורלי שיש לתעודת גיור כשלעצמה כאשר נמצאו רעותות ופגמים במהות הליך הגיור או בחזקת כשרותו של בית-הדין שבצע ואשר את הגיור.

כבוד הגר"ש דיכובסקי בתיק א' ל' הנ"ל בו כתב:

"מבחינה פרוצדורלית קשה לי מאד להבין את עמדתו של בית-הדין ברחובות. בית-הדין לגיור שביצע את הגיור הנ"ל הוא בית דין מוסמך ע"י הרבנות הראשית לישראל. יושבים בו תלמידי חכמים מובהקים המוכרים לי אישית כיראי שמים ויודעי דת ודין. בית דין זה מוסמך בעניני גיור לא פחות מבתי הדין הסדירים, על כן אין כל מקום לבית-דין סדיר לבטל את דבריהם."

הומצא לי פרוטוקול של מועצת הרבנות הראשית לישראל החתום על ידי נשיא המועצה כב' הראשל"צ הגר"א בקשי שליט"א. נאמר בו כדלהלן: "החלטה: תעודות גיור של בתי הדין הרבניים או של בתי הדין המיוחדים

לגיור יתקבלו על ידי רושמי הנישואין. כל גיור שנערך בין בארץ ובין בחו"ל שלא מבתי הדין הרבניים ובבתי הדין המיוחדים לגיור שעל ידי הרבנות הראשית לישראל טעון אישור בית-הדין הרבני, או של הנהלת בתי הדין או של המחלקה המטפלת בכך בהרבנות הראשית לישראל."

אמור מעתה, גיור שנערך על ידי בית דין מיוחד לגיור אינו טעון אישורו של בית-הדין הרבני. כשם שאינו טעון אישורו של בית הדין הרבני, כך לא יוכל בית דין רבני לבטלו. על כן קשה לי להבין מנין לקח בית-הדין ברחובות את הסמכות לבטל או להטיל ספק בגיור שנעשה ע"י בית-הדין הנ"ל כשם שגיור שנעשה ע"י בית-דין רבני סדיר אינו יכול להתבטל ע"י בית-הדין רבני אחר כך לא יוכל בית דין רבני סדיר לבטל גיור שנערך ע"י בית-דין מיוחד". עכ"ל.

על בסיס טעונים פורמליים אלו והפרשנות שנתנו דעת הרוב בתיק זה להחלטת מועצת הרבנות הראשית, הם פסקו ליתן היתר למתגיירת להינשא ליהודי מבלי להתחשב כלל בפגמים והרעותות המהותיים, בחלק קבלת המצות, שנמצאו ע"י בית-הדין האזורי. פסיקה זו נסתרת מהוראת פוסקי גדולי הדור, המחייבת את רושמי הנישואין לבדוק מהותית את חלק קבלת המצות, כשמתעורר חשש רציני שיש פגם בתוקף חלות הגיור, ק"ו בן ק"ו שהוראה זו קיימת על בתי הדין שהם המוסמכים הלכתית ומצוותית לבדוק חששות אלו, כפי שנהג בפועל בית-הדין האזורי. לא שמענו בהלכה שטענות פורמליות פרוצדורליות גוברות על דברים מהותיים שסותרים להם. אולי זוהי גישת המשפט האזרחי, אך אינה קיימת במשפטי התורה. וכן כתב הגאון ר' חיים פלאג'י בספר סמיכת חיים ח' אה"ע סי' ט', ביחס לכלל בית-דין בתר בית-דין לא דייקי וז"ל:

"ועוד נראה להוכיח מהאי לישנא דב"ד בתר ב"ד ל"ד, דר"ל דמסתמא סמכינן על בית-דין ראשון... שלא טעו ולא הצריכו בית-דין שני לדקדק, והכי משמע לשון הרמב"ם א"ב אלא מחזי' וכו' ולא יטעו, דש"מ הא אם עברו ודקדקו וידוע שטעו, אזדא להו האי חזקה דלא יטעון וחוזר הדין לכ"ע."

באותו תיק, דעת הרוב התירו למערערת לפנות לרב רושם נישואין בצרוף תעודת גיור שברשותה, ובזה תוכל להנשא, תוך התעלמות מוחלטת ובטול פסק הדין של בית-הדין האזורי שמצא פגמים מהותיים בהליך גיורה, בכל הנוגע לחלק קבלת המצות. בין השאר הם התבססו על החלטת מועצת הרבנות הראשית שקבעה: "תעודת גיור של בתי הדין הרבניים או בתי הדין המיוחדים לגיור יתקבלו ע"י רושמי הנישואין". לענ"ד אין בהחלטה זו כל קביעה הלכתית והוראה שרוב רושם הנישואין מחויב לאשר ולהתיר את נשואים רק ע"פ תעודת גיור מוכרת ע"י הרבנות הראשית, גם כאשר נמצאו פגמים מהותיים בהלכה בהליך הגיור. קביעה זו נסתרת לחלוטין ע"י ההוראה שהורו הפוסקים גדולי הדור כפי שנתברר לעיל. החלטה זו של הרבנות הראשית נמצאת במישור הפרוצדוראלי הקובע שגיור נעשה ע"י בית-דין רבני או בית-דין מיוחד לגיור אינו טעון אישור נוסף של בית-דין או גוף הלכתי אחר. אבל כאשר מתעוררות חששות הקשורות למהות הליך הגיור לא נאמר לרושמי הנישואין שעליהם להתעלם מזה, וכ"ש כלפי בית-דין שמופקד מבחינה הלכתית בקביעת מעמדם האישי של המבקשים לבא בקהל ישראל, כאשר מתעורר להם החשש שיש פגם מהותי בהליך הגיור ובעיקר בהליך הקשור לחלק קבלת המצות שהוא יסוד כל הגיור. פרשנותו של כבוד הגר"ש דיקובסקי את החלטת מועצת הרבנות הראשית, שכשם שגיור ע"י בית דין המיוחד לגיור אינו טעון אישורו של בית הדין הרבני כן לא יוכל בית דין רבני לבטלו, אין לה כל אחיזה בהחלטת מועצת הרה"ר, לא פורמלית וודאי שלא הלכתית כפי שנתבאר לעיל בהרחבה. גם קביעתו שגיור שנעשה ע"י בית-דין רבני סדיר אינו יכול להתבטל על ידי בית דין רבני אחר, אין לה כל בסיס לא פורמלי ובודאי שלא הלכתי, ואפילו אם היה לקביעה זו בסיס פורמלי אין בכוחו להיות בסיס לפסיקה ע"פ דין תורה, כאשר נמצאו פגמים מהותיים בהליך הגיור. שום בית-דין בעולם יהיה רבני, או בית-דין של העדות החרדיות, או בית-דין מיוחד לגיורת שיהיו מחוסנים מפני בטול גיורם ע"פ ההלכה. עקרון זה מונח והוראתם ופסיקתם של גדולי התורה פוסקי הדור כפי שנתברר לעיל במקורות ההלכתיים, שאין חולק עליו בין פוסקי הדורות, ושנתברר לעיל במקורות. הארכת בלבון וברור המשקל, שיש לטענות פרוצדורליות פורמליות בהליכי ועניני גיור, כאשר ממולם עומדות טענות מהותיות הקשורות בהליכי ועניני גיור הסותרות את הטענות הפורמליים, כפי שנתברר הן מהוראת ופסיקת גדולי התורה והפוסקים שבדור והן משאר מקורות ההלכה והפוסקים שהבאנו, למען ידעו כל העוסקים והממונים בענין קביעת מעמדם

האישי של מי שמבקש לבוא בקהל ישראל, כולל רבנים, רושמי נשואין ובתי דין הממונים לקביעת מעמדם האישי ליהדות, שרק ברור מהותי של הליכי הגיור הוא ורק הוא שקובע את ההלכה והפסיקה לתוקפם ויהדותם של בעלי תעודות הגיור בעיקר בחלק היסודי והבסיסי ביותר של הגיור והוא ענין קבלת מצות ה' וכניסה תחת כנפי השכינה.

יא.

לאור כל האמור בכל הנוגע לנדונינו, יש לדחות טענתו של ב"כ המערערים שבית-הדין האזורי פעל בנגוד לכלל דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי. בנוסף לכך בנדון דנן כפי שנתברר הליך ומעשה הגיור נעשה ע"י הרב א' האגר ושני רבנים אחרים, שלא הוכרו והוסמכו לגייר כך, שאין להם חזקה שהם בקיאים ולא יטעו. ועל "בית-דין" מסוג זה לא נאמר דבית-דין בתר בית-דין לא דייקי. כפי שנתברר לעיל שהגר"ש גורן והגר"ח"ד הלוי לא היו מעורבים כלל בעצם מעשה הגיור על כל חלקיו, כך שבית-הדין האזורי לא עמד והטיל ספק במעשה בית-דין שלהם בכלום. אפילו אם ניתן להרב א' האגר "ובית-דינו" דין בית-דין מעשה הליך גיור שנעשה ע"י בצורה נחפזת כמו כן, במשך שלושה ימים, אין להגדירו אלא "גיור אקספרס" ואין לך לקוי חמור ממנו שניכר לעין כל, המערער לחלוטין את החזקה שהם בקיאים ולא טעו. כבוד ידידי הגר"ע בר שלום שליט"א הציג עמדתו ביחס לנדון שבפנינו וכתב את גישתו העקרונית גם בתיקים אחרים, שמתבססת על המישור הפורמלי, שאין לפסול או להטיל ספק בגיורם של המוסמכים לגייר מהרה"ר, ואין זה מתפקיד בית-הדין הגדול. והוסיף שמאחר והמבקשת יש לה תעודת גיור ע"כ על מועצת הרבנות להתמודד עם מחלקת הנשואין או כל מוסד רבני הכפוף לרבנות הראשית ולמועצת הרבנות שאינה מוכנה לקבל תעודה זו. הרב שליט"א על בסיס גישה פורמלית זו שהליך גיור שנעשה ע"י בית-דין מוכר ע"י מועצת הרבנות הראשית, ומועצת הרבנות הראשית נתנה החלטה כי תעודות גיור כאלה יתקבלו ע"י רושמי הנישואין, אין לבעל תעודת הגיור הנ"ל צורך לפנות, לא לבית-הדין האזורי וכ"ש שאין ענין לערעור. אבקש מכבוד ידידי הגר"ע בר שלום שליט"א, ילמדנו רבנו, מהו הבסיס ההלכתי לגישתו העקרונית הפורמלית שמכוחה קבע את התנגדותו לפסק הדין המנומק של בית-הדין האזורי, שהטיל ספק בתוקף הליך הגיור של אם המערער לאחר שמצא בו גם פגמים מהותיים וגם פגמים פורמליים, וזאת לאור הוראתם ופסיקתם של גדולי הפוסקים שתעודת גיור שניתנת ע"י כל בית-דין באשר הוא חייבת לעבור בדיקה האם חלק קבלת המצות שבגיור היה כדין וכהלכה. וכפי שבארתי לעיל פסיקה זו מעוגנת בדברי חז"ל וכל הפוסקים כאמור. לא ברורה קביעתו שאין זה מתפקיד בית-הדין הגדול לדון בערעור על פסק דין הלכתי מנומק שמצא פגמים מהותיים בהליך הגיור שקבע את יהדותה של אם המערער.

ביחס לנדון שבפנינו אבקש להעיר שתי הערות:

א. כפי שבררנו בהרחבה לעיל, הרב א' האגר ושני הרבנים עמו, שבצעו את כל הליכי הגיור כבית-דין מגייר, ומטביל, אינם בית-דין שהוסמך לגיור ע"י הרבנות הראשית, על כן גם לטענה הפורמלית שאין לפסול ולהטיל ספק בגיורם של המוסמכים לגייר מהרה"ר אין מקום בנידונינו.

ב. וזה בעיקר, פסק דינו של בית-הדין האזורי נשוא הערעור עוסק בקביעת יהדותו של המערער במסגרת בקשת המערערים להיתר נשואין, כאשר השאלה המרכזית שנצבת בפניו מה מעמדו של המערער שנולד לאם שעברה הליך גיור וטבילה והורתו שלא בקדושה וטבילת הגיור שלה נעשתה כשהיא בהריון עם המבקש.

חלקים חשובים מפסק הדין של בית-הדין האזורי, נשוא הערעור דנים ועוסקים בשאלה הלכתית קשה ומורכבת. וזאת בנפרד מהעסוק בתוקף בהליך הגיור של אם המערער. אמנם בית-הדין האזורי הקדיש חלק נכבד מבירוריו העובדתיים וההלכתיים בהליכי הגיור של האם ובתוקף הגיור שלה, וזאת מחמת ההשלכה ההלכתית המכרעת שיש לזה לקביעת מעמדו האישי כיהודי של המערער, כמי שהורתו שלא בקדושה ולידתו "בקדושה" אם אמנם האם עברה הליך גיור כדת וכדין. על כן לא ברורה עמדת כבוד הרב שליט"א שאין לבית-הדין הגדול תפקיד בנדון שבפנינו. שאלה הלכתית קשה ומורכבת על מעמדו ההלכתי של המערער

שנתלבנה ונתבררה ברור הלכתי מקיף כמו כן, והוגש ערעור בפנינו גם במשור ההלכתי על פסק דין זה, האם אין זה מחובתו של בית-הדין לבחון את פסק הדין המערער על פי דרכי ההלכה והפסיקה? אתמהא.

יב.

להוראת ופסיקת גדולי הפוסקים הנ"ל יש השלכה ישירה לברור ההלכתי על יהדותו של המערער. השאלה המרכזית שנצבת בפנינו ונידונה בפסק הדין נשוא הערעור, היא, האם קבלת מצות היתה אצל אמו של המערער בהליך גיורה. בהוראת ופסיקתם של גדולי הפוסקים הנ"ל נאמר באופן חד משמעי, "הדבר פשוט וברור שגיור ללא קבלת תורה ומצות אינו גיור אפילו בדיעבד". אבה"ד הגר"ח איזירר שליט"א בפסק הדין נשוא הערעור, לאחר שברר את יהדותו של המערער, לאור הנסיבות המיוחדות שהורתו שלא בקדושה, ולידתו לאם שעברה הליך גיור ובשלב הטבילה היה המערער ברחם אימו, וזאת ע"פ הסוגיות המרכזיות ומחלוקות המפרשים והפוסקים בענין עובר ירך אמו או לאו ירך אמו, וכן עניני גר קטן, קבע, שהשאלה העיקרית שעומדת לדיון בנידונינו היא קבלת המצות של האם, ועל בסיס זה ניתן לקבוע האם המערער נולד לגיורת יהודיה. כפי שנברר לעיל, אין בפנינו כל חו"ד או עדות של בית-דין מוסמך או אישיות גדולה בתורה שבדקה וחקרה האם בהליך גיור זה יש קבלת מצות. טופס תעודת סיום קורס ללמודי יהדות, "בנוסחו הסטנדרטי" אינו יכול להוות חו"ד כפי שנכתב, "שנפשה שואפת לקבל עליה עול מלכות שמים". כתבתי לעיל, שהליך למודים מזורז במשך חדשים שהתנהל לסרוגין, כפי שהעיד הרב גורן, אין בו כלל כדי להעיד שאצל האם חל מפנה משמעותי ודרמטי כמו כן, בנפשה, השקפתה, ואורח חייה, לאחר עשרות שנים חיים זרים לחלוטין ליהדות, אמונתה ואורחות חייה, התקשרות לחברה קבוצתית ישראלית שמנוכרת ומנותקת מיהדות וכן התקשרות לבן זוג יהודי המנותק באורחות חייו ואמונתו מאמונת היהדות ומצות התורה, בזמן קצר ביותר יתחולל מהפך קיצוני ונפשה תשאף לקבל על עצמה עול מלכות שמים. כל הנסיבות בהליך הגיור של האם מלמדות שלא היתה קבלת מצות אמיתית וכל אמירתה בפני "בית-דין" בשעת טבילת הגיור שהיא "מבטיחה" לקיים כל מצות התורה היא מהפה ולחוך, ואין באמירה זו לשקף כלל את אשר עם ליבה. צדק כבוד הגר"ח איזירר שליט"א שכתב בפסק-הדין: "בפשט הדברים יש כאן אנו סהדי שבתנאים אלו לא הפכה המתגיירת לשומרת מצות. אנו יודעים אלו קשיים עצומים נצבים בפני חוזרי בתשובה עד מקבלים עול מצות וכאן שתחילתם בקבוץ חלוני וסופם מושב חלוני, והבעל לא דתי, והאישה גם לדברי הרב גורן עושה קורס לסרוגין בגלל הריונה, כלום אין כאן אנו סהדי, שאין פניה לשמירת מצות ולהכנס בדת ישראל. כמוכן, שאם היתה לפנינו חתימה של דיין פוסק שמאשרת את קבלת המצוות בכנות היינו, יכולים לדון ולסמוך עליה, אבל בהעדר חתימה עלינו ללכת לפי אומדן המוכח מה גם שהמתגיירת מצהירה שלא חשבה להיות דתית אלא מסורתית... בית-הדין בפסק דינו בנה את קביעתו שלא היתה קבלת מצות אצל האם, למרות שבפיה הצהירה שמבטיחה לשמור מצות, על הכלל "דאנו סהדי" וברור לו כל כך כאילו שבית-הדין עדים בדבר. ויש לו אומדנא דמוכח מוכח שני דברים. א. המסגרת החברתית קבוץ חילוני (משגב עם) שבאה ממנו, והמושב החילוני (עין יהב) שהולכת לגור בו מיד לאחר הגיור. ב. בעלה חבר הקבוץ, מנותק ממצוות התורה שנשאה לו אזרחית שנה לפני הליך הגיור ושמיד לאחר הגיור (יום אחד) נשאה לו על-מנת להמשיך לחיות יחדיו באותו מושב. למסגרות החברתיות והאישיות מהם יוצאים מתגיירים ובתוכם מבקשים להמשיך לחיות את חייהם יש משקל מכריע לגלות את האמת שבלבם, האם קבלו בכנות לקיים את מצות ה'. ביחס למסגרת החברתית, כבר בספר דבר אברהם ח"ג ס' כ"ח אות א' שקיים הבדל בין תקופת דוד ושלמה וחז"ל, לזמנינו. בעוד שבתקופת התנ"ך וחז"ל כל המבקש להתגייר, ביסוד הבקשה מונח הרצון להשתלב ולחיות בתוך היהודים שכולם חיים ע"פ דת ישראל, ואילו בזמנינו "חלק גדול מהסביבה אינם נוהגים ביהדות וגם לאחר הגיור, לא יהא אנוס כלל משום צד לקיים מצות התורה, לא שייך לומר אגב אונסיה גמר ומקבל כיון דבלאו הכי נמי ישיג מאויו". וביחס לשאלה שיש שכתבו שאין לנו ענין עם מה שחושב בלבו דדברים שבלב לא הוי דברים כותב הדבר אברהם שם בזה"ל:

"זה היה שייך רק בימים מקדם אבל עכשיו איך נשלה נפשנו, אנו יודעים ברוב המקרים באומדנא דמוכח שלא יקיימו אח"כ את המצות ואין לבם כלל לזה ובדאיכא אומדנא דמוכח אף דברים שבלב הוו דברים כמו שהזכיר גם הדר"ג (בעל האחייעור) בשם בית יצחק."

ביחס למסגרת האישית משפחתית בה מתכוון המתגייר להמשיך את חייו. כתב בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' ק"ו:

"וברוב הפעמים ואולי גם כל הפעמים הכי, הבן ישראל שרוצה בנכרית ובת ישראל הרוצה בנכרי, אינם שומרי תורה בעצמם, שלא מסתבר שהנכרי והנכריה שמתגיירין בשבילם ישמרו דיני התורה יותר מהם, שהוי כאנן סהדי שאין מקבלין המצות. בודאי שלכן צריך ישוב הדעת גדול בקבלת גרים, ובעודה"ר נתפרץ כמו כן, בהרבה מקומות שמקבלים אותם גם רבנים יראי ה' בפני הלחץ והדחק מבע"ד עליהם ולכן הרי נחוץ מאוד לתקן ולגדור בעד הפרצה הגדולה."

יש לציין בנדון שבפנינו, כפי שמעיד בית-הדין על דברים שאמרה אם המערער בפניהם בהם הסבירה את אשר היה בליבה בשעה שהצהירה בפניה, בפני "בית-הדין" המטביל, שמבטיחה לקיים כל מצות התורה, ואמרה "שכיום היא יודעת מה הוא מסורתי ומה הוא דתי ולכן היא יכולה להגדיר שמה שקבלה על עצמה בשעת הגיור היה שתהיה מסורתית ולא דתית". וכן הצהירה כי בשעת הגיור חשבה להיות מסורתית אבל לא דתית כיון שגם בעלה אינו דתי. מה שקבע הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, שעצם רצון המתגייר מיד לאחר גיורה לקשור גורלה בנשואין עם אדם שאינו דתי שומר מצות, אנו סהדי, שקבלת המצות שלה אינו יותר מבעלה, ואם הוא אינו דתי גם היא לא מקבלת שמירת מצות תורת ה', גלתה לנו האישה בדבריה שכן היה בליבה. ההבדל בין מסורתי לדתי הוא ברור ביותר. האדם הדתי מקיים את מצות ה' מתוך הכרה שהוא מקיים את שמצווה משמים ואין הוא רואה עצמו חפשי להחליט לבחור במעשה מצות שנראות ומתאימות לו בהתאם לנסיבות של זמן ומקום. ואילו האדם המסורתי בוחר לעצמו את אותם מצות ומעשים שנמצאים במסורת ישראל ומחליט לקיימם או לא לקיימם, בהתאם לנסיבות שמתאימות לו. אין הוא רואה עצמו נתון וכפוף למרותו של הקב"ה לקיום מצוותיו. לאור זאת, גם לדברי אם המערער הבטחת קיום המצות שלה, אינו מתאים עקרונית למושג קבלת עול מלכות שמים תורה ומצוות. לאור כל האמור יש לדחות טענתו של ב"כ המערער בסכומי טענותיו שמתוך דבריה של אם המערער עולה שהיא התחייבה באופן ברור לשמור תורה ומצות בעת שהתגיירה. בנסיבות החברתיות והאישיות משפחתיות הנ"ל, בהליך הגיור של האם, קיים אנו סהדי חזק וברור שהיא לא קבלה מצות בלבה, ודבריה שהבטיחה לקיים את מצות התורה בשעת הטבילה אינם משקפים ומגלים את האמת שבלבה ואין בכוחם לסתור אמת זו. גם כל ההסברים שנתנה בבית-הדין לכוונותיה על הצהרתה בשעת הטבילה אין בכוחם לערער את האנו סהדי שלא היתה בלבה כל כוונה לשנות את אורחות חייה מחיים נוכרים חילוניים לחיים דתיים של אמונה ושמירת מצות תורת ה'. חיזוק רב לקביעה זו יש למצוא בעצם העובדה שהליך הגיור של האם היה "גיור אקספרס" חפוז ביותר שנמשך כחדשים בלבד, וגם זאת לסרוגין, כעדותו של הגר"ש גורן. כפי שכתבתי לעיל, אין דבר מתקבל על הדעת לומר שבתקופה קצרה כמו כן, מתחולל מפנה קצוני דרמטי ומשמעותי כמו כן, בנפשה השקפתה ואורחות חייה של האם לאחר עשרות שנות חיים כנכריה, כשהיא קושרת את גורלה וחייה ליהודי שאינו דתי בקבוץ חילוני מובהק בו שוררת רוח של כפירה והתנכרות לתורת ישראל והדת היהודית. פתאום תוך חדשיים מבקשת להתייחד ולהכנס תחת כנפי השכינה כדת וכהלכה ונפשה שואפת לקבל עליה עול מלכות שמים ולהצטרף לעם ישראל. גם אם נאמר שיש יוצאים מן הכלל, ואם המערער שייכת להם שהתחולל בקרבם פתאום מפנה משמעותי בנפשם, לשאיפה לקבלת עול מלכות שמים כפי שמצינו אצל הלל הזקן שבת ל"א ור' חייא, מנחות מ"ד (כפי שנתבאר בהרחבה לעיל), מדוע יום לאחר גיורה היא קושרת את כל היות חייה בנשואין עם אדם שאינו דתי ואינו שומר תורה ומצות. האם כניסה תחת "כנפי" בעלה הוא הבטוי לכניסה תחת כנפי השכינה. האם חיים משותפים עם בעל שאינו בתורה ובמצות הם בטוי לחיים כדת וכהלכה? האם המערער מיד לאחר הגיור לחיים במושב ובחברה שרחוקה מאורח חיים של יהודים שומרי תורה ומצות הוא בטוי לשאיפת נפשה לקבל עליה עול מלכות שמים? וכי נעלמה מעיניה של האם המציאות החברתית החילונית של הישוב בו תכננה עוד לפני הגיור להמשיך את חייה מיד לאחר הגיור ונשואיה עם בעלה. דברים אלו מוכיחים בעליל ומחזקים את "האנו סהדי" שאם המערער לא קבלה לקיים ולשמור את מצות התורה כדת וכהלכה, ואין בהצהרה מהפה ולחוץ, על קבלת קיום המצות להעיד שנתקיים החלק המרכזי ומהותי ביותר, קבלת מצות תורת ה' ואין לומר שפיה ולבה שוים. אני מוצא לנכון להאריך ולהרחיב לדון בערעור שבפנינו ובפסק דינו החשוב של כבוד עמיתנו הגר"ח איזירר שליט"א, ובעיקר בקריאה ובהוראה הלכה למעשה, שיצאה ממרנן ורבנן גדולי הפסיקה והתורה, מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א,

מרן הגרי"י קנייבסקי זצ"ל, מרן הגרש"ז אויירבך זצ"ל ומרן הגא"מ שך זצ"ל, לדיינים הרבנים ורושמי הנשואין בענין חלק קבלת מצות בגיור ובענין תעודות הגיור לגיורים שנעשים ע"י בתי דין. וזאת לאור המצב החמור של התגברות נשואי תערובת בין יהודים ונכרים בישראל בעולם ורבוי העצום של נכרים שעולים ובאים לישראל ומתגבר הלחץ הצבורי על בתי הדין והרבנים להשתמש בהליכי גיור פורמליים על-מנת לפטור בעיות חברתיות לאומיות חילוניות תוך התעלמות מוחלטת מהמרכיב ההלכתי של דת ישראל. לאחרונה שמענו על רבנים היושבים בבתי דין לגיור או דיינים שנאחזים ב"פלפולים שטחיים" שאינם מתבססים על גדולי התורה ופוסקיה ליתן תוקף להליכי גיור שחלק קבלת המצות נמצא לקוי ואף חסר, וכן מוכנים לאשר תעודות גיור וגיורים על בסיס טענות פורמאליות שאינם מבוססות הלכתית. ולמצב זה מתאימים דברי מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל דבריו הנ"ל: "ובעוה"ר נתפרץ כמו כן, בהרבה מקומות שמקבלים אותם (המתגיירים שאנן סהדי שלא קבלו ע"ע שמירת תורה ומצות – א.ש.) גם רבנים יראי ה' מפני הלחץ והדחק מבע"ד עליהם ולכן הרי נחוץ מאוד לתקן ולגדור בעד הפרצה הגדולה."

על כן, יש לחזור להשמיע בקול גדול את הוראתם והזהרתם של מרנן ורבנן גדולי הפוסקים והתורה מהאסור החמור לקבל גרים מבלי להיות משוכנעים שאכן דעתם באמת לקבל עליהם עול תורה ומצות. וכן הזהרתם לכל רושמי הנישואין [כפי שהוכחנו לעיל באריכות שאזהרה זו חלה גם על בתי דין ורבנים] שההלכה מחייבת אותם לבדוק את כל המציג תעודת גיור הן מהארץ והן מחוץ לארץ, האם באמת היתה הגירות כהלכה. ובוזה נזכה לשמירת קדושת טוהר יחוסם של ישראל להשראת שכינת א-ל על ישראל (יבמות מ"ז תוס' ד"ה קשים גרים).

שלמה דיכובסקי:

קראתי בעיון את דבריהם של כבוד עמיתי שליט"א, שנחלקו בדעתם לגבי פסק דינו של בית-הדין האזורי. עברתי גם על פסק-הדין של בית-הדין האזורי. לאחר עיון רב, נראה לי שאין מקום לפסול את הגיור בדיעבד - גיור שנערך לפני קרוב ל- 30 שנה - ולהוציא את האם וילדיה מכלל ישראל. אנמק את דברי.

השו"ע (יור"ד רסח א) פסק: "כל עניני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה צריך שיהיו בג' הכשרים לדון וביום. מיהו דוקא לכתחילה... חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה". וכתב הט"ז (סק"ט): "חוץ מקבלת המצוות - שזהו גוף הדבר והתחלתו, אבל מילה וטבילה הוי כגמר דין דמן התורה הוי אף בלילה". "ב"דגול מרבבה" הבדיל בין "גר גדול שאצלו קבלת המצוות עיקר, ולכך המילה והטבילה אינו אלא גמר הדבר וסגי בלא שלושה ואפילו בלילה, אבל גר קטן שלא שייך בו קבלת מצוות והטבילה היא עיקר... לכו"ע צריך להיות ביום ובפני שלושה". עולה מן האמור, שקבלת מצוות היא חלק ממעשה הגרות, ובגר גדול היא גוף הדבר והתחלתו, ובגר קטן שמטבילים על דעת בית-דין אזי המילה והטבילה בלבד הם גוף הדבר, ולא קבלת המצוות. אולם מדברי הרמב"ם (איסורי ביאה פרק יג א-יח), נראה לכאורה, שקבלת מצוות אינה חלק ממעשה הגירות. הרמב"ם פותח את הפרק בהלכה א': "בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה בטבילה ובקרבן". אין זכר לקבלת מצוות. בהלכה ד אומר הרמב"ם: "וכן לדורות, כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן". "משמעות הלשון היא, שקבלת מצוות אינה חלק ממעשה הגירות, אלא היא "תנאי סף" לבית-דין שלא להזדקק למי שאינו מוכן לקבל מצוות. כך גם מטיס דברי הרמב"ם בהמשך הפרק (יג-יח): "אל יעלה על דעתך שמששין המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיו ה', נשאו נשים נכריות בגיותן. אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה, כשיבוא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו... אם לא נמצאה להם עילה, מודיען אותן כובד עול התורה וטורה יש בעשיתה על עמי הארצות, כדי שיפרוש. אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה, מקבלים אותן... לפיכך לא קבלו בית-דין גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החזור מן הגויים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו בית-דין הגדול חוששין להם, לא

דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם. ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית-דין גיירום, חשבון הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין. ועוד שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות עבודה זרה שלהן ובנו להן במות, והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה. גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות הרי זה גר. ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגויים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישראל משומד שקידושיו קידושין ומצוה להחזיר אבידתו, מאחר שטבל נעשה כישראל. ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן. "נשוה לנגד עינינו - נשות שלמה ושמשון התגיירו בפני בית-דין לא מוסמך, בית-דין של הדיוטות. היה להן מניע ברור להנשא למלך ולמנהיג העם. הן עבדו עבודה זרה אחר גיורן, ולדברי הרמב"ם, "הוכיח סופן על תחילתן", וכן "נגלה סודן". ברור שיש כאן אומדנא גדולה שלא התכוונו מלכתחילה לשמור מצוות. את האומדנא הזו קובע הרמב"ם במילים: "הוכיח סופן על תחילתן" ו"נגלה סודן". ואע"פ כקיימו אותן שמשון ושלמה, והרמב"ם מדגיש: "אל יעלה על דעתך", כלומר, אסור אפילו להעלות על הדעת שאינן יהודיות. בטוחני, שאם היה בא ענין בפני בית-דין רבני בימינו, ואולי גם בפני, היינו פוסלים את הגיור למפרע ועושים את ילדיהן גויים גמורים. הן הרי עשו את הדבר החמור ביותר: עבדו עבודה זרה ובנו לה במות, עד שהכתוב ראה את שלמה כחייב בבנית הבמה – ואף-על-פי-כן, לא ניתן היה לפגוע בגיורן ולהוציאן מכלל ישראל, ואסור אפילו להעלות על הדעת שאינן נחשבות כחלק מעם ישראל. לכאורה עולה מן הרמב"ם, שקבלת המצוות אינה חלק ממעשה הגיור, אלא תנאי לבית-דין שלא להזדקק למתגייר שאינו חפץ בקיום מצוות. בתי דין של הדיוטות לא הקפידו על קבלת המצוות, ובכל זאת גיורם תפס. ואכן, הב"ח (יור"ד סימן רסח), פירש בדברי הרמב"ם שקבלת מצוות אינה מעכבת. ולפי זה, חולקים הרמב"ם והשו"ע בכך. אמנם, בשו"ת "חמדת שלמה" (יור"ד סימן כט), הבדיל בדעת הרמב"ם, בין הודעת המצוות לבין קבלת המצוות. הודעת המצוות אינה מעכבת, כי כל מהותה היא מסירת מידע למתגייר על המצוות ועונשן, ואילו קבלת המצוות מעכבת. דבריו אינם מסבירים את שיטת הרמב"ם בענין נשות שמשון ושלמה. חטאן לא היה באי ידיעה של איסור עבודה זרה, אלא בעבודה זרה ממש ובאי קבלת מצוות. אם נתאמץ להכניס את דבריו ב"אל יעלה על דעתך" שברמב"ם, נצטרך לומר שנשות שמשון ושלמה קבלו מצוות כראוי, למרות שגיורן היה בפני בית-דין של הדיוטות, אלא שקבלת המצוות לא החזיקה מעמד, ולבסוף עבדו עבודה זרה. למרות האמור ברמב"ם: "הוכיח סופן על תחילתן", אין מדובר על תחילתן ממש, דהיינו על הגיור מראשיתו, אלא על תקופת מה לאחר הגיור. כל זאת, צריך לדחוק בדברי הרמב"ם. ואכן, ב"אגרות משה" (יור"ד חלק ג סימן קח) התקשה בדברי הרמב"ם לגבי נשות שמשון ושלמה, וכתב: "וצריך לומר, דעבר זמן גדול עד שהתחילו לעבוד ע"ז, ולכן אין זה הוכחה ממש לבטל גרותן, דהרי התם שנתגיירו בשביל רצון בעליהן שלא היו נושאים אותן אם לא היו שומרות תורה, הרי זמן גדול שמרו התורה ביוזען שלא יחזיקו אותן לנשים כשלא ישמרו התורה, ורק אחר זמן גדול תקפה יצר ע"ז עליהן עד שלא היה איכפת להן אם יגרשום. ולכן לא נבטל גרותן מצד דברים שבלב אף שלפי האומדנא הוא הוכחה אף שעבר זמן גדול על תחילתן שלא קבלו המצוות עליהן אלא אמרו בפיהן לרמות את בעליהן ואת הבית-דין, דלבטל הגירות בעינן אומדנא ברורה כאנן סהדי, שזה ליכא בעבר זמן גדול אלא ענין השערות. לכן קיימו נשותיהם דהא לא נבטל גרותן ולא נאסרו אף שנעשו מומרות." כאמור, דרך זו בהבנת דברי הרמב"ם אינה עולה עם לשונו הברור: "הוכיח סופן על תחילתן" ו"נגלה סודן". אולם גם אם נניח כך, הרי כל שאין ידיעה ברורה סמוך ממש לשעת הגירות שקבלת המצוות לא היתה כנה, אין כאן "אנן סהדי" מוחלט, ומספק לא ניתן לבטל את הגירות. הדיון בערעור בתיק זה, הוא מקרה שעל פניו פחות חמור מאשר נשות שמשון ושלמה. מדובר באם המשפחה, שלפי דבריה לא שמרה שבת לאחר הגיור. גם אילו היו הדברים נכונים, כיצד ניתן לפסול למפרע את הגיור, כאשר נשות שמשון ושלמה עבדו ע"ז לאחר גיורן, והוכיח סופן על תחילתן, ובכל זאת שלמה המלך שנקרא ידיד ה' ושמשון המושיע את ישראל, המשיכו לקיימן. על כרחך, אחת מן השתים, או שקבלת מצוות אינה מעכבת לשיטת הרמב"ם, או שאין בבנית הבמות ועבודת אלילים סתירה למה שהיה ברגע הגיור, שאז ניתן להניח שקבלו מצוות כראוי, למרות גיורן בפני בית-דין של הדיוטות. יצויין, כי הרמב"ם אינו מחלק תארי כבוד לשמשון ושלמה סתם כך. הרמב"ם מגדירם בנסיבות אלו של נשותיהן, כידיד ה' וכושיע את ישראל, על מנת שלא נפקק לרגע שקיימו נשים נכריות ושהגיור לא תפס. אמנם, העירוני מלשון הרמב"ם (מלכים י, ט) שכתב: "גוי שעסק בתורה חייב מיתה. לא יעסק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד... כללו של דבר, אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או

יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע". לכאורה משמעות הלשון היא, כי גר צדק חייב לקבל עליו את שמירת המצוות כתנאי לגיור. אולם, כשנעיין בהלכה זו, נמצא שכוונת הרמב"ם שונה. הרמב"ם מדבר על האיסור לגוי לעסוק בתורה. איסור זה קיים, כל עוד הוא גוי, אבל כשהתגייר הוא חייב בשמירת המצוות ובתלמוד תורה. על כן מדגיש הרמב"ם, שהאפשרות היחידה לקיים מצוות, היא רק ע"י גיור. הלכה נוספת שהעירוני היא דברי הרמב"ם (איסורי ביאה יג יב): "כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת בפני שלושה ביום... ואין צריך לקבל עליו מצוות ולהודיעו עיקרי הדת, שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות". שוב, עולה לכאורה שקבלת המצוות היא חלק ממעשה הגיור, אלא שעבד המשתחרר אינו צריך לה משום שכבר קבל מצוות בכניסתו לעבדות. ובכן, מרמב"ם זה יש ראייה הפוכה. קבלת המצוות של עבד נעשית בעל כרחו וחרף התנגדותו, כלשון הרמב"ם בהלכה קודמת: "לפיכך צריך רבו לתקפו במים עד שיעלה והוא תחת שעבודו, ומודיעו בפני הדיינים שלשם עבדות מטבילו". האם יש כאן קבלת מצוות, כאשר תוקפים את העבד במים וכופים עליו את הטבילה ואת המצוות? ומדוע לא יצטרך כשנעשה בן חורין, קבלת מצוות מחודשת מרצון, כפי שעשו בני ישראל בימי אחשורוש: "הדר קבלוה בימי אחשורוש". על כרחך, שאם די בזה, תספיק הודעת המצוות בלבד, גם ללא קבלתן. שבתי וחשבתי, והגעתי למסקנה שגם אם מבחינת לשון הרמב"ם וההלכות המובאות, נראה שאין קבלת המצוות מעכבת, הרי לשון השו"ע ברורה. ביור"ד סימן רסח, ג קובע השו"ע את קבלת המצוות כחלק ממעשה הגיור, ואינו מביא דעה חולקת. יתר על כן, בסעיף יב שם מובאת ההלכה ברמב"ם ביחס לגר המתגייר לשם דבר ש"הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגויים וחוששים לו עד שתתברר צדקתו". הגר"א מציין על זה את עניינן של נשות שמשון ושלמה. הרי, שהרמב"ם אינו חולק על השו"ע ואפשר לקיים את דבריו על נשות שמשון ושלמה יחד עם ההלכה שקבלת המצוות מהווה חלק ממעשה הגיור. ועל כן, בטלה דעתי מפני דעתם. אלא שגם לדבריהם חייבים לפרש שכל שאין לנו ידיעה הלכתית ברורה שברגע הגיור לא היתה קבלת מצוות, לא ניתן לפסול את הגיור. כשם שלא פסלנו את גיורן של נשות שמשון ושלמה, למרות ש"הוכיח סופן על תחילתן". וכיון שהגר"א צירף את הענין הזה לסעיף בשו"ע, צריך לומר שגם לדעת השו"ע אין לפסול גיור למפרע, אלא במקרה נדיר של ידיעה ברורה או אומדנא דמוכח בשעת מעשה. בודאי שלא ניתן לפסול על סמך ספקולציות של שנים לאחור. אני חייב לציין שיש ראשונים ואחרונים שאינם רואים את קבלת המצוות כחלק ממעשה הגיור. ראה בריטב"א (כתובות יא): "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית-דין - והוא דמטבילין אותו, אע"ג דגר בעלמא בעינן שידיעוהו קלות וחמורות, ההוא למצוה ואינו מעכב". כמו כן בשו"ת "טוב טעם ודעת" (לר"ש קלוגר, מהדורה תליתאי סימן קיא) כתב: "וגם מה שכתב כבודו דלפי דברינו גם המילה אינו עיקר רק הקבלת עול מצוות, זה טעות גמור, דקבלת המצוות הוי רק מכשיר, ועיקר הגירות הוי המילה והטבילה. ותדע, דבקבלת עול מצוה בלי מילה וטבילה, אינו כלום. ולהיפוך, אם מל וטבל לשם גירות, אף דלא קבל עול מצוות תחילה, הוי גר מן התורה בודאי. וקבלת עול מצוות תחילה הוי רק דרבנן". גם בשו"ת "מלמד להועיל" (ח"ג סימן ח) נשאל אם ניתן לגייר נכרית שנישאה לכהן בנישואים אזרחיים, ורצה להנשא לו כדמו"י. וכתב, כי בנישואי נכרית יש איסור דאורייתא וחייב כרת, אבל כהן שנשא גיורת הוא איסור לאו, ובכדי להציל אותו מאיסור חמור בודאי טוב שיגיירו הנכרית. ושאל, כיצד ניתן לגיירה, והרי היא אינה מקבלת על עצמה איסור גיורת לכהן? וכתב: "דבאמת אם אומרת בפירוש שאינה רוצה לקבל מצוה זו, אסור לקבלה. אבל בנידון דידן הרי אינה אומרת כן בפירוש, וא"כ אף דאנו יודעין שתעבור על איסור זה, מ"מ בשביל תקנת הכהן ובשביל תקנת זרעו מקבלין אותה. וגם י"ל, דדוקא אם מקבלין הגר משום תקנה דידיה צריכין לומר לו, או תקבל כל התורה כולהאו תשא נכרי... אבל אם אנו מגיירין אותה משום תקנתא דישאל, ודאי מוטב שתתגייר ולא יופסד זרע ישראל ולא יתחייב ישראל כרת על ידה". אלו דברים מרחיקי לכת ביותר. גם אם לא נקבל דבריו - ואני מתקשה לקבלן - אין להן ביאור, אא"כ נניח שקבלת המצוות אינה חלק ממעשה הגיור, אלא הלכה בבית-דין המגייר שלא יזדקק לכך. אבל, כל שיש לבית-הדין נימוקים כבדי משקל, יכול לקבל גר גם ללא קבלת מצוות שלימה. דבר נוסף למדים ממנו, ששום אומדנא דמוכח לא תועיל לסתור קבלת מצוות, כל שקיבלה במפורש את המצוות בפיה. אוסיף עוד את דבריו של הגרא"י אונטרמן זצ"ל (תורה שבעל-פה יג, עמ' יג) שיצא נגד המחמירים בגירות האישה הנכרית, כאשר הבעל היהודי מחלל שבת. וכתב: "בודאי שאנו מחוייבים לחוס על על שלימותה של המשפחה ולהסתכל במצבה מתוך השקפת התורה"ק, בלי חששנות חסרת יסוד. וכמו שראינו בהרבה מקרים, שהבעל לצערינו מחלל שבת, ואשתו היהודיה שומרת ומקיימת הכל בקפדנות ואינה נגררת אחריו. כן אפשרי גם בגירות, ואין

לעשות השערה ע"י ק"ו פריכא". הבאתי את הדברים לתשומת לבם של חברינו הדיינים המחמירים בבעל היהודי חומרות יתרות, מתוך עשית ק"ו.

סוף דבר, גם אם נשוה את שיטת הרמב"ם והשו"ע, אין צורך להפליג יותר מדאי בענין קבלת המצוות מעבר למה שהפליגו רבותינו, ובכל מקרה, לא ניתן לעקור גירות למפרע על יסוד ק"ו פריכא והשערות מכל סוג שהוא על מה שהיה בעת הטבילה. ובכן, גם כאן ניתן לומר כדברים האלה. אין לנו "אנן סהדי" מה היה ברגע הגיור. הסדר הוא שהמגייר או המתגייר מקבלים על עצמם בפה מלא שמירת מצוות, רגע אחד לפני הכנסת הראש למים. כאשר הראש נמצא מתחת למים - שניות בודדות - בדרך כלל לא חושבים דבר. מיד לאחר הוצאת הראש מן המים, חל הגיור. יתכן מאוד שבאותו רגע גמרה המתגיירת בלבה לקבל מצוות או שטבלה על דעת מה שאמרה רגע לפני הכנסת הראש למים, אלא שאחרי כן חזרה בה. לא ניתן לבטל גירות ללא אנן סהדי ברור בשעת מעשה. קשה ליצור "אנן סהדי" למפרע, כי דבר זה הוא בגדר השערה בלבד. בנוסף, בית הדין שגייר את האמא, אינו נחות מבית-דין של הדיוטות בזמן שמשון ושלמה. אין לחשוך בהם שלא הודיעו את המצוות ועונשן, ושאלו היתה המתגיירת מפקפקת בקבלת המצוות היו מבצעים את הגיור. כיצד ניתן על יסוד אומדנות וסברות, ואפילו על יסוד הוכיח סופן על תחילתן, לפסול את הגיור? הרי ברור לחלוטין, שאם רגע אחד לאחר הטבילה תעבוד המתגיירת ע"ז, לא תתבטל הגירות למפרע, אם בעת הגיור קבלה מצוות כראוי. רק הקב"ה יודע לכוין את הרגע, בשר ודם אינו יכול. כיצד יכול בית-הדין האזורי שלא היה בעת הגיור, וכעבור כ-30 שנה (!), לקבוע בבטחון שברגע הגיור - רגע אחד או שניות בודדות בלבד - לא היתה קבלת מצוות כראוי? ראוי לציין כאן את דברי חז"ל ביחס למעמד הר סיני. הרמב"ם רואה את מעמד הר סיני כמעשה גירות של עם ישראל, וממנו לומד לגבי גרים בימינו. הנה כך כתוב ב"שמות רבה" (פרשה מב): "דבר אחר, סרו מהר... רבי מאיר אומר אף לא יום אחד היה, אלא היו עומדים בסיני ואמרו בפיהם נעשה ונשמע, ולבם היה מכוון לעבודת כוכבים, שנאמר (תהילים עח) ויפתוהו בפיהם". ב"ילקוט שמעוני" (תהילים רמז תתכ) נאמר: "מצינו, כשהיו ישראל עומדים על הר סיני, בקשו לגנוב דעת עליון, שנאמר כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע. כביכול אמר לו מי יתן והיה לבבם זה להם, שלא תאמר אין הכל גלוי לפניו, תלמוד לומר ויפתוהו בפיהם, ואעפ"כ והוא רחום יכפר עון". בדברים רבה (פרשה ז) נאמר: "א"ר מאיר, מי גדול הגנב או הנגנב? הוי אומר הגנב גדול, שהוא יודע שהוא נגנב ושותק. כך כתיב, ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו. כביכול, והוא אומר מי יתן והיה לבבם זה להם". הרי רבי מאיר, וכביכול גם הקב"ה בכבודו ובעצמו, קבלו את קבלת המצוות של עם ישראל במעמד הר סיני, שזו היתה הגירות הקולקטיבית של העם - כדברי הרמב"ם - וממנה נלמד סדר הגירות. הקב"ה קבל גירות, למרות שקבלת המצוות לא היתה כנה, והכל גלוי וידוע לפניו, ובכל אופן ראה את עם ישראל כגרים לכל דבר. האם כבוד עמיתי שליט"א יכול להזעיק פנים כלפי גירות שנעשתה לפני 30 שנה, כאשר הקב"ה בכבודו ובעצמו קבל את גירותם של בני ישראל, למרות חוסר הכנות בקבלת המצוות, ולמרות שהוא עצמו ידע זאת בשעת מעשה? יתר על כן, לפי האמור במדרש, כאשר אמרו ישראל נעשה ונשמע, ירדו מלאכי השרת וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. מדוע לקשור להם כתרים, כאשר בפיהם אמרו נעשה ונשמע, ובלבם חשבו לעבוד עבודה זרה? אין מנוס ממסקנה, שלמרות הכל, קבלת הגרות היתה כשרה, ללא פקפוק. קשה מאוד לומר שהקב"ה גייר את עם ישראל שלא כהלכה, למרות שקבלת המצוות שלהם לא היתה כנה, וחשבו בלבם לעבוד עבודה זרה. דוד המלך בספר תהילים מעיד על כך בפסוק, ורבי מאיר שהיה מגדולי התנאים, מפרש את הדברים. גם החולקים עלי, יתקשו לחלוק על הקב"ה כביכול, וגם לא על דוד המלך ועל התנא רבי מאיר. אם נחליט שקבלת מצוות היא חלק ממעשה הגיור, נאלץ להחליט אחת מן השתיים: או שנאמר שקבלה בפה בלבד היא הקובעת, ואין ערך לדברים שבלב. או שנאמר, שלמרות שהקב"ה ידע מה שבלבם, היות ולא היתה כאן אומדנא דמוכח כלפי העולם, הרי לא בשמים היא, ולפי הדין לא מתחשבים במה שהיה בלבם. אבל, לא נוכל להמלט מן המסקנה, שאע"פ שקבלת המצוות לא החזיקה מעמד אפילו יום אחד, כדברי רבי מאיר, נשארה הגרות בתוקפה. אם לא נאמר כך, נאלץ כולנו לעבור גרות מחודשת, כי כולנו צאצאי אבותינו שעמדו על הר סיני. תהיה רק בעיה אחת: מי יגייר את כל עם ישראל, כי גם בית הדין יהיה זקוק לגיור... בכל מקרה, לפי האמור, האפשרות לביטול גיור למפרע, נראית בלתי אפשרית יותר ויותר. אוסיף ואומר. בית-הדין האזורי, ובעקבותיו כבוד עמיתי שליט"א, עיפרו בעפר את בית-הדין המגייר, כבית-דין שאינו מוסמך, קלי דעת וכו'.

ראשית, הם אינם גרועים מבית דין של הדיוטות בימי דוד ושלמה, שגיורם תפס לפי הרמב"ם ושסור להעלות

על הדעת שהגיור אינו תקף. שנית, להווי ידוע, כי בית-הדין הנ"ל ביצע את הגיורים עשרות בשנים בכל ההרכבים של בתי הדין בתל אביב, בהם ישבו גדולי הדיינים גדולי תורה ומופלגים ביראה. כולנו יודעים כי הלכתית, בית-הדין המגיייר אינו ההרכב המשפטי שבו נשמעים המועמדים לגיור. בית-הדין ההלכתי שעושה את שליחותם דקמאי, הוא בית-הדין הניצב בעת הגיור. בית-הדין המשפטי שולח את המועמד לבית הדין המבצע, והם עושים את הגיור בשליחותם. ואגב, קורה לעיתים שבית-הדין המגיייר רואה בעת הגיור דברים שלא ראה בית-הדין המשפטי בשעת הדיון, ומעביר את המועמד לדיון נוסף. גם אם בית-דין זה סומך על בית-הדין המשפטי, אבל מעשה הגיור נעשה כולו על ידו. כיצד ניתן לפסול, ואולי גם לבזות, בית-דין שעליו סמכו גדולי עולם? עלי לציין, כי נכון להנהיג, שבית-הדין שעסק במועמדים לגיור, הוא בכבודו ובעצמו ראוי שיעסוק במעשה הגיור. בית-דין זה מכיר יותר את המועמדים ויוכל לכוין לעומק דעתם ולרצונם האמיתי בעת הגיור עצמו. אין בכך כל פחיתות כבוד לדיינים, ואף דוד המלך התפאר ש"ידיו היו מלוכלכות בשפיר ובשליה בכדי להתיר אישה לבעלה". אינני מקבל את המחקר ההסטורי והגרפולוגי על העדר חתימת הרב הראשי בתעודת הגיור. הייתי קרוב לרבנים הראשיים בכל התקופות, וידעתי את מנהגם להמנע מלחתום על תעודות גיור בעצמם, מטעמים סמויים שאינם הלכתיים, אם כי לא תמיד הקפידו על כך. בכל מקרה, הגיורים נעשו תמיד על דעתם ובידיעתם. יש לי בעיה נוספת. בית-הדין האזורי הסתמך על דבריה של האם שבקבלת המצוות התכוונה להיות "מסורתית" בלבד. לו יהי, שהאם הבחינה היטב באותה שעה בין "מסורתית" ל"דתי", אבל כיצד נאמין לה לפסול את ילדיה. ידוע המעשה במסכת יבמות (דף מז.) "באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי. א"ל רבי יהודה, יש לך עדים? א"ל לאו. יש לך בנים? א"ל הן. א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך". וכך נפסק להלכה. הרי, שבהעדר עדים, לא ניתן לקבל את דברי המגיייר ביחס לילדיו, למרות שדינם מסתעף ממנו, ונוצרת הפרדה בינו - מדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא - לבין ילדיו. אי קבלת מצוות - אם אכן קבלת מצוות היא חלק ממעשה הגיור - היא כמו גירות שלא בפני בית-דין. המתגיירת אינה נאמנת לגבי ילדיה, ללא עדים כשרים. כיצד ניתן לפסול את ילדיה? אוסיף ואשאל. האם בית-הדין האזורי יכול לומר בבטחון גמור שהאם לא קבלה מצוות כראוי בעת הטבילה. מסופקני אם ניתן לדבר על בטחון של 100%. אם קיים סדק קטנטן כחודו של מחט, יש בזה ספק אומדנא. יש לצרף כאן את דברי ה"אחיעזר" (ח"ג סימן כו) שכתב: "ולפי"ו היכא דלא הוי מוכח לכל העולם שכוונתו לשם אישות, ויש מקום להסתפק דכוונתו להתגייר בלב שלם, ודינו ככל ספק אומדנא דמוכח דהוי דברים שבלב, כמו שכתב הקצות החושן, דאומדנא מספיקא הוי ליה דברים שבלב". אם אכן האומדנא אינה מוחלטת - ואינני מעלה על הדעת שאין כאן אפילו צל צילו של ספק - הרי נכנסנו בספק אומדנא, ואין לסמוך עליה. ואגב, ה"אחיעזר" שם הסתפק: "לו יהי שאינו מקבל (מצוות) בלב שלם, מה בכך, הרי דברים שבלב אינם דברים ואומדנא דמוכח אין כאן, אדרבא, הרי אומדנא שכוונתו בלב שלם דמשום אונסייהו גמר ומקבל". אמנם בהמשך דבריו כתב ה"אחיעזר": "אלא ע"כ צריך לומר, דלגירות בעינן לכו"ע לב שלם, ולא אמרינן בזה דברים שבלב אינם דברים... והאי טעמא חוששים לו עד שתתברר צדקותו, אע"פ דמצד הדין אנו אומרים דחזקה דגמר בלב שלם, אבל אם באמת לא נתגייר בלב שלם לא הוי גירות וחוששים להחמיר עד שתתברר צדקותו". אולם, גם אם נניח כך, אין לנו ידיעה עובדתית מוחלטת שלא היתה קבלת מצוות שלימה. אוסיף ואומר. המהרי"ק (סימן קכט) עסק בנושא אומדנא. בתשובתו שם הוא מעלה שתי הלכות ידועות. האחת בדיני נפשות (סנהדרין דף לז:) על רבי שמעון בן שטח שראה אדם רץ אחר חבירו לחורבה ורץ אחריו וראהו עומד וסייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר, ואמר לו: "רשע, מי הרגו לזה, אני או אתה? אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים יומת המת". הלכה נוספת נאמרה בדיני ממונות (ראה רמב"ם נזקי ממון ח' יד): "גמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצידו, אין אומרים בידוע שזה הרגו, עד שראהו עדים כשרים". מדוע אין סומכים במקרים אלו על אומדנא מוחלטת כל כך, שבודאי אין בה אפילו צל של ספק? על כך אומר המהרי"ק יסוד הלכתי: "דודאי דכל שהמעשה מבורר אצל הדיינים, אלא שאנו מסופקים באומדן דעת הנותן או המוכר או המגרש, אזלינן בתר אומדנא. אבל היכא דלא נתברר גוף המעשה אצל דיינים כי ההיא דגמל אוחר, דאין ידוע אם נגחו אם לא ואלא מתוך אומדן, בהא ודאי פליגי רבנן". משמעות הדברים. אומדנא יכולה לבוא רק לאחר שהמעשה ברור על פי עדים או הוכחה הלכתית אחרת, והשאלה היא על כוונת המעשה. אבל אומדנא שבאה בכדי לגלות את המעשה, גם אם היא אומדנא ברורה לחלוטין, אין לקבלה. הוא הדין והוא הטעם, שאין לקבל אומדנא לקבוע שמעשה הלכתי לא לא התקיים, כאשר אנו רואים ושומעים את המעשה. אם נניח שקבלת מצוות היא חלק ממעשה הגיור, אין לאומדנא מקום בה, כי זאת אומדנא שבאה

לגלות את המעשה. וכל שיש קבלת מצוות בפה, כפי הנהוג, לא נוכל לסתור על פיה את קבלת המצוות שראינו וששמענו במו עינינו ואוזנינו. הייתי מצרף כאן הלכה נוספת. הרמ"א שו"ע אבה"ע"ו מב א) פסק: "ואין הולכין בענין קדושין אחר אומדנות והוכחות המוכיחות שלא כוונה לשם קדושין". ועיין בביאור הגר"א שכתב כי הטעם הוא מחמת חומרא דאשת איש. ב"ערוך השולחן", הוסיף כאן טעם אחר, שכיון שצריכים עדים לקיום הדבר, אין הולכים אחר אומדנא, מאחר שהעדים לא ראו את האומדנא. משמעות דברי הרמ"א, שאומדנה אינה מתקבלת בקדושין כלל, לא להחמיר ולא להקל. לכל אחד מן הטעמים יש לומר, כי בנושא חמור לא מתחשבים באומדנות, או בנושא שיש בו צורך בעדי קיום, לא ניתן להתחשב במה שהעדים אינם רואים ושומעים. מאותו טעם, יש לומר שאין להתחשב באומדנה בענין קבלת גרים. ראשית, גם קבלת גרים היא ענין חמור של יוחסין ושל תפיסת קידושין, וכן קבלת גרים זקוקה לדיוני קיום, וכל שלא רואים ולא שומעים הדיינים, אינו נחשב לא לקולא ולא לחומרא, כפי שאינו נחשב בקדושין. עוד נושא. האם ומשפחתה מוחזקת כיהודיה מזה כ-30 שנה. סתירת חזקה, כולל חזקת התנהגות, אינה דבר של מה בכך. הנה נפסקה הלכה (רמב"ם איסורי ביאה א כ-כב): "מי שהחזק בשאר בשר דנין בו על פי החזקה, אע"פ שאין שם ראייה ברורה שזה קרוב. ומלקין ושורפין וסוקלין וחונקין על חזקה זו". הרמב"ם הביא מספר דוגמאות לכך: "איש ואישה שבאו ממדינת הים, הוא אומר זאת אשתי והיא אומרת זה בעלי, אם החזקה בעיר ל' יום שהיא אשתו הורגין עליה. האישה שהחזקה נדה בשכונותיה, בעלה לוקה עליה משום נדה". בטור ובשו"ע הלכות נדה (סימן קפה ב), הביא הטור בשם הרמב"ן שאע"פ שההלכה היא (עיין כתובות כב.), שבאמרה טמאה אני וחזרה ואמר טהורה אני אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת, אם החזקה על יסוד דבריה, לא תועיל לה אמתלא. וכתב הטור שם: "כתב הרמב"ן החזקה נדה בשכונותיה ואח"כ אומרת טהורה אני, אפילו נתנת אמתלא לדבריה שאומרת לא לבשתי בגדים אלו אלא שלא תטרידיני עכשיו כי לא הייתי בריאה, אינה נאמנת. ע"כ. ר"ל, כיון שראינוה לובשת בגדי נדותה הוי כאילו ראינו שראתה, שאז אינה נאמנת לומר לא ראיתי". מדברים אלו עולה, שלמרות שברור לנו שהאמתלא שניתנה נכונה, ולפי הדין האישה נאמנת באמתלא והחזקה מוטעת, אע"כ החזקה שנוצרה על פיה נחשבת כגורם הלכתי עצמאי, ועושה אותה לנדה, ובעלה לוקה על החזקה. ועיין בטור שהקשה על הרמב"ן: "ותימה הוא, וכי עדיף החזקה נדה בשכונותיה מכשאומרת בפירוש טמאה אני שנאמנת שוב לומר טהורה אני ע"י אמתלא?" וכתב ה"סדרי טהרה": "ובאמת לא זכיתי להבין מה שהקשה הטור על הרמב"ן, דודאי חילוק גדול יש ביניהן, שהרי ע"פ חזקה סוקלין ושורפין, ומוכח דאפילו לא נתחזק אלא על פיהם... וזה שאמר הרמב"ן דכודאי משוינן כיון דמלקין על ידה, ומשו"ה אע"ג דבאמירת דידה מהני אמתלא, מ"מ היכא דאיתחזק עי"ז אצל שכיניה לא מהניא אמתלא". מבואר, כי למוחזקות שנוצרה על ידי האישה, יש קיום משלה, ואפילו כשמתברר לנו שהמציאות אינה נכונה, שהרי מעיקר הדין היא נאמנת באמתלא. הקובע לגבינו היא המציאות ההלכתית, ולא המציאות העובדתית. אין לי ספק שמשפחת ט' החזקה כיהודים על פיהם ועל פי בית-דין. אילו היה מתרחש דבר איסור, היינו סוקלים ושורפים על פי חזקה זו. כיצד ניתן לסתור חזקה על יסוד אומדנה בלבד, הרי החזקה יוצרת מציאות הלכתית עצמאית! אינני מקבל את ההנחה שהמוחזקות כיהודים היתה רק בקהל מכריהם שאינם שומרי מצוות, ואצלם המושג יהודי, אינו מושג הלכתי. ראשית, כולם ידעו שהאמא התגיירה בפני בית-דין רבני בארץ. אף אחד לא נכנס לדקדוקים בטיבו של בית-הדין. בנוסף, במשך 30 שנה היו בני המשפחה בלי ספק, בקרב קהל מגוון, ויש להניח שהיו בו שומרי מצוות. אצל כולם החזקו כיהודים. לא ניתן לסתור חזקה, גם אם היא בטעות, על יסוד אומדנא בלבד. אין בכל זה סתירה להשקפה הברורה שיש להקפיד על קבלת מצוות, ויש להמנע מקבלת גרים שאינם מקבלים מצוות כראוי או שאין לנו בטחון גמור בנכונותם לקבל מצוות - וכפי שהביא כבוד עמיתי בשם גדולי ישראל. אולם מכאן ועד לפסילה של גיור שכבר נעשה, ובמשך 30 שנה החזקו כיהודים, רחוקה הדרך. מאידך, אני מתקשה לקבל את ההשקפה, שיש לחטט במשפחתו של גר עד לאלף דור. דבר זה אינו מתיישב עם צווי התורה "ואהבתם את הגר", ואינו מתיישב עם החזקה שנוצרה במשך השנים. כמו כן, אין שום אפשרות לברר לאחר מעשה, ובפרט לאחר שנים רבות, את שאירע באותו רגע של טבילת הגירות, וגם המתגייר אינו יכול לזכור את הדברים בבירור. אין כאן גם שאלה של בית-דין בתר-דין לא דייקי, משום שלא ניתן לברר את מה שהיה באותו רגע מסויים, וגם משום שבינתיים נוצרה חזקה. אם סבורים בתי דין שיש לבדוק את המתגיירים לאחר זמן, למה להמתין למקרה שהמתגייר או צאצאיו מופיעים בבית-הדין לאחר שנים, בענין צדדי לחלוטין - במקרה מסויים, הם הופיעו בבקשה לצו ירושה - ולמה לא להזמין את כל משפחות המתגיירים לדיון מחודש כעבור יובל שנים לגיורם? הדבר רחוק מן הדעת ומן הלב.

אברהם-חיים שרמן:

קראתי בעיון רב את דברי ונימוקי כבוד עמיתי הגר"ש דיכובסקי שליט"א, לקבל את הערעור על פסק דינו של בית-הדין האזורי ולבטל את פסק דינו שהטיל ספק ביהדותו של המערער וכן הטיל ספקות רבים בכל תוקף הליך הגיור של אמו ויהדותה. מסקנתו שיש לאשר את יהדותו של המערער ליתן לו היתר נישואין לשאת בת ישראל, וזאת על בסיס אשור, בלי להטיל דופי וספק ביהדותה של אמו.

לפני שאעלה את תמיהותי הרבות על הנמוקים ההלכתיים, אני תמה על התעלמותו המוחלטת של כבוד הרב מהמישור העובדתי של כל הליך גיור האם. החלק היחיד מהליך הגיור שמוזכר בנמוקיו במישור העובדתי הוא אותו רגע של טבילת הגירות, ושלא ניתן לברר מה היה באותו רגע מסוים, כוונתו לאותו רגע בו אמרה האם בפיה שהיא מקבלת על עצמה לקיים את כל מצוות התורה. אין חולק על כך שהליך הגיור היה "גיור אקספרס", כששום בית-דין מוסמך לא קיים בדיקה האם האם כשירה לגיור כבקשתו של הרה"ר הגר"ש גורן זצ"ל, לבחון את כנות רצונה להכנס תחת כנפי השכינה ולקבל קיום מצות התורה. בפועל בית-הדין שמורכב משלושה רבנים שהם פקידי מזכירות הרבנות ת"א, שהיו בשעת טבילה והאמירה לקבלת מצות, לא פעל כל פעולת בדיקה והכנה, שמעשה קבלת המצוות יהיה אמיתי וכדין. למרות העובדה שמדובר באישה נכריה שנישאה אזרחית לאדם שאינו שומר מצות חבר קבוץ חילוני מובהק, ומתגוררת עמו באותו קיבוץ למעלה משנה וחצי ותוך חודשיים מרגע שבקשה לעבור הליך גיור ולמדה לסרוגין במכון גיור, ומודיעה שלאחר הגיור היא חפצה להנשא לאותו אדם כדמו"י, כאשר אותו אדם אינו משנה את אורח חייו המנותקים מתורה ומצות, ועמו יחד הם מתכוונים לעבור לגור במושב בערבה שאין בו כל מסגרת חברתית של קהילה שומרת תורה ומצוות. צר לי שכבוד ידידי הגר"ש דיכובסקי לא עיין עיון רציני בנתוח המישור העובדתי של הליך הגיור הנ"ל, כפי שנכתב בנמוקי כבוד אבה"ד הגר"א איזירר שליט"א ובנמוקי החלטתי. אין בדבריו כל התייחסות למישור זה שהוא הבסיס היחידי לקביעת האמת שבחלק קבלת המצוות של האם, ורק ממנו ניתן להגיע למסקנה חד משמעית שאנן סהדי והדבר ברור לכל, שברגע אמירת האישה בשעת הטבילה שהיא נכנסת לדת היהודית, עיקרי אמונתה, וחובת קיום מצות תורת משה, הדברים היו מהפה ולחוץ ובלבה לא היתה כניסה לדת היהודית, עיקרי אמונתה ומצות תורת ה'. זאת בנגוד לקביעתו של כבוד הרב, שלא ניתן לברר מה היה באותו רגע מסוים, וכאמור לאור הנתונים העובדתיים כפי שנותחו בפסק-הדין נשוא הערעור ובדברינו ניתן בהחלט לדעת שבלבה לא היתה כניסה לדת היהודית תחת כנפי השכינה, וכפי שהאישה בעצמה העידה ופרשה את כוונותיה שכוונתה בקבלת מצוות היתה להיות "מסורתית" ולא דתית, וכפי שבארנו אין בזה קבלת מצוות מכח כניסה לדת היינו שהמצוה נעשית מתוך אמונה בה' וכפיפות אליו כמצוה. קביעת בית-הדין האזורי וקביעתו שברגע שהצהירה בפיה שהיא מקבלת מצוות לא היתה קבלת מצוות כראוי, אינה נשענת על אומדנות וסברות. הנסיבות העובדתיות ואורח חייה של האם לפני "הרגע האחד" ואורח חייה המשותפים עם אדם המנותק מהתורה והמצוות בחברה שאיננה בתורה ובמצוות הם שמלמדים ומשקפים את מה שהיה ברגע הצהרת קבלת המצוות. אין כל הגיון ואין להעלות כלל על הדעת, להוציא את הרגע המסוים הזה מרצף חיים חילוניים מנותקים מחיים דתיים של תורה ומצוות ולומר שבאותו הרגע היה מפנה מהפכני של כניסה לדת היהודית, עיקרי אמונתה ומצוות תורת ה', כאשר מיד בחלוף "הרגע המסויים" אין כל ביטוי ומימוש למפנה הדתי שמתחולל כביכול בלבה של האם. במאמר מוסגר אבקש להגיב על דברי הבקורת של כבוד עמיתי שליט"א על אבה"ד האזורי, ועלי שאנו "עיפרנו בעפר", את כבוד הרב האגר ושני הרבנים האחרים ממזכירות הרבנות בת"א ששמשו כבית-דין בשעת מעמד הטבילה או מילה של המתגיירים. אמנם הרכב רבנים זה ביצעו את מעשה הגיור של טבילה ומילה, וכל ההרכבים של בתי הדין המוסמכים שלחו וסמכו עליהם לרשום את מעשה הגיור ומעולם שום בית-דין לא הסמיך אותם להיות בודקים ומחליטים האם חלק קבלת המצוות שבמעשה

הגיור מתקיים כהלכותו, דבר זה נעשה רק ע"י בית-דין מוסמך. מה שאין כן בנדון דינן הרה"ר הגר"ש גורן ז"ל הסמיך אותם לקבוע גם בחלק של קבלת המצוות שבגיור, והם נחפזו ובחוסר אחריות דלגו והתעלמו מהחלק המרכזי והעיקרי שבגיור ובצעו גיור בזק להטבלת האם. ולאחר מכן באותו יום הביאו לנשואיה של האם עם בעלה אדם חילוני שרחוק מאורחות חיים דתיים של תורה מצוות. בית-דין שמדלג על החלק המהותי והחשוב ביותר בהליך הגיור והוא כניסה לדת היהודית, אמונותיה וקיום מצוות תורת ה', אינו ראוי שנסמוך עליו, ושום בית דין של גדולי עולם לא היה מאשר התנהלות לקויה וחסרה כמו כן, של הליך גיור. נדהמתי לקרוא בנמוקי כבוד הרב את הקביעה שהם, בית-הדין הנ"ל, אינם גרועים מבית דין של הדיוטות בימי דוד ושלמה, שגיורם תפס לפי הרמב"ם. הרב שליט"א לא טרח כלל לעיין בדברי הרב המגיד שם שמגדיר את דברי הרמב"ם, הגרים שהתגיירו בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות. מדובר שהיו בית-דין, אלא שלא היו בית דין מוסמך, שהיה קיים בימים ההם, והנאמר ברמב"ם שם לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה מדובר שבית דין מוסמך לא קבלו, אבל לא יעלה על הדעת שנשות דוד ושלמה התגיירו אצל אנשים שאינם יראי ה', לדקדק בענין כניסה לדת היהודית האמונה בה' וקבלת מצוות ה'. תמוה מאוד ההשוואה לבית דין של דורות קדמונים, מימי דוד ושלמה, ראשונים כמלאכים, לבית דין של שלושה רבנים בני דורינו, שאנו כבני אדם ו"חמורים" לעומתם. טעות חמורה בדברי הרב שליט"א, שקובע לשיטת הרמב"ם שבתי הדין של הדיוטות שבימי דוד ושלמה לא הקפידו על קבלת מצוות. לענ"ד נובעת טעות זו מגישה והגדרה מוטעים, לחלק קבלת המצוות שבהליך הגיור. הרמב"ם (הלכות אסוב"י פרק י"ג הל' ד') כתב: "וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עול תורה..."

כלומר, השלב הראשון של הליך הגיור, כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, היינו שרוצה להכנס לדת היהודית שכל מהותה היא הברית בין האדם לה', בורא עולם, להיות בהכרה שהוא נכנס בכנפי והשגחת הקב"ה והתוצאה המוכרחת מהכניסה לדת היהודית היא "שיקבל עול תורה", היינו קבלת מצוות. הגדרה זו מצאתי בדברי השו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' כ"ט ס"ק כ"ב) שכתב:

"ע"כ נראה לענ"ד דקבלת המצוות והודעות המצוות שני ענינים הם דקבלת המצוות היא בסתם, שיקבל עליו להכנס בדת יהודית, דזהו הוי ממילא קבלת המצוות... ולעולם בקבלת המצוות בסתם מעכב דזהו עיקר הגירות שנכנס לדת יהודית."

ושם בס"ק כ"ג כתב:

"וצ"ל דעיקר הגירות הוא שעזב עמו ואלוקיו ובא להסתופף תחת כנפי השכינה וקבל עליו דת ישראל לכנס בקהל ה' וע"ז נופל לשון גירות."

הרי דקבלת מצוות בגירות הגדרתה, שהיא נובעת מהכניסה לדת היהודית ומהוה חלק בלתי נפרד מהברית בין האדם לקב"ה וכניסה תחת כנפי שכינתו. לכן כותב הרמב"ם (שם פי"ד הלכה ב') בתאור תהליך קבלת גירי צדק, *"מודיעין אותו עיקרי הדת שהוא יחוד ה' ואיסור עבודה זרה ומאריכין בזה"*. שזהו בסיס הגיור ומהותו וקבלת מצוות חייבת לנבוע מהכניסה לדת היהודית, כפי שכתב החמדת שלמה "דבסתם שקיבל עליו להכנס בדת יהודית דזה הוי ממילא קבלת מצוות, דזהו עיקר הגירות שנכנס לדת יהודית". קבלת מצוות שאינה נובעת מכניסה לדת יהודית ולברית בין הקב"ה לאדם וקבלת קיום מצוותיו אינה קבלת מצוות. וכתב כן החזון איש (יו"ד סי' קי"ט ס"ט) *"סעיף ב' ונראה דענין גירות אינו אלא למאמין ביסודו שצווה ה' את ישראל חוקים ומשפטים ע"י משה נביאו... והבדלים מכל העמים ומסר להם)*. אבל אם אינו מאמין בכל זאת אלא מקבל עליו להתנהג עפ"י חוקי התורה מפני שהנהגה הזאת מטיבה איתו או מצלת אותו מן ההיזק, אין זה קבלת גירות". עקרון זה מוסכם על הרמב"ם כפי שהוכחנו ועל כל הפוסקים כולם, שאם קבלת המצוות אינה נובעת כחלק מכניסה לדת לברית בין האדם לקב"ה. ואם השלב הראשון של כניסה לדת איננו, אין זה הליך של גירות כלל ע"פ הדת היהודית. גם בתי הדין של הדיוטות שגיירו את נשות שלמה ושמשון ראו את ענין הכניסה לדת כתנאי בסיסי והכרחי לגיור ואת חלק קבלת המצוות ראו מתוך הכניסה לדת ובזה ודאי הקפידו ששלב זה ודאי יהיה קיים אצל נשות שלמה ושמשון. דברי החמדת שלמה כפי שצוטטו לעיל, מסבירים את שיטת הרמב"ם

בענין נשות שלמה ושמשון ולא כפי שכתב הרב שליט"א, שדבריו אינם מסתדרים עם שיטת הרמב"ם. טעות גדולה בדבריו של כבוד ידידי הגר"ש דיכובסקי, לקבוע בשיטת הרמב"ם שבתי דין של הדיוטות שגיררו את נשות שלמה ושמשון לא הקפידו על קבלת מצוות היינו על מהות גיור שהיא כניסה לדת וקבלת מצוות הנובעת ממנו. גם בתי דין של הדיוטות בכל התקופות, לא הכירו בהליך ומעשה הגיור שאין בו היסוד הדתי אמוני של כניסה לברית בין האדם לקב"ה הדת והמצוות. וזו היתה גישתם של המבקשים להתגייר שראו זאת כמובן מאליה. נשות שלמה ושמשון כאשר עברו את הליך הגיור אצל אותו בית דין של הדיוטות ראו שבהליך הגיור הם עוזבות את עמם ואלוקיהם ובאים להסתופף תחת כנפי השכינה ומקבלים עליהם דת ישראל להכנס בקהל ה', ועל יסוד זה בית הדין להדיוטות קבל אותם וגיירם. אין הדברים אמורים בנדון דנן. הנסיבות ומשך הליך הגיור המהיר מוכיחים שאם המערער לא ראתה בבקשתה להתגייר הליך דתי של הסתופפות תחת כנפי השכינה וכניסה לדת היהודית וקבלת מצוותיה. לכל היותר היא ראתה בזה הליך לאומי חברתי של הצטרפות לעם ישראל. דבר זה ניתן ללמוד מדבריה שהסבירה בפני בית הדין האזורי למה התכוונה כשאמרה בשעת הטבילה שהיא מקבלת את מצוות התורה והסבירה שלא התכוונה להיות דתית אלא מסורתית. הנסיבות שלפני ואחרי הגיור מלמדים שלא היתה למבקשת כל כוונה ומחשבה לראות בהליך הגיור הליך דתי וכפי שבאר אבה"ד בנמוקי פסק-הדין ובארנו בנמוקינינו.

בספר דבר אברהם (ח"ג סי' כ"ח ס"ק א') עמד על ההבחנה זו שבין ימי דוד ושלמה לזמנינו. בכל הנוגע לגישתם של המבקשים את הגיור וז"ל:

"וצ"ל דקיימו בגרים שבימי שלמה וכו' שהיתה יד ישראל תקיפה לענוש העוברים על דת ואפילו בזמן שאין יד ישראל תקיפה מ"מ כיון שנפשו חשקה אישה זו ועליו לדור עמה (ובסביבה יהודית) וידוע לו שאם לא יתנהג ביהדות ולא ידקדק בדנינים לא תאבה האישה לדור עמו (והסביבה היהודית לא תקלטנו ולא יוכל להשיג את מאויו אלא ע"י קבלת עול היהדות וההתנהגות בכשרות, אגב זה גמר וקבל. וזה היה שייך רק בזמניהם בימים מקדם דאשורי דרי, משא"כ עכשיו שגם אישה זו וגם חלק מהסביבה אינם נוהגים ביהדות וגם אחר הגירות לא יהא אנוס כלל משום צד לקיים מצות התורה לא שייך לומר אגב אונסי גמר מקבל כיון דבלאו הכי נמי ישיג מאויו."

לאור האמור תמוהה גישתו של כבוד עמיתי הרב שליט"א ללמוד ולדמות מתקופת דוד ושלמה לתקופתנו. וכן קביעתו "שהמקרה שבפנינו על פניו פחות חמור מאשר נשות שמשון ושלמה."

ודאי דכל הפוסקים והלומדים מסתייגים באופן מוחלט מפסיקה והכרעת דין שתבסס על הדימוי בין דורות ראשונים לדורות אחרונים ובמיוחד לדורינו, שהיחס המתנכר והמזלזל לדת ישראל, עיקרי אמנותיה ומצוותיה, רווח בין בני האדם, נכרים ויהודים. הקביעה העקרונית שכל מהות ויסוד הגיור היא כניסה לדת ישראל בברית בין המתגייר לקב"ה וכניסה תחת כנפי השכינה ושמירת מצוות מצאתי בס"ד בדברי הראב"ד בספרו בעלי הנפש (סוף שער הטבילה) המובאים להלן:

"שהשיב על נוסח ברכת הטבילה בגר קטן ובעבד שבית-הדין או האדון מברכים על הטבילה, אקב"ו ושאל, היכן צונו ותירץ שם, וז"ל... מואת הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב, ה). והלא אם נתכנסו כל באי עולם אינם יכולים לברוא אפילו יתוש אחד אלא הגרים שגיררו והחזירו תחת חנפי השכינה מעלה עליהם כאילו בראום וכתוב אם תשוב ואשובך לפני תעמוד (ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה) ירמיה טו, יט, וכתוב ויאמר נקל היותך לי עבד להקים שבטי יעקב ונצורי ישראל להשיב ונתתיך אור לגויים להיות ישועתי עד קצה הארץ (ישעיה מט, ו), ע"כ."

דברי הראב"ד צריכים ברור. איך יש לראות במעשה אברהם שגייר הגרים והכניסם תחת כנפי השכינה ואילו הם "הנפש אשר עשו בחרן", כמקור מצותי למעשה הגיור. ראשית אברהם עצמו לא פעל מכה שנצטוו לעשות את הנפשות דהיינו לגיירם, הרי אברהם נצטוו ע"י הבורא רק על המילה בבני ובני ביתו, שנית אברהם היה לפני מעמד הר סיני ואיך נלמד על מצוה מלפני מתן תורה. (כך העיר לי הגרמ"מ כשר ז"ל בעל תורה שלמה בפגישה עמו, כאשר ציינתי בפניו דברי הראב"ד הנ"ל).

ונראה בבאור דברי הראב"ד, שהם זהים לדברי הרמב"ם בספר המצות מ"ע ג' מצות אהבת ה' וז"ל:

... "כבר אמרו שמצוה זו כוללת ג"כ שנדרש ונקרא אנשים כולם לעבודתו יתברך ולהאמין בו וזה כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו ותבקש אנשים לאהב אותו וזה על צד המשל, כן כשתאהב האל באמת כמה שהגיעה לך מהשגת אמיתתו הנה אתה בלי ספק תדרש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה. לשון הספרי, ואהבת את ה' אהבתו על הבריות כאברהם אביך שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן ר"ל כמו שאברהם בעבור שהיה אוהב השם כמו שהעיד הכתוב "אברהם אוהבי" (ישעיה מא, ח) שהיה ג"כ לגודל השגתו דרש האנשים אל האמונה מחוזק אהבתו כן אתה אוהב אותו עד שתדרוש האנשים אליו."

הרמב"ם רואה בפעולות אברהם בקרוב נפשות לאמונה בה' ועבודתו כדוגמא ודרך לקיום מצות אהבת ה' ולכן היא כוללת בתורה ג"כ שנדרש ונקרא אנשים כולם לעבודתו יתברך ולהאמין בו. הרמב"ם אינו מזכיר מפורש שמעשה הגיור ע"י בית-הדין כלול במצות אהבת ה', אך ברור שמעשה הגיור יש בו כל האמור בדברי הרמב"ם ביחס לדוגמא של הנפש אשר עשו בחרן. הראב"ד קובע מפורשות דבריו דהליך הגיור של בית-הדין זהה למעשה אברהם, בנפש אשר עשו בחרן וכפי שכתב מעשהו של אברהם באותם נפשות והם גרים שגיירו אברהם ושרה והחזירום תחת כנפי השכינה מעלה עליהם כאילו בראום. א"כ ודאי דגם הראב"ד רואה כהרמב"ם דהגיור הוא בטוי וחלק ממצות אהבת ה'. לפי"ז אין להקשות על הראב"ד איך למד מקור למצוה האמור בגיור ממעשה אברהם בנפש שעשו בחרן כאשר אברהם עצמו לא היה מצווה על כך ולא היה כלל מציאות של הכנסה לתורה ומצוות שגם אברהם לא היה מצווה בהם. אלא ודאי דכל צורה של קירוב הבריות לעבודתו יתברך והאמונה בו היא גלוי של מצות אהבת ה'. אברהם בזמנו קרא לאנשים להתקרב לאמונה ועבודה כפי שהיתה בזמנו, ולאחר שנתנה תורה ונצטוו ישראל על המצות כל המקרב את הנכרי ומכניסו תחת כנפי השכינה לקיום מצות ה' ותורתו זהו הגלוי השלם של אהבת ה' בזה שקירב הנכרי לעבודו לשמירת כל מצות התורה. עפ"י דברים אלו ובאור שיטת הראב"ד נראה ברור שהראב"ד רואה שיש לסמוך את מעשה הגיור ע"י בית-דין אל מצות אהבת ה' ולראותו כחלק ממנה. וכך יש לפרש את דברי הגמ' ביבמות שמעשה הגיור הוא מצוה ושהוא מצוה לא משהינן היינו מצות אהבת ה'. בזה מיושבת שאלתו של התשב"ץ על המקור המצויתי לגיור. יש לציין דחדושו של הראב"ד לראות את הגיור כחלק ממצות אהבת ה' לא היה נגד עיניהם של מפרשים אחרים, ראשונים ואחרונים. וכאשר הבאתי את דבריו לכמה מגדולי התורה והבקיאים בה, כהגרש"י זווין זצ"ל עורך האנציקלופדיה התלמודית והגרמ"מ כשר זצ"ל עורך התורה שלמה, הם מצאו בו דבר חדוש שלא היה נגד עיניהם, והוסיף לי הגרש"י זווין זצ"ל דאף באנציקלופדיה התלמודית ערך גרות לא הובאו דברי הראב"ד ועצם חדושו שגיור הוא חלק ממצות אהבת ה' הובאו רק בשם אחרון הר"י פרלא לספר המצות לרס"ג מצוה יט שראה בזה חדוש עצמי מדעתו. וכן כתב שם בסוף המצוה ד"ה ובאמת, וז"ל:

"ובאמת תמיהני על התשב"ץ ז"ל בזה שלא ידע על איזה מצוה נסמכת מצות קבלת גרים ולדעתי י"ל בפשיטות דלדעת מוני המצות היא נסמכת על מצות אהבת ה' וכמבואר בספרי (פ' ואתחנן פיסקא לב) ואהבת את ה' אלוקיך אהבהו על כל הבריות כאברהם אביך שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן מלמד שהיה אברהם אבינו מגייר ומכניסן תחת כנפי השכינה עיי"ש, והובא בסה"מ להרמב"ם עשין ג והוסיף עליו כותב וז"ל ורצה לומר כמו שאברהם מפני שהיה אוהב כמו שהעיד הכתוב אברהם אוהבו קרא בני אדם להאמין בשם מרום אהבתו כן את אוהב אותו עד שתקרא עליו בני אדם, עכ"ל עיי"ש וגם התשב"ץ ז"ל גופי' הביאה (בזה"ר עשין ג) עיי"ש והוא תימא על התשב"ץ". ע"כ דבריו.

כאמור חדושו של הר"י פרלא מדעתו כבר נתחדש אצל ראשון בראשונים הראב"ד ודבריו מאירים.

לאור האמור, דפעולות הגיור היו במסגרת מצות אהבת ה', כל הזכות שראה הגמ' בכתובות יא ע"א בזה שבית-הדין מגייר קטן משום זכות היא לו וזכין לאדם שלא בפניו צ"ל דכל מהות הזכות היא בזה שהקטן הגר נקשר אל הקב"ה בתורתו ומצותיו וכן כתב התשב"ץ שהביא ופרש את דברי הגמ' בכתובות דבית-דין מגיירין הקטן וז"ל:

... "ואמרו גר קטן מטבילין אותו עד דעת בית-דין והוא מפני המצוה הזו שנחייבו לקבל גרים וא"כ ראוי' היא שתבוא במנין פרטי ואיני יודע על איזה מצוה נסמוך אותה עכ"ל. לאחר שקבענו דמעשה הגיור הוא חלק ממצות אהבת ה' ומצוה זו נסמך יש לפרש את מעשה בית-הדין בגיור קטן כמעשה של אהבת ה' בקרוב הקטן לתורה ומצות ה', וכל הזכות לגר נמדדת ביצירת היחס הטהור שבינו לבין ה' בתורה ובמצות, כל הזכויות האחרות שנובעות ממעשה הגיור אינם מהות הזכות והמצוה, כגון שע"י הגיור נקשר הגר ונדבק בזרעו של אברהם אבינו היינו שהופך כחלק מעם ישראל."

נעבור למישור ההלכתי שבנמוקי הרב שליט"א, להתיר למערער לבוא בקהל. כבוד עמיתי הגר"ש דייכובסקי שליט"א תקף את פסק-הדין של בית-הדין האזורי שנמנע ליתן למערער היתר נישואין, עקב דבריה של אמו, שפרשה את כוונת דבריה בשעת הטבילה שהיא מקבלת ע"ע שמירת מצות שכוונתה להיות מסורתית ולא דתית. כלומר שלא היתה אצלה קבלת מצות כדין הנדרש בגיור, וחסר חלק מהותי בגיור. על זה הקשה כבוד הרב שלמעשה ע"פ דבריה הגיור אינו תקף יפסלו ילדיה מלבוא בקהל ואין הדברים מתיישבים עם דברי הגמ' ביבמות מ"ז, באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי והשיב לו רבי יהודה נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את ילידך וכך נפסקה הלכה. כבוד הרב שליט"א לא טרח לבאר באיזה אופן פרשו השו"ע והמפרשים ופסקו את דברי רבי יהודה הנ"ל, עיון בדבריהם מלמדינו שאין לדמות כלל את דברי רבי יהודה לנדון דנן.

בשו"ע יו"ד הל' גרים סי' רס"ח סעיף י"א כתב:

"מי שהיה מוחזק בישראל שאמר נתגיירתי ביני לבין עצמי, יש לו בנים, אינו נאמן על הבנים אבל נאמן הוא על עצמו לשווי נפשי חתיכה דאסורא ליאסר בבת ישראל עד שיטבול בפני בית דין."

השו"ע קבע שהלכה זו נאמרת במי שהיה מוחזק בישראל. קביעה זו מקורה בדברי הרבינו ירוחם נתיב כ"ג בשם הרמ"ה, הביאו הב"י שם, שאם הגר שאמר נתגיירתי ביני לבין עצמי לא הוחזק עדין בחזקת גירות אפ"ל אמר נתגיירתי בב"ד הגדול אינו נאמן ואפ"ל בניו פסולים והוסיף שם בזה"ל, "וכ"ש אם אמר ביני לבין עצמי כלומר שודאי נאמן לומר שנתגייר בינו לבין עצמו והוא ובניו פסולים, כיון שלא הוחזק בכשרות היינו שלא התנהגו בשמירת תורה ומצוות מיד לאחר הגיור וכיון שלא הוחזקו נאמנים הם לשום עצמם רשעים. ולכן היה נאמן אותו גר על הלקוי שבהליך גיורו שנעשה בלא בית דין. בנדון דנן לא הוחזקה האם וילדיה בשמירת מצות באותו מושב חילוני בערבה שעברה להתגורר בו יחד עם בעלה שאינו שומר תורה ומצות, ועיין במאמרי "נאמנות גר על עצמו שאינו שומר תורה ומצוות (פורסם בשורת הדין כרך ה' עמודים של"ג-ש"מ ברור מקיף בנדון זה). אמנם כבוד הרב שליט"א בקביעותיו ההלכתיות קבע שמבחינה הלכתית האישה ומשפחתה הוחזקו כיהודים שלושים שנה ובסס זאת על כללי הוחזק ביהדות ונדה. אולם מדברי הרמב"ם (הל' אסורי ביאה פ' י"ג ה"ט) והשו"ע (הל' גרים סי' רס"ח סעיף י') נראה ששונים דיני הוחזק כגר צדק, להוחזק כיהודי. הרמב"ם כתב שם וז"ל:

"גורת שראיננה נוהגת בדרכי ישראל תמיד כגון שתטבול לנדתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה וכן גר שנוהג בדרכי ישראל שטובל לקריו ועושה כל המצוות הרי אלו בחזקת גרי צדק ואע"פ שאין שם עדים שמעדין בפני מי נתגיירו. ואע"פ כן אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבולו בפניו הואיל והוחזקו גויים."

עיין בדברי הה"מ שם, ועיין בשו"ת משיב דבר ח"ד סי' פ"א השו"ע שם כתב וז"ל:

"כותי או כותית שבא ואמר נתגיירתי בבית דין של פלוני כראוי אינו נאמן לבוא בקהל עד שיביא עדים, ואם ראינום נוהגין כדרכי ישראל ועושים כל המצוות הרי אלו בחזקת גרי צדק ואע"פ שאין שם עדים שמעידים בפני מי נתגיירו."

מדברי הרמב"ם והשו"ע, שפסק כמותו, נראה שכשנכרי בא ואומר שנתגייר בבית דין. כלומר שעבר הליך גיור שהוציא אותו מנכריותו והביאו לכלל ישראל אלא שאין לו עדים על כך דאז, כדי שיקבל שם גר צדק היינו יהודי אם התנהג ועושה את כל המצוות, או אצל גיורת שנוהגת בדרכי ישראל תמיד אז הופכים להיות מוחזקים כגרי צדק משום שחלק קבלת המצוות היה שלם גם בשעת הגיור עצמו ולכן צריך שחזקתם תבנה על הליכה בכל דרכי המצוות. דרך בה מוחזקות זו הופכת אותם לגרי צדק אבל כאשר קיימים ספקות רבים על עצם תוקף מעשה הגיור שנעשה ע"י בית-דין, אם הוציא אותם מחזקת נכרים ליהדות, והם ספק נכרים ספק יהודים דאז לא יועיל הנהגה במצוות לקבוע מוחזקות על כן בנדון דנן, משפ' ט' האם, והילדים לא הוחזקו כיהודים, מה גם שהם לא התנהגו כדרכי ישראל שומרי מצוות ולא עשו את כל המצוות, ולא היו כלל בסביבה של יהודים שומרי מצוות שביניהם תיווצר החזקה, במושב שהם גרו, ובצבור שהם חיו בתוכן, לא שמירת מצוות מהוה את הסימן ליהדות, שכן רוב רובם הם יהודים למרות שהם מנותקים ושמירת התורה והמצוות. אין לקבל את קביעת עמיתי כבוד הרב שליט"א שאילו משפ' ט' היתה עוברת אסור שהיינו ח"ו סוקלים ושורפים על פי חזקה זו, כאשר עצם מעשה הגיור שהפכם ליהודים מוטל בספק. וכפי שקבענו בהרחבה בדברינו בשם גדולי הפוסקים והדור, לכל מעשה הגיור בימינו ותעודות הגיור אין חזקת כשרות כאשר עינינו הרואות שרוב רובם של מעשי הגיור שנעשים היום ע"י בתי דין שונים המתגיירים לא קבלו עליהם שמירת מצוות, ואינם מתנהגים בדרכי ישראל ועושים כל המצוות. והוכיח סופם על תחילתם שמעשה הגיור ותעודות הגיור אינם מוציאים את המתגיירים הללו מחזקת נכריותם ומכניסים אותם לכלל ישראל.

לאור האמור, גם המערער וגם אמו אינם מוחזקים כיהודים ומכלל ספק לא יצאו. מאחר והנדון שבפנינו עוסק בבקשה למתן היתר נישואין אין לתת היתר לבת ישראל להנשא למי שאין לנו ודאות שהוא ישראל – וכאשר קיימים ספקות כל כך חמורים ואם באותם כותי או כותית שאמרו, שנתגיירו בבית דין פלוני וראינו שנוהגים בדרכי ישראל ועושים כל המצוות שהם חזקת גרי צדק כותב השו"ע שם שאם באו להתערב עם ישראל, אין משיאין אותם עד שיביאו עדים על הבית-דין שגייר אותם ועל הליך הגיור שהיה כדין ק"ו בנדון דנן שיש ספקות על הליך הגיור ותוקפו כדין אין האם יוצאת מחזקת נכריה ואין להתיר לבנה להנשא לבת ישראל.

שלמה דיכובסקי:

אחר הדברים האלה, הוסיף כבוד עמיתי שליט"א להשיג עלי, וחוששני שאנו הולכים בשני קוים מקבילים שלא יפגשו לעולם. אתייחס להשגותיו אחת לאחת.

הפן העובדתי. טוען כבוד עמיתי, שאין להוציא את הרגע המסויים של הגיור מן הרצף העובדתי של חיים ללא תורה ומצוות, לפני ואחרי הגיור. כאן עלי לומר, אינני מסכים לזה משתי בחינות, עובדתית והלכתית. מבחינה עובדתית, אין לנו ידיעה ברורה ביחס לחייה של האם לאחר הגיור. יש רק את דבריה, ולא מצאתי בהם, שמיד אחר הגיור השליכה החוצה את קבלת המצוות. יתכן ועשתה זאת זמן קצר לאחר מכן, אבל די בפרק זמן קצר ביותר של שמירת מצוות, ע"מ שקבלתה לשמירתם תחשב כנה. לאחר מכן ניתן לומר, שלא עמדה בפני היצר. בכל מקרה, ברור לנו שבאותו רגע הצהירה במפורש על קבלת תורה ומצוות. אילולי כן, גם בית-דין קל שבקלים לא היה מגיירה. מדובר איפוא, באומדנא תהיה חזקה כמו שתהיה - האמורה לסתור קבלה ברורה שהיתה בפני בית-הדין. לא מצאתי אפשרות לסתור ע"י אומדנא, את המעשה שנעשה. מבחינה הלכתית, עלי להעלות נקודה עקרונית. ההלכה אינה כפופה למערכת עובדות הנראית לנו. יש להלכה את הכללים שלה, גם אם הם מנוגדים להשקפתנו ולהבנתנו. הנה לדוגמה שני הנושאים שהזכרתי בגדרי אומדנא: רבי שמעון בן שטח, וגמל האוחר בין הגמלים. בשני הדברים, אם נקח את רצף האירועים של אותו אדם שרץ אחרי חבירו וסייף בידו, ואח"כ מצאו רבי שמעון בן שטח כאשר החרב נוטפת דם והלה מפרפר - אין ספק שמבחינת ההבחנה החושית שלנו, יש כאן ראייה ברורה של רצח. וכן בגמל האוחר בין הגמלים אין ספק שהגמל ההרוג נהרג על ידו, ואעפ"כ התורה קבעה שלא להתחשב בראיה חושית זו, כל עוד שלא ראינו את מה שקרה באותו רגע. הלכה דומה יש במסכת קדושין (דף מט): המקדש אישה ע"מ שאני צדיק, אפילו רשע גמור, מקודשת.

שמה הרהר תשובה בלב. ואגב, ברמב"ם (אישות פרק ח) ובשו"ע (לח, לא) נפסק שהיא מקודשת מספק. אבל ה"באר היטב" הביא בשם תשובת הר"ן שהיא מקודשת בודאי. הגע עצמך, מדובר ברשע מרושע לפני הקדושין וגם אחריהם. אלא שרגע אחד כאשר ענד טבעת לאצבע הכלה, אמר לה ע"מ שאני צדיק גמור - כיצד ניתן לנתק רגע זה מן הרצף שלפני ואחרי, ולומר שהאיש מקודשת מספק ולדעת הר"ן מקודשת בודאי? על כרחך, שכללי ההלכה לגבי ידיעה שונים מן ההגיון שלנו. גם בתיק זה, הלכתית ניתן לנתק את הרגע המסויים של הגיור ולהניח שבאותו רגע היתה צדקת - שהרי קיבלה בפיה שמירת תורה ומצוות - אע"פ שלפני ואחרי, לא שמרה מצוות. נקודת המחלוקת בינינו אינה בהלכה, אלא בעובדות. כולנו מסכימים שאין גירות ללא קבלת מצוות כנה ומליאה. גם אם שיטת הרמב"ם בנשות שמשון ושלמה שונה, הרי השו"ע והרמ"א פסקו כך, ואין עורר אחר דבריהם. כל מה שכתבתי בדעת הרמב"ם נועד רק להצביע על הקושי בכיטול גירות שנעשתה. השאלה היא אם ניתן לשפוט על פי השערות ואומדנות את מה שהתרחש לפני למעלה מ-30 שנה. עמיתי סבור שאם ידוע לנו שהמתיירת לא שמרה מצוות אחרי הגיור, יש בזה אומדנא דמוכח כי מלכתחילה לא התכוונה להתגייר ע"מ לקיים מצוות. אני אינני סבור כך. ראשית, מנין לנו שלא שמרה מצוות אחרי הגיור אפילו יום אחד. שנית, מנין ניתן לדעת שבשעת הטבילה לא קיבלה מצוות בכנות. כל מי שהיה נוכח אי פעם בטבילת גר, יודע שזה מעמד מרגש לכל הנוכחים, ויתכן מאוד שבאותה התרגשות של רגע הטבילה אכן היתה דעתה שלימה, ורק לאחר מכן סרה מן הדרך. לומר שיש "אנן סהדי" שלא קיבלה מצוות באותו רגע, זו סברה בלבד שאין לה בסיס. כמו כן, גם אם היתה הודאה מצידה כי לא שמרה מצוות לאחר הגיור, אין היא נאמנת לפסול את בניה, והדיון בפנינו הוא עליהם ולא עליה. בית-דין של הדיוטות. כבוד עמיתי הסתמך על דברי ה"מגיד משנה" (איסורי ביאה יג טו), כי היו גרים רבים מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות. ופירש המ"מ שמדובר בפני בית-דין של הדיוטות. על כן כתב שבית-דין של הדיוטות עולה על בית-דין של ימינו, "שאם הראשונים כבני אדם, אנו כחמורים". אני מתפלא על הערתו. ראשית ה"כסף משנה" שם כתב להיפך, שמדובר ב"הדיוטות שאינם בית-דין", וציין שכ"כ המרדכי. בנוסף, דברי הרמב"ם על שמשון ושלמה מקורם בירושלמי קדושין פרק ד הלכה א. את המקור הזה לדברי הרמב"ם ציין ה"אור שמח" (שו"ת ח"ב סימן לב). וכך כתוב בירושלמי: "המתגייר לשם אהבה, וכן איש מפני אישה, וכן אישה מפני איש, וכן גירי שולחן מלכים, וכן גירי אריות, וכן גירי מרדכי ואסתר - אין מקבלין אותן. רב אמר, הלכה גרים הן. ואין דוחין אותן כדרך שדוחין את הגרים תחילה, אבל מקבלין אותן וצריכין קירוב פנים שמה גירי לשם. גם ה"אור שמח" וגם ב"שיירי קרבן" מציינים את הירושלמי למקורו של הרמב"ם שנשות שמשון ושלמה התגיירו בפני בית-דין של הדיוטות. והנה נשוה בנפשינו, גירי מרדכי ואסתר ("קרבן העדה": ורבים מעמי הארץ מתיידיים) לא התגיירו בפני בית-דין רציני. במגילה נזכר במפורש שהתגיירו משום שנפל פחד היהודים עליהם. אינני מאמין שבית-דין של ימינו היה מגייר בסיטונות את צוררי היהודים שנפל פחד היהודים עליהם. כל הגיורים הללו נעשו בפני הדיוטות שלא דקדקו, ושאינם טובים מאלו של ימינו ואולי גרועים מהם, ואעפ"כ לא בוטלה גירותם, והרמב"ם אומר "אל יעלה על דעתך" וכו'. יתרה מזאת, הרמב"ם אומר במפורש שם: "ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירום". הרי שמדובר במפורש בגיור שלא ע"פ בית-דין, אפילו לא בית-דין חיצוני. בנוסף, הרמב"ם אומר בהמשך: "גר שלא בדקו אחריו או לא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות, הרי זה גר ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגויים... ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישראל משומד שקידושו קידושין ומצוה להחזיר אבידתו, אחר שטבל נעשה כישראל. ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן". ובכן, מדובר בהדיוטות שלא בדקו אחר הגר ולא הודיעוהו המצוות וגיירו אותו למרות שהיה לו מניע צדדי - כך עשו ההדיוטות לנשות שמשון ושלמה, כפי שאומר הרמב"ם באותה הלכה - אינני מכיר בית-דין "של הדיוטות" בימינו שיעשה זאת! גם בתי הדין המקילים ביותר, אינם מרחיקים לכת כל כך ואינם מתעלמים מהודעת המצוות ובדיקת מניעי הגירות. על כרחך, שאכן מדובר בהדיוטות. גם לדברי ה"מגיד משנה" מדובר בהדיוטות שהרכיבו בית-דין, ולא בבית-דין רציני שעמד מחוץ למערכת. דברי ה"חמדת שלמה" שהביא כבוד עמיתי, הובאו על ידי כבר לפני 25 שנה בפס"ד שהתפרסם בפד"ר י', וכן הובאו על ידי כאן. גם לפי פירושו, לקו אותם הדיוטות בליקוי בסיסי שאינו קיים בבתי הדין שבמערכת ושחוצה לה. הודעת מצוות היא דבר שנעשה בכל גיור, ואם זה לא נעשה על ידם, כיצד אפשר לראות אותם כבני אדם, ואותנו כחמורים? אני מתקשה לקבל את הביקורת החריפה על בית-הדין המגייר. מדובר בהרכב שביצע את רוב ואולי את כל הגיורים בתל אביב. כולם סמכו עליו. איך נוכל להטיל בו שיקוצים על יסוד דברים שאירעו לפני יותר מ-30

שנה, ושאונו מקישים על קיומם מכוח אומדנא, ואפילו הטובה ביותר. אינני מתלהב מ"גיורי אינסטנט", ואם אכן מדובר בגיור כזה, לא הייתי נותן לו ציון לשבח, אבל מדובר כאן לא לכתחילה, אלא בדיעבד לאחר למעלה מ-30 שנה, ובוה אני מתקשה מאוד לשחזר את מה שהיה אז, ולפסול למפרע את הגיור שנעשה. ציינת כבר את העובדה שנוצרה כאן חזקה שקשה לערער אותה. על חזקה סומכים בכל. ואגב, אציין לדברי ה"רב פעלים" (יור"ד לז), שבהחזקה נדה בשכנותיה לא מועילה אמתלא לעקור את החזקה, אע"פ שהיא יודעת בעצמה ובטוחה שאינה נדה. וכתב ה"רב פעלים" שעליה לטבול וגם לברך על הטבילה, ואין זו ברכה לבטלה, כיון שהחזקה יוצרת מציאות משלה. גם כאן, נוצרה מציאות של משפחה שנחשבה בכל מקום ליהודית. גם אם נניח שחוג מכריהם היה של אנשים שאינם שומרי מצוות ועבורם יהודי מסורתי נחשב ליהודי שהתגייר כהלכה, אבל לא ימלט שברכות הימים היו שומרי מצוות בין מכרי המשפחה, ובודאי היו גם רשויות השלטון שהניחו בפשטות שהם יהודים. לכל אדם חילוני יש מגע עם שומרי מצוות בבית כנסת או בבר מצוה או חלילה בלוויה, וגם הם לא היו שונים מאחרים. בדברי הרמב"ם שהביא עמיתי על הצורך שתהיה מוחזקת תמיד בשמירת מצוות, מתייחסים למי שאינו ידוע כלל שהתגייר, ולא למי שהתגייר בבית-דין מוכר וגם יש תעודה רשמית בידו, וכל הויכוח הוא על טיב הגיור. במצב כזה אין צורך במוחזקות של שמירת מצוות מתמדת, ודי שיוכר ע"י כולם כיהודי. גם לי יש תמיהות על הגיור שנעשה בדרך חפוזה. אבל, מפני שאנו מדמים, לא נוכל לעשות מעשה. אף אחד מאיתנו אינו יודע את מה שהתרחש באותו זמן, וכיצד נוכל על יסוד סברות וניתוחים הגיוניים לסתור הכל. גם דברי ה"דבר אברהם" (ח"ג סימן כח) שהביא כבוד עמיתי, אינם סותרים. ראשית, הדבר אברהם אומר זאת בויכוח הלכתי עם ה"אחיעזר" (ח"ג סימן כו), ובהחלט יש לאחיעזר כתפיים רחבות מאוד לסמוך עליו. שנית, הדבר אברהם באותו סימן נוטה להסכים לחידושו של האחיעזר, שכאשר המתגייר מקבל על עצמו את כל המצוות אלא שחושב לעבור עליהם לתיאבון, אין בזה חסרון של קבלת מצוות. וכתב הדבר אברהם למסקנה: "אלא שיש לומר, דרק לכתחילה אין מקבלין אותו בשביל זה, אבל בדיעבד אינו מעכב. לכן אני נבוך למעשה בענין זה. אבל יודע אני שלפעמים הנחיצות גדולה מאוד מטעמים שונים, וכוחא דהיתרא עדיף. אלא שאפשר ששכרן של מקרים פרטיים אולי יוצא בהפסד הכללי". כך שכאשר מדובר במצב של בדיעבד, נוטה הדבר אברהם במידה מסויימת לכוחא דהיתרא. על אחת כמה וכמה, כשמדובר לאחר זמן כה רב ובמשפחה שנטמעה לחלוטין בעם ישראל. יש להוסיף, שגם לשיטתו של עמיתי שלא היתה כאן קבלת מצוות כנה, מי אמר לו, שאכן המתגייר לא קבלה מצוות באופן עקרוני. אולי קבלה את המצוות כולן, אלא שחשבה בלבה שלא תוכל לעמוד בכך ותעבור עליהן לתיאבון. ולדעת האחיעזר והדבר אברהם, אין במקרה כזה לסתור את הגירות בדיעבד. מנין לעמיתי בטחון מוחלט, שהיא לא קבלה מצוות באופן עקרוני?

סוף דבר, עמדתי לא השתנתה. כבוד עמיתי הגר"ע בר שלום סובר כמוני, ואחרי רבים להטות. אין לי ספק שכבוד עמיתי שליט"א, שבודאי אינו מפקפק בקוצו של יוד בדברי חכמים, יודע את האמור בפסוק זה, ויקבל עליו את הכרעת הרוב. אני מבקש בכל לשון של בקשה, לא להשהות את פסק הדין, ולהכריע כפי שנקבע בתורה במקום שיש חילוקי דעות, בהתאם לדעת הרוב.

שלמה דיכובסקי, עזרא בר-שלום:

בתיק זה, נחלקו הדעות בין הדיינים מן הקצה אל הקצה.

לדעה אחת יש לדחות את הערעור. לדעה שניה, יש לקבל את הערעור. לדעה שלישית, נושא הגיור מסור למועצת הרה"ר, ומלכתחילה לא היה צריך בית-הדין האזורי להכנס לדבר. ע"מ להגיע להכרעת הדין בדעת רוב, יש לקבוע כי כל עוד לא החליטה מועצת הרה"ר לבטל את הגיור הרי הגיור עומד במקומו ואין להפקיעו.

נמוקים מצורפים.

אברהם-חיים שרמן:

עמיתי הרבנים הגאונים שליט"א מבקשים להכריע את הדין בערעור שבפנינו, על קביעה עקרונית שכל עוד שלא החליטה מועצת הרה"ר לבטל את הגיור הרי הגיור עומד במקומו ואין להפקיעו. בקביעה זו מצטרף כבוד הגר"ש דיכובסקי לקביעתו של כבוד הגר"ע בר שלום וגישתו העקרונית שכתב "שלפסול ולהטיל ספק בגיורם של המוסמים לגיור מהרה"ר, אין זה מתפקיד בית-הדין הגדול, ומאחר שהמבקשת יש לה תעודת גיור ע"כ על מועצת הרבנות להתמודד עם מחלקת הגיור או כל מוסד רבני הכפוף לרבנות הראשית ולמועצת הרבנות שאינה מוכנה לקבל תעודה זו." מאחר וקביעה עקרונית זו נוגעת לכלל תוקפם של תעודות ומעשי גיור שנעשים ע"י בתי הדין הרבניים או בתי דין אחרים לגיור וכן לכל תעודות ומעשה גיור שנעשים בבתי דין בכל קהילות ישראל, וכן קביעה עקרונית זו מוציאה את כל מערכת בתי הדין הרבניים האזורים ובית-הדין הגדול מסמכותם וחובתם לדון בגיורים שכל קביעתם ותוקפם מיוסדים על בית דין מגייר ומעבירה את הברור ודיון בתוקפם ההלכתי של מעשי גיור לסמכות מועצת הרבנות, מן הראוי שנושא זה ידון בהרכב מורחב של חמישה או שבעה דיני בית-הדין הגדול בראשות נשיא בית-הדין הגדול. יש לציין שיש בקביעה זו שינוי קיצוני וחריגה מכל שהיה נהוג מאז ומעולם שעניני גיור מסורים לבתי דין בלבד. גם צד ההלכה מחייב שמעשה גיור שהינו מעשה בית דין מובהק, הלכתי, משפטי, שקובע מעמדו האישי של המתגייר יתברר וידון על ידי בית-דין מוסמך שהוסמך לעסוק בעניני מעמד אישי לצורך היתר נישואין. בנמוקי בתיק פניתי לכבוד הגר"ע בר שלום שילמדינו, מהו הבסיס ההלכתי לגישתו העקרונית פורמלית שלא להתייחס ולהתעלם מפסק דין של בית-הדין האזורי בו בברור הלכתי מעמיק ומקיף שכתוצאה ממנו נתערער תוקפו של גיור אם המבקש, ולא ניתן היתר נישואין למערערת, וכן קביעתו שאין זה מתפקיד בית-הדין הגדול לדון בערעור על פסק דין שיצא ע"י בית-הדין שכולו פסק דין מנומק שמצא פגמים מהותיים בהליך הגיור שקבע את יהדותה של אם המערער. לכן איני מצטרף להחלטת עמיתי שליט"א ואיני יכול ליתן היתר נישואין למערער. ופסק דינו של בית-הדין האזורי תקף. מאחר ולא קבלתי תשובתו ותגובתו לפנייתי, אין בידי כל ידיעה האם יש לקביעות אלו בסיס הלכתי או אפילו בסיס פורמלי שנקבע בתקנה ע"י הרבנות הראשית.

לאור כל האמור, על בסיס האמור בתקנות הדיון פרק א' תקנה ד', (5) שמותב שהחל לדון בענין מסוים רשאי להורות בהסכמת נשיא בית-הדין הגדול לערעורים שהמשך הדיון יהיה לפני מספר בלתי זוגי גדול יותר של דיינים ובהם הדיינים שהחלו בדיון, "אני פונה בזאת לכבוד נשיא בית-הדין הגדול הרב הראשי לישראל הגאון הרב שלמה עמר שליט"א לקבל הסכמתו וקביעתו שבענין שבפנינו ידון בהרכב מורחב בראשות כבוד הנשיא שליט"א.

שלמה-משה עמאר:

ראיתי בקשת ידידי הגר"א שרמן שמבקש שאמנה הרכב מורחב לדון בתיק ט'. לפי האמור בתקנות הדיון פרק א' סעיף ד(4), הרי שסמכותי להורות שהדיון יתקיים בהרכב מורחב היא רק לפני תחילת הדיון. ואולם, משהחל לדון בענין מסוים אין בסמכות הנשיא להורות על הרכב מורחב, אא"כ התבקש הדבר ע"י כל המותב (כאמור בסעיף קטן(5)). והואיל והפניה הוגשה ע"י אחד מחברי ההרכב, ואין הסכמה מיתר החברים על כך אין אפשרות למנות הרכב מורחב. אין דרך אחרת אלא להוציא פסק דין ברוב דעות, כפי דין תורה.

עזרא בר-שלום:

תיק זה נתקע במתן פסק-דין. בעבר הבעתי את דעתי שכאשר יש למבקש תעודת גיור מוסמכת מהרבנות הראשית לא היה מקום להפנייתם לקבל אישור נוסף מבית-הדין. בית-הדין האזורי לא פסל את גיורו של המבקש, אך לא יכל לתת היתר נישואין למבקש מחוסר ברור. נקודה נוספת האם היתה בהריון בשעה שעברה תהליך גיור. ולדעתי נקודה זו איננה מכשול במתן היתר נישואין למבקש. ומאחר והעדר מתן פסק-דין עלול לגרום למבקש לחשוב שאינו מחוייב בשמירת המצוות וחלילה יגרום למבקש לזלזל בקיום מצוות, ע"כ מצאתי לנכון על אף שנתתי החלטה בעבר שבית-הדין האזורי לא היה צריך לקבל את התיק מידי "רושם הנשואין", לכן נראה לי לקבוע מאחר והמבקש יש לו תעודת גירות של האם, אין למנוע ממנו נישואין ומצטרף אני לדעת הגר"ש דיכובסקי שליט"א.

שלמה דיכובסקי, עזרא בר-שלום:

לאור האמור לעיל, החלטנו ברוב דעות לקבל את הערעור.

אברהם-חיים שרמן:

לאחרונה נתקבלה בתיק החלטה חדשה של עמיתי הרה"ג שליט"א בו החליטו ברוב דעות לקבל את הערעור בתיק ולאפשר למערער להנשא ליהודיה כדמו"י, כאשר בהחלטתם הקודמת נמקו דעתם, שיש להתיר למערער להנשא, ולבטל את פסק דינו של בית-הדין האזורי משום שכל עוד שלא החליטה מועצת הרה"ר לבטל את גיור האם הגיור עומד במקומו ואין להפקיעו. בלשון אחרת הם קבעו שבית-הדין האזורי פעל שלא בסמכות כאשר הטיל ספק בתוקפו של גיור האם, ואין להתחשב בפסיקתו. נימוק זה כתב כבוד הגר"ע בר שלום והצטרף אליו הגר"ש דיכובסקי. בהחלטה מאוחרת יותר שנצבת בפנינו, משנה כבוד הגר"ע בר שלום את טעמו ומצרף דעתו לדעת כבוד הגר"ש דיכובסקי שבנמוקי פסק דינו בקשר לאישור גיורה של אם המערער ולדחיית כל הספקות ההלכתיים והעובדתיים שהעלה כבוד אבה"ד האזורי ברחובות לערער את תוקף גיורה של אם המערער. לא מצאתי בדעת הרוב כל נימוק הלכתי משפטי, שיסביר מדוע שינו את הבסיס לדעתם המשותפת לבטל את פסק הדין נשוא הערעור ולהתיר למערער להנשא לבת ישראל, כאשר קביעת דעת הרוב הראשונה וקביעת דעת הרוב השניה נוגעות, לא רק לענינו האישי של המבקש למתן היתר נישואין, אלא הם נוגעות עקרונית לכלל תוקפם של תעודות ומעשי הגיור שנעשים ע"י בתי הדין הרבניים ובתי דין אחרים לגיור, וכל מעשה הגיור שנוגעים לכל קהילות ישראל. לאחר העיון בתהפוכות נמוקי החלטות עמיתי ובנמוקים לגופן שנוגעים לכל הליכי הגיור שנעשים בישראל, אני מוצא שדבריהם טעונים ברור וליבון נוסף לפני שיצאו כפסק דין מבית הדין הגדול, וזאת ע"י צרוף של עוד שני דיינים, כפי ההלכה שנאמרת בשו"ע חו"מ סי' י"ח סעיף א'... "אחד אומר זכאי ואחד אומר חייב ואחד אומר איני יודע ואפילו שנים אומרים זכאי או חייב ואחד אומר איני יודע יוסיפו שני דיינים ונמצאו חמישה נושאים ונותנים בדבר." על כן למרות שדעתי ידועה לעמיתי הרה"ג ומנומקת באריכות רבה, ומפרטת מדוע אין לקבל את דעת הרוב שעומדת בנגוד גמור לדעת השו"ע וכל הפוסקים כולל פוסקי דורינו, ויש בקביעתם קלקול גדול ועוות ההלכה בעניני גיור החמורים, אני אומר איני יודע כדי שעי"כ יוסיפו הדיינים ואולי עי"כ תצא ההלכה ודין לאמיתותם. וכך פסקו האורים ותומים סי' י"ב ס"ק ג' והנתיבות המשפט סי' י"ב ס"ק ב' וז"ל:

"וכתב בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' קל"ח דאם רואה ששני הדיינים מקלקלים הדין וא"כ אף אם יאמר דעת באופן אחר והיו שניהם רבים עליו ויצא משפט מעוקל מוטב לומר א"י, כדי שעי"כ יוסיפו הדיינים ואולי עי"כ יצא הדין בצדק לאורה והרי זה בכלל מותר לשנות מפני דרכי שלום."

וכן כתב השבות יעקב שם בזה"ל:

... "ודאי דשפיר דמי למעבד הכי, כיון לשם שמים להוציא הדין לאמתו ע"י שיוסיפו דיינים, אע"ג דשקורי קא משקרת, כי ידעת הדין, מ"מ הא קי"ל מותר לשנות בדבר השלום, ודינא שלמא הוא, כדכתיב אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם. ועל זה וכיוצא הוה אמרו, למוד לשונך לומר איני יודע כל זה נ"ל פשוט. אכן ראיתי בתשובת בית יעקב שאלה ט"ו פסק לאסור ומביא ראיה מהא דאיתא בסנהדרין דף ח'... דאם יוסיפו דיינים חוששין ללעז עכ"ל הבית יעקב שם. אך כל דבריו אינם מוכרחים כלל, ואין הנדון דומה לראיה, בודאי התם חוששים לכתחילה לכבודן של ראשונים, ונוטלים הרבה דיינים כאלו הווי דיני נפשות, כמבואר שם בש"ס ובתוס'. אבל כאן, כיון שהדין סובר שמעקלין ומעוותי' הדין, כי הדין הוא לדעתו להיפך, יותר יש לחוש לעיוות הדין, שלא יצא דבר שאינו מתוקן מתחת ידם מלחוש לכבודן של ראשונים, שהוא כבוד המדומה בעה"ז יותר טוב דלייבוש בהאי עלמא מעונש עולם הבא. וכיון שהדין תולה קללתו ולעז בעצמו לומר איני יודע, כדי להוציא הדין לאמתו, ודאי זכור טוב". ע"כ.

הרי דהשבו"י חולק על הבית יעקב, וממליץ על דרך זו שהדין רשאי לומר איני יודע.

יצויין, דהשבות יעקב אינו מחלק בין דברי הבית יעקב שנאמרו בבית-דין של שלושה דיינים רגילים, שהם גמירי וסבירי, ואילו הוא פסק את דינו בבית-דין ששני דיינים בו הם יושבי קרנות, דלא סבירי וגמירי. כפי שחלק הרכי יוסף, חו"מ, סימן י"ח ס"ק ד' ד"ה ותו אעיקרא דדינא. הרע"א בחדושו לחו"מ, סי' י"ח ס"א, הביא את דברי השבות יעקב, והוסיף וחזק שיטתו בדברי החוות יאיר בסימן קמ"ז, וכן הובאו דברי החו"י בפתחי תשובה שם ס"ק ד' ו'. החוות יאיר דן בשאלה, האם יכול אחד מן הדיינים להימנע מלחתום על פסק דין, כי אמר ששני חבריו טעו ורבו עליו, והדבר ברור לו שאין הדין כן, ואיך יחתום על שוא ושקר. והשיב שם וז"ל:

"מאחר שהוא הגיד דעתו לש"ש כאשר נראה לו, מה אית ליה תו למיעבד. והתורה אמרה אחר רבים להטות... ואם מצי דיין לעשות זה, יהיה דבר הרגיל, ומעשה בכל יום וירכו מחלוקת בישראל. והלא על הרוב אין השלושה מסכימים... וא"כ האיך יעלה על הדעת שיהיה שערוריה זו תמיד, שיחתמו רק שניים... אכן אם יאמר זה הדין היחיד, אפי' כבר אמר דעתו וגם חבריו שכנגדו כבר רבו עליו, שנתן אל לבו דבריהם, והוא מסופק בדין, מצי להכריח בזה חבריו שיוסיפו דיינים, כדין אחד אומר איני יודע מעיקרא, אף שמכוער הדבר, ועל כיוצא בזה נאמר ויראת מאלהיך... ובדיני ממונות מצי למיהדר, זה שאמר איני יודע, לומר דעתו. וכן הסכימו כל הפוסקי, וכמו כן, בשו"ע סי' ח'. וא"כ ה"ה להיפוך, דאם אמר דעתו, מצי למיהדר ולומר אני מסופק" ע"כ.

החו"י מדבר בבית-דין רגיל, דגמירי וסבירי, ולדעתו רשאי הדין לחזור ולומר איני יודע, על-מנת שיוסיפו דיינים כאשר ברור לו שדעת הרוב היא טעות. למרות שהחו"י מציין ש"מכוער הדבר".

לאור האמור, פסיקתם של השבות יעקב, החוות יאיר (והרע"א שהביאו) האורים ותומים, והנתיבות המשפט, והשו"ת רב פעלים מהוים משענת איתנה להחלטתי לומר איני יודע על-מנת שיתווספו שני דיינים נוספים לדון לברר וללבן את דעתם ונמוקיהם של דעת הרוב. כנגד עיני, דברי החו"י "... ועל כיוצא בזה נאמר ויראת מאלוקיך" ודברי השבו"י "ודינא שלמא הוא כדכתיב אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". ונ"ל שבנדון בפנינו שאינו נוגע רק לבקשה אישית של המערער למתן היתר נשואין, אלא הדברים נוגעים באחד הנושאים המרכזיים והכאובים שנצבים כיום בפני קהל ישראל כולו, רבני ישראל, הדיינים ובתי הדין, שעומדים על משמרת הקודש למנוע כניסת נכרים שאינם מיוחסים או ספק נכרים כפי שכתב התוס' בימות מז ע"ב ד"ה קשים גרים לישראל כספחת: "ועוד י"ל דקשים גרים לישראל לפי שמתערבים בהם ואין שכינה שורה על משפחות המיוחסות שבישראל", דבזה גם הברכי יוסף הנ"ל וכן הראשל"צ הגר"ע יוסף שליט"א וכל שאר הפוסקים יודו שיש צורך ללבן לברר בברור נוסף ומעמיק את נמוקי דעת הרוב. קיימת סכנה ששיטת דעת הרוב ונמוקיהם עלולים ליתן הצדקה וחזוק למגמה שמסתמנת בישראל, לבטל את הצורך בקבלת מצות כחלק יסודי ובסיסי בהליך הגיור ולהפוך את הגיור מהליך דתי להליך של גיור חברתי שמנותק מקבלת אמונת

ישראל ושמירת תורת ה' ומצותיו. בקריאה והוראת הלכה, שיצאו בט"ו בסיון תשמ"ד, מרבתינו מרנן ורבנן פוסקי גדולי התורה והדור, וראשי הישיבות, מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א מרן הגרש"ז אויירבך זצ"ל מרן הגרי"י קנייבסקי זצ"ל ומרן הגרמ"א שך זצ"ל לרבני ודייני ישראל, וכן לרושמי נשואין נאמר:

"היות ולצערינו הגדול נתרבו לאחזרונה מקרים של קבלת גרים, מתברר שאחוז גדול מהם לא חשב לקבל על עצמו שמירת תורה ומצוות, בעת מעשה הגירות, הננו מזהירים בזה שהוא אסור חמור מאוד לקבל גרים מבלי להיות משוכנעים שאכן דעתם באמת לקבל עליהם עול תורה ומצוות. הדבר פשוט ברור שגיוור ללא קבלת תורה ומצוות אינו גיוור אפילו בדיעבד.

גם הננו מזהירים את כל רושמי הנישואין, שההלכה מחייבת אותם לבדוק את כל המציג תעודת גיוור הן מהארץ והן מחוץ לארץ האם באמת היתה הגירות כהלכה, כאמור לעיל רק לאחר מכן אפשר לרושםם."

לאור האמור אני פונה לכבוד נשיא בית-הדין הגדול הרה"ר הראשל"צ הגרש"מ עמאר שליט"א להצטרף להרכב שעוסק בערעור ולצרף דיין נוסף על-מנת שיצא מבית הדין הגדול הדין בצדק לאורה.

שלמה-משה עמאר:

הנה כבוד ידידי הגר"א שרמן שליט"א חבר ביה"ד הגדול כתב דעתו בתיק ט', ובסוף דבריו כתב בהאי לישנא: לאור האמור אני פונה לכב' נשיא ביה"ד הגדול הראש"ל הר' וכו' להצטרף להרכב שעוסק בערעור ולצרף דיין נוסף ע"מ שיצא מבית הדין הגדול, הדין בצדק לאורה. עכ"ל. ומתוך העיון בדבריו נלע"ד דאין מקום עוד לדון בזה, שכבר נפסק הדין ונסתיים, ואין אחר פסק דין כלום, ואבאר שיחתי בס"ד. כב' הרב שליט"א כתב וז"ל, נראה לי שצריך עוד בירור וליבון נוסף לפני שדברים אלו יצאו כפסק דין מביה"ד הגדול, וזאת ע"י צירוף עוד שני דיינים כמבואר בש"ע ח"מ סי' י"ה ס"א וכו'. ע"כ למרות שדעתי ידועה לעמיתי הרה"ג, ומנומקת באריכות רבה, ומפרטת מדוע אין לקבל את דעת הרוב שעומדת בנגוד גמור לדעת הש"ע, וכל הפוסקים כולל פוסקי דורנו, וכו'. אני אומר איני יודע, כדי שע"כ יוסיפו הדיינים, ואולי ע"י כן תצא ההלכה והדין לאמיתותם, וכ"פ האורים ותומים (סי' י"ב סק"ג) ונתיבות המשפט (שם סק"ב) בשם השבו"י ח"א (סימן קל"ח), דאם רואה שני הדיינים מקלקלים הדין וא"כ אם יאמר דעתו ושניהם רבים עליו ויצא משפט מעוקל, מוטב לומר איני יודע, שע"כ יוסיפו הדיינים ואולי ע"כ יצא הדין בצדק לאורה, והרי"ז בכלל מותר לשנות מפני דרכי שלום. עכ"ל. וכב' הרה"ג הכותב שליט"א ציטט מדברי השבו"י דפליג אסברת הבית יעקב (שאלה ט"ו שאסר). ע"כ דיש לציין שהשבות יעקב אינו מחלק בין אם היו שני הדיינים דיינים רגילים או שהיו יושבי קרנות כמ"ש הברכ"י (בח"מ סימן י"ח סק"ד ד"ה ותו אעיקרא דדינא). והנה אמת נכון הדבר שהשבות יעקב מתיר גם בדיינים רגילים, שאם האחד ברור לו שהם טועים דמותר לו לומר איני יודע, דאל"כ במאי פליג על הבית יעקב, והרי הבי"ע מדבר בדיינים רגילים. והדבר מבואר בפתחי תשובה (סימן י"ח סק"ד) שאחר שהביא דברי השבו"י כתב וז"ל, והנה מכלל דברי השבו"י הנז' נראה דלאו דוקא בכה"ג דנידון השאלה, שהשנים שעמו המה יושבי קרנות שפיר דמי למעבד הכי, אלא אפ"ל אם גם השנים גמירי וסבירי כמוהו יכול לעשות כן ולומר איני יודע, כיון שלדעתו ברור הדין להיפך, דאל"כ מה מקשה על הבית יעקב, וכך הבין בדבריו האו"ת לעיל (סימן י"ב סק"ג) שהעתיק דברי השבו"י בקצרה וכו'. וכן העתיק בנתיבות המשפט שם, וכ"נ דעת החו"י (סימן קמ"ז) [יובא לקמן סימן י"ט ס"ב סק"ד] אולם בספר ברכ"י אות ג' וד' האריך בענין זה, מתחילה דן בדברי בי"ע וכתב לדחות ראיתו, וכו', אך הביא ראיות אחרות דאסור לשקר ולמעבד טצדקי להקים מזמות לבו, וחיובא רמיה עליה לגלות דעתו באמת, ואם חברים יעמדו בדעתם מה איכפת ליה, ויהיה הדין כסברתם כי רבים הם, וכך היא המדה, ושוב הביא דברי שבו"י הנז' שדחה דברי הבי"ע, וכתב תו אעיקרא דדינא לא ידענא מאי קשיא ליה על הבי"ע, הרי הרב בי"ע סתמא קאמר שלשה דיינים שישבו בדין וכו'. ומסתמא איירי בב"ד חשוב בעלי הוראה והשתא מחלוקתם במידי דתליא בסברא וכו' ובכי הא הדין דין אמת וכו', וגם לפי מאי דכתיבנא דהאי דיינא חייב לגלות דעתו באמת, אמנם בנדון דשבו"י דהם שני יושבי קרנות ולמראה עיניהם

מטים עקלקלותם בזה יודה הרב ב"ע דרשאי לעשות המצאה זו, ומאן נינהו אנשים של שוא הללו לחוש ללעז שלהם, וזכור לטוב למיהדר אקושתא דדינא עכ"ד ע"ש. עכ"ל הפ"ת שם. ומדהביא דברי הברכ"י באחרונה, נמצא דהכרעת הפ"ת כהברכי יוסף דאין להתיר המצאה זו, אלא כשיושב עם יושבי קרנות דוקא. וכ"כ גם בסימן י"ב (פ"ת סק"א בסופו) וז"ל ועיין לקמן סי' י"ח ס"א סק"ד הבאתי שם דברי שבו"י אלו באריכות, וכתבתי שם בשם ברכ"י דדוקא אם הדיינים שיושבים עמו המה יושבי קרנות כעובדא דשבו"י שם, משא"כ אם המה בעלי הוראה וכו', ע"ש. עכ"ל. ומלבד דמין החיד"א ז"ל האריך בראיות וסברות נכוחות והכריע כהנ"ל, הנה הפ"ת הכריע כמוהו בשתי מקומות. ושמעתי מפי הגאון המופלא קדוש יאמר לו כקש"ת מוהר"ח קניבסקי שליט"א שקבלה בדינו שדברי הפ"ת מכריעים בהלכה. ולא כמו שכתב כב' הרב הכותב דמהשבו"י משמע דאפילו בדיינים רגילים, ודלא כהברכ"י, שהרי משמעות זו כתבה הפ"ת והוכיחה ממה שהשבו"י דחה לדברי הבי"ע, ועם כל זה הכריע כמרן החיד"א ז"ל בברכ"י, ועיקר. וראיתי עוד להרה"כ נר"ו שמחזק דבריו מדברי הגאון רעק"א ז"ל שבגליון הש"ע (סימן י"ח ס"א) ואולם לענ"ד נראה קצת דרבינו עקיבא איגר ז"ל אזיל בשיטת הברכ"י, שכתב בזה"ל, נ"ב, עיין בתשובת שבות יעקב ח"א (סי' קל"ח) שכתב דאם עבר ונצטרף לישב עם שני יושבי קרנות, ורואה שרוצים לקלקל הדין, מותר ללמד לשונו לומר איני יודע כדי שיוסיפו שני דיינים. עכ"ל. הנה הוא ז"ל הדגיש שהשבו"י דיבר, במי שעבר ונצטרף לישב עם שני יושבי קרנות וכו', ונראה דלא בכדי הדגיש את זה, אלא לומר שרק בכה"ג הוא דמותר ללמד לשונו לומר איני יודע, וגם מה שהוסיף והביא שם מהח"ו אינו סותר לזה כלל, אלא להיפך, דאעפ"י שבח"ו"י מדובר בסתם דיינים, מ"מ הוא לומר דאם יעמוד על דעתו שאינו יודע, הם מחוייבים להוסיף, אך לא אמר בזה דמותר לו לעשות כן. ואדרבה כתב משמו, בהאי לישנא, אף שמכוער הדבר וע"ז נאמר ויראת מא-לקיך, מ"מ אין השנים יכולים לגמור הדין ע"ש. עכ"ל. והוא כדברי הברכ"י שבכה"ג אין היתר. ועוד אביא מדברי הח"ו"י בפנים בעה"ו. ועל כל פנים כל מה שנשאו ונתנו בזה, הוא אם מותר לו לאותו דין לשקר ולומר איני יודע הדין, הגם שבאמת הוא יודע, אם יש בזה משום מדבר שקר תרחק כמ"ש הבית יעקב, או שזה בכלל מה שאמר, שמותר לשנות מפני השלום, וכמ"ש השבו"י. ואם אמר יאמר לחבריו איני יודע, אין הם יכולים לחקור לבו וכליותיו, ואעפ"י שבלבו יודע, דברים שבלב אינם דברים, וע"כ אין הם יכולים לפסוק בדין זה, דהו"ל שנים שדנו כי הוא הוציא עצמו מכלל הב"ד, על ידי אמירתו זו שאמר איני יודע. אבל בנדון זה כב' הגר"א שרמן שליט"א הרחיק עצמו מדבר שקר לגמרי, ופיו ולבו שוים, ובפירוש אמר וכתב: על כן למרות שדעתי ידועה לעמיתי הרה"ג, ומנומקת באריכות רבה, ומפרטת מדוע אין לקבל את דעת הרוב, שעומדת בנגוד גמור לדעת השו"ע וכל הפוסקים וכו'. אני אומר איני יודע כדי שעיי"כ יוסיפו דיינים וכו'. עכ"ל. נמצא דמודה ומכריז שהוא יודע וכתב דעתו ונימקה באריכות רבה, והיא ידועה לעמיתיו הרה"ג שליט"א, ועם כל זה אומר איני יודע כדי שיוסיפו דיינים. נמצא דהדין כבר מוכרע ועומד, דמשעה שגילה דעתו בענין הנדון, כבר הצטרף עמם בפסק זה והו"ל יחיד נגד רבים. ומה שאומר שאעפ"י כ' אני אומר א"י כדי וכו', אין בזה לשנות הפס"ד, דהו"ל כאומר דעתו, וצוה ככרוכיא לומר, אל תפסקו כן, ואל תלכו אחר הרוב שהם טועים בדין זה, דלאו כל כמיניה, ומיד שגילה דעתו הוכרע הדין. ובוזה לא דיברו כל הפוסקים הנ"ל, כלל ועיקר, ולכו"ע אין מקום עוד להוסיף דיינים שכבר הוכרע הדין. עפ"י מה שכתוב בתורה אחרי רבים להטות. ואעפ"י שדבר זה ברור ואין צריך ראייה, מ"מ אחזק את הדברים בעה"ו, מתוך דברי הגאון חות יאיר ע"ה, שכתב בנושא זה (בסימן קמ"ז) שנשאל בדין שחושב שחבריו טעו וברור לו שכן הוא, ואינו רוצה לחתום על שוא ושקר, ורוצה לומר איני יודע כדי שיוסיפו דיינים. וע"ש בזה. וע"ש בזה. ואביא תוד"ק להלן בס"ד. ובתוך דבריו ז"ל לקראת סיום דבריו כתב וז"ל, אכן אם יאמר זה הדין היחיד אפי' כבר אמר דעתו וחבריו כבר רבו עליו, שנתן אל לבו דבריהם, והוא מסופק בדין. מצי להכריח בזה לחבריו שיוסיפו דיינים, כדין האומר איני יודע מעיקרא, אעפ"י שמכוער הדבר, ועל כיוצ"ב נאמר ויראת מאלקיך, מ"מ אין השנים יכולים לגמור הדין. דאעפ"י דמסקנת הש"ס דהאי דאמר איני יודע כמאן דליתא דמי, ואי אמר אח"כ טעמא לא שמעי' ליה וכו', ולפי"ז היה נ"ל דה"ה להיפך, אם כבר אמר דעתו תו לא מצי למימר איני יודע, ולכאורה כ"ש הוא, כי דרך דבר המסופק עומד להתברר עיון, ולא בהיפך, וכו', מדברי הרמב"ם מוכח ומבואר דהגמ' נז' מדברת בדיני נפשות, אבל בד"מ מצי למהדר, זה שאמר איני יודע לומר דעתו. וכך הסכימו כל הפוסקים וכ"כ בש"ע (סימן י"ח). וא"כ ה"ה אם אמר דעתו מצי לשוב ולומר שהוא מסופק. והסברא מסכמת להרמב"ם. עכ"ל. ומכלל דבריו נלמד דאין שום אפשרות לבא ולומר איני יודע כשהוא יודע וכבר גילה דעתו, ורק בההוא שרבו עליו חבריו, וחזר ועיין ואמר שעתה הוא מסופק, הוא דיכול לחייבם להוסיף. אבל כאן שאומר דעתו בבירור ובלא שום ספק. בודאי שאין ממשות במה שאומר איני יודע והדברים

עולים להדיא מתוך דבריו של הרב חו"י ע"ה ואין להאריך בזה. ועוד אני רוצה להביא מיתר דברי החו"י לחזק ענין זה. ועתה הזמן דוחק מאד, ועוד חזון למועד, אי"ה ברוך הוא. והנראה לענ"ד הוא, דדין זה כבר נפסק בזמן שאמר דעתו בלא ספק. ואינו יכול לומר עוד איני יודע.

וע"כ אין מקום להוסיף דיינים נוספים לדון בדבר.

שלמה דיכובסקי, עזרא בר-שלום:

בתיק זה נחלקו הדעות בין דייני בית-הדין הגדול. דעת הרוב היא לקבל את הערעור ולאפשר למערערים להנשא כדת משה וישראל. דעת המיעוט היתה שלא לקבל את הערעור. המיעוט הגיע למסקנה בסיומם של הדיונים ההלכתיים כי "אינו יודע" להכריע בדבר וע"כ בקש מנשיא בית-הדין הגדול שהרכב מורחב ידון מחדש בדבר. כב' הנשיא החליט שאין מקום להרכב מורחב מאחר ואותו דין חיוה דעתו בבירור שלא לקבל את הערעור. אי לכך עומדת בעינה הכרעת הרוב שיש לקבל את הערעור ולאפשר למערערים להנשא כדמו"י.

החלטתו של כבוד הנשיא מצורפת.

קבלתי את החלטתו של כבוד נשיא בית הדין הגדול הראשל"צ הרה"ר הגרש"מ עמאר שליט"א שקובעת שאין מקום להוסיף דיינים נוספים לדון בדבר וזאת למרות העובדה שלא הצטרפתי לפסק-הדין של הרוב, אלא אמרתי איני יודע. נמוקו של כבוד הנשיא הרה"ר שליט"א שכיון דדין זה כבר נפסק בזמן שאמרתי דעתי ללא ספק אינו יכול לומר עוד איני יודע. לאחר העיון בכל נימוקי חו"ד הלכתית זו, ובנימוקי החלטתי לומר איני יודע, לענ"ד אמרתי "איני יודע" שרירא וקיימת ומבוססת על יסודות הלכתיים ברורים שיתבררו להלן ונשארת ההלכה בשו"ע חו"מ סי' י"ח סעיף א' שאפילו שנים אומרים זכאי או חייב ואחד אומר איני יודע, יש להוסיף שני דיינים ונמצאו חמישה נושאים ונותנים בדבר. על מנת לכתוב בהרחבה את הנמוקים, בקשתי את התיק מהמזכיר הראשי הרב עזריאל אבן חן, וכאשר לקחתי את התיק לעיון מצאתי החלטה של דעת הרוב חתומה רק בשתי חתימות, בהם הגיעו למסקנה שיש לקבל את הערעור ולאפשר למערערים להינשא כדמו"י, והורו למזכיר הראשי לשלוח למערערים את החלטתם כפסק-דין למרות שהחלטה זו אינה חתומה ע"י כל הרכב בית-הדין שדן בערעור. יש לציין שכלל לא יידעו אותי על החלטתם זו ולא בקשו את חתימתי, ובודאי שלא שמעתי מהם את הבסיס ההלכתי להחלטתם התמוהה להוציא פסק דין בשנים תוך התעלמות מדין בהרכב ששמע את הערעור. דבר זה מנוגד - א. להלכה. ב. לתקנות דיון. ג. לחוק. לא יעלה על הדעת שבית הדין הגדול הפועל, בלא יוצא מן הכלל, על פי העקרון שפסק דין או החלטה שלא נחתמו ע"י כל הרכב בית-הדין שדן בדבר, אינו תקף, יפעל בנגוד גמור לעקרון הלכתי. ילמדוני רבותי על מה נשענו בהחלטתם להתעלם ביודעין מהאמור בתקנות הדיון פרק י"א תקנה קי"א (1) בה נאמר "כל החלטה וכל פסק דין ייחתמו על ידי כל הדיינים שישבו בדין. בתקנה קי"ב נאמר "אין תוקף להחלטה או פסק דין כל עוד לא נכתבו ונחתמו כאמור בתקנה י"א על ידי בית הדין". תחילה אבקש להעלות את הנמוקים ההלכתיים שיסברו מדוע החלטת עמיתי הרה"ג שליט"א להוציא בנדון שבפנינו פסק דין בשנים אין לה כל בסיס הלכתי והיא מנוגדת לדין. בשו"ע חו"מ סי' י"ח סעיף ד' נפסק "שלושה שישבו לדון וסלק אחד מהם עצמו, אין השניים יכולים לגמור הדין". והוסיף לזה הש"ך שם ס"ק ה' ד"ה אין השנים יכולים וכו'. "היינו כשאננם יודעים להיכן הדין נוטה אבל אם יודעים יכול להסתלק והם יגמרו ועיין בב"ח סי' י"ב. ובב"ח שם כתב "...: אבל לענין סילוק אפשר דיכול להסתלק אפילו יודע להיכן הדין נוטה ויגמרו אותו השנים כיון שאין מסתלק מחששא דשמא החזק יהא רודפו. וכן תפס עליו מהר"ם איסרלס ז"ל ועיין לקמן סוף סימן י"ח". הרי דמחדשים הש"ך והב"ח שניתן להוציא פסק

בשנים למרות שהדין התחיל בשלושה וזאת בתנאי שכל שלושת הדיינים יודעים את הכרעת הדין וסיבת הסתלקותו של הדיין השלישי אינה מחשש שמא החזק יהא רודפו אלא מסיבה אחרת וכפי שבאר בפ"ת שם ס"ק ט', כגון שאין לו פנאי להמתין וכדומה. [דוגמא נוספת ניתן למצוא בבתי הדין הרבניים בישראל שדיין שהגיע לגיל פרישה והשתתף לפני הגיעו לגיל הפרישה בדיונים בתיק וכשהגיע לגיל פרישה אבד סמכותו לפסוק ע"פ החוק ניתן לומר שמעיקר הדין, לשיטת הש"ך והב"ח יוכל פסק-הדין לצאת בחתימת שני דיינים, כאשר הוא ושאר הדיינים ידעו את הדין. וכאמור דבר זה ניתן לאמרו רק לשיטת הש"ך והב"ח, אולם לשיטת התומים הנתיבות השבות יעקב שיובאו להלן (שהובאו בפ"י הנ"ל). בנסיבות אלו לא יהיה ניתן להוציא פסק דין בשנים. יש לציין דתקנות שהזכרנו לעיל אינם מתאימות לשיטת הש"ך והב"ח וכפי שקבעו אין כל חילוק ובכל מצב לא ניתן להוציא פסק-דין בשנים].

התומים בחו"מ סי' י"ח ס"ק ד' חולק על הב"ח והש"ך ודוחה ראייתם מדברי ההגהות אשרי בפ"ק דסנהדרין שהביא בשם הא"ז וקובע בזה"ל:

"אבל באמת אי אתרמו ע"י איזה סיבה וכדומה או דעבר ועשה וסילק עצמו אחר כך, מכל מקום אין הדיינים יכולים לגמור, דילפי ליה מהך דאמר איני יודע ואילו דעת הא"ז לחלק, היה מבארו להדיא ולא בדרך שלילה, וזהו היה דעת הב"י דהעתיק הגהת הרא"ש והשמיט בהעתקתו מלת קודם שידע להיכן הדין נוטה רק סתם וסילק האחד עצמו אין השנים יכולים לגמור ואילו ס"ל בדוקא קתני האיך השמיט העיקר הדין אלא ודאי דס"ל כמ"ש, וברור."

הנתיבות המשפט שם במשה"א ס"ק א' אינו מקבל את חדושה של הב"ח והש"ך וכותב בזה"ל:

"משמע דאף בגמר דין דהיינו לומר פלוני אתה חייב בעי שלשה משום דילמא חזו זכותא ויאמרו בשעת גמר דין כמבואר בשבת (דף י') [ט' ע"ב] לענין גמר דין קודם, מנחה. וכן פירש בתומים סק"ד וכן עיקר". יעוין בתומים שם שהבחין בין אם הדיינים גמרו את הדין בינם לבין עצמם שזה לא נקרא גמר דין. וגמר דין נחשב כפי שפרש"י – דג"ד היינו באומרים פלוני אתה זכאי וכו' וכפי דקיי"ל בסימן י"ב סעיף ב' בשו"ע וזה שלא דשיטת הא"ז שפי' גמרו הדין ביניהם ולפי"ז אין דיין יכול להסתלק מהדין וחייב להשתתף בהכרות פלוני חייב וכו' או בכתיבת פסק הדין ע"י חתימתם."

השבות יעקב ח"א חו"מ סי' קמ"ג כ דוחה את חדושו של הב"ח וכותב בזה"ל:

"...אכן בספרי תמהתי עליו כי לא ירדתי לסוף דעתו כלל דמה בכך שיוודע להיכן הדין נוטה מ"מ כיון שרוצה להסתלק קודם שנושא ונותן, לגמור הדין ממש, איך יוגמר הדין בשנים כיון דמעיקרא אדעתיה דתלתא יתיבו ובש"ס וכל הפוסקים בסי' י"ח בטח"מ לא הוזכר חילוק זה. ..."

המשתתף בדעת הפוסקים שחולקים על הש"ך והב"ח, שלדעתם כל הדיינים שהתחילו בשמיעה ודיון בטענות הצדדים והמו"מ בין הדיינים חייבים לסיים את הדין בגמר דין וגמר דין היא אמירת בית-הדין או כתיבת בית-הדין, את הפסיקה, פלוני אתה חייב וכו'. ולכן גם אם הדיינים גמרו את הדין בינם לבין עצמם זה לא נקרא גמר דין. ולכן לא יוכל לצאת פסק-דין בשנים בלעדי השלישי.

ומצאתי בשו"ת חוות יאיר סי' קמ"ז שדן בשאלה אם יכול אחד מן הדיינים למנוע מלחתום על פסק דין כי אמר ששני חבריו טעו ורבו עליו והדבר ברור לו שאין הדין כן ואיך יחתום על שוא ושקר, לאחר שנשא ונתן בדבר כתב וז"ל:

"עוד נ"ל פשוט דאפי' עדין לא נפסק פסק דין וזה אומר איני מסכים ואיני רוצה לחתום ואפי' רץ מבית-דין, ראוי לעונש מהטעמים הנ"ל, ואלו השנים גומרים ופוסקים הדין מבלעדי הדיין ואפי' יאמר הדיין נשלחה דברינו לבית-

דין הגדול או נוסף דיינים ואלו השנים אינם רוצים, הדין עמהם ואע"פ שא"צ ראייה כי כל הטעמים והראיות הנ"ל שייכים גם בזה כי בלי ספק יכולע הדבר מי מהדיינים הגורם לכל החרדה הזאת.

לכאורה מדברים אלו ניתן לומר שהחוו"י נוקט בשיטתם של הב"ח והש"ך הנ"ל וחולק על התומים הנתיבות והשבות יעקב הנ"ל, אלא שבשו"ת אגרות משה חו"מ ח"א סי' מ"ז כתב, בנסיבות בהם דבר החוו"י, גם התומים ושאר הפוסקים יודו שניתן להוציא פסק-דין בשנים. וכך כתב וז"ל "ומה שגמרנו הדין, אף שדיין הנברר מצד ראובן רץ ממושב ב"ד כאשר לא אמרנו כדעתו, הוא פשט דהנה הב"ח סי' י"ב והש"ך בסימן י"ח סק"ה פסקו דיכולים לגמור בשנים אם נסתלק אחר שידועין להיכן הדין נוטה, אף באופן שמותר להסתלק וכ"ש הוא כשהיה אסור להדיין להסתלק. אך אף להתומים סק"ד שסובר דאף כשהיה אסור להסתלק ועבר ונסתלק אין גומרים בשנים, מסתבר שהוא רק בעבר ונסתלק מצד יראה אבל בנסתלק מחמת שלא רצה להסכים לדעת רוב הדיינים גם הוא מודה ולא יחלוק על החוו"י סי' קמ"ז שכתב שהוא פשוט בריף דיין אחד מהב"ד שהשנים גומרים ופוסקים הדין ומפורש שם שגם בב"ד דזבל"א כן ואף אם נסתפק בדעת התומים קצת ודאי יש לעשות כפשיטות דהחוו"י וכרוב האחרונים... " [עיין בשו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סי' ח' שדן בענין פסק דין של בית-דין זבל"א שנברר אחד לא רוצה לחתום עליו ופסק שפסק-הדין שיצא ע"י הרוב תקף ומחייב]. הגר"מ פיינשטיין מעמיד את שיטת הב"ח והש"ך ששני דיינים יכולים לגמור את הדין בלעדי השלישי כאשר אין ספק להיכן הדין נוטה והוא ידוע לכל בית-הדין, אם בידיעת כולם אם בפסיקה ע"פ הרוב, והסתלקותו של הדיין השלישי היא מסיבה צדדית כגון שאין לו פנאי או שמפחד שהבעל דין יהיה רודפו, או מסיבה של אונס אחר שלא להצטרף, דאז רשאים שנים להוציא את הדין מבלעדיו, ואין חובה להצטרפות השלישי לגמר הדין. וכן הוסיף וחדש שכאשר הדיין השלישי מסרב להצטרף לגמר הדין, משום שמתנגד לדעת הרוב ומתנגד להתנהג על פי הכלל, דהלך אחר הרוב, דבזה יכולים השנים שנוהגים ע"פ הכלל דאזלינן בתר רובא ולגמור הדין כפי שפסק מפורש החוו"י כנ"ל. לדעת הגר"מ פיינשטיין דבזה יודה גם התומים. לדעת התומים אומר את דבריו שאין שנים יכולים להוציא פסק-דין כאשר הסיבה דהשלישי לא מצטרף לא נוגעת להתנגדותו לעצם הדין אלא מסיבה צדדית. כגון שמפחד מבע"ד קשה וכו' – אמנם בסוף דבריו נשאר מסופק ביחס לשיטת התומים, אבל הכריע כדברי החוו"י ולדעתו כך פוסקים רוב האחרונים ושמא יש להסביר ספקו של הגר"מ פיינשטיין בשיטת התומים, דהתומים כתב שם בזה"ל "אבל באמת אי אתרמו ע"י איזה סיבה וכדומה, או בעבר ועשה וסילק עצמו אחר כך, מכל מקום אין הדיינים יכולים לגמור דיליף ליה מהן דאמר א"י... ". הרי דהתומים כותב בלשון חד משמעית דלא משנה מאיזה סיבה הסתלק הדיין מלגמור הדין אין הדיינים יכולים לגמור הדין בלעדיו. וכפי שכתב בשבות יעקב הנ"ל, שחולק על הב"ח והש"ך הנ"ל, "דמה בכך שידוע להיכן הדין נוטה מ"מ כיון שרוצה להסתלק קודם שנושא ונותן לגמר דין ממש איך יגמור הדין בשנים... ". הרי דרק בגמר דין ממש בו מכריז בית-הדין או כותב פסקתי מסתיימים פעולת בית הדין. וכאמור שמא סברה זו היא שהשאירה את הגר"מ פיינשטיין בספק בבאור שיטתו של התומים. אולם ניתן לומר שיש הסבר לקביעתו דבמקרה שהסיבה להתנגדות הדיין השלישי להצטרף לרוב נובעת מהתנגדותו המוחלטת לקבל את דעת הרוב, שלדעתו אינה נכונה, שבזה הוא מתנגד להדין תורה ולהלכה שהוא חייב לכפוף דעתו לדעת הרוב ולהכריע כמותם, א"כ יש לראות בהתנגדות זו הסתלקות והפסקת המשך המו"מ בין דייני הבית-דין לברור הדין לשם מתן פסק דין. וזאת כאשר דעת הרוב ודעת המעוט ברורים לכל בית-הדין וחסרה רק הקביעה שקבעה תורה ההכרעה לגמר הדין בפועל כדעת הרוב. ואין זה דומה כלל להסתלקות הדיין מלגמור הדין מסיבות אחרות שאינם נוגעות לגוף הדין שמתברר בבית הדין. כל הפוסקים, כולל הב"ח והש"ך והחוו"י יודו שכאשר דיין מסרב להצטרף לדעת הרוב באמירת איני יודע, לא יוכלו הרוב להוציא פסק דין בשנים. אלא יוסיפו להרכב בית-הדין עוד שני דיינים וימשיכו החמישה להיות נושאים ונותנים בענין בפניהם, כפי שנספק בשו"ע חו"מ סי' י"ח סעיף א'. וכן כתב בחוו"י הנ"ל בזה"ל "אכן אם יאמר זה הדיין, אפילו כבר אמר דעתו וגם חבריו שכנגדו כבר רבו עליו שנתן על לבו דבריהם והוא מסופק בדין מצי להכריח בזה חבריו שיוסיפו דיינים, כדין אחד אומר איני יודע מעיקרא אף שמכוער הדבר ועל כיוצא בזה נאמר "ויראת מאלוקיך", מ"מ אין השנים יכולים לגמור הדין."

לאור זאת בנדון שבפנינו, שהסיבה שלא צרפתי חתימתי לדעת הרוב משום שאני אומר איני יודע, לא יכלו עמיתי, דעת הרוב, לגמור הדין ולהורות על שליחת החלטתם ופסק דינן לצדדים וחובתם היתה להוסיף להרכב

בית-הדין עוד שני דיינים ולהמשיך בחמישה להיות נושאים ונותנים בענין שבפנינו. אמנם עמיתי שליט"א בהחלטתם נשענו על החלטת כב' נשיא בית-הדין הגדול הרה"ר הראשל"צ הגרש"מ עמאר שליט"א, שאמר שאין מקום להרכב מורחב, לאחר שהויתי דעתי ברור שלא לקבל את הערעור, צרפו להחלטתם את חו"ד ההלכתית של כבוד נשיא בית-הדין הגדול שליט"א, שלאחר שאני מודה ומכריז שאני יודע וכתבתי דעתי ונמקתיה באריכות רבה והיא ידועה לעמיתי הרה"ג שליט"א נמצא הדין כבר מוכרע ועומד. דמיד שגילה דעתו הוכרע הדין. דאחרי רבים להטות. ולכן לא ניתן לומר איני יודע. לאחר העיון בחו"ד ההלכתית של כבוד הרה"ר הראשל"צ נשיא בית-הדין הגדול שליט"א, לא מצאתי על איזה בסיס הלכתי פסק את קביעתו שמשעה שמגלה דעת המעוט את דעתו לרוב כבר נצטרף עמם בפסק זה ונמצא הדין מוכרע. אדרבא מפסיקת הרמב"ם בפר"כ"ב מהלכות סנהדרין ה"ד ופסיקת השו"ע חו"מ סי' י"ב סעיף ב' נראה ברור שהכרעת הדין וגמר דין הם כאשר בית-הדין אמר או כתב את פסק דינו, איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב. וזאת על בסיס דברי הגמ' בסנהדרין ו' ע"ב היכי דמי גמר דין, אמר רב יהודה אמר רב איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי, ועיין בתוס' שם ד"ה נגמר הדין שלפשוט לשון הש"ס ולפי רש"י שם, גם אם כבר דקדקו בדין היטב וכמו גמרו את הדין עדין אין זה נקרא גמר דין ורק כשאמרו איש פלוני אתה זכאי וכו' נחשב כגמר דין ועיין בפרישה והחו"מ שם ס"ק (ג) [להלן יתבאר שבנדון דנן בית-הדין היה רחוק ולא הגיע לשלב בו דקדקו בדין היטב לא כל דייני בית-הדין, וגם לא דעת הרוב]. אמנם הלכה זו נאמר בהקשר לענין פשרה, עד איזה שלב יכול בית-הדין להציע פשרה, אך כפי שכתבו התומים והשבות יעקב הנ"ל קביעה זו קיימת גם ביחס להלכה שאין הדיין יכול להסתלק מהדין וחייב להשתתף בגמר הדין להכרזת פלוני זכאי וכו' וכפי שכתב השבות יעקב שם, דחובת המשא ומתן וברור הדין קיימת עד לגמר דין ממש. ולכן אין השנים שהם דעת הרוב יכולים להוציא פסק-דין בשנים למרות שכבר דקדקו ובררו את הדין. והוא הדין גם ביחס ליכולת של דיין לומר איני יודע, דכל עוד שלא נגמר הדין ממש בפסיקה ואמירת "פלוני חייב וכו'" רשאי הדיין לומר איני יודע. משום שעדין הדין לא הוכרע. ונראה לומר דאפילו לשיטות הפוסקים, הובאו דבריהם בפתחי תשובה שם ס"ק ד', הב"ח והברכי יוסף שם אות ז' שכתב וז"ל "מ"ש הש"ך דהא מצוה לבצוע קצת קשה, דהא לדעת התוס' כל שהדין ברור להם כל הצורך אינו רשאי לבצוע ואיסורא איכא וכו', ואנן מסתברא לך כהרב ב"ח שהרי ר"י ורשב"א ואור זרוע והאגודה והרבינו יונה והר"ן והגמ"י, שבעה רועים, כולהו סברי דכל שהדין ברור להם ואין מחסור אלא לומר איש פלוני אסור לבצוע, ונכון להחמיר כמ"ש הב"ח עכ"ל. והוסיף הפ"ת שם דגם הפרישה אות ג' כתב דכן פסק מורי רש"ל ע"ש". הדברים נאמרים דוקא ביחס לדיני פשרה, משום שלאחר שהבית-דין דקדק בדין היטב, אין הוא יכול להחליט על הפשרה שעומדת בסתירה לברור הדין שקבע את הזכות והחוב של כל צד. הלכה זו היא מיוחדת לדיני פשרה. אולם כאשר הדיין אומר איני יודע גם אם בתחילה נתברר הדין בבית-הדין אין באמירה זו סתירה לדין שנתברר, לאחר שעלו בליבו ספיקות בהבנת הדין, שיתבררו ביתר ברור ע"י תוספת של שני דיינים נוספים. אין באמירת איני יודע הסתלקות מן הדין אלא אדרבא הרצון שיתווספו שני דיינים על-מנת שהדין יתברר ויתבהר. לכן כל עוד שלא נגמר הדין ממש ע"י פסיקת פלוני זכאי וכו', רשאי הדיין לעשות הכל על-מנת שימשך ברור הדין לאימתו וזאת גם באמצעות תוספת שני דיינים נוספים לאחר שיאמר איני יודע.

אמנם מצינו בשו"ת יביע אומר, ח"ב חו"מ סי' ג', להגר"ע יוסף שליט"א. שם בס"ק ח', שכתב למסקנה כדברי הברכי יוסף, אבל לא מטעמו, וכתב שם בזה"ל:

"ונמצא שאין טעם האיסור לומר איני יודע, מפני שאסור לשקר, אלא שהדיין שנוקק לדין חייב לטפל בו עד פסק דין. ואינו רשאי להתחמק מאחריות הדין עד שיצא הדין לאורה ביניהם, ומעתה נדחו כל ראיות הגאון רב פעלים הנ"ל, דאה"נ אילו היה איסור אך ורק מטעם שאסור לשקר, היה צודק הרב ז"ל מכל ראיותיו. ומה גם שק"ל מותר לשנות מפני דרכי שלום (יבמות ס"ד). ודינא שלמא הוא, וכמ"ש גם השבות יעקב. משא"כ לפמ"ש"כ, שאין רשות לדיין להסתלק מן הדין, אם יודע להיכן הדין נוטה, ואמירת איני יודע בזמן שהוא יודע, הוא כסילוק מן הדין, דאישתמוטי הוא דקא משתמיט, להוסיף דיינים אחרים. וזה אסור לעשות כאן דבעלי הוראה הם. ..."

ונראה לומר ע"פ הגדרת מצות הדיין, שנמשכת עד שישפוט גם אמת וגם שלום, כפי שכתב בשבות יעקב, ש"דינא שלמא" פרושו גם אמת וגם שלום, כאשר הדיין משנה ואומר איני יודע, על-מנת שמצותו כדיין

תושלם, דבזה שיוסיפו שני דיינים נוספים, יוכל בית-הדין להגיע לפסק-דין שיתקן את העול ויציל עשוק מיד עושקו. על כן כאשר הדיין אומר איני יודע למטרה זו אין בזה כלל הסתלקות, והפסקת הדין. אדרבא, יש בזה המשך מצוי הדין אמת לאמתו, כפי שכתב בטור חו"מ סי' א', שעל ידי הדיינים שדנין בין איש לחברו, העולם קיים. מדברי השבות יעקב האורים ותומים והנתיבות המשפט והחוות יאיר נראה ברור שגם אם דעת הרוב ידועה לו ודעתו ידועה להם אין לראות בזה שהדין כבר מוכרע ועומד כיון שגילה דעתו להם. שהרי גם בנסיבות אלו הם כתבו שאף אם אמר דעתו להם, והיו שניהם מתנגדים לדעתו ורבים עליו, מחמת החשש שאם יכריעו כדעת הרוב יצא משפט מעוקל יוכל לומר איני יודע. כלומר שעצם הידיעה של הדיינים את דעת הרוב ודעת המעוט עדיין אינה גומרת את הדין, ולכן יכול לומר איני יודע על מנת שהדין יתברר בתוספת של עוד שני דיינים, ויגמר הדין כמשפט אמת ושלוש. החו"י שם כתב מפורש שאם הדיין היחיד אפ"ל כבר אמר דעתו בלא ספק וחבריו כבר רבו עליו ונתן אל ליבו את דבריהם, אין רואים בעצם ידיעת בית-הדין את דעת הרוב והמעוט כגמר דין וכדין שנפסק. הוא יכול לומר איני יודע על-מנת שבזה יכריח את חבריו שיוסיפו דיינים. משמע ברור שלא ידעת דעות הדיינים כשלעצמה נהפכת לגמר דין, כדי לגמור הדין יש צורך שבית-הדין יחליט על גמר דין ויכריז "פלוני זה זכאי וכו'". לא ברור לי היכן מוצא כבוד הרה"ר הראשל"צ נשיא בית-הדין הגדול שליט"א בדברי החוות יאיר חזוק לקביעתו שברגע שגילו דעתם הדיינים ידיעה זו הופכת לפסק וגמר דין. אבקש להוסיף ולהבהיר נקודה במישור העובדתי, שאולי נעלמה מעיני כבוד נשיא בית-הדין הגדול הרה"ר והראשל"צ שליט"א, והיא שאמירת "איני יודע" נאמרה בעקבות וכתוצאה מהתפוכות והשינויים שהתחוללו בדעת הרוב. כפי שכתבתי בתחילת החלטתי לומר "איני יודע", שלאחר העיון בתהפוכות נמוקי החלטות עמיתי ובנמוקים לגופן שנוגעים לכל הליכי הגיור הנעשים בישראל אני מוצא שדבריהם טעונים ברור ולבון נוסף לפני שיצאו כפסק דין. אבקש להרחיב ולתאר בפני כבוד הנשיא הרה"ר שליט"א את דרך התנהלות גבוש דעת הרוב של עמיתי שליט"א. בהחלטה הראשונה של דעת הרוב צויין במפורש שהדעות בין שלושת דייני ההרכב חלוקות ביניהם מהקצה לקצה. לדעה ראשונה, לדחות הערעור ולקיים את פסק דינו של בית הדין האזורי. לא לאפשר למערערים להנשא זל"ז. פסק דין, שנומק היטב הן מהמישור העובדתי ובעיקר מהמישור ההלכתי. לדעה השניה שקבלה את הערעור וזאת על בסיס הקביעה כמעט עקרונית שכל גיור שנעשה בישראל לא ניתן לבטלו, ולכן התיר למערער שנולד לאם שעברה הליך גיור אקספרס מלא ספקות, והאם היתה בהריון עם המערער, להנשא ליהודיה כדין. לדעה השלישית שקבעה, שבית-הדין הרבני פעל בענין תוקף גיור האם והמערער והוציא פסק דין, בלא סמכות. לדעה זו הסמכות לבטל או לקיים את הגיור, מסורה ביד מועצת הרבנות הראשית. לסכום, פסק הדין השלישי שיש להעביר את התיק למועצת הרבנות הראשית. על-מנת להגיע להכרעת הדין בדעת רוב. החליט הדיין בעל הדעה השניה לצרף דעתו לדעת הדיין בעל הדעה השלישית וקבעו יחדיו שכל עוד לא החליטה מועצת הרה"ר לבטל את הגיור הרי הגיור עומד במקומו ואין להפקיעו. לא יכולתי לצרף דעתי לקביעה החריגה וקיצונית של דעת רוב, כל עוד שלא ישיבו לי על השגותי ותמיהותי ההלכתיות העובדתיות והחוקיות לקביעה משונה זו. פניתי לעמיתי הרה"ג שליט"א שילמדוני מהו הבסיס ההלכתי להוצאת נושא הגיור מסמכותם הבלעדית של בתי הדין הרבניים, שהם הגוף ההלכתי היחיד שמוסמך לעסוק בגיור, שבמהותו נקבע ע"י בית-דין ומקבל תוקפו רק ע"י בית-דין. במישור העובדתי בתי הדין הרבניים הם ורק הם עסקו כל השנים בגיור ובעניני גיור מכח סמכות שהוענקה להם הן בדין והן בחוק, וכך נהג גם בית-הדין האזורי ברחובות מכח אותה סמכות. בקשתי מעמיתי שידעו לי על אחד מכל אבות בתי הדין ודייני ישראל או גדולי התורה וההוראה שצרף דעתו לקביעה מהפכנית מוזרה שאינה מתבססת על כלום. איזה דין, תקנה או חוק קבעו ונתנו סמכות למועצת הרבנות הראשית להכריע בנושא הלכתי שפוטי שמסור רק ביד בית-דין. לא זכיתי לקבל תשובה מדייני דעת הרוב, על אף אחד מתמיהותי והשגותי הנ"ל. עמיתנו בבית-הדין הגדול הגר"ח איזירר שליט"א שפסק דינו שהוציא כאב"ד בבית-הדין ברחובות, הוא נשוא הערעור, במסגרת סדרי ותקנות בתי הדין הרבניים פנה לעמיתי הרה"ג שליט"א והציג את השגותיו לקביעה זו של דעת הרוב. בה כתב בזה"ל: "אני תמה ולא ירדתי לסוף דעתו האם מועצת הרבנות הראשית היא גוף שיפוט מוסמך לפסוק בענינים פרטניים של מבקש היתר נשואין. כלום הוא גוף שמוסמך לגבות עדויות או לחקור חקירות. כלום הגר"ע בר שלום יאמר את דעתו גם בכל מקום שבו לאחר הגיור הוכח שהמתגייר היתל בבית-הדין ופרק מיד כל עול, גם זה בתחום פסיקתה של מועצת הרבנות משום שהיא אחראית על מינויו של בית הדין המגיייר. מדבריו נובע שכל ערעור על פסיקה של דיין יש להפנות למועצת הרבנות שנתנה לו כושר דיינות – אתמהה. ואם נקבל את דעתו של הרב בר שלום ומועצת הרבנות תחליט שאיננה יכולה לפסוק או שאינה מוסמכת, לאיזה מצב נקלע אז. יתרה

מזו, יש אפשרות שמועצת הרבנות תחליט שאין לה לאשר את הגיור ותאמץ את פסק-הדין של בית-דין קמא, א"כ גם לתוצאה כזו מתכוונים דבריו של הגר"ע בר שלום, וא"כ כיצד יכולות דעתו ודעת הגר"ש דיכובסקי להצטרף לדעה אחת והרי אלו שתי דעות מנוגדות. סוף דבר, אנו סבור שיש כאן שלוש דעות נפרדות שאין ביניהם מכנה משותף כלל ובמצב כזה חייבים להוסיף שני דיינים. גם השגותיו ותמיהותיו של הגר"ח איזרר שליט"א לא זכו לכל התייחסות מצד דעת הרוב.

לסכום, קביעת דעת הרוב בהחלטה הראשונה לא נתבררה כלל, ולא נתקיים בה כלל משא ומתן בין דייני בית-הדין כפי שמתחייב מהאמור בשו"ע חו"מ סי' י"ח סעיף א' "וישאו ויתנו בדבר". וידועים דברי הרשב"א שו"ת הרשב"א ח"ב סי' ק"ד, הובאו בבית יוסף סי' י"ג אין הולכין אחר הרוב אלא כשרבו המזכים על החיובים או המחייבים על המזכים מתוך משא ומתן של כולם". ועיין בבאר היטב חו"מ סוף סימן רל"א שהביא את דברי המהרש"ך ח"ב ק"ט דהא דמהני רוב נגד המיעוט היינו דוקא כשהיו כולם במעמד אחד ונשאו ונתנו בדבר אבל כל אינן נקבצים במעמד אחד כולם. ועיין בפד"ר ז' עמוד 238 דברי הגר"א גולדשמיד זצ"ל "כלל הלכה זה שאין כוחו של הרוב להכריע אלא אך ורק אחרי שכל אחד ואחד מביע דעתו ואחרי בירור הדעות המנוגדות בדרך ויכוח, וזה בהקצבם יחדיו לשיבה פנים אל פנים, כלל זה הוא כה מסתבר ופשוט... התנאי הזה דין הוא בתורת אחרי רבים להטות". גם מסקנת החלטת דעת הרוב, הקובעת שכל עוד שלא החליטה מועצת הרה"ר לבטל את הגיור הרי הגיור עומד במקומו ואין להפקיעו, תמוהה ביותר. לאחר שבית-הדין הרבני ברחובות הוציא פסק דין מנומק היטב, בו נתעוררו ספקות רבים על יכולתו של המערער להנשא לבת ישראל, ולכן לא קבלו המבקשים היתר נשואין. איך אנו נוכל לאפשר להם להנשא כל עוד שמועצת הרה"ר לא בדקה ועיינה בפסק-הדין. וכפי שכתב עמיתי הגר"ח איזרר שליט"א שאילו יצויר שמועצת הרה"ר תקבל את פסק דינו של בית-הדין האזורי, האם ניתן להחזיר הגלגל אחורה ולבטל את נשואיהם האסורים עליהם. לאור כל הדברים האמורים, פניתי לכבוד הרה"ר ונשיא בית-הדין הגדול בבקשה לקביעת הרכב מורחב בראשות הרה"ר נשיא בית-הדין הגדול כאשר בנמוקי לבקשה ציינתי את החשיבות העקרונית שיש להחלטה זו הנוגעת לכלל תוקפם של מעשי הגיור ותעודות הגיור שנעשים בבתי הדין הרבניים וכל בתי הדין בארץ ובכל קהילות ישראל, ובעיקר למסקנת החלטה זו שמוציאה את כל מערכת בתי הדין האזוריים ובית הדין הגדול מסמכותם ומחובתם לדון בגיורים, ומעבירה למועצת הרבנות הראשית את הסמכות לדון ולקבוע בכל ענין הגיור מעשה בית הדין ופסיקתו ותעודת הגיור ותוקפם. בנמוקי לפנייתי זו הוספתי את השוני והחריגה הקיצוניים שיש בהחלטת רוב הזו, כאשר היא מתנכרת לכל שהיה נהוג מאז ומעולם בעניני הגיור המסורים לבתי הדין בלבד. כבוד נשיא בית-הדין הגדול הרה"ר שליט"א דחה את פנייתי בטענה פורמלית, שהאמור בתקנות הדיון אינו מאפשר להורות על קיום הדיון בתיק בהרכב מורחב. לנמוקים המהותיים לא היתה תשובה בהתייחסותו ועמדתו של כבוד הרה"ר שליט"א. בסיום תשובתו של כבוד נשיא בית-הדין הגדול הרה"ר שליט"א קובע הרב, שאין דרך אחרת אלא להוציא פסק דין ברוב דעות כפי דין תורה. לאחר קבלת תשובתו של נשיא בית-הדין הגדול שליט"א חזרו דעת הרוב על החלטתם הראשונה וכתבוה כפסק-דין בו נאמר: "לאור הנמוקים המצורפים החלטנו כי אין מקום לדיון בדבר ביטול גירותו של המערער כל עוד לא בוטלה תעודת הגיור ע"י הגוף המוסמך. תעודה זו עומדת בתוקפה, פסק דין זה ניתן ברו"ד. גם פסק דין זה ניתן ע"י דעת הרוב, למרות היותו משולל כל בסיס הלכתי משפטי וחוקי. ומנוגד להתנהגות בתי הדין הרבניים האזוריים או בית הדין הגדול לדורותיהם. בפסק דין זה לא התנהל כל מו"מ בין חברי בית-הדין ולא זכיתי לכל התייחסות או תגובה להשגותי הקשות על פסק דין זה.

לאור דברים אלו ומנימוקים הלכתיים נוספים שאציין אותן להלן לא מצאתי שעל פי דין תורה, חלה עלי ההלכה של אחרי רבים להטות. לאחר תקופה ממושכת שלא היתה כל פעילות להביא לסיום ברור דעת הרוב למתן פסק-דין, וכלשון דעת הרוב, שתיק זה "נתקע" במתן פסק דין. מתקבלת החלטה חדשה של כבוד עמיתי הרה"ג שליט"א, בה שינו טעמם והחליפו את הבסיס ההלכתי להכרעתם לקבל את הערעור על פסק דינו של בית-הדין הרבני ברחובות ולהתיר למערערים להנשא זה לזה. בעוד שבהחלטות הראשונות נשען הרוב על דעתו של כבוד הגר"ע בר שלום שליט"א כאשר הגר"ש דיכובסקי מצטרף לדעה זו, שבית-הדין פעל בחוסר סמכות והגוף המוסמך לקבוע את תוקף גיורים של אם המערער והמערער היא מועצת הרבנות הראשית, בהחלטתם האחרונה חזרו בהם עמיתי הרה"ג שליט"א והפכו את דעתו של כבוד הגר"ש דיכובסקי כהבסיס

לדעתם, לקבלת הערעור ומתן היתר נשואין. כאשר הגר"ע בר שלום מצטרף לדעה זו שנתנה תוקף להליך גיור אקספרס לקוי ביותר ע"י שלושה שאינם בית-דין מוסמך לגיור. ותעודת גיור שלא היתה חתומה ע"י שום גורם מוסמך לאישור הגיור. אבקש להדגיש שאינם בית-דין מוסמך ללא כל משא ומתן בין חברי הרכב בית-הדין. עמיתי שליט"א לא שתפו אותי בשיקוליהם ההלכתיים להפוך דעתם ולחזור בהם מהבסיס ההלכתי מהחלטה הראשונה. ובודאי שלא שמעתי מכבוד הגר"ע בר שלום מה הוא משיב על השגותי והערותי ההלכתיות החמורות לפסק דינו של הגר"ש דיכובסקי המנוגד לדעת כל גדולי הפוסקים ואינו נסמך על שוב שיטת פוסקים מפוסקי דורינו או פוסקי הדורות. הגר"ע בר שלום לא הציג בפנינו על איזה בסיס נמוקים הלכתיים הוא מקבל את הערעור לסתירת פסק הדין שמנומק היטב גם במישור ההלכתי וגם במישור העובדתי. לאור האמור ועל רקע קבלת החלטות וגבוש דעת הרוב של כבוד עמיתי שליט"א ולאור השנויים והתפוכות בנמוקי החלטותיהם, החלטתי להודיע לעמיתי שאיני מצטרף לדעתם דעת הרוב משום שאיני יודע. וכך כתבתי מפורש בראשית נמוקי החלטתי לומר איני יודע: "לאחר העיון בתהפוכות נמוקי החלטות עמיתי ובנמוקים לגופן שנוגעים לכל הליכי הגיור שנעשים בישראל אני מוצא שדבריהם טעונים ברור וליבון נוסף לפני שיצאו כפסק דין מבית הדין הגדול וזאת ע"י צרוף של עוד שני דיינים ע"י אמירת איני יודע". אמנם נכון שדעתי הייתה ידועה לעמיתי הרה"ג אבל לאחר התהפוכות שהתחוללו בדעתם, ולאחר שלא שתפו אותי ולא נתקיים כל משא ומתן במהות הדברים נתנו את דעתם דעת הרוב איני יודע. כאשר עמיתי הרה"ג שליט"א אינם משתפים אותי ואינם נושאים ונותנים עמדי, איך ניתן לומר שאני יודע ומבין את דעתם. לאחר שדעתי ונמוקי ההלכתיים היתה ידועה להם, הם שינוי טעמים והחליפו את הבסיס לגבוש דעת הרוב שלהם. האם בנסיבות אלו יכול כבוד הנשיא הרה"ר שליט"א להגיד שהדין הוכרע, כאשר דעתם של הרוב לא הוכרעה ונשתנתה לאחר מכן. ואמנם אמת ונכון שאת דעת והבנת גבוש דעת הרוב ונמוקיו "איני יודע". לאור זאת לא ניתן לומר את שכתב כבוד הנשיא הרה"ר שליט"א, דמשעה שגילה דעתו בענין הנדון כבר הצטרף עמם בפסק הדין והו"ל יחיד נגד רבים. הנמוק העיקרי והמרכזי בדברי, שבגיני אני אומר איני יודע על-מנת להרחיב את הרכב בית-הדין בעוד שני דיינים כדי שדעת הרוב תברר ותלבן מחדש, לא זכה להתייחסותו של כבוד הנשיא הרה"ר שליט"א, על כן אני חוזר ומדגיש ומבארו ביתר תוקף. הנושא המרכזי בה קבעו דעת הרוב דעתם נוגע בשאלה אודות תוקפו של גיור בלא קבלת מצות. כאשר קיימות אומדנות רבות מוכחות בדרגת "אנן סהדי" שלא היתה קבלת מצות והם הכריעו מדעתם לאשר גיור זה ולקבוע בודאות התרת נישואין לבת ישראל ולאפשר לבעל תעודת גיור כזה לבוא בקהל ישראל. דבר המנוגד לדעתם של הרמב"ם השו"ע וכל גדולי פוסקי הדור מרנן ורבנים שבדורינו ובדורות קודמים. דייני הרוב הרה"ג שליט"א לא טרחו כלל לחזק פסיקתם התמוהה ולתמוך דבריהם על שום פוסק וגדול בהוראה בשעור קומה ראוי, לחוות דעתו בנושא חמור כמו כן, שנוגע למציאות הכאובה שניצבים בפני כלל רבני ודייני ישראל ובתי הדין בכל קהילות ישראל ובפרט בארץ ישראל שעומדים על משמרת הקודש למנוע כניסתם של נכרים ושאינם מיוחסים לכרם בית ישראל. דרכי הברור והלבון ההלכתי שנמצאים בדעת הרוב ומהוים את הבסיס לפסיקתם, לא רק שאינם עומדים בבקורת ההלכתית ובהשגות ובקושיות הרבות שיש עליהם כפי שהעליתי והעלה כבוד עמיתנו הגר"ח איזירר שליט"א. דרך ברור זו וההכרעה שהגיעו אליה מהוים סכנה ששיטתם תחזק מגמות שהולכות וגוברות בישראל בעיקר בזרמים הרפורמיים הקונסרבטיביים והחילוניים, לבטל את הצורך בקבלת מצות כחלק יסודי ובסיסי בהליך הגיור ולהפוך את הגיור מהליך דתי להליך גיור חברתי לאומי המנותק מקבלת אמונת ישראל ושמירת מצות תורת ה'. מנמוקי ודברי דעת הרוב עולה קביעה כמעט עקרונית, שמי שנושא תעודת גיור שנעשה ע"י בית-דין מוכר ומוסמך אינה ניתנת לבטול כלל למרות שנתגלו ליקויים חמורים ביותר בהליך הגיור ובעיקר בענין קבלת המצוות. קביעה זו נסתרת לחלוטין מהקריאה שיצאה ממרנן ורבנן גדולי פוסקי הדור וגדולי התורה בה קבעו שההלכה מחייבת לבדוק את כל המציגי תעודת גיור הן בארץ והן בחו"ל האם באמת היתה הגירות כהלכה. איני יודע מהיכן לקחו דעת הרוב עוז בנפשם להתעלם מעמדתם החד משמעית של גדולי התורה והפוסקים ובפלפולי סרק להגיע למסקנות הלכתיות הפוכות וחמורות כמו כן. לענ"ד בנושאים נכבדים וגדולים אלו, היוצאים מהמסגרת המצומצמת והאישית של שאלת היתר הנישואין למערערים, והשלכותיהם נוגעות לכלל ישראל בזה, יסכימו הבית יעקב הברכי יוסף והפתחי תשובה, שהזכיר אותו הרה"ר הנשיא שליט"א, והראשל"צ וראש חכמי התורה הגאון רבי ע' יוסף שליט"א שמותר ואף חייבים לומר איני יודע, על-מנת שדעת הרוב תברר ותלבן מחדש בהרכב מיוחד ומורחב של בית-הדין הגדול. לענ"ד אפילו אם הייתי מצטרף בע"כ לדעת הרוב והיתה יוצאת פסיקה חמורה ומסוכנת זו מהרכב בבית-הדין הגדול היו יוצאים כול הפוסקים

כולל פוסקי דורינו כנגד פסיקה זו. יש להוסיף שאולי ניתן לומר ולציין שהלכות איני יודע שבהלכות הדיינים, נאמרו כאשר בית-דין עוסק בדיני ממונות או בדיני נפשות, משא"כ בנדון שבפנינו בעניני גיור שמקומם ביו"ד ובעיקרם שייכים למותרים והאסורים לבוא בקהל מבין אותם נכרים שעברו הליך גיור. על כן מסיבה זו במקרים מיוחדים היה מקום לחרוג מהכלל שנאמר בבית-דין ולא להכריע אין להשתמש בכלל דהלך אחר הרוב שע"פ תקבע האמת הדינית וההלכתית בענינים אסוריים אלו. אמנם שונים דיני גיור הנובעים ממעשה בית-דין ובית-דין הוא חלק מהותי בתוקף הגיור דבזה יש לראות בגיור מעשה משפטי של בית-הדין.

לאור כל האמור למסקנה, מאחר ובנדון שבפנינו מתברר במסגרת בית דין ע"פ כללי ההלכה שנאמרים בבית-דין מכל הנמוקים שהעליתי בדברי לעיל, לא חלה עלי החובה לנהוג לפי ההלכה של אחרי רבים להטות. ואפי' אם היתה חלה עלי הלכה זו היא אינה קיימת כאשר אני אומר איני יודע. אפילו אם נקבל את קביעתו של כבוד הרה"ר הנשיא שליט"א שהפתחי תשובה הכריע בהלכה כהבר"י שאין הדיין רשאי לומר איני יודע כאשר הוא יודע אפילו שע"י כך תתברר האמת שבדין, לא מצינו בכללי הפסיקה שכאשר השבות יעקב החו"י האורים ותומים הנתיבות המשפט והרב פעלים, אמרו דעתם והפתחי תשובה הכריע שלא דעתם אלא כדעת הבר"י שחובה לפסוק ולנהוג כמותו ואסור לפסוק כרוב גדולי הפוסקים שהכריעו כהשבות יעקב. פסיקתם מהוה לי משענת ובסיס נאמנים לאמירת איני יודע. על כן אחזור ואומר את שפסקו האורים ותומים והנתיבות על בסיס פסיקת השבות יעקב. שאם אני רואה ששני הדיינים מקלקלים בדין ואומר דעתי באופן אחר ויהיו שניהם רבים עלי, ויצא משפט מעוקל שיש בו קביעות ופסיקות בנגוד לדעת כל הפוסקים ויש בו סיכון בענינים חמורים הנוגעים לכלל בתי הדין וכל הרבנים וקהלות ישראל, אני אומר איני יודע כדי שע"כ יוסיפו הדיינים וע"כ יצא דין צדק ואמת לאורה.

שלמה דיכובסקי:

גדרתי בעצמי שלא להמשיך ולעסוק בנושא זה, לאחר שהתיק נקלע למבוי סתום. אעפ"כ, לבקשת נשיא ביה"ד הגדול אציין מספר דברים, בתגובה לדבריו של כבוד עמיתי שליט"א האומר "איני יודע".

א. נקודת המחלוקת בינינו אינה בהלכה, אלא בעובדות. כולנו מסכימים שאין גירות ללא קבלת מצוות כנה ומליאה. גם אם שיטת הרמב"ם בנשות שמשון ושלמה שונה, הרי השו"ע והרמ"א פסקו כך, ואין עורר אחר דבריהם. כל מה שכתבתי בדעת הרמב"ם נועד רק להצביע על הקושי בביטול גירות שנעשתה. השאלה היא אם ניתן לשפוט על פי השערות ואומדנות את מה שהתרחש לפני למעלה מ-30 שנה. עמיתי סבור שאם ידוע לנו שהמתגייר לא שמרה מצוות אחרי הגיור, יש בזה אומדנא דמוכח כי מלכתחילה לא התכוונה להתגייר ע"מ לקיים מצוות. אני אינני סבור כך. ראשית, מנין לנו שלא שמרה מצוות אחרי הגיור אפילו יום אחד. שנית, מנין ניתן לדעת שבשעת הטבילה לא קיבלה מצוות בכנות. כל מי שהיה נוכח אי פעם בטבילת גר, יודע שזה מעמד מרגש לכל הנוכחים, ויתכן מאוד שבאותה התרגשות של רגע הטבילה אכן היתה דעתה שלימה, ורק לאחר מכן סרה מן הדרך. לומר שיש "אנן סהדי" שלא קיבלה מצוות באותו רגע, זו סברה בלבד שאין לה בסיס. כמו כן, גם אם היתה הודאה מצידה כי לא שמרה מצוות לאחר הגיור, אין היא נאמנת לפסול את בניה, והדין בפנינו הוא עליהם ולא עליה.

ב. אינני זוכר תיק אחר שבו נשאנו ונתנו יותר מאשר בתיק זה. כתבתי וחזרתי וכתבתי ושוב ושוב חזרתי וכתבתי לכבוד עמיתי, בעקבות בקשתו כי אענה על דבריו. עשיתי הרבה מעבר למקובל בכל תיק אחר. בסופו של דבר הגענו לגרעין הקשה של חילוקי דעות, ואין מנוס מהכרעה בדעת רוב.

ג. כבוד עמיתי טוען ש"אינו יודע". קשה לי לדעת אם לצחוק או לבכות. הוא יודע, ועוד איך יודע. משום מה סבור כבוד עמיתי כי האמת האלוקית מסורה רק למי שעמדו מתאימה לדעתו. ומי שחולק עליו, שוגה. מה לעשות, ואינני סבור כך. הייתי עורך נסיון קטן. אציע לכבוד עמיתי האחר כי נסכים שנינו לעמדתו של כבוד

עמיתי הנ"ל ונדחה את הערעור על ביה"ד האיזורי. האם אז יאמר שאינו יודע? אם הוא אינו יודע, הרי גם אם אקבל את עמדתו הוא יהיה חייב לדרוש הרכב מורחב, שהרי אינו יודע. האם הידיעה או אי הידיעה, תלויות בשאלה אם אקבל את עמדתו או לא?

ד. איני עומד על דעתי. ישנם מקרים לא מעטים שחזרתי בי. לא זו בלבד, אלא גם במקרים שלא חזרתי בי, התנדבתי לכתוב ולנמק את דעת החולקים עלי, ופעלתי בתיק בהתאם לדעת הרוב, למרות שדעתי היתה שונה. התורה קבעה כי אחרי רבים להטות, וכבוד עמיתי שליט"א צריך להוסיף לפסוק תנאי, כי הולכים אחרי רבים, בתנאי שסוברים כדעתו. מובן, שאין הלכה כזו.

ה. כבוד עמיתי יודע היטב שבהרכב הקיים של ביה"ד הגדול, אין אפשרות להרכב מורחב בתיק זה. יש דיין שהוא קרוב משפחה ויש דיין שאינו יושב בנושאים אלו, ויש דיין שישב בתיק זה בביה"ד האזורי. המשמעות של הרכב מורחב, היא "לכשירחיב", כאשר יורחב הרכבו של ביה"ד הגדול שהוא מזמור שיר לעתיד לבוא, וקבורת התיק לנצח.

ו. טענת כבוד עמיתי כלפי הדיין האחר ששינה את הנמקתו, אינה רלבנטית. הקובע בפסק דין הוא המסקנה האופרטיבית. הדיין האחר הגיע למסקנה שיש לקבל את הערעור מנימוק אחר ומזווית אחרת. מצוי בהחלט שדעת רוב נוצרת מן המסקנות האופרטיביות של שני דיינים, גם אם גישתם שונה.

ז. אני מוכן להצעה חילופית. הרכב ביה"ד לא יורחב, אולם תכונס ישיבה לא פורמלית שבה ישבו חברי ההרכב יחד עם נשיא ביה"ד הגדול ויחד עם דיין לשעבר של ביה"ד הגדול או אדם גדול בתורה שיסכימו עליו חברי ההרכב. תקויים ישיבה אחת, ובה נישא וניתן בתיק, עד אשר נגיע להכרעה בדעת רוב או פה אחד. אני מתחייב לקבל כל הכרעה. אדרוש מכבוד עמיתי בדיוק אותו דבר. הייתי מבקש, כי כבוד עמיתי יחתום תחילה על פסק הדין בדעת מיעוט. פסק הדין החתום לא ינתן לצדדים, עד אשר ילובן הנושא בפורום המורחב שהצעת. אם דעתו של כבוד עמיתי תתקבל על דעת רוב חברי הפורום, אזי ינתן פס"ד הדוחה את הערעור. אם דעתו לא תתקבל, ינתן פסה"ד המופקד.

יש לי רק בעיה אחת: כיצד יוכל כבוד עמיתי לשבת בפורום הנ"ל, מאחר וקיימת הודאת בע"ד מצידו שאינו יודע?

שלמה-משה עמאר:

ביקשתי מהיועץ המשפטי לבתי"ד, הר"ש יעקבי הי"ו, שיחזה דעתו בענין. והיום אמר לי שכב' הגר"א שרמן שליט"א אמר לו, שאמנם אני כתבתי בזמנו שאין מקום לדון מחדש בענין, בטענת "איני יודע", אחר שהוא מודה שהוא יודע, והביע דעתו כבר. אך אמנם הוא שב וענה על דברי ודחה אותם. ואולם, רצוני להבהיר בזאת, שאכן בזמנו הגר"א שרמן נר"ו כתב להשיב על דברי וקראתי דבריו כראוי, ואמרתי לו שאני על משמרתי אעמודה, שאין לדון עוד במקרה כמו זה, שכבר הביע בו את דעתו. ואמרתי שאני לא מתכוונן לכתוב שוב, כי זה בבחינת מים שאין להם סוף, וכל אחד ישאר בדעתו, אחר שאנו חלוקים ביסוד הענין ושרשו בדין "איני יודע". אך אמרתי שאני לא מרחיב את ההרכב, וכן דעתי גם עתה. וגם לא אוכל להצטרף לדון בזה, מאחר ולפי דעתי כבר נפסק הענין.

ואולם, אם יתר הדיינים סבורים שאפשר לדון שנית, וכדעתו של הגרא"ש נר"ו, אין לי התנגדות שיעשו כהבנתם. ואיני אומר קבלו דעתי. בבה"ת.

אברהם-חיים שרמן:

נתקבלה החלטתו של כבוד נשיא בית-הדין הגדול הגרש"מ עמאר שליט"א בו דחה את בקשתי להרחבת ההרכב והודיע שגם הוא לא מצטרף להרכב מורחב והוסיף שאם יתר הדיינים סבורים שאפשר לדון בענין שנית, אין לו התנגדות שיעשו כהבנתם, ואינו אומר קבלו דעתי. לאור האמור, מאחר והנדון בפנינו נוגע באחד הנושאים המרכזיים והכאובים שנצבים כיום בפני קהל ישראל, רבני ישראל, הדיינים בבתי הדין ורשומי הנישואין ועומדים על משמרת הקודש למנוע כניסת נכרים או ספק נוכרים שאינם מיוחסים כפי שכתב התוס' ביבמות ע"ז ע"ב ד"ה קשים גרים לישראל כספח ועוד י"ל דקשים גרים לישראל לפי שמתערבים בהם ואין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל. כמו"כ קיימת סכנה בשיטת דעת הרוב, ונימוקיהם עלולים ליתן הצדקה וחזוק למגמה שמסתמנת בישראל לבטל את הצורך בקבלת מצוות כחלק יסודי ובסיסי בהליך הגיור ולהפוך את הגיור מהליך דתי להליך של גיור חברתי שמנותק מאמונת ישראל ושמירת תורת ה' ומצוותיו. על כן, אני חוזר ופונה לעמיתי הרה"ג שליט"א לחזור ולעיין בכל נמוקי ההלכתיים שנכתבו באריכות רבה שעל פיה לא ניתן ליתר נשואין למערער לשאת בת ישראל ולבוא בקהל ישראל, דבר שיש בו מכשולים רבים.

לאור נמוקים אלו, דעתי שיש לדחות את ערעור של המבקש ולקבל את פסק-הדין של בית-הדין האזורי ברחובות.

בתיק זה נחלקו הדעות. לדעת הרוב, יש לקבל את הערעור, ולאפשר למערער להינשא כדמו"י. לדעת המיעוט אין לקבל את הערעור. נפסק כדעת הרוב.

ניתן ביום ט' אדר תשס"ז. (27/02/2007)