דניאל קן

"קידושיהן קידושין וגיטיהן אינן גיטין"

תולדות ייחוסה ההלכתי של עדת הקראים

מבוא

בעיון זה אבקש לברר את צורת שימושם של פוסקים שונים לאורך הדורות בטיעון ההלכתי 'קידושיהן קידושין וגיטיהן אינן גיטין', ואת הצורה שבה הוא הובן על ידם. הטיעון הנדון במאמר הוא אחד הכלים הבסיסיים המשמשים על מנת להגדיר את יחסנו ההלכתי לקבוצות יהודיות או יהודיות־למחצה שנמצאות על גבול ההלכה. הוא עלה לדיון – לא תמיד בניסוח המדויק הזה – בהקשר של הכותים בימי התלמוד; הקראים, האתיופים והאנוסים – החל מימי הביניים; והרפורמים והמתחתנים בערכאות אזרחיות בימינו. מאמר זה יתמקד בדיון סביב הקראים, משום שבדיון על ייחוסם של הקראים לקחו חלק פוסקים ומשיבים רבים, מאזורים ומזמנים שונים ומגוונים.

בעיון זה אין יומרה להקיף את כלל החומר הקיים בסוגיית ייחוס הקראים. בחרתי לדון בפוסקים מכמה איזורים ומזמנים שונים, כאשר לעניות דעתי כל שלב בעיון מוסיף נדבך מהותי להקשרים ולמשמעויות של הדיון, כמו גם לכלים ההלכתיים שבהם הדיון מתנהל.[1]

הדיון בקבוצות ששייכותן לעם ישראל איננו ברור, יכול לכלול גם אמירות מהותיות לגבי התפיסה של עם ישראל כעם ולגבי מגדירי הזהות שלו. במהלך המאמר, אבקש להצביע על מקומות מסויימים שבהם, לדעתי, המימד הזה נוכח

1 לאחר שכתבתי את המאמר, הופניתי למאמרו של ש' אסף, 'לתולדות הקראים בארצות המזרח', **באהלי יעקב**, ירושלים תש"ג, עמ' 181–222. חלק מן המאמר עוסק בסוגיות החיתון עם הקראים. אסף מתייחס לרוב הפסיקות המוזכרות במאמר זה ולפסיקות נוספות, אך מגמת מאמרו היא לתת סקירה היסטורית של מסגרת הדיון, בעוד המאמר דידן מבקש להעמיד ניתוח של דרכי השיח ההלכתי בנושא.

בדיון ההלכתי.

מחבר ורמ"א

בית יוסף

סימן ד באבן העזר עוסק בכלל פסולי החיתון, ממזרים, עבדים, גרים, עמוניים ומואביים וכדומה. בטור עניין הקראים לא נזכר כלל, אולם רבי יוסף קארו (1575–1488) מביא בסוף הסימן בבית יוסף דיון קצר בענייננם:

> כתב רב נטרונאי בתשובה (שו"ת שערי צדק ג, ו, ז) על מינים שפירשו מדרכי ישראל והם פרוצים בעריות ואין כותבין כתובות ולא גיטין ולא חולצין ולא מייבמין. כיון שהיו פרוצים בעריות ולא כתבו גיטי נשים בניהם ממזרים ואי אפשר לקבלם ולהכניסם בקהל שמא יתערבו בישראל וישאו נשים וישיאו בניהם לבנות ישראל ומרבים ממזרים בישראל לפיכך אי אפשר לקבלם כל עיקר [...] עכ"ל.
>
> מצאתי כתוב שהשיב רבינו שמשון על הקראים שאסור להתחתן בהם לפי שנשותיהם מקודשות להם בכסף או בביאה ומגרשין נשותיהם שלא כדת ומשנין ממטבע שטבעו חכמים בגיטין ונישאות לאחרים בחיי הבעלים נמצאו הבנים ממזרים מאשת איש עכ"ל.
>
> וכן משמע בפרק עשרה יוחסין (קידושין עה ע"ב) דקאמר דכותים למ"ד גירי אמת הם וכהנים שנטמעו בהם כשרים היו מפני מה אסרום? מפני שהיו מיבמים את הארוסות ופוטרים את הנשואות. ורבי עקיבא לטעמיה (יבמות מט ע"א) דאמר יש ממזר מחייבי לאוין.

על פי האמור לעיל הקראים מקדשים בקידושין כשרים, אבל מאחר שגיטיהם אינם כשרים, ומאחר שהם אינם נוהגים דיני חליצה וייבום מתוקנים, הם כולם ספק ממזרים.

מעבר לטענה הבסיסית הזו, המשותפת לכל המקורות, ראוי אולי לעיין בהבדלים הדקים שבנימת הדברים במקורות השונים. בתשובת הרב נטרונאי גאון מתוארת עדת "מינים שפירשו מדרכי ישראל והם פרוצים בעריות". האנשים הנידונים בתשובה[2] מתוארים כפורקי כל עול, ששיקצו את עצמם מעבר

2 לא מצויין שמדובר בהכרח בקראים. על פי הערכות היסטוריות מסויימות היו בראשית תקופת הגאונים קבוצות מינים שונות, שלבסוף התרכזו סביב דמותו של ענן וממשיכי דרכו בתנועה הענית והקראית. ראה במבואו ההיסטורי של ח' בן שמאי, בתוך: מ' קורינאלדי,

לכל תקנה. העובדה שאינם מתגרשים עם גיטין היא רק חלק ממצב כללי של הפקרות מינית.

לעומת זאת, מתשובת רבינו שמשון, כפי שהיא מובאת כאן, לא עולה הערכה כזאת או אחרת של עדת הקראים, אלא רק הערה על כך שהם שינו ממטבע שטבעו חכמים בגיטין. חשש הממזרות בעדה הקראית הוא מעין נזק מצטבר של הטעויות שלהם בכתיבת גיטין. לטענה זו דומה הראיה שמביא הבית יוסף מהגמרא בקידושין לגבי כותיים, שם אפילו הגמרא שואלת על דיני האישות של הכותים "מאי דרשי", כלומר יש כאן הבנה, לפיה יש רציונאל הלכתי מסויים מאחורי התנהגות הכותים – ובהקשר בו הבית יוסף משבץ את הקטע, הקראים – ואין מדובר בהפקרות כללית.

הרמ"א

בשולחן ערוך המחבר אינו מזכיר דבר לגבי הקראים, ורק הרמ"א (1520–1572) בהגהותיו מזכיר זאת:[3]

> הגה: הקראים אסור להתחתן בהם, וכולם הם ספק ממזרים, ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור (ב"י מצא כתוב בתשובת ר' שמשון). אבל האנוסים החוזרים לדת ישראל, נ"ל שמותר להתחתן בהם כמו בשאר גרים (הנ"ל).

לכאורה נראה שהרמ"א קיבל את הבית יוסף לחלוטין, אולם מיד מגיע הסיוג המתיר את האנוסים בחיתון. בדרכי משה על אתר מובאים שני נימוקים לפסיקה זו. הנימוק הראשון הוא שמאחר שהאנוסים נישאים בכנסייה על פי דרכי הנוצרים, אין שם קידושין, בשונה מן הקראים שנישאים כדת משה וישראל. בסיסו של טיעון זה הוא האמירה שעולם האישות של האנוסים מראש לא התנהל על פי ההלכה, ולכן אין השלכה הלכתית לשיבושים שקורים בו.[4]

הנימוק השני לפסיקת הרמ"א יוצא מנקודת הנחה שקידושי האנוסים

המעמד האישי של הקראים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 13–33.

3 העובדה שהמחבר הזכיר את הקראים בבית יוסף, אך השמיטם בשולחן ערוך, פתחה מאוחר יותר פתח לדיון בעמדת המחבר ובשאלה האם הוא חזר בו. ראו: **יביע אומר** ח, אבן העזר, יב.

4 נימוק זה מסתמך על **תשובות הריב"ש**, ו. בתשובה זו ישנו דיון רחב בטענה שעצם הנישואים על פי חוקות הנוצרים מפקיע את חזקת "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", ומוכיח שדעת הנישאים הייתה לעניין אחר, אולם הרמ"א עצמו אינו נדרש לדיון הזה.

תופסים, ואף על פי כן הוא מכשיר אותם לבוא בקהל, משום שאפילו הכי, ברוב המקרים אין בעיות הלכתיות בעולם האישות שלהם:

> אם כן אין לחוש רק שאחד בא על אשת חבירו בלא גט אזלינן בתר רובא ורוב בעילותיהן אחר הבעל וכשרים הם כן נראה לי.

למרות שהנימוקים המובאים בדרכי משה לגבי האנוסים לא עמדו בפני חלק גדול מן האחרונים שדנו בנושא, ראוי להתעכב עליהם משום ששתי הטענות הנזכרות הן טענות שהועלו על ידי פוסקים אחרים לגבי הקראים עצמם![5] את התשובה לשאלה מדוע הרמ"א לא יישם על הקראים את החזקה שרוב הבעילות הולכות אחר הבעל, אפשר לתלות בשאלת אורך זמן הניתוק מהקהילה היהודית: לעדת הקראים היסטוריה ארוכה של ניתוק מהקהילה היהודית ומההלכה, ולכן הם כבר קיבלו 'ייחוס קולקטיבי', בעוד שתופעת האנוסים היא חדשה יותר, וקל יותר להתייחס אליה במושגים של רוב וחזקה.

אפשר להציע תשובות שונות לשאלה מדוע הרמ"א תופס שקידושי הקראים הם כדת משה וישראל. אולי הדבר קשור במנהג הקראים בזמנו ובמקומו, ואולי מבחינתו רק אצל האנוסים שממש התנצרו יצא מוסד הנישואין מן המסגרת של 'דת משה וישראל'.

שיטת הרדב"ז והחולקים עליו

הרדב"ז

הרדב"ז (רבי דוד בן זמרא; 1479–1573) היה רבה של מצרים, שהייתה לאורך ימי הביניים, לאחר חורבן קהילת ירושלים במסעי הצלב, אחד משני המרכזים הקראיים הגדולים ביותר (יחד עם תורכיה). הרדב"ז הוא בן זמנם של הבית יוסף והרמ"א, ובמקביל לפסיקותיהם שראינו לעיל, פסיקתו היא הבסיס לדיון המאוחר יותר בנושא. מתוך תשובה שכתב, ניתן לראות שהיחס בין הקהילה הרבנית והקראית בזמנו היה מתוח ביותר, ושבהרבה דברים הרדב"ז נוקט גישה מחמירה ומרחיקה ביותר נגד הקראים.[6]

בבואו להתיר את הקראים לבוא בקהל, אומר הרדב"ז:

5 ראו לדוגמה **שו"ת הרדב"ז** א, עג, וראו לגביו דיון בהמשך המאמר.

6 **שו"ת הרדב"ז** ב, תשצו.

שכל הקידושין שלהם הם בעדים פסולים מן התורה ואין כאן קדושין כלל, והבא על אחד מנשותיהם אינו כבא על אשת איש. הילכך אף על פי שאין גיטן גט אין כאן חשש ממזרות, שהרי אין אישות שלהם אישות אלא כזנות בעלמא.[7]

טענה זו דומה בצורתה לטענת הרמ"א להיתרם של האנוסים, אולם היא מרחיקת לכת אף יותר. אפילו היו החופה והקידושין נעשים על פי ההלכה על כל פרטיהם ודקדוקיהם, עצם העובדה שהקראים עורכים אותם והם העדים, שוללת מהם כל תוקף הלכתי. טענה זו מתאפשרת, בין השאר, בשל עמדתו שהקראים בדורו אינם 'תינוקות שנשבו' אלא מזידים ממש, משום שמתרים בהם וכולם מודעים לטיב המחלוקת בינם לבין הקהילה היהודית הכללית.[8] בשפה אחרת, מאחר שהקראים **עצמם** נמצאים מחוץ לעולם ההלכתי הנורמטיבי, אי אפשר שיהיה תוקף הלכתי מחייב לאף מעשה שלהם, ללא קשר לאיכות עשייתו.

המהלך השני בתשובה הוא בעצם נספח של הראשון. עיקר הטענה היא שאין לחשוש לדור הראשון של הקראים למרות שקידושיהם היו בכשרות, בשל שורה של ספקות: האם באותו דור ראשון אכן נולדו ממזרים, וגם אם כן – מה עלה בגורלם, והאם הם העמידו צאצאים. אמנם טענה זו דומה לטענת הרוב שראינו אצל הרמ"א, אך אי אפשר לטעון אותה אם מניחים שבכל דור ודור נולדים בעדה הקראית מקרים חדשים של נישואין כשרים וגירושין שאינם כשרים, שיוצרים נזק מצטבר. שתי הטענות לעיל עומדות לכאורה בסתירה לדברי ר' שמשון, ולכן מתרץ הרדב"ז:

ואף על פי שכתב רבינו שמשון ז"ל שהם ממזרים, דוקא באותם שקדושיהם בעדים שלנו וגיטן אינו גט, אבל באלו שבמצרים...

בהמשך התשובה, מביא הרדב"ז שתי פסיקות של הרמב"ם – ההיתר למול את בני הקראים בשבת והמצווה להחזירם למוטב – ומהן הוא מסיק שהרמב"ם היה מוכן לקבלם לקהל אם רק יחזרו למוטב. לכאורה, ההיסק כאן בעייתי, הרי אפשר שכוונת הרמב"ם היא שיש להחזיר את הקראים בתשובה, אבל לנהוג בהם איסור חיתון כממזרים.[9] אפשר שהרדב"ז סובר, שהקביעה כי העדה הקראית כולה בדין ספק ממזרות, מעידה על עמדה בסיסית, לפיה ניתוקה

7 שם א, עג.

8 שם ב, תשצו.

9 כך מוצע בשו"**ת המבי"ט** א, לז.

מהעולם היהודי אינו בר תיקון. לפי הצעה זו, אפשר להסיק מקריאתו של הרמב"ם להחזיר את הקראים בתשובה, שלא כולם אסורים לבוא בקהל לעולם.

המבי"ט

בין החולקים על הרדב"ז נמנה בן דורו מארץ ישראל, המבי"ט (רבי משה מטראני; 1500–1580), שתוקף את ההנחה שכל הקראים הם מזידים ופסולי עדות:

> חיישינן דישראל איתרמי בקידושין או חברים שביניהם והוו נמי קדושי תורה [...]. ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בגו ישראל ולא ידעי לעיקרי הדת ואינם מעיזים פניהם נגד חכמי הדור לא חשיבין מזידין כמו שכתב הרב ז"ל [...]. ואף על גב דרובא דמינכר מיניהו ידעי [...] ומעיזים פניהם בכל דור להכחיש בקבלה ופסילי מדאורייתא דחשיבי מזידין כדאמר לעיל, אפילו הכי חיישינן שמא נתקדשה בפני ישראל או בפני חברים או שוגגין שביניהם.[10]

המבי"ט מעלה פה חשש – לכאורה חשש רחוק, כפי שהוא עצמו אומר – שבתוך קהל הקראים יש יהודים רבניים, וכן קראים שאינם יודעים את עיקרי הדת ונחשבים כשוגגים. ייתכן שבעצם יש כאן ערעור על הקביעה של הרדב"ז, לפיה הקראים מתנהלים במעין 'מרחב ללא הלכה' שבו כל תחום האישות מוגדר כזנות.[11] ערבוב בין האוכלוסיות, קראים שמקפידים חלקית על ההלכה ואפילו קראים שאינם מודעים ליריבות הדתית מול היהדות ההלכתית, כל אלה מהווים גורמי ביניים המתווכים בין העולם היהודי ההלכתי לקראים.

המהר"ש גאביזון (רבי שלמה גאביזון; מצרים, נפטר שנ"ה) מחזיק בדעה דומה מאוד לזו של המבי"ט, ואפילו מעט יותר קיצונית.[12] טענתו, אותה הוא

10 שם.

11 בבואו לדון ביהודי אתיופיה, הרדב"ז אומר גם עליהם שהם פסולי עדות מדאורייתא ולכן אין קידושיהם קידושין, למרות שעל יהודי אתיופיה קשה מאוד לומר שהתרו בהם שישובו למוטב ושהם כולם מזידים, וממילא קושיית המבי"ט שבה ועולה ביתר שאת. זה אולי יכול להסביר את לשונו המסתורית והזהירה של הרדב"ז בתשובתו שם: "...עוד יש טעם כללי לכלל הקראין שהרי ישראל הם וקדושיהן קדושין ואין גיטן כתקנת חז"ל וכולם פסולי עדות הם מדאורייתא ומפני שיש בחקירה זו סכנה גדולה שהרי כמה משפחות מהם באו לכלל הקהל לא ראיתי להאריך בזה ומוטב שיהיו שוגגין וכו'..." (**שו"ת הרדב"ז** ד, ריט).

12 דברי המהר"ש גאביזון מובאים במלואם **בשו"ת המהרש"ך** **ובאהלי יעקב** בסימנים המצוטטים בהמשך.

מבסס על הרמב"ם, היא שבגלל שהקראים נתחנכו בטעותם והם סבורים שיפה הם עושים, לעולם הם יהיו כולם בגדר תינוקות שנשבו, והם יהיו תמיד כשרים לעדות.

הרא"מ

ראויה לציון בהקשר זה הערה של הרא"מ (רבי אליהו מזרחי; תורכיה, 1435–1526):

> בדבור קנוי וסתירה באומרו מפני מה לא אסרוה וכו' פירש רש"י מפני מה לא אסרוה [את בת שבע, ד"ק] לדוד שהרי עדים הרבה ידעו וכו' ומכאן הוכיח מה"ר אליה מזרחי שאשת הצדוקי היא אשת איש והבא עליה חייב עליה משום אשת איש שאף על פי שכשנתקדשה לבעלה לא היה אלא בפסולי עדות דאורייתא מכל מקום כל העולם הם עדי ביאה אף על פי שלא ראו הביאה דומיא דדוד וכיון שהדבר כן ואנן סהדי דלשם אישות הוא בועל ולא לשם זנות בעלמא אם כן הוה ליה כאלו נתקדשה בפנינו בעדי ביאה.[13]

הרא"מ מכניס לדיון את השאלה על חזקת "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", ואת האמירה שכאשר זוג חי חיים משותפים, "כל העולם עדים" על הקידושין. כבר העיר עליו המהרש"ך שדבריו עומדים בסתירה לדברי הריב"ש בתשובתו על האנוסים, שם הוא טוען שעצם העובדה שהאנוסים נישאו בטקס דתי שאינו הלכתי, היא שמפקיעה מראש את החזקה שכוונתם לחיות כזוג נשוי על פי ההלכה.[14]

מכל מקום, נראה שהרא"מ חש ששאלת פסול העדים היא נסיון מלאכותי לבטל את מוסד האישות בחברה הקראית ולהפכו לזנות, כאשר עינינו הרואות שמדובר כאן ביהודים שחיים חיי אישות מסודרים על פי מסגרת הלכתית מסויימת.

סיכום מחלוקת הרדב"ז והמשוחחים עמו

לסיכומו של הדיון עד כאן, נראה לומר שיש יחס הפוך בין הערכת העדה הקראית לבין האפשרות לקבל אחד מחבריה לכשישוב בתשובה. דווקא עמדת הרדב"ז, הרואה בקראים מינים מזידים, מאפשרת קבלה שלהם לאחר שישובו

13 שו"ת הרא"מ, צו.

14 ראו לעיל הערה 4.

בתשובה, בעוד שעמדת המבי"ט והמהר"ש גאביזון, שמכירה במידה כלשהי בלגיטימיות של הקיום הקראי, מנציחה את ההפרדה בין הקהלים. מלבד הרמ"א, הדוברים המרכזיים שראינו עד עכשיו בסוגיה – המחבר, הרדב"ז, המבי"ט והרא"מ – הם בני אותו דור ופעלו באותו מרחב גיאוגרפי–תרבותי (ארץ ישראל, מצרים ותורכיה בדור הגירוש). לכן, נראה לי שקשה לתלות את ההערכות השונות של העדה הקראית ומעמדה ההלכתי, בהבדלים חברתיים–היסטוריים. מעבר למנגנון ההלכתי שיוצר את היחס הפרדוקסלי לכאורה הזה, ייתכן שאפשר לראות פה שיקוף של בעיית עומק ביחסים שבין שתי קהילות יהודיות, שחיות בצורות קיום מתחרות. רוצה לומר, ככל שלצורת הקיום האלטרנטיבית לזו שלך יש זכות קיום גדולה יותר, היא גם יותר מאיימת על אורח החיים היהודי של הקהילה שלך, ויש צורך לבדל בין הקהילות בצורה מוחלטת יותר. אין בכוונתי לומר שהמבי"ט, הרא"מ והמהר"ש גאביזון הכירו בלגיטימיות של הקראות כשיטה, אבל הערכת הקראים כאנשים שחלקם פועלים בתום לב, וחלקם אפילו נחשבים 'חברים', מראה שקשה לפסול את הקראים כחברה מופקרת המתנהלת ללא שום היגיון פנימי.

המהריק"ש והמהרש"ך

המהריק"ש והמהרש"ך פעלו דור אחד אחרי המחבר והרדב"ז. הם לוקחים חלק בדיון על כשרות הקראים בשלב שבו הוא קיים כבר ומונח לפניהם, על העמדות השונות שבו. מצד אחד, דבר זה נותן להם נקודת מבט שמאפשרת להם לאתגר את הנחות היסוד של הדיון, אך מצד שני הוא מחייב אותם לתת דין וחשבון למסורת הפסיקה של הדור שקדם להם ולסמכותו. שתי התשובות הנידונות מצטטות את תשובת המהר"ש גאביזון במלואה והמהרש"ך מצטט גם את כל תשובת הרדב"ז. בתשובות יש דיון ארוך בפרטי הראיות השונות שהביאו הקודמים להם מהגמרא ומהרמב"ם, אולם להלן אדון רק בחלקים שמשנים מהותית את אופי הדיון בנושא.

מהרש"ך

המהרש"ך (רבי שלמה כהן; תורכיה, 1540–1602) מעמיד חלופה לשתי העמדות הקושרות בין הכשרת הקראים לעדות לבין הגדרתם כמזידים או כאנוסים:

ואמינא ולא מסתפינא שאפילו אם נאמר שאלו הקראים שבזמנינו זה יהיו

> כאנוסים [...] והרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים, אפילו הכי אין ראוי להכשירם לעדות, כיון דסוף סוף עוברים על כמה עבירות לפי דת האמת! דאטו תינוק שנשבה לבין הגויים ואוחז בדת הגויים יען כי נתגדל ביניהם, יעלה על הדעת שנכשירהו לעדות כיון שאינו עושה מעשה ישראל הכשרים, אף על פי שהוא בא מזרע ישראל הכשרים, דבר זה לא יעלה על לב לעולם. [...] באופן שרואה אני בעניי וקוצר דעתי שאלו הקראים שבזמנינו תורת ישראל יש להם, ומכל מקום הם פסולים לעדות.[15]

על פי דברי המהרש"ך, אין בהכרח התאמה מלאה בין שאלת ההזדה והאַשְׁמה של הקראים ליכולתם להעיד, כי גם 'תינוק שנשבה' הוא פסול עדות. המהרש"ך מסוגל לראות בחברה הקראית חברה לגיטימית של פרטים שמתנהלים בתום לב, אבל מצויים לגמרי מחוץ לעולם ההלכה. אפשר לשאול, אם הפתרון כה פשוט, מדוע שאר המשתתפים בדיון עשו אוטומטית את הקישור שהמהרש"ך מערער עליו? אינני יודע אם ניתן לספק תשובה מלאה לשאלה זו, אבל אולי התיאור הבא יכול לשפוך עליה אור:

> האמת כי לא הייתי רוצה להטפל בהוראה זאת יען כי [...] להיות שבמקומנו זה לא היינו צריכים להודאת זאת כי אין גם אחד מהאנשים החטאים האלה בנפשותם, לכן לא חששתי לעיין בדבר זה להכניס ראשי בסלע המחלוקות.

על פי עדות המהרש"ך, הוא נהנה מן הפריווילגיה של הדיון התיאורטי, שלא הייתה לשאר הפוסקים שעסקו בנושא. שאר הפוסקים שעסקו בנושא, עמדו במלחמתה של תורה נגד הקראים, ואולי לכן הם גם נטו לקשור בין שאלת ממזרות הקראים להערכתם הדתית–מוסרית. המהרש"ך, מתוך עמדה של ריחוק מסוים מן המציאות הנידונה, יכול היה ליצור קטגוריה שמנתקת בין שני המרכיבים של הדיון על הקראים.

המהרש"ך הכניס לדיון אלמנט נוסף, שמשנה לחלוטין את מוקד הדיון ואופיו, והוא מסורת הפסיקה:

> ואומר שעם היות שכפי מה שהעלתי עתה בחולשת עיוני [...] וראיתי שהיה מקום להתירם לבא בקהל, מ"מ יען כי מנעורי מיום שעמדתי על דעתי שמעתי על הקראים שבזמנינו קלא דלא פסיק כאילו קל משמיא נפל שיש לחוש להם חשש ממזרות, גמרתי שלא להיות נמנה עם המתירין לבא בקהל, כי אם לאוסרם.

15 **שו"ת מהרש"ך** ג, טו.

חלק זה של התשובה משמעותי להמשך התפתחות הדיון, משום שהנטייה להחמיר בדין בנושא חמור זה, מתוך התחשבות במסורת הפסיקה, רק המשיכה והתעצמה לאורך הדורות. מצד שני, פוסקים אחרים קיבלו את נימוקיו של המהרש״ך מבלי לחוש למסורת הפסיקה אליה הוא כפוף.

מהריק״ש

המהריק״ש (רבי יעקב קאשטרו; מצרים, 1525–1610) הוא תלמידו המובהק של הרדב״ז, ועיקר תשובתו בנושא זה מוקדשת להגנה על עמדת הרדב״ז מפני ביקורתו של המהר״ש גאביזון.[16] ברוב תשובתו פוסע המהריק״ש בנתיבו הסלול של הרדב״ז, אך בכמה מקומות אפשר לראות סברות חדשות שהוא מוסיף לדיון.

המהר״ש גאביזון כתב:

> מעתה נתן לנו רשות לחלוק על דבריו במה שהתירן לבא בקהל, אי בכהאי גונא אמרה שמקדשין כמטבע חז״ל ובפני עדיהם, כ״ש אם נמצאים שם עדי ישראל...

על המילים ״שמקדשין כמטבע חז״ל״ מגיב המהריק״ש:

> זה העדות הוא שקר וכזב, אדרבא, שלחנו בבית דיננו שני אנשים מרגלים וראו את כל מעשיהם ואין בהם זכר קידושין כלל, אלא שהחתן נותן הכתובה ביד הכלה ואומר לה הרי כתובתיך בידך והקהל אומרים עליהם פסוקי ברכה ולא יותר.[17]

לכאורה, טענה זו מייתרת את כל הדיון הארוך שקדם לה, בכך שהיא אומרת שאפילו היו כל הקראים עדים כשרים לחלוטין – לא היו פה קידושין. יתרה מזאת, נראה שזו הפעם הראשונה שבה, על מנת לברר את מעמדם ההלכתי של הקראים, נעשה ניסיון לבדוק את נוהג הקידושין הקראי. כבר בתשובות הקודמות היה דיון ארוך בהלכה הקראית, אולם בעיקר על מנת לקבוע את מדת עמידתם בסטנדרטים הלכתיים של קיום תורה ומצוות, ומתוך כך להגדיר את מעמדם כחוטאים. אמנם, נראה שהמהריק״ש אינו תופס ראיה זו כיותר מסניף להיתר, מאחר שהוא מביאהּ בסוף דבריו ואינו מקדיש לה דיון ארוך.[18]

16 **שו״ת אהלי יעקב** לג.

17 כך בנוסח שבהשגות המהריק״ש על תשובת המהר״ש גאביזון (לעיל הערה 16). בגוף תשובת המהריק״ש הדברים מעט יותר מפורטים, אך זהים בתוכנם.

18 לחלופין, אולי הוא אינו מאריך בדיון זה מפני שרבו הרדב״ז לא הביאה בתשובתו, ועיקר

בסופה של התשובה, כותב המהריק"ש:

עוד שבתי וראיתי שעיקר איסור ספק ממזר לבוא בקהל מדרבנן [...] וכיוון שכן אפילו תיהווי פלוגתא דרבוותא בשל סופרים הילך אחר המיקל [...] ועוד עיקר גדול בדין זה הוא דכל ספק שלא נקבע האיסור לאו ספק מקרי, אלא אחזוקי איסורא בכדי [...] ומן הידוע דאי איכא חזקת היתר מעיקרא, מוקמינן לה אחזקתיה [...] ובעניין הקראים לא נקבע האיסור כלל כי לא נתערב בהם ודאי ממזר...

כאן נראה שמחלוקת הרדב"ז ושאר הפוסקים מקבלת, בעיני המהריק"ש, מעמד של מחלוקת שאי אפשר להכריע מעיקרה. מה שנותר לעשות הוא לפסוק במחלוקת על פי **כללי הספקות והכרעת המחלוקות**. דבר זה עומד כנגד התפיסה של המהרש"ך, שמבחינתו כבר יש **מסורת פסיקה** נגד כשרות הקראים.

בנוסף, תוקף המהריק"ש את המושג של 'ספק ממזרות', שהרי מדובר פה בציבור שיש עליו חזקת היתר ואין לנו איסור מוגדר, שאפשר להצביע עליו שנטמע בהם. המהלך האחרון מעניין מאוד, ואולי אפילו קצת תמוה, שהרי לטענתו, עצם הגדרתו של ציבור כ'ספק ממזרים' היא בלתי סבירה. טענה זו עומדת מול דברי המחבר המפורשים, שמצרפים את הגמרות שמגדירות את הכותים כ'ספק ממזרים' ואת הרמב"ם שמגדיר את הקראים כשווי ערך לכותים, ומסיק מהם שיש על הקראים חזקת איסור של ספק ממזרות.

ייתכן שאמירה זו חושפת משהו מעמדות היסוד של הצדדים בדיון. מבחינת האוסרים (או לכל הפחות, חלק מהם) נקודת המוצא של הדיון היא זיהויים הספרותי–היסטורי של הקראים עם הכותים. זיהוי זה מעמיד אותם בחזקת איסור ראשונית, ומעמיס על הדיון אודות הקראים את מלוא הכובד של הקונוטציות ההיסטוריות–תלמודיות של מושג ה'כותים'.

מבחינת המהריק"ש, המסורת ההלכתית היא שהקראים מותרים לבוא בקהל.[19] במצב כזה, החלת המושג 'ספק ממזר' על הקראים אינה מובנת מאליה; היא עומדת לבירור ריאלי והיסטורי, והיא צריכה לעבור בשבט הביקורת של כללי הספקות והסבירויות. ממילא, הרבה יותר קל להתיר את הקראים.

מגמתו היא לבסס את שיטת רבו כנגד הסותרים אותה.

19 אולי כך הדברים גם מבחינת הרדב"ז, שמביא עדויות מקבלת קהל גדול של קראים לקהילה היהודית בימי ר' אברהם בן הרמב"ם, ואף מוסיף שעד ימיו היה ידוע אילו משפחות מיוחסות נתערבו בהם!

יעב"ץ ובשמים רא"ש

לשני החכמים האלה אני נדרש, לא מפני שהם עוסקים בנושא של טענת 'קידושיהן קידושין וגיטיהן אינם גיטין', אלא דווקא מפני שהם חריגים בכך שהם בחרו לנהל את הדיון שלהם תוך התעלמות מכוונת מהנושא, ותוך שלילת הרלוונטיות שלו.

יעב"ץ

היעב"ץ (רבי יעקב ישראל בן צבי עמדין; אשכנז, 1698–1776) מתחיל את דיונו בקבלה פשוטה לכאורה של עמדת הרדב"ז בפולמוס קבלת הקראים:

> הנה כבר כתבתי בחבורי על אה"ע סס"ד שאין הכרע לאסור הקראים לבוא בקהל, מחמת מ"ש בתשובת הגאונים שהביא הרב"י שם. ושוב מצאתי ראיתי בתשובות רדב"ז (סרי"ט) ובתשו' מהרב"צ (ס"ג) שמכשירים אותם לבוא בישראל. וכן מביא שם מעשה רב שנעשה ע"י הנגיד ר"א בנו של הרמב"ם שקבלם בתשובה, וקרבם והכניסם תחת כנפי השכינה. ונ"ל שכדאי לסמוך עליהם...[20]

בהמשך התשובה מביא היעב"ץ רשימת עוונות וחטאים שמוכיחים שאין ספק שהקראים פסולי עדות וגרועים אף מהכותים שבימי התלמוד, אלא שמבחינתו כל זה הוא רק תחילתו של הדיון:

> אלא שתקנתם קלקלתם. כי בעיני הם נחשבים גוים גמורים. וכענין שאמרו ספ"ק דיבמות. לא זזו משם עד שעשאום נכרים גמורים וכו'. כי בנים זרים ילדו ובודאי אינם חוששין ג"כ לישא נשים נכריות. ולפחות לבעול גויות. ולהוליד מהן זרע מרעים, שולדה כמותה. וצריכין טבילה כגרים. וכשבאים לקבל דת אמת כהוגן.
>
> לכן נ"ל שאין לדחות האשה הזאת [...] יטבילוה טבילה הגונה וע"פ ב"ד כדין הגיורת (וגם מדין מומרת בעלת תשובה, צריכה טבילה, ממנהגן של ישראל) ולקבל עליה עול מצות כמשפט חז"ל בגיורת. ודברי חברות ודת יהדות. ולהביאה באלה ובשבועה [...] מאחר שהורגלה זו מנעוריה במנהגי הקראים המתועבים, החושבים עצמם ישראלים כשרים, צריך להחמיר עליה יותר מגיורת דעלמא, ואשבועה מהימנא.

החשש ההלכתי הוא פשוט: הקראים כל כך מופקרים, שאינם חוששים להתערב

20 **שו"ת שאילת יעבץ** ב, קנב.

בגויים, וממילא הם כולם ספק גויים. ההשפעה היחידה שיש לעובדה שהקראים מתייחסים בצורה מסוימת ליהדות על עניין גיורם, היא שצריך להחמיר ולדקדק איתם **יותר** בכל מה שקשור לקבלת עול תורה ומצוות.

טענתי לעיל שתפיסת הרדב"ז את הקראים כקהילה שמתנהלת מחוץ לעולם ההלכה, מאפשרת לו להתעלם מכל עולם האישות שלהם ולהתייחס אליו כזנות. נראה שבדברי היעב"ץ יש מעין סיוע לניתוח הזה. מבחינתו של היעב"ץ, הרדב"ז צודק בקביעתו שהקראים נמצאים מחוץ לעולם ההלכה – צודק עד כדי כך שהקראים כבר הפכו לגויים גמורים מרוב ריחוקם, ולכן שאר הדיון אינו רלוונטי. לתפיסה זו מוצא היעב"ץ תקדים בדברי הגמרא על בני עשרת השבטים (יבמות יז ע"א) "לא זזו משם עד שעשאום נכרים גמורים".

ראוי לציין שקהילה הקראית בזמנו ובמקומו של היעב"ץ שונה בכמה מאפיינים מהקהילות של מצרים ואגן הים התיכון בסוף ימי הביניים. הקראים הגיעו למזרח אירופה דרך תורכיה וחצי האי קרים, ולפיכך היו להם גנאולוגיה ושפה שונות מאלה של היהודים, וככל הנראה הייתה הפרדה יותר משמעותית בין הקהילות. ייתכן שלגורמים אלה הייתה השפעה על הערכתו של היעב"ץ את הקהילה הקראית בזמנו ובמקומו.

בשמים ראש

דרך אחרת לחלוטין ברר לו הרב שאול ברלין. בספרו 'בשמים ראש' הוא מביא תשובה אותה הוא מייחס לרבי ברוך ממגנצא,[21] ובה כתובים הדברים הבאים:

> שומו שמים על זאת חזות קשה: שינהגו כל ישראל שנאה כבושה. אוי לאותה בושה, שמכל האומות מקבלים גרים ואפילו מזרע עמלק. ואל הקראים יאמרו אין להם חלק [...] והיכן מצאנו להחזיק איסור בעצמנו הואיל ומחולקים איתנו בכמה עניינים בקידושין וגיטין ודיני עריות, לחוש בשביל זה לממזרות? ואין דבר אחד ידוע שאירע ביניהם הנאסר על פי דת חכמי התלמוד ז"ל. ואם באנו לחוש כיוצא בזה, בכמה דינים נחלקו חכמי התלמוד ז"ל, התנאים והאמוראים ואחריהם כל החכמים עד היום הזה? [...] הרי אלה מוטעים ונוהגים כפי תורתינו המקובלת להם מאבותם, וכל שאינו בועט

21 הספר **בשמים רא"ש** יצא לאור בשנת 1793 על ידי הרב שאול ברלין, שטען שמדובר בתשובות הרא"ש, בתוספת הגהות מהמאה ה־16 ופרשנות של הרב ברלין עצמו בשם 'כסא דהרסנא'. עם צאתו של הספר נטען, והדבר מקובל כיום בקרב החוקרים, שהתשובות שבספר הן זיוף שנועד להכשיר עמדות יחסית חריגות ו'משכיליות' מבחינה הלכתית.

> בדבר המפורש בתורה הרי הוא ככל הבא ממדרש חכמים שנפל בו מחלוקת לרוב [...] שאין לך חילול השם גדול מזה באמור אליהם עם ה' אלה שני כתות המה ושני מיני ישראל. זה זמן עצום בגלות, כל אחת שונאת את חברתה ואין משתדכים זה עם זה...

טיעונו הבסיסי של הבשמים ראש הוא שאפילו בלי לבטל את תקיפות הקידושין של הקראים, אין לחוש לספק ממזרות, משום שבעיניו חילוקי הדינים בין היהדות ההלכתית לקראים הם בגדר חילוקי דעות סבירים בדין שאין חוששים להם, מפני אחדות העם היהודי. אמנם הבשמים ראש אינו מכיר בהלכה הקראית כלגיטימית, אך מאחר שהקראים נוהגים בתום לב ומשתדלים להיצמד לעיקרי הדינים המפורשים במקראות, החילוקים שייווצרו בדין בינם לביננו אינם משמעותיים מספיק.

נראה שהפתרון של הבשמים ראש נשען על היגיון הפוך לחלוטין לזה של הרדב"ז. את הקראים יש להכשיר לא על ידי הוצאתם מתוך תחומי הדיון ההלכתי,[22] אלא על ידי הכללתם בו עד כדי המעטה בחשיבות הפערים בינם לבין היהדות הרבנית. היכולת להכליל את עולם האישות הקראי בשיח ההלכתי, בלי להפוך אותם לממזרים, נובעת מתפיסה של התורה שבעל פה כתופעה יחסית ולא מוכרחת המציאות, יחד עם העלאת הערך של הזהות והאחדות הלאומית כשיקול פסיקתי מפורש. הדברים עולים יפה עם ההקשר המשכילי של כתיבתו של הרב ברלין.

סיכום מחלוקת היעב"ץ והבשמים ראש

בניגוד לזיהוי בין החלת השיח ההלכתי על עולם האישות של הקראים, לבין הפיכתם לממזרים – זיהוי שהיה מוסכם עד כה על כל הדנים בסוגיה – ראינו כאן שתי שיטות הפוכות, שמציבות חלופה לזיהוי זה. שיטת היעב"ץ מוציאה את הקראים מתוך עולם ההלכה עד שמבחינתה הם נחשבים כגויים לכל דבר ועניין. מולה עומדת שיטת הבשמים ראש, שדווקא מתוך עמדת מוצא שהקראים הם חלק מהעם היהודי – גורסת שיש להחיל עליהם את השיח ההלכתי ולהכשיר אותם בתוכו.

22 ב'כסא דהרסנא' הוא אומר במפורש שדעתו לא נוחה מהיתר הרדב"ז, משום שסופו להפקיר את נשות הקראים לגמרי.

שאלת הקראים במדינת ישראל

שאלת הקראים חזרה ונעורה עם קומה של מדינת ישראל ובשנותיה הראשונות, כאשר כמה שאלות שונות עמדו על סדר היום הציבורי, ובהן: האם להעלות את הקראים ארצה, והאם לאפשר נישואים בין יהודים רבניים וקראיים.[23] ההקשר החברתי–דתי בעת קום המדינה השתנה באופן דרמטי, וכל הדיון מתנהל כאשר קבוצת הרוב היא כבר לא היהדות ההלכתית אלא החילונית, ואף הקראים בחלקם הגדול חילוניים. בשלב זה, גם הממד של התפיסה הלאומית (שכבר ראינו אצל הבשמים ראש) מקבל משנה חשיבות, במיוחד לאור מעורבות הקראים בפעילות ציונית, פעילות עבור מדינת ישראל, ורדיפתם על ידי הממשלות הערביות.

תשובת הציץ אליעזר

הרב אליעזר ולדנברג (תרע"ו–תשס"ז) בתשובתו על ייחוס הקראים, פותח את דבריו בהצגת ההקשר הציבורי של התשובה:

> עם קום המדינה נתעוררה בעית העלאת העדה הקראית לישראל ומדת התערבותה בקרבנו וקבלתם לקהל ישראל [...]
> וכאשר ראינו באמת אשר רבים מהמוני העם וסופריו והמנהיגים החילוניים ששיח ושיג אין להם בהבנת הנושא ההלכותי נטלו לידם כתר־תורה להשמיע דברים על כך ברבים ומעל במות ציבוריות ובנימה כזאת כאילו אין הדבר תלוי אלא בידם ובמוסדות החילוניים [...] והדברים הגיעו לידי כך עד שכמעט ניטשטשו ונתערבו התחומים בזה בין יודע תורת ד' לבין אינו יודע, ומי שבידו רסן ההנהגה החילונית וקביעת זהות התושבים ולאומיותם חושב שבידו הדבר גם לזהות את לאומיות הקראים ולהטביע עליהם תו יהודי מבלי שום שוני המבדילם משאר היהודים.
> לכן בראותי הזלזול הגדול הזה בחומרת הנושא שהוא למעשה נושא הלכותי מובהק. אמרתי אל לבי לא־עת־שחוק. ונטלתי על עצמי לכתוב ולפרסם המאמר הבא אשר מתוכו ישתקף לעין כל חומרת הבעיא [...] בעית דורות חמורה, המגלמת בקרבה היסטוריה שלימה של כמה וכמה דורות, וכל פתרון חיובי נושא בחובו אחריות לנסיון סתירת גדר־חיץ מחומה נשגבה ובצורה אשר הקימוה וגדרוה גאוני וגדולי דורות זה מאות בשנים ונשמר בקפדנות רבה עד היום, מלבד אי אלו בקיעים שנראה בגדר אי פה ואי שם אשר

23 שאלה זו אמנם ישנה, אך בהקשר הישראלי היא מקבלת מימד ממלכתי הרה גורל.

נסתמו במהרה עד כי נשכחו ולא נודע כי בא אל קרבנה...[24]

ניתן לראות מהדברים, שלתשובה זו יש גם תפקיד רטורי חינוכי חשוב מאוד, ואכן התשובה נפתחת בסקירה של תולדות הקראים. נשוב ונעיין בחלק הזה של התשובה, לאחר שנבחן את חלקה ההלכתי.

החלק ההלכתי

התשובה סוקרת רשימה של רבנים האוסרים על הקראים לבוא בקהל. להלן נביא מעט דוגמאות שמראות על הפנים החדשות שנוספו לדיון על שלביו הקודמים.

בתשובה משולבת טענת ספק הממזרות, יחד עם טענת הספק ביהדותם של הקראים, דבר שמורה על התקבלות טענתו של היעב״ץ, לפחות כסניף לאיסור:

> כן יש חשש מבוסס לחושבם על כל פנים גם לספק נכרים, כי הרי מקבלים גרים שלא על פי דיני התורה ומתערבים עמהם. ונודע לי ממקור מוסמך ביותר כי אמנם הגאון הגר״ח מבריסק ז״ל הגדיר את הקראים (בישיבת אסיפת רבנים גדולה שדנה בקשר לכך) בגדר של ספק ממזרים, וגם של ספק גוים מכיון שמקבלים גרים וגירות, ונשארים כמובן בגיותם, ומתערבים בהם.

הציץ אליעזר מביא את טענתו של המהר״ש גאביזון, לפיה רבי אברהם בן הרמב״ם קיבל את הקראים לקהלו כי בזמנו הם כתבו גיטין כהלכה, ומצרף אותה לתוך טענה יותר רחבה, שמשתלבת בהיסטוריוגרפיה של הקראים שהוא יוצר:

> טביעת מהותן על פי ההלכה היתה תלויה וגובלת בד בבד במגביל לתהליך התדרדרותן במשך הזמן והתרחקותן מהמקור – בית אב [...]
> שנית אין למתוח אמת מדה אחת לדמות ולהוכיח ממה שנהגו פעם בדור אחד קדום על דור יותר מאוחר, כי כאמור הדבר תלוי בתהליך ירידתם, ואפשר שבאותו דור שלפנים ובאותו מקרה אשר נעשה מעשה להתירם ידעו החכמים של אז שדנו בדבר שגם הקדושין וגם הגיטין שלהם היו עוד בסדר כדת וכדין וכן ענין הזהירות בעריות, באופן שלא היה שום חשש של ממזרות, וכמו שהשיב באמת בכזה הגר״ש גאביזון ז״ל [...]
> עיין לעיל אות ה מה שהבאנו בשם הגר״ש גאביזון ז״ל שכותב שהרדב״ז שכתב להכשירו לבא בקהל, רק לדורו כתב כן מפני שבזמנו היו כותבין גט

24 **שו״ת ציץ אליעזר** ה, טז.

כדת וכהלכה, ומה שאין כן בדורות שלאחריו שנתקלקלו יותר.

נעיר שהטענה האחרונה נראית קשה מאוד מדברי הרדב"ז, שאומר במפורש "הלכך אף על פי שאין גיטן גט, אין כאן חשש ממזרות".

עוד חלק חשוב בתשובה הוא שכל היתרי הדורות הקודמים, היו רק במקרה של קראים שקיבלו על עצמם לחזור בהם מדרכם, וכמובן שבהקשר של הכרעה ממלכתית אם להתיר או לאסור באופן גורף את ביאת הקראים כמות שהם בקהל, אין הדבר דומה. מה גם שאין בכוונת הקראים לחזור בתשובה:

> וניסו בזמן האחרון אישים רשמיים לתהות על קנקנם של חכמיהם אם מוכנים לחזור בתשובה שלימה, ותהי תשובתם שיתנגדו בכל החריפות לכך וירדפו עד חרמה מי שינסה מקרב עדתם להכנס ולהתערב בקהלנו.

התמיהה המתעוררת מקביעה זו היא שמי שהתיר את ביאת הקראים בקהל אחר שיחזרו בתשובה, הכריע שאין בהם ספק ממזרות. לכאורה האיסור להתחתן בהם בעודם עומדים במרים הוא מצד העובדה שאינם מקיימים תורה ומצוות, ובעניין זה נדמה שאינם שונים מסתם יהודי חילוני.

מחלק ט של תשובתו והלאה, מביא הציץ אליעזר את דעות האוסרים את הקראים מצד ספק ממזרות. מלבד מניין השמות, חוזר ועולה הנושא של 'כוח דאיסורא' שיש בנושא, והבעיה הגדולה שיש בפריצת הגדר שגדרו הראשונים:

> ...מעשה רב ונורא לחיזוק דברי ר"ש, מובא בים של שלמה לקדושין פרק ד סימן י, וזה לשונו: ואני שמעתי שחכם גדול בא"י רצה להתיר את הקראים ונקצרה לו השעה מן השמים והלך לעולמו ולא נשא פנים לתורה ברוך המקום. לב מי לא יחל למקרא דברים אלה. [...] בדומה לזה קרה גם עם הרש"ך בח"ג סי' ט"ו, שבכל המשך דברי תשובתו הארוכה חתר לצדד בהיתרן, אבל מדי הגיעו לשלב המסקנא חזר בו לאחוריו וסיים וכתב באימה וביראה דקדקתי בענין עד מקום שקוצר דעתי מגיע וראיתי שהיה מקום להתירם לבא בקהל, מ"מ יען כי מנעורי מיום שעמדתי על דעתי שמעתי על הקראים שבזמנינו קלא דלא פסיק כאילו קל משמיא נפל שיש לחוש להם חשש ממזרות גמרתי שלא להיות נמנה עם המתירין לבא בקהל כי אם לאסרם [...]
>
> הרי לנו עדות נאמנה על הידוע והמפורסם, כפי שאחרי שדנו בדבר הפוסקים בכה ובכה (כפי שמזכיר שם מקודם לזה) פשט איסור החיתון עם הקראים בכל ישראל, עד כי לא נראה ולא נשמע מעולם שיש מנהג באיזה מקומן להתיר החיתון עמם באיזה אופן שהוא בכל תפוצות ישראל, אלא המנהג

לאסור בכל אופן שהוא, ולא זאת בלבד אלא גם זאת דהמנהג פשוט כדעת הרמ"א (גם בקרב עדות המזרח שהגאונים הנ"ז היו שם) שלא לקבל אפילו כשרוצה אחד מהם לחזור לדת יהודית בלב ונפש, ומשום חשש ממזרות...

יש כאן העצמה של מגמת יראת ההוראה שראינו אצל המהרש"ך. מלבד השאלה העניינית של טעמי האיסור, ורוב האוסרים, ההכרעה לאיסור כבר קיבלה תוקף של מנהג, פסיקה נהוגה שלא ראוי לצאת נגדה גם אם מצד הסברא נראה שהיא לא נכונה. הדברים אפילו מקבלים נופך מיסטי במעשה שמביא המהרש"ל ובציטוט של המהרש"ך "כאילו קל משמיא נפל שיש לחוש להם חשש ממזרות". אם דברים אלו אינם מובהקים מספיק, באה ההערה המוסגרת הבאה להוכיח שזו המגמה שהציץ אליעזר רוצה שנחוש בה:

[מעניין הדבר שאנו רואים בעליל כחוט חורז למדה מהלכת, וביותר בא"י, אשר כמעט מדי קם חכם מחכמי ישראל לצדד בהיתרם, סובב הדבר ביד מכוונת – ובעיקר בדורות היותר מאוחרים – על ידי ההשגחה העליונה בסיבות שונות עד שלא עלתה הדבר בידו להוציא מחשבתו לפועל]

ראוי להעיר גם על דבר שלא נמצא בתשובה, והוא הדיון בשאלת פסול העדים או כשרותם והשפעת עניין זה על שאלת תקפות הקידושין. בשונה מהמבי"ט ומהמהר"ש גאביזון, שחזרו והדגישו את העובדה שהקראים, או לפחות חלקם, הם בבחינת תינוקות שנשבו ו"תקנתם קלקלתם", הרי שתשובת הציץ אליעזר רצופה בציטוטים והוכחות לרשעותם של הקראים וליחס השלילי אליהם. הדברים חוזרים על עצמם לאורך כל התשובה, אלא שהם בולטים במיוחד בחלק הבא:

וגם בזה להעיר שבזה שנתן להם היעב"ץ בפשיטות דין גוים גמורים מבלי להזכיר שום דיון שישנו בדברי הפוסקים בזה בשאלת הממזרות, כבר העירו עליו כמה מהמחברים שכנראה מסתימת דבריו נעלמו ממנו הדיון הגדול שישנו בזה בדברי הפוסקים.

לכאורה, כל תחילת דברי היעב"ץ מעידים מפורשות שהוא היה מודע למחלוקת הפוסקים ומצדד במתירים, אך מוסיף ואומר שמרוב שהקראים רחוקים מתורה ומצוות הם גם לא חוששים לבעילת נכרית (מה גם שהוא היה מוכן להתירם לבוא בקהל על ידי גיור פשוט, בניגוד לציץ אליעזר).

אלא שאולי כאן טמון לב העניין. בעוד שהדיון של הרדב"ז והמשוחחים עמו היה מבוסס על שניות בהערכת הקראים – ככל שהם יהיו יותר מזידים הם יהיו

פחות ממזרים ולהפך – אצל הציץ אליעזר אין הפרדה כזו. מבחינתו שלושת הטעמים לאיסור מצטרפים: הקראים מזידים ומרימים יד בתורה, הם ספק ממזרים, והם ספק גויים – אפילו שבשלבים הקודמים של הדיון, נראה שהטעמים הללו לא רק שלא הצטרפו ביחד אלא אפילו סתרו זה את זה.

הטענה ההיסטורית

למרות שאין בדברים שהבאנו כדי מיצוי הדיון ההלכתי בתשובה הארוכה והמסועפת הזו, אני רוצה לעבור לדון בהקדמה לתשובה. בבואו להגדיר את מהות בעיית הקראים, הציץ אליעזר כותב כך:

> לפנינו בעית־דורות־חמורה המגלמת בקרבה היסטוריה שלימה של כמה וכמה דורות, וכל פתרון חיובי נושא בחובו אחריות לנסיון סתירת גדר־חיץ מחומה נשגבה ובצורה אשר הקימוה וגדרוה גאוני וגדולי דורות זה מאות בשנים ונשמר בקפדנות רבה עד היום...

ובחתימת התשובה הוא חוזר על הדברים:

> ...ומן השמים נלחמו הכוכבים במסילותם במיוחד לימין מרבנן ורבנן מרי דארעא קדישא מכמה דורות, שנאבקו בכל תוקף ועוז נגד כל פרצה ובקיע שהתחילה להראות בחומת־מגן זאת, וגם יכול יוכלו ועשו והצליחו לעמוד בפרץ בכח מעשיהם. ועלינו איפוא ללכת בעקבותיהם ולהתוות לנו קו ברור והחלטי לאסור את הקראים מלבוא בקהל עדת ה'.

כלומר, סיפור היחס של העם היהודי אל הקראים הוא סיפור מלחמתם של גדולי הדורות, במסירות נפש ועם סייעתא דשמיא, ליצור חומה בפני חדירת גורמים זרים אל העם היהודי.

אולי עתה יקל להבין מדוע התשובה רצופה ברעיון שמלבד הצדדים ההלכתיים לאיסור ולהיתר שיש בסוגיא, יש כאן איזה מנהג ורצון עליון שמכוון את הפסיקה. אותה מגמה שמַכְוִינָה את הפסיקה היא המלחמה המטא היסטורית על שמירת החומה הבצורה של הקהילה היהודית.

אחרי שהציץ אליעזר מתאר את תחילת התפרדותם של הקראים מהקהילה היהודית הוא מוסיף:

> ויהי הנקל בעיניהם להתפאר בפני בני הנכר כי שונה דתם מדת יתר בני ישראל ולא יחד כבודם בקהלם, ויטו אחרי דת מוחמד בקידוש החדש, ותהי זאת להם לראש מאויים ולחק בל יעבור להשמיץ בכל הזדמנות שהוא את

> דת ישראל סבא ולהבאיש את ריחם של נושאי דגלו.
> ומפליא הדבר כי כת זאת חרצה בעצמה את גורלה במו ידה, ויוציאו משפטם להיות מובדלים מקרב בית ישראל, ויפר ענן ראש עדתם לראשונה את האחוה ויקרא את ישראל לשני קרעים, ויאסור איסור על עדתו להתהלך עוד עם אחיהם ומלהתחתן בם ולאכול מזבחם, ומן היום ההוא והלאה נשאר בני עדתו כאברים מדולדלים ולא היה להם עוד חלק בנו ולא לנו חלק בהם.

ובחתימת התשובה כתוב:

> בין השיטין נשמע גם רעמי גלגלי ההיסטוריה שהחרידתנו להראותנו בעין דגם משמיא הוא דאסכימו עם מערכת להקת הפוסקים הגדולה להיות כיתה זאת מובדלת לרעה מקרב בית ישראל, ולשמש לראוה לאות ולמופת בחריצת גזר דינה להיות נדונת לכליה על ידי גסיסה ממושכת על פני מרחבי דורות

יש כאן טענה מטא היסטורית, לפיה מסלולה של העדה הקראית מתחיל מחטא קדמון של פריצת הגדר ושאיפה להתנתק מעם ישראל ומהתורה, ומוביל לכלייה איטית הנובעת מכך שהקראים התנתקו ממקור חייהם. טיעון זה יכול להסביר את שיטתו של הציץ אליעזר, לפיה במהלך הדורות חלה ירידה במעמד הקראים ולכן בראשיתם עוד היה אפשר להחזירם לקהל, ולאחר מכן לא. הדבר גם יכול להסביר מדוע הציץ אליעזר אוחז בכל הטעמים להרחקתם של הקראים, כולל השניים שכביכול סותרים זה את זה – שהם מידת היותם כופרים בתורה במזיד יחד עם היותם ממזרים – שכן מבחינתו ישנו קו ישיר שמחבר בין ירידתם המוסרית להדרדרות מעמדם, ולא ייתכן מצב שבו דווקא היותם רשעים תכשיר אותם לבוא בקהל.

סיכום תשובת הציץ אליעזר

נתאר את השתלשלות תשובתו של הציץ אליעזר: הוא מתחיל בהפקעת הדיון מתחומם של המדינאים והסופרים החילונים, וטוען ששאלת הגדרת לאומיות הקראים היא עניין הלכתי מובהק. השלב הבא בדיון הוא יצירת מבנה הלכתי עם תשתית מטא היסטורית שמגדיר את סוגיית הקראים כמלחמה בין אלה שפרצו את המסגרת הלאומית וההלכתית ולכן סופם לכלות, לבין חכמי הדורות שעמלים על בניין ה'גדר'. לבסוף מתברר שחלק משמירת הגדר של חכמי הדורות תלויה במחויבות למנהג ולפסיקה המקובלת כנגד הסברא העצמאית.

אפשר לקבוע בזהירות שהציץ אליעזר דן פה בשאלה שהיא רחבה יותר משאלת מעמדם של הקראים – השאלה מה מגדיר את העם היהודי: האם

המושגים החילוניים של המסגרת האתנית והלאומיות, או שמירת התורה והנאמנות למסורת.

פסיקת הרב עובדיה יוסף

תשובתו של הרב עובדיה יוסף בנדון דידן, כפי שהיא מופיעה בספרו יביע אומר,[25] היא עיבוד מחדש של תשובה שניתנה עוד בקהיר. הרב עובדיה עמד פעמיים בפני שאלת כשרות הקראים לבוא בקהל, כשבשתי הפעמים השאלה הייתה רלוונטית מאוד, אך מצדדים שונים. בפעם הראשונה, בתור הרב הראשי של מצרים, מעוזם הראשי של הקראים במזרח התיכון, ומקום שיש בו מסורת פסיקה מקילה בעניין.[26] בפעם השנייה, השאלה התעוררה בהקשר הממלכתי הישראלי, שבו לרב עובדיה נודע תפקיד חשוב בתור הראשון לציון.[27] מהתשובה משתקפת מודעות למלוא כובדן של המשמעויות הרחבות שיש לסוגיה זו במדינת ישראל.

מחמת אורכה של התשובה אני אסתפק בפרפרזות של דברי הרב ובהפניות לסעיפי התשובה, ואמעט בציטוטים.

טיעונים פנים־הלכתיים

בכל הנוגע לשאלת כשרות הקראים להעיד, הרב עובדיה (סעיף ב) פוסע בדרכו של המהרש"ך, בהפרדת השאלה של מידת ההזדה של הקראים משאלת כשרותם לעדות. לסברתו של המהרש"ך מביא הגר"ע יוסף ראיה מהאגרות משה,[28] שדן בעדים שאינם שומרי תורה ומצוות, ומקבל לפחות כאפשרות אחת את הסברא שהם גם נחשבים כאנוסים וכתינוקות שנשבו וגם פסולים לעדות. בהקשר הזה ראוי לציין שתפיסה שמכילה את הקראים כחברה לגיטימית, אבל מפקיעה את המתרחש בה מהתחום ההלכתי, מקבלת חיזוק משמעותי בעידן שלנו, כאשר היהודים שאינם שומרי תורה ומצוות הם רוב העם היהודי. בדורנו היכולת

25 **שו"ת יביע אומר** ח, אבן העזר יב.

26 כפי שראינו לעיל, ועל פי העדויות המובאות בתשובה, גם אחרי המהריק"ש.

27 הרב בנימין לאו כותב שהרב עובדיה פסק בפועל להתיר את הקראים בזמן היותו רב ראשי, ואף ספג ביקורת על זה. עם זאת, את תשובתו – שכאמור, גרסתה הראשונה נכתבה עוד בהיותו בקהיר – הוא פרסם רק בשנת תשנ"ו, כשלוש עשרה שנה לאחר שסיים את תפקידו כרב ראשי. ראו: ב' לאו, **ממרן עד מרן, משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף**, תל אביב 2005, עמ' 103–105.

28 **שו"ת אגרות משה**, אבן העזר א, פב, ענף יא; ושם ד, לב, ענף ז.

לאמץ ראייה שמכירה בלגיטימיות של הציבור החילוני על ידי מושגים כמו 'תינוק שנשבה', יחד עם הפקעת המתרחש בציבור זה מתחום ההלכה, נעשתה חשובה בהקשרים שונים, כמו בשאלת התקפות של נישואים בערכאות המדינה.

בסוף סעיף ד, הגר"ע יוסף מביא בהערה שנגד הסברא להתיר ניצבת סיעה נכבדת של אוסרים, ובסעיף ה הוא מראה שאפשר להחיל על סוגית היתר הקראים דין ספק ספיקא: ספק עם הרדב"ז וסיעתו צודקים או לא, וספק עם כל קראי וקראי הוא ממשפחה שנתערב בה פסול. מהלך כזה הוא אימוץ הניסיון של המהריק"ש לדון בַּמחלוקת כמחלוקת נתונה שאי אפשר להכריע בה, אם כי בתשובה שלפנינו, הדיון על סוגי ההכרעות בספקות שונים והיכולת לצרף ספקות מסוגים שונים השתכלל מאוד. ייתכן וסוג כזה של דיון הלכתי הוא התשובה ההכרחית לעמדות כמו אלה של הציץ אליעזר, שמנסות להעצים את המשקל של מסורת הפסיקה לאיסור בדין זה.

בסעיף ו, הרב עובדיה מתמודד עם דעת המחבר בבית יוסף, האוסרת את הקראים בפשטות. הוא בוחן את שיטתו של המחבר בשאלה האם הקראים הם מזידים או אנוסים, באמצעות פסיקתו באפשרות להלוותם בריבית (שהרי מותר להלוות למומרים), ומגיע למסקנה שהוא סובר כמו הרמב"ם, שהקראים הם בגדר תינוקות שנשבו. על זה הוא מקשה מהמהרש"ך ומשאר פוסקים אחרונים (מהרש"ל וב"ח) שאין קשר בין מידת ההזדה של הקראים והיכולת להלוותם בריבית, לכשרותם להעיד. בכל זאת, מדברי הבית יוסף נראה בבירור שהוא פוסק כרבינו שמשון שהקראים אסורים לבוא בקהל, וכאן הגר"ע יוסף מציע שהשמטת הדין מלשון השולחן ערוך מעידה על כך שהמחבר חזר בו. לטענה זו יש תיעוד מסויים באחרונים הספרדים, אם כי היא שנויה במחלוקת.

נראה שמה שקורה פה הוא השלכה לאחור של דיון הרדב"ז והחולקים עמו על הבית יוסף, שלא אמר ולו דבר אחד על שאלות כשרות הקראים לעדות והקשר של שאלה זו לטענת "קידושיהן קידושים וגיטיהן אינם גיטין". הגר"א,[29] בבואו להסביר את שיטת הבית יוסף, לא נזקק לשאלה זו כלל, אלא רק לגמרות שמדברות על הכותים ועל מעמדם, ולראיה אחת מהרמב"ם ואחת מהשולחן ערוך, שדין הקראים בימינו כדין הכותים לפני שגזרו עליהם שיהיו כגויים. הגר"ע יוסף מפקיע את הפסיקה שבבית יוסף מההקשר של ההשוואה לכותים, שבה

29 **ביאור הגר"א על שולחן ערוך**, אבן העזר, ד, קא.

ספק הממזרות הוא נתון שלא ניתן לביקורת,[30] ומעביר אותה לתחום של הדיון ה'רציונאלי' והפתוח יותר בדין הקראים. ממילא כאשר פסיקת הבית יוסף מצויה בתחום הזה, הגר"ע יוסף יכול להגיע למסקנה שהיא מוקשית, וגם לומר שפשר השמטתה מן השולחן ערוך הוא שהרב יוסף קארו נחשף לדיון המאוחר יותר שבין הרדב"ז למבי"ט, וחזר בו מדעתו בעקבות הדיון הזה.

הטענה לפיה המחבר חזר בו מדעתו תשוב בהמשך התשובה (סעיף יד) כאשר שאלת מסורת הפסיקה תעלה לדיון.

בסעיף י מובא הבשמים ראש, והשימוש שנעשה בו בתשובה זו הוא ייחודי מאוד. הגר"ע יוסף דוחה את סברותיו של הבשמים ראש די מהר, וגם אומר שאין בהן צורך על מנת להתיר את הקראים. אבל לאחר שהוא מתנצל על הסתמכותו על המקור הזה, הגר"ע יוסף מעלה על נס את השיקול המטא־הלכתי שמוביל את פסיקת הבשמים ראש, תוך התאמתו למציאות הישראלית:

> הרי כאן נאמרו בו דברים של טעם שראויים להשמע. ומה שכתב רבינו ברוך בתשובה המיוחסת לו, שיש חילול ה' בעיני הגוים שאנו מרחיקים ופוסלים את העדה שסובלת עמנו בגלות וכו', דברים אלה יש להם תוקף גם בזמננו, ביתר שאת ויתר עוז. כי ידוע שכמה מהקראים וראשיהם חתרו בכל עוז למען מדינת ישראל [...] ואף בבואם לארץ ישראל, הם מתגייסים לצבא ישראל. [...] ומה יאמרו עלינו החפשים שאינם שומרי תורה ומצות, בראותם שאנו מרחיקים את אלה שמוסרים עצמם בשביל ישראל, ומבדילים אותם מזרע ישראל, וכן לא יעשה. ולכן יש להעמיד הדבר על קו הדין ועל האמת ועל השלום.

האחדות הלאומית בין היהודים והקראים, שאצל הבשמים ראש נראית כשחזור היסטורי אינטלקטואלי גרידא, מקבלת בדור הקמת המדינה כמה ביטויים מעשיים משמעותיים ביותר.

כמו הציץ אליעזר, גם הגר"ע יוסף נותן דעתו על דעת החופשיים (חילונים), אולם מבחינתו צו השעה הוא לא להילחם בהם ולהוציא מדעתם, אלא דווקא לקחת את דעתם בחשבון כדעת קהל מכריעה בשיקול של חילול ה' שיצא מפסילת הקראים.

בסעיף יא מובאת דעתו של המהרש"ק, לפיה למרות כל הסברות להתיר, יש

30 למרות שמבחינה תיאורטית אולי היה אפשר לנהל דיון על ממזרות הכותים, בדומה לדיון שהאחרונים מנהלים סביב הקראים, ואכמ"ל.

לאסור משום שהפסיקה הנהוגה היא לאסור את הקראים "כאילו קל משמיא נפל, שיש לחוש לחשש ממזרות". את האמירה הזו, שהציץ אליעזר מעלה על נס יחד עם הדומות לה, הגר"ע יוסף פוסל בצורה די ישירה: "ובעניותי אנא דאמרי אין משגיחים בבת קול". לפסילה העקרונית של יראת ההוראה כערך, מצורף הטיעון שבימינו, עם היטמעותם של הקראים לבלי הכר בחברה הישראלית, התרתם נעשתה צורך דחוף, ובעצם כבר בלתי אפשרי להפריד אותם מתוכנו ולפסול אותם. עוד שיקול נוסף המובא כאן הוא פסיקתו של הרמב"ם שיש להחזיר את הקראים בתשובה, דבר שכמעט בלתי אפשרי לעשותו כאשר אתה פוסל את הקראים מלבוא בקהל ולהתחתן בכלל, שהרי ספק־ממזרים אסורים להתחתן אף בעצמם.

בסעיף יב מובאת הטענה של המהריק"ש, לפיה אין בטקס הקידושין הקראי תורת קידושין מצד ההתנהלות שלו עצמו, אף ללא קשר לכשרות העדים. לטענה זו נוספו כמה אחרונים שצידדו בה, כולל היד ראם, רב עדת האשכנזים של קהיר, שבדק את הדבר באחד מספרי ההלכה הקראיים. גם הגר"ע יוסף, כמו המהריק"ש ושאר מביאי הטענה הזו לפניו, לא חושב שיש בה בכדי להפקיע את כל הדיון, אולם יש לה שני שימושים. הראשון הוא להוסיף את הטיעון הזה כסניף להיתר לדעת הרדב"ז והמתירים האחרים. האמירה השנייה שיוצאת מטענה זו, ומובאת בסוף סעיף יא, היא שייתכן שגם האוסרים בסוגיה פסקו מתוך מחשבה שקידושי הקראים הם בכשרות, אך אם היו יודעים שלא כך הדבר, בוודאי היו מתירים. דבר זה מחליש מעט את טענת 'רוב הפוסקים' שנשמעת בפי הפוסקים לחומרה.

טיעונים של כללי פסיקה

בחציו השני של סעיף יב ובסעיף יג, הגר"ע יוסף מתמודד עם הטענה לפיה רוב הפוסקים פסקו לאיסור. הצורה האחת לעשות את זה היא על ידי ספירתם של המתירים מחדש בצורות שונות, כולל ספירתו של המהרש"ך כמתיר (משום שבסברא הוא ראה להתיר), הסתמכות על פנקסי בית הדין שבמצרים, בהם מובאים מקרים שפסקו בהם להיתר, וספירה של חכמי הדור האחרון שהתירו או צידדו להיתר.

יחד עם המאמצים להוכיח שלאו דווקא רוב הפוסקים אוסרים, מובאת הטענה העקרונית לפיה גם במקרים שיש בהם רוב שאוסר, ניתן בעת הצורך לסמוך על דעת היחיד ולהחליט שדעתו מסתברת יותר.

סיכום דברי הרב עובדיה יוסף

אם נסכם את מה שקרה בתשובה זו,[31] ניתן לראות שהיא מעין 'תמונת מראה' של תשובת הציץ אליעזר. הציץ אליעזר מעמיד כשיקול מרכזי בפסיקתו את מסורת הפסיקה שקובעת שקראים הם ספק ממזרים. הגר"ע יוסף, לעומתו, טוען ישירות שמסורת הפסיקה אינה השיקול המרכזי, ומולה הוא מעמיד את הניתוח העצמאי של הסוגיה על סברותיה, ואת הדיון במחלוקת הפוסקים על פי כללי הכרעת המחלוקות והספקות. ראינו, בנוסף לדיון הקלאסי בסברות הבסיסיות של כשרות הקראים כעדים, את הבדיקה של הנוהג ההלכתי של הקראים במציאות. המהלך ה'ארכאולוגי' הזה, של התחקות אחרי מנהגי הקראים דרך מקורות חוץ־תורניים, הוא כמעט הפוך למהלך ה'היסטוריוגרפי' של הציץ אליעזר, שמנסה לחשוף את היד המכוונת והמשמעות הנסתרת שמאחורי תולדות הקראים. אפילו הטיעונים שבהם קיים פן 'היסטוריוגרפי' כבר בדיון ההלכתי הקלאסי – זיהוי הקראים עם הכותים – נדחקים לשוליים. הגר"ע יוסף מעלה על נס את חשיבות האחדות הלאומית מבית מדרשו של הבשמים ראש, אל מול ההדגשה של הציץ אליעזר שבגידת הקראים בתורה באה יחד עם בגידתם באומה והיפרדותם ממנה. לבסוף, הגר"ע יוסף אינו רואה צורך להילחם על כבוד תורה אל מול הציבור החילוני שתובע לעצמו הכרעה בנושאים לא לו, אלא דווקא להגן על כבוד תורה מפני האופציה שחומרה שאינה במקומה תביא לחילול ה' בעיני הציבור החילוני.

ניתן לומר שהתשובה שלפנינו מעבירה את הדיון ממגרש המסורת והאידאולוגיה, שמובילים לעמדת התבצרות אל מול הציבור הכללי, למגרש של ניתוח רציונלי ופרגמטיזם, שמגמתם לאפשר השתלבות במרחב הציבורי והממלכתי הישראלי.

סיכום

בסקירה של דברי הפוסקים על מעמדם האישי של הקראים, ניסיתי לעמוד על תפיסת העולם של הפוסקים ועל הבנת המציאות שלהם, באמצעות ניתוחם של הטיעונים ההלכתיים. הדיון בנושא גבולות העם היהודי נוגע בשאלות יסוד של

31 מלבד מה שראינו עד כה, בתשובה נוסף עוד נפח רב של דיון בפרשנות לדברי הפוסקים – כולל ניסיונות לומר שהרדב"ז חזר בו מדעתו, נסיונות שהגר"ע יוסף דוחה – ודיון בכללי הכרעת הספקות. אולם את עיקרי התשובה סקרנו פה.

הגדרה עצמית, ומזמן מספר שאלות כבדות משקל: האם ישנן צורות חיים יהודיות כשרות מחוץ לגדרי התורה והמצוות? מה הערכתנו המוסרית את מי שאינו חי על פי התורה? האם העם היהודי הוא בראש ובראשונה קבוצה אתנית, או שההגדרות הלאומיות כפופות להגדרות דתיות ואידאולוגיות? מהם הכלים שלנו להבנת ההיסטוריה, כאשר נודע לה תפקיד בהכרעת ההלכה?

לא רק שעיסוק בטיעונים ההלכתיים של הפוסקים בשאלת הממזרות מעלה תשובות שונות ומנוגדות לכל השאלות דלעיל, אלא שאותם טיעונים הלכתיים נעשים מובנים יותר מתוך הבנת תפיסתו של הפוסק בשאלות אלו.