

בין ניכור לאחוזה

נישואים בין קראים לרבניים
על-פי חכמי ישראל במצרים במאה העשרים

צבי זוהר

א. נישואי קראים ורבניים עד המאה העשרים

בניתוח היחסים המורכבים שבין הקראים לרבניים, ראוי להבחין בין מישורי התייחסות שונים: הפולמוסי, החברתי וההלכתי. פולמוס לווהט אינו תמיד סימן למרחק ולניכור, אלא לעיתים הוא משקף אינטנסיביות של מגע ושל מעורבות. לענייננו: בעצם ימי הביניים, בשעה שנתעצמו הויכוחים בין קראים לרבניים בענייני דת ודין, היו קשריהם החברתיים הדוקים למדי, והלכה למעשה נמצאו דרכים תורניות לאפשר את המשך הזיקות בין שתי הקהילות. מקרה המבחן הוא סוגיית הנישואין בין בני הקהילה האחת לבנות – האחרת.

באשר לאפשרות של נישואין לגיטימיים בין רבניים לקראים, מבחין שמחה אסף כמה תקופות משנה. במאות ה-10 וה-12 אנו מוצאים, על-פי עדות הגניזה, מקרים שגבר רבני נושא אשה קראית (וכן להפך). בכתובות שנוסחו לזיווגים אלו פורטו במדויק תנאים, המגדירים כיצד ומתי ישמור כל אחד מן הצדדים על מסורתו הקהילתית, במסגרת חיי הנישואין. הווי אומר: בתקופה זו נחשבו לאפשריים (חברתית) וללגיטימיים (הלכתי) נישואין בין-קהילתיים, שבהם אין הצדדים נדרשים לוותר על אמונותיהם ואורח-חיהם, אלא מצליחים לחיות בצוותא למרות ההבדלים שביניהם.¹ מציאות שכזאת מוזכרת כנתון מובן מאליו, אף כי בלתי מלהיב, בתשובות הרמב"ם.²

אולם נראה כי למן המאה ה-13 גבר הניכור בין שתי הקבוצות. ההיסטוריון אלמקריזי מדווח על שנאה גדולה השוררת בין רבניים לקראים: 'אין הם נישאים זה לזה, אינם משוחחים ביניהם, ואף אינם מציגים כף רגלם איש בבית-כנסת של רעהו'.³ בעת הזאת נראה היה מובן מאליו, כי לא יוכל איש או אשה מבין הרבניים להינשא למי

פירוט ההפניות הביבליוגרפיות – ראה בסוף המאמר.

1 ראה: אסף, במיוחד עמ' 209-211.

2 ראה: רמב"ם, סימנים קטא, קסח.

3 דברי אלמקריזי מצוטטים על ידי אסף, עמ' 211.

שנשאר באמונת הקראים, אך עלתה שאלה: הרשאים הרבניים, על-פי ההלכה התלמודית, להתחתן עם קראי אשר עזב את דרכו והתחייב לחיות על-פי התורה שבעל-פה? אכן בספרו 'כפתור ופרח' מדווח רבי אשתורי הפרחי, כי בימי הנגיד רבי אברהם השני (ראשית המאה ה-14) קבוצה גדולה מן הקראים שבמצרים קיבלו על עצמם אורח-חיים 'רבני' ורבים מקרבם נתחתנו מאוחר יותר עם הנכבדות שבקרב משפחות האליטה ה'רבנית'.⁴ אך הכרע העניין מבחינה הלכתית לא היה ברור ועורר פולמוס גדול בקרב חכמי מצרים שבמאה ה-16. בעוד שכמה מן החכמים הללו סברו כי מותר להתחתן עם קראי אשר יחזור אל 'דרך האמת', גרסו אחרים כי אף אם יתכחש קראי לדרך אבותיו לא נכון יהיה להתיר לו להינשא ל'רבנית' ובכך 'לבוא בקהל'. ראוי לציין, כי בעוד חכמי מצרים נחלקים בעוז סביב סוגיה זאת, הרי שחכמי הדור שבשאר ארצות (כגון: צפת, קושטא, סאלוניקי) היו תמימי דעים כי בכל מקרה אין לקבל צאצא קראים לתוך הקהל.⁵

לאחר המאה ה-16 חדל נושא זה להעסיק אף את חכמי מצרים. כדברי אסף: 'בזמן מאוחר יותר חדלה שאלה זו להעסיק את הרוחות. ההתרחקות בין הרבנים והקראים גדלה והמקרים שקראים יקבלו עליהם דברי חברות לא היו מצויים'.⁶ למן המאה ה-17 אפוא משתקף מן המקורות קונצנזוס של דעות, שעל-פיו אסור בכל מקרה לקראי 'לבוא בקהל', שכן כל קראי הוא 'ספק ממזר'. עמדה זאת היתה משותפת לספרדים ולאשכנזים. האשכנזים דבקו בקו החד-משמעי שניסח הרב משה איסרליש (הרמ"א) ב'מפה' ל'שלחן ערוך' (אבן העזר, סוף סימן ד): 'הקראים אסור להתחתן בהם, וכולם הם ספק ממזרים, ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור'. עמדת הספרדים סוכמה בידי אחד מגדולי חכמיהם במאה ה-19, הרב חיים חזקיה מדיני, שלדבריו, ה'ראשון-לציון' הרב משה סווין (אמצע המאה ה-19) שלל בהחלט כל אפשרות של קבלת קראים, בהחילו עליהם את האימרה: 'הקראים אינם מתאחים לעולם'.⁷ המגמה הממושכת של התנכרות הולכת וגוברת בין שתי הקהילות, שתחילתה בימי הביניים ושיאה בשלילה מוחלטת של איחוי הקרע, על-ידי חכמי הרבניים (אשר דעותיהם בנדון מצויים בידינו) למן המאה ה-17 עד סוף המאה ה-19, מהווה את הרקע לדיוננו בהתפתחויות שארעו במצרים במאה העשרים.

4 ראה: הפרחי, עמ' 70; רדב"ז, חלק א, סימן עג.

5 נימוקם של השוללים היה, כי בעוד שבקידושין קראיים תקפים (לפחות: מספק) על-פי ההלכה, הרי גטיהם פסולים בהחלט. על כן ולד גרושה קראית מבעלה השני ממזר הוא על-פי ההלכה, וכיוון שכל קראי או קראית עלול להיות צאצא לולד שכזה הרי כל הקראים הינם 'ספק ממזרים' ואסורים 'לבא בקהל'. לתיאור מפורט של הפולמוס ההלכתי בתקופה זאת — ראה: אסף, עמ' 216-212; קורנילדי, עמ' 110-121.

6 ראה: אסף, עמ' 216.

7 ראה: מדיני, עמ' 411.

ב. 1904 – 'שערוריית בית-שאן'

בהתחלת המאה העשרים מסתמן מהפך במגמת הניכור בין שתי הקהילות. המקרה שהיווה את ציר ראשית המהפך הוא האחרון בין המקרים המובאים על-ידי ש' אסף;⁸ ומעשה שהיה כך היה.

ימין בן יעקב ברדוגו איש מכנאס עלה ארצה ולאחר כמה שנים, בשנת תרס"ד (1904), ביקש לשאת אשה קראית. בהיותו תושב בית-שאן, פנו בני-הזוג לחכמי טבריה, ואלו הפנום לבכיר הרבנים שבאזור, הרב הישיש יצחק משה אבואלעפיא שישב בדמשק. הלה נתבקש לברר, האם ניתן הלכתית לאפשר לאשה לבוא בקהל ולהינשא לברדוגו. בתשובה מנומקת הסביר הרב אבואלעפיא כי אכן ניתן הדבר,⁹ ועקב פסיקתו נישאו בני הזוג בבית-שאן.

תגובת שאר החכמים הספרדים בארץ-ישראל, החל מן הרב אהרון אלחדיף איש טבריה¹⁰ וכלה בהנהגה שבירושלים,¹¹ היתה חריפה ושלילית בתכלית. נפתולים טכניים מסוימים שיוחסו לעברה האישי של הכלה תרמו לסיבוך הדיון, אך עוצמת ההתנגדות להיתר שנתן הרב אבואלעפיא מקורה לא בממד הטכני אלא במישור העקרוני: כיצד ייתכן שקראית תבוא בקהל? ! חכמי ירושלים הספרדים פירסמו יחדיו גילוי-דעת והצהירו בו, כי בהסתמך על דברי גדולי החכמים שבמאות השנים האחרונות, ובכללם האמרה שצוטטה מפי הרב סוזין, אסורים בהחלט כל נישואין בין יהודי רבני רבני לקראי. הם קראו על כן לכל רב ולכל רשות לעשות הכל כדי למנוע מברדוגו לחיות עם אשתו ולכופו לגרשה, פן יחרם. חרון אף הרבנים היה כה גדול, שהרב אובאלעפיא הזקן מיהר לסגת מהיתרו, בתירוץ שלא היה מודע לנפתולי עברה של האשה. עד כאן תיאור האירוע כפי שהוא מובא במאמרו של אסף. אולם התרחשויות נוספות סביב אותה פרשה, אשר לא נזכרו במאמרו, דווקא הן היו בעלי השלכה על התפתחות ההלכה בתחום דיונו.

בניסיון לגייס תמיכה רחבה במאבקם נגד הרב אבואלעפיא, פנו רבני טבריה לכמה מחשובי החכמים שבדור, ובכללם לרב הראשי של אלכסנדריה רבי אליהו חזן.¹² אך

8 ראה: אסף, עמ' 217.

9 ראה: אבואלעפיא, חלק אבן העזר, סימן ז. הרב י"מ אבואלעפיא נולד בטבריה, נצח למשפחה רבנית מפורסמת, בשנת 1830 בקירוב. ב-1870 בקירוב נתמנה אב בית-הדין של דמשק וזמן לא רב אחר-כך ליחכם באשי' של העיר והולאית. ב-1905 בקירוב חזר לטבריה, שם נפטר ב-1909.

10 הרב אהרון אלחדיף (נפטר 1909) היה מחשובי הרבנים בטבריה ומועמד רציני לתפקיד החכם באשי' של העיר — ראה: גאון, עמ' 47.

11 היינו: בית-הדין הספרדי הבכיר בירושלים וה'ראשון-לציון' הרב יעקב שאול אלישר. (ראה: אלחדיף, דף קג ע"ד). תמיכה תקיפה בעמדת חכמים אלו נתן הרב הדגול שלמה אליעזר אלפנרדי, (שם, דפים קיא-קטו). לפרשה כולה — ראה עוד: שם, דף קג ע"ד-קד ע"א.

12 ראה: חזן, סימנים ו-ז. עיין גם בנספח שמדף כג ואילך. הרב אליהו חזן נולד בשנת 1848 לערך, למשפחה רבנית מפארת ממוצא ספרדי, שהתגוררה באסיה הקטנה. בילדותו עלה ארצה והתחנך על ברכי סבו, הראשון-לציון חיים דוד חזן. בשנת 1874, בהיותו צעיר יחסית, הוזמן לכהן כחכם



הרב אליהו חזן
רב ראשי באלכסנדריה
— תחילת מגמה חדשה —

תגובתו היתה שונה מכפי שציפו. בכלל דבריו דן גם בדיווחים על ההתנגדות העזה לקבלת קראים, שביטא לכאורה הראשון-לציון הרב סוזין. לדיווחים אלו התייחס הרב חזן באופן ביקורתי, בטענו כי מהתבטאות זו לא שרד מאומה בכתב ורק הרב מדיני דיווח על העניין, וגם הוא לא טען אלא לזכרון ילדות מעומעם. היתכן להסתמך על כגון דא כדי לשלול כהחלט כל דיון ענייני על אפשרות קראים לבוא בקהל? הרב חזן הוסיף, כי קיימת שונות פנימית משמעותית בין הקהילות השונות של הקראים, ופסיקה בדבר יכולת קראי לבוא בקהל מחייבת התייחסות למאפיינים הרלוואנטיים לקהילת מוצאו. הווי אומר: האיסור על קבלת קראים אינו מוחלט אלא מותנה.

גישת רבי אליהו חזן, הפתוחה עקרונית לשיבתם של לפחות חלק מן הקראים אל תוך הקהילה הרבנית, מהווה החיאה מפתיעה של עמדה אשר נשמעה לאחרונה במאה ה-16 מפי חכמים במצרים שסברו, כי בנסיבות מסוימות רשאים קראים לבוא בקהל. בניגוד לרב אבואלעפיא, אשר בלחץ 'דעת הקהל' הרבנית נסוג מהיתרו, לא חזר הרב חזן מעמדתו גם לנוכח החרם הנסער שהכריזו חכמי ירושלים.¹³ אירוע שתחילתו בבית-שאן בראשית המאה הוביל אפוא להעלאה של אופציה מחדשת לקשרי נישואין בין רבניים לקראים במצרים בהמשך אותה מאה.

באשי של טריפולי (לוב) ושירת שם עד 1888, כאשר קיבל את כהונת הרב הראשי של אלכסנדריה, תפקיד שמילא עד לפטירתו ב-1908.

13 ראה: חזן, דפים קכו ע"א-קכו ע"ב.

ג. בין רבניים לקראים במצרים

בקובעו כי קבלת קראים לקהל מותנית באפיונים רלוואנטיים של קהילת מוצאם, התכוון הרב חזן למידת עצמאותה יחסית לקהילת הרבניים. במידה שקהילה קראית מסוימת היוותה מסגרת אוטונומית, ולה רב, מוהל, מורים ומנהיגות משלה, וקיימה בעבור עצמה את מכלול הטקסים והשרותים הדתיים שנצרכה להם, בה במידה ניתן לפסוק הלכה בהנחה, כי אכן קוימו פעילויות אלו בלא תלות במוסדות ובאישים של הקהילה הרבנית. על-פי ההלכה התלמודית, ממילא טקסים קראיים אלו, לרבות טקסי קידושין, חסרי תוקף הם בהעדר עדים כשירים. לפיכך בקהילה כזאת לא היה יכול מעולם להיוולד ילד שמעמדו הוא 'ספק ממזר', עקב העדר תוקף לגירושין של אימו מבעלה הראשון; שהרי מעולם לא היה תוקף הלכתי לקידושה לראשון. ואכן בתארו את הקהילה הקראית במצרים בזמנו, מבהיר הרב חזן כי היא (בניגוד, למשל, לקהילת קושטא) אמנם מגשימה בדלנות כזאת:

[...] שהם רבים, ואינם מתקרבים כלל לכת הרבנים, ואדרבא מתרחקים מהם ומבזים אותם ופוקרים בפרהסיא. ויש להם מוהלים לבדם ואינם עושים פריעה, ובוועלים נדות, כיון שאינם טובלות. וגם יש להם חכם סורר ומורה, והוא המסדר הקידושין, ומלמד להרע ולא להטיב.¹⁴

הוא אומר: קראי מצרים רשאים, אם ירצו, 'לבוא בקהל' וכך להתמזג בקהילה הרבנית המקומית.

במבט לאחור מתגלה, כי עמדה עקרונית זאת של הרב חזן סימנה תחילת מגמה חדשה בהתייחסות פוסקים מודרניים במצרים אל הקראים. אך לפני הדין בהתפתחות זאת, אפנה את תשומת-הלב לניכור הבסיסי המאפיין, על-פי התיאור המצוטט, את יחסי שתי הקהילות במצרים בתחילת המאה. עדות נוספת לניכור זה מספק רב עדת האשכנזים בקאהיר, אהרון מנדל הכהן:

[...] אנכי בעצמי, בתחלת בואי לכאן, כששמעתי שם קראי, רקקתי ואמרת עליו, 'טמא טמא יקרא, הלא ממזר הוא', ונזהרתי מלנגוע בכותלי הרחוב שלהם. ולא רק אני בלבד הייתי באופן זה, אלא כל אשר בשם ירא ה' יקרא, ה' נזהר לנפשו פן יגע בכל הנקרא בשם קראים.¹⁵

בדברי חכמים אלו באה לידי ביטוי הרציפות של המציאות הנורמאטיבית של ראשית המאה ה-20 עם המציאות הנורמאטיבית שאפיינה את יחסי-הגומלין שבין רבניים לקראים במצרים במאות ה-17-ה-19. אך באותו זמן שחכמים אלו התבטאו באופן זה

14 ראה: חזן, דף יד ע"ב.

15 ראה: הכהן, דף קיב. לביוגרפיה של דמות מעניינת זאת של הרב, שהשתדל בין השאר לחדש בפועל את הסנהדרין — ראה: שם, 'מבוא: לתולדות המחקר' מאת 'וייסבלום, עמ' 7-29.

כבר העמיקו לפעול במצרים כוחות חברתיים ותרבותיים שתורמו במשולב להנמכת המחיצות שבין שתי הקהילות.

הראשון בין כוחות אלו כרוך בהתגברות העוצמה הכלכלית והחברתית של הקהילה הרבנית במצרים, ובפרט בקאהיר. בזיקה לשיפור הכולל בתנאים הכלכליים במצרים במחצית השנייה של המאה ה-19 וכראשית המאה ה-20, נתגבשה קבוצה קטנה אך בולטת של יהודים – בנקאים, תעשיינים וסוחרים בינלאומיים – שהיו דמויות בעלות חשיבות ועוצמה בכירה המצרית וגם גורם דומיננטי בהנהגה של הקהילה הרבנית המקומית. התפתחות זאת באה על רקע שיפור ניכר במיצב (סטאטוס) כל המיעוטים שבמצרים, שהחל עם ה'תנט'ימא' והורחב וחוזק על ידי הבריטים עד כדי שוויון, או אף העדפה, של בני המיעוטים בגין פתיחותם היחסית לאירופה. עוצמת הקהילה הרבנית גדלה גם עקב הגירת יהודים אירופיים 'רביניים' למצרים. שגשוג זה של הקהילה הרבנית היה מלווה ירידה יחסית במעמד הקראים, אשר גם לפני כן היו מיעוט בקרב יהודי מצרים. שהרי הגירה של יהודים קראים מאירופה לא נודעה כמעט, באשר הקראים לא נחשפו למדיניות הדיכוי האנטישמית של הצאר הרוסי ואף הוצאו במפורש מכלל ההגבלות של 'תחום המושב'. נמצא כי שיעורם היחסי של הקראים בקרב האוכלוסיה היהודית במצרים פחת בתקופה זאת.¹⁶

השני בין הגורמים הללו הוא מדיניות הממשל הבריטי-מצרי, שלפיה הוכרה הנהגה אחת בלבד לכלל יהודי מצרים. החכם באשי הרבני של קאהיר הוכר כנציג הדתי של כל היהודים, ונשיא הקהילה הרבנית הקאהירית הוכר כנציג הפוליטי. הווי אומר: קשרים בין הקראים ובין השלטונות יכלו להתקיים רק באמצעות או בחסות הנציגים הרבניים.¹⁷

הגורם השלישי נערץ בתהליכי החילון שנסתמנו במצרים בתקופה זאת, אשר אמנם לא היו חריפים כמו באירופה אך הם השפיעו בפרט על צירוניים לא-מעטים ביהדות מצרים. אלה ייחסו חשיבות פחותה מאשר בעבר להבחנות, לדקויות ולפולמוס שבמישור התיאולוגי-הדתי. מכאן מקור של מיתון וריכוך באווירת העימות הדתי-הרעיוני ששררה לפני כן הקראים לרבניים ושל נטייה בקרב שתי הקבוצות להמעט בהדגשת השונות שביניהן.¹⁸

16 על יהודי מצרים בתקופה הנדונה – ראה: לנדאו.

17 אלגמיל מאפיין את קראי מצרים כקהילה אשר נהנתה ממיצב משפטי של 'מילת' – ראה: אל-גמיל, תולדות, עמ' 141-147, 152. אך נראה לי כי אין הוא מדייק. שכן, עד שנת 1900 גם קראי קושטא לא נהנו ממיצב של 'מילת', ורק באותה שנה זכו לפרמאן המעניק להם הכרה כזאת (ראה: קורנלדי, עמ' 143). כיוון ששלטון בריטניה במצרים החל ב-1882, ונראה כי הבריטים המשיכו שם את משטר המילחים במתכונת שמצאוהו, אין יסוד להניח כי התמורה שחלה בקושטא השפיעה על המשטר המצרי. גם לא ראיתי תיעוד המאשר, כי מצבם המשפטי של קראי מצרים שונה אחרי שנת 1900. דברי הרב א"מ הכהן, שנכתבו ב-1918 לערך, כי 'הממשלה קוראים גם להקראים בשם יהודים' (הכהן, דף קיב ע"א) נראים לי אפוא נכונים.

18 השהה את סיכומו של נימוי, אמונה, עמ' 11. הרושם הכללי המתקבל הוא של מתינות, של נטיה חרישית אך רבת עוצמה להימנע

עליית הלאומנות הערבית, במצרים בפרט ובמזרח התיכון בכלל, היא הגורם הרביעי. זו השפיעה בכיוון של שינוי מסוים בתודעת ההגדרה העצמית ובתודעת האחר. תחת לראות את החברה כמורכבת מ'מילתים' ואת השייכות למילת זה או אחר כמאפיין עיקרי של זהות, המורה על ממד מרכזי של אחווה או של ניכור בינאיש, החל הלאום להיתפס כמסגרת-על משותפת. לתמורה זאת היתה השפעה כפולה על יחסי רבניים וקראים. מחד גיסא, החלו בני שתי הקבוצות לחוש ניכור גובר מן הסביבה החברתית המצרית-ערבית, שנראתה כמתגבשת סביב תודעה לאומית בעלת גוון מוסלמי-ערבי אשר בעליל לא יכלה להכילם. מאידך גיסא, הגישה החדשה שגורסה קיום גורם לאומי העשוי לאחד יחידים בני 'מילתים' שונים כחברים באומה אחת, ושעל-פיה אמורה הלאומיות להיות ממד על-דתי בעל קדימות ערכית, עוררה בקרב בני קהילות אלו מודעות גוברת ללאומיות היהודית המשותפת לקראים ולרבניים.¹⁹ ארבעה גורמים אלו יחד עוררו דינאמיקה של ערעור הבידוד ההדדי והניכור שאפיינו בעבר את היחסים בין שתי הקהילות. כפועל יוצא אחד מדינאמיקה זאת גברה בקרב המיעוט – הקראים, ובפרט כנראה בקרב הדור הצעיר, הנטייה להצטרף לקהילת הרוב – הרבניים. תופעה חדשה זאת משתקפת היטב בדברי הרב א"מ הכהן:

ועתה, בהיות כי החירות שוררת בארצנו, והממשלה קוראים גם להקראים בשם יהודים, אבל אנחנו יש לנו כח גדול בהממשלה, והקראים צריכים הם אלינו, ובשביל זה הוסכם הדבר שנתקברו בקירוב גדול לקהלתנו, וראו והבינו, כי האמת היא אתנו, ולכן רוצים הם (רבים מהם) להכנס תחת כנפי השכינה. עד אשר הנשיא דקהלתנו אמר לי, כי רוב הקהל דהקראים רוצים להיכנס והיינו לעם אחד. למה נגדע שבט אחד מישראל, למה יגרעו אלה מכל הגוים אשר לא מבני ישראל המה ויכולים להתגייר, והללו אשר מבני אבותינו יצאו לא יועיל להם גם טבילה וגירות, ומדוע?²⁰

אנו רואים אם כן כי אחת התוצאות של הופעת הגורמים שהזכרנו היתה תמורה דה-פאקטו באיכות היחס שבין קראים לרבניים, בעקבותיה החלה ההנהגה הדתית של העדה הרבנית להיחשף ללחצים מצד בכירי הקהל, שביקשו כי תוענק לתמורה זאת הכרה דה-יורה.²¹ הענקת הכרה הלכתית כזאת היתה כרוכה בחריגה מן הקונצנזוס

מחשיפה לזרקורי זירת העימות על-ידי נסיגה לה'עלם נוח ושליו; נטייה שהיא אופיינית בתקופה המודרנית גם לקראות בכללותה. [התרגום שלי – צ"ן]

19 סיכמו של הרב אלגמיל בדבר הנטייה להתקרבות בין שתי הקהילות מבוסס על המובא בכתבי העת של התקופה ועושה רושם אמין – ראה: אלגמיל, תולדות, עמ' 160 ואילך. כמו כן המעורבות המשותפת של צעירים קראים ורבניים בפעילות ציונית במצרים בסוף שנות ה-40 וראשית שנות ה-50 היא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה.

20 ראה: הכהן, דף קיב ע"א.

21 במקביל, היו בעדה הקראית לחצים מצד גורמים שנתלכדו סביב מראד פרג', שנועדו להביא את חכמי עדתם להתיר עריכת נישואין בין בני שתי העדות – ראה להלן; ראה גם: פרג' [נראה במאמרו של אלגמיל בחוברת זו – המערכת].

בנדון, ששררה בעולם הרבני עד אותו זמן במשך כשלוש מאות שנים. אין פלא אפוא כי חכמי מצרים לא מיהרו להענות בחיוב ללחצים אלו. אולם לאחר בדיקה מעמיקה של הנתונים אכן הגיעו אותם חכמים לניסוח עמדות הלכתיות החורגות באופן משמעותי מן הקונצנזוס שהיה מקובל. בהמשך מאמר זה יוצגו וינותחו עמדות 'חדשניות' אלו. כמאפיין כללי ניתן לציין את נטייתם להכפיף את מישור הדיון הפורמאלי-משפטי למרותם של עקרונות מנחים, השאובים מתפיסה כוללת בדבר התכלית הדתית-ערכית של התורה ושל היהדות בכלל. על-פי הבנת חכמים אלו, מן הנמנעות הוא שאין דרך הלכתית כשרה המאפשרת לבני קראים לבוא בקהל, שכן קיום דרך כזאת הינו תנאי לכל תקווה לאיחודם מחדש של צאצאי עם ישראל.

ד. 1918: החלטה עקרונית – קראי מצרים רשאים לבוא בקהל

עמדתו העקרונית האיתנה של הרב אליהו חזן בפולמוס סביב נישואי בית-שאן היתה אך הראשונה בשרשרת פסיקות חשובות בעניין הקראים, שניתנו על-ידי רבני מצרים במאה ה-20. באביב תרע"ח נוספה חוליה בשרשרת זאת, כאשר שלושת הרבנים הבכירים של קאהיר: רבי רפאל אהרון בן שמעון, הרב אהרון מנדל הכהן, ורבי מסעוד חי בן שמעון²² – יצאו בפסיקה הלכתית משותפת, שלפיה כל קראי מצרי רשאי לבוא בקהל, אם יקבל עליו את אורח-החיים הרבני. לא עלה בידי לאתר את הטקסט המקורי המלא של החלטתם, אולם בדיווחים ובפאראפראזות של חכמים אחרים נשתמרו פרטים מרובים המאפשרים שיחזור עיקר טיעוניהם. נבחין תחילה בין הטיעון הפורמאלי לטיעון המאטריאלי שבדבריהם.

הטיעון הפורמאלי מכוון לסתור טענה שתגרוס, כי מכלול התקדים ההלכתי השלילי מונע מן הפוסק בהווה לנקוט עמדה המתירה לקראים לבוא בקהל. רבני קאהיר קובעים, כי אין הם מחויבים להתחשב בכל דעה ודעה של בעלי ההלכה במשך הדורות בסוגיה זאת.

כי הלא אנן פה בערי מצרים אתריהו דרבנן קדישי הרמב"ם ורבינו אברהם הנגיד והרדב"ז ומהריק"ש והרב [מחבר שו"ת] דרכי נועם ומר בריה [ובנו הנכבד], הרב גנת ורדים, שכולם היו מורי הוראה פה מצרים ומקצפם תרעש ארץ, וכולם היו מקבלים לכתחילה את הקראים לגירם ולהתיר אותם לבא בקהל ה'.

²² הרב רפאל אהרון בן-שמעון, יליד מארוקו (1848), עלה ארצה בילדותו עם אביו הרב דוד בן-שמעון, שייסד את העדה המערבית האוטונומית בירושלים. הרב רפאל אהרון נודע כתלמיד-חכם מעולה ושירת כחכם באשי של קאהיר בשנות 1891-1921, נפטר בארץ-ישראל ב-1929. הרב מסעוד חי בן-שמעון (1869-1925), אחיו הצעיר של רפאל אהרון, כיהן כדיון בקאהיר, חיבר ספר בן שלושה חלקים המסכם בשפה הערבית את דיני המעמד האישי של היהדות הרבנית (קאהיר, 1912-1919). על רא"מ הכהן – ראה לעיל, הערה 15.



הרב רפאל בן שמעון (רב ראשי בקאהיר) והרב אהרן מנדל הכהן (רב אשכנזי ראשי בקאהיר) — שניים מרבני מצרים שקיבלו החלטה עקרונית לחיוב (1918)

מחויבותם של רבני מצרים בהווה הינה אפוא בראש ובראשונה כלפי תקדימים שבמצרים. הפסיקה המקומית מחייבת, במידה מכרעת, את האפשרות כי קראים ישובו למוטב ויבואו בקהל, שכן גדולי רבני מצרים במאות ה-12 עד ה-16 דגלו בקבלת הקראים. ובלשונם:

מי הוא זה פה בעירנו בדורינו דור יתום כזה אשר כחו יהיה במתניו להחמיר יותר מגאונינו הקדמונים ולחשוב הקראים שבמצרים לספק ממזרים ח"ו?²³

סיכום הטענות הפורמאלי הוא, כי חכמי קאהיר עכשיו הינם החוליה הנוכחית בשרשרת דגולה של פוסקים במצרים ורק להם הסמכות להכריע בשאלה המקומית בהיקפה המועלית לדיון. על-כן כל רב אחר שיציע לאסור חיתון עם קראי מצרים יהיה מסיג גבול של 'מארי דאתרא' ואף חורג מן המסורת ההלכתית הרלוואנטית, שהינה 'מקילה' בעליל.

בעוברם לטיעון המאטריאלי גורסים רבני מצרים, כי המאפיינים ואורחות-החיים המקובלים של קראי מצרים יוצרים חזקה שמעולם לא אירע בקרבם מעשה קידושין תקף על-פי דין התלמוד. ממילא אין מקום ליחס למי מהם את המיצב של 'ספק ממזר', שהוא המונע הקלאסי ל'בואם בקהל' של קראים.

ומהו בדיוק הנימוק לפסול כל מעשה הקידושין של קראי מצרים? בדברי המשיבים של תרע"ח ניתן להבחין בבירור בשתי גישות חלופיות להסבר פסול זה. הגישה

23 שני הציטוטים — ראה: מסלתון, קמד ע"א. חיבורו של מסלתון והמקורות המובאים בו מהווים את המקור העיקרי לשחזור טיעוני החכמים בנדון.

הראשונה חוזרת במודע לעמדה שדגלו בה רבנים במצרים באמצע המאה ה-16. שני עדים כשרים נחוצים כדי להעניק תוקף למעשה קידושין כלשהו. מי שאינו מקיים את עיקרי אורח-החיים התורנית-למודי או שולל לחלוטין את סמכות חכמי התורה שבעל-פה אינו יכול להיחשב עד כשר לקידושין. הניכור בין רבנים לקראים במצרים הבטיח, כי מעולם לא שימש 'רבני' עד בקידושין בין קראים. ואילו כל קראי הינו פסול לעדות על-פי ההלכה הרבנית, בגין שלילתו אותה ואת אורח-החיים המתחייב ממנה. מכאן שקידושין בין קראים אינם נעשים בנוכחות עדים כשרים וממילא אין הם בעלי תוקף הלכתי.

יתרון גישה זאת, שדגל בה רבי רפאל אהרון בן שמעון,²⁴ הוא שאין היא נזקקת כלל להתייחסות לגופי ההלכה והפראקסיס של ה'מינים' הקראים. חולשתה היא בתלותה המוחלטת במציאות של ניכור רבני-קראי, דווקא בעת שהכוחות שמגיני הובילו להתקרבות דה-פאקטו בין בני שתי הקהילות.

הגישה השנייה לפסילת קידושי קראים שננקטה בתרע"ח, על-ידי הרב אהרון מגדל הכהן, היתה נועזת יותר. היא התבססה על ניתוח מדוקדק של האמור בספרי הלכה קראיים ועל ממצאי סדרה של תצפיות, שערכו חברי בית-הדין הרבני של קאהיר בטקסי חתונה קראיים. עיון בטקסטים קראיים ונוכחות בטקסייהם הדתיים אסורים בהחלט על-ידי ההלכה הרבנית, ששללה כל מגע אינטלקטואלי או דתי עם 'מינים'. הרב א"מ הכהן הכיר בכך, ובמודע קיבל עליו את מלוא האחריות לצעדו החריג:

והאמת אגיד ולא אכחד, אשר עד עתה לבי נוקפי עלי, מה שנגעתי בכל אשר להם ולמדתי מעט בספרייהם מה שצריך לעניננו. וחשוב אני לעצמי שעשיתי עבירה לשמה, מפני שכוונתי לשם שמים. וה' לא יחשוב לי עון בדבר הזה.²⁵

הביטוי 'עבירה לשמה' טעון קונוטאציות עזות בתולדות המחשבה היהודית. הוא מופיע כבר בתלמוד,²⁶ ומשקף הודאה מצד גדולי ההלכה, כי במצבים מסוימים ניתן לממש את הערכים והיעדים העליונים של התורה רק על-ידי עבירה על פרטים מנורמות ההלכה. בנדון דידן, רומז הרב הקאהירי, נראה כי הסיכוי לאיתוד קהילתי-דתי ולאיתודי קרע נושן במרקם הלאומי הינו ערך שמפניו ראוי לבטל ציות לנורמות שכוונו לחזק מעין קרע כזה. המידע שריכוז הרב הכהן מן הטקסטים הקראיים ומן תצפיותיו הוביל למסקנה, כי מירב הדיון ההלכתי שנתקיים בעבר בסוגיה זאת היה תלוש מן המציאות הקראית הממשית:

ואדברה נגד מלכים, מאן מלכי — רבנן, כי הלא האוסר הראשון הוא רבינו

24 כך נראה בעליל מעין בהערותיו לפסק של הרב א"מ הכהן בנידון — ראה: הכהן, דף קיב ע"א-ע"ב.

25 ראה: הכהן, קיב ע"ב [ההדגשה שלי — צ"ן].

26 בבלי נזיר כג ע"ב, הוריות י ע"ב ובמקבילות. לניתוח התפיסות הרלוואנטיות לנושא זה — ראה: ברקוביץ, לא, עמ' 57-70.

שמשון ז"ל²⁷ מחשש ממזרות באמרו, כי קידושיהם הם קידושים גמורים, בכסף או בביאה, והגט שלהם אינו גט, כי משנים ממטבע שטבעו חכמים. ועל זה עשה הרשב"י ז"ל ספקות וספיקי דספיקות כדי להתירם,²⁸ ואחריהם באו אוסרים חדשים בחשש חדש, כי אולי היו עדים כשרים משלנו בשעת קידושיהם, ועליהם יבואו המתירים אחרונים לסתור דבריהם. ואדרבא, מהפכת השיטה, כי על הקידושין שלהם אין כל ספק כי בודאי הגמור שאינם קידושין כלל, כאשר עיני ראו, ואתי היו חכמי עירנו יצ"ו, שהלכנו בכוונה מכוונת לראות ולידע הלכותיהם ובתורת עדות נאמנה אנו מעידים, שאין קידושיהם קידושין אף אם יעמדו שם לעת חופתם רבנים גדולים משלנו לא יועילו כלל [...].²⁹

הסיבה לכך היא, כי נורמות ההלכה הקראית שונות מאוד מן הנורמות הרבניות: במשך כל טקס החתונה אין החתן נותן מאומה לכלה ואף אינו אומר לה דבר.³⁰ מירב דיוני הרבנים על תקפות נישואי הקראים נשענים אפוא על השערות מוטעות, הנובעות מהשלכה של דפוסים רבניים על הקהילה הקראית; מה שהיה בלתי אפשרי אלמלא הניכור החרף שאפיין את יחסי שתי הקהילות.

לקראת סוף דבריו מבאר רא"מ הכהן את הפערים הקיצוניים שאפיינו את העמדות הרבניות בסוגיה זו, כאשר חכמים רבים שוללים בתוקף רב כל פתיחות כלפי הקראים בעוד אחרים מקדמים בחום את רצון הקראים 'לבוא בקהל'. פערי התייחסות אלו מקורם, לדעת הרב, בשונות שבגישת קהילות קראיות אל ה'רבניים' ומורשתם. בכמה מקומות ביזו הקראים את הרבניים ואת אורחות חיייהם ועוררו תגובת-נגד רבנית של שלילה מוחלטת. במקומות אחרים היה יחס הקראים לרבניים מרוסן והוגן, וחכמי הרבניים שבמקומות אלו דגלו, בהתאמה, באיחוי הקרע על-ידי קבלת הקראים 'לבא בקהל'. מסקנת המחבר:

ובכן גם אנחנו פה מצרים, אשר עינינו רואות את תהלוכות הקראים שהם שלא במרד ולא במעל, נוכל לסמוך בכל כוחינו על הראשונים כמלאכים, ה"ה רבני מצרים שהכניסום לקהל עדתינו, וזכות הראשונים יעמד לנו ליום הדין שעשינו מעשה על פי הוראותיהם, ובזכות זה יקבץ ה' גלותנו ונדחינו מארבע כנפות הארץ במהרה אכ"י"ר [---].³¹

27 זיהויו של רב זה כרבינו שמשון בן אברהם משנץ (צרפת, המאה ה-12) נחשב מסופק עתה — ראה: קורנילדי, עמ' 102, הע' 5.

28 רבינו דוד אבן אבן זמרא, מגדולי חכמי מצרים במאה ה-16. ראה: שו"ת הרשב"י, ח"א, סימן עג; ח"ב, סימן תשצו.

29 ראה: הכהן, דף קיב ע"ב.

30 הרב אהרון מנדל מסתמך על 'אדרת אליהו' מאת החכם הקראי בן המאה ה-15 אליהו בשייצי, ואף מצטט ישירות קטע מתוך 'גן עדן' מאת החכם הקראי בן המאה ה-14, אהרון בן אליהו ניקומודאר.

31 ראה: הכהן, דף קיד ע"ב.

על שני ההסברים השונים שהציעו רבני מצרים כדי לפסול את קידושי הקראים, הם הוסיפו שני שיקולים פראגמטיים בעלי משקל:

- (1) כיוון שגדולי רבני מצרים במאות ה-14 וה-16 קיבלו בפועל קראים רבים אל שורות הקהל, הרי קהילת היהודים ה'רבניים' במצרים המודרנית מורכבת בשיעור ניכר מצאצאי קראים. קביעה כי קראי מצרים הינם 'ספק ממזרים' כמוה אפוא כקביעה זוהר לגבי כל הקהילה הרבנית של מצרים — והרי זו מסקנה בלתי קבילה כלל.
- (2) היות שהמבנה המורכב של המשפט המצרי איפשר למעשה נישואין שלא במסגרת ההלכה, סירוב הרבנים ל'קבלת' קראים לא היה מונע החלטית נישואים לגיטימיים במצרים בין 'רבניים' לקראים. ילדי זיווגים אלו יוכרו כיהודים על-פי המשפט המצרי, ובעתיד יופיעו בפני מוסדות הרבנות ויממשו את זכותם החוקית להנשא לבן/בת העדה. קבלה רשמית ומסודרת של מועמדים קראים עשויה למנוע 'הסתננות' אנארכית זאת.³²

שיקולים אלו לא באו לסתור או להוכיח טיעון משפטי-תוכני כלשהו. אולם נוכח הפלוראליזם המהותי של מקורות ההלכה היה בשיקולים כגון אלו כדי לתרום להעדפת אופציה אחת מבין החלופות ההלכתיות האפשריות — זאת אשר נקטה למעשה על-ידי רבני מצרים והתירה לקראים לבוא בקהל, בתנאים מתאימים.

ה. בקרב העדה הקראית: התפתחויות מקבילות

קודם שנמשיך בתיאור התפתחות הפסיקה הרבנית בנדון, נזכיר כי שאלת נישואי קראים-רבנים עלתה לדיון גם בקרב הקהילה הקראית במצרים, באופן שהיווה מעין תמונת-ראי לדיוני ה'רבניים'. ניתן לזהות שתי עמדות קראיות יריבות ולשער עמדה שלישית. ה'דור הישן' ביקש להוסיף ולקיים את נורמות ההלכה הקראית, אשר שמרו על מחיצה בין-קהילתית ברורה ואסרו נישואין עם 'רבניים'. המשכילים הצעירים, בהנהגת מראד פרג',³³ דגלו בתחייה של המורשת ושל התודעה הקראית, אבל גם שאפו לשוב ולפתוח קווי תקשורת ודו-שיח עם הקהילה הרבנית ופעלו בגלוי להשגת גושפנקה רשמית של הנהגת הקראים להיתר נישואים בין-קהילתיים. קבוצה שלישית, שהיוותה אולי רוב דומם, חבריה הושפעו מתהליכי חילון והתפתחו בכיוון של התעלמות דה-פאקטו ממורשתם הקראית ושל השתלבות בבורגנות הלבאנטינית של הבירה המצרית. מסתבר, כי זיקות שנתקיימו בין חברי קבוצה שלישית זאת ובין 'רבניים' במצב דומה הובילו לנישואין 'בין-קהלתיים', שבהם נוצר מיתאם בין בני הזוג על רקע שותפות מוצא אתני-לאומי לצד ניכור כל אחד מהם מן המורשת הדתית של קהילתו.³⁴

32 ראה: מסלתון, דף קמג ע"א.

33 משפטן, משורר ואינטלקטואל קראי, חי במצרים (1866-1956) — ראה: EJ, 6, p. 1178; וכן: נימיו, משורר; נימיו, הספר.

34 ראה: אלגמיל, תולדות, עמ' 145-146, 160-164; ראה גם: אלגמיל, יהדות, עמ' 29-31. נוסף

1. 1933: ציר ירושלים-קאהיר

השלב הבא בהתפתחות הפסיקה הרבנית המודרנית במצרים בעניין הקראים משתקף בחליפת מכתבים מעניינת, שהתנהלה בשנת 1933 בין הרב בן-ציון קואינקא מלשכת ה'ראשון-לציון' הרב יעקב מאיר ובין הדיין יהודה מסלתון מהרבנות הראשית של קאהיר.³⁵ מן המכתבים עולה, כי את ההיתר לקראים לבוא בקהל נהגו חכמי מצרים להפעיל רק לגבי זוגות 'מעורבים' שכבר חיו יחד למעשה, כדי להתיר בדיעבד את צאצאיהם מחשש 'ספק ממזרות'. אולם נודע לחכמים אלו, כי הרב מאיר הביע בעל-פה את דעתו כי ראוי להתיר לקראים לבא בקהל גם לכתחילה. האם יוכלו אפוא לשלוח לירושלים צעיר קראי יחד עם ארוסתו ה'רבנית', כדי שיוכנס שם בקהל וינשא לבחירת ליבו? תשובת הרב קואינקא היתה לאו חד-משמעי. לדעתו, כובד משקל התקדימים מונע בהחלט מחכמי ארץ-ישראל לקבל קראים לקהל. עם זאת, עודד הרב הירושלמי את עמיתו להישען על הפסיקה המקומית במצרים משנת תרע"ח ולהשיא את בני הזוג בקאהיר.³⁶

דא עקא, שחכמי מצרים לא רצו לנצל אופציה זאת, הגם שהטיבו להכירה ולא עירערו על תוקפה העקרוני. הסיבה לכך היתה לא במישור ההלכתי אלא במישור הפוליטי-חברתי — כפי שניסח זאת הרב מסלתון: 'יען, שהעדה הקראית פה מתנגדת לזה, ומע' הרה"ג הרב הראשי חיים עד העולם [חיים נחום] יצ"ו אינו חפץ לעשות דבר נגד רצונם'.³⁷

הגורמים שצוינו לעיל כמזרזים התקרבות בין-קהילתית מתגלים עתה כבעלי השלכות נוספות. העובדה כי החכם באשי של קאהיר הוכר כמייצגם של כל יהודי מצרים בפני הרשויות הפכה את הקראים לתלויים מבחינה פוליטית בהנהגה הרבנית. תלות זו עודדה נטייה של יותר קראים ל'השתלבות' בקרב הקהילה הרבנית. אך היתה לכך השלכה נוספת: הפיכת החכם באשי ל'פטרונו' הקראים, וממילא לבעל מחויבות מסוימת להימנע מנקיטת העמדה הרבנית המסורתית, שלפיה אין הקראים אלא 'מינים' גמורים, החייבים להתכחש לאמונתם הכוזבת ולחזור לדת האמת, כלומר למחנה ה'רבני'.

לספרי אלגמיל ולמאמרים של נימוי, יש לציין לגבי תולדות הקראים במצרים במאה העשרים גם את המאמר של טרוויזן סימי.

35 מפאת צמצום היריעה לא אעסוק בפירוט ההתכתבות המאלפת הזו אשר לדמויות שהשתתפו בה: הרב יעקב מאיר (1856-1939), יליד ירושלים, תלמיד מובהק של הרב יעקב שאול אלישר, בשנת 1906 נבחר ל'ראשון-לציון' אולם הודח עקב יריבויות פנים-עדתיות, שירת כרב הראשי של סאלוניקי ומשנת 1921 כיהן כראש"ל עד לפטירתו. הרב בן-ציון קואינקא (1867-1936) היה המייסד והעורך של כתב-העת התורני הירושלמי 'המאסף' (1896-1915). בשנת 1933 כיהן כדיין בבית-הדין הרבני בירושלים. הרב יהודה מסלתון נולד בדמשק, היגר למצרים ושירת משנות ה'20' כדיין (ובהמשך כאב"ד) בקאהיר.

36 ראה: מסלתון, דף קמג ע"ב.

37 ראה: מסלתון, דף קמה ע"ב. הרב חיים נחום (1872-1960) לשעבר הרב הראשי של האימפריה העות'מאנית (1908-1920), כיהן כרב הראשי של מצרים משנת 1925 עד לפטירתו.



הרב הראשי של קאהיר, הרב חיים נחום –
התחשבות בעמדה הקראית

מרדך פרג' – משורר, משפטן ועסקן, מראשי
הקראים במצרים, תומך בנישואין עם רבניים,
מתנגד להנמקת ההתר

יתר על כן: הרב נחום כפרט הפנים את הגישה האירופית המודרנית הפלוראליסטית יותר כלפי מחלוקות שבאמונות ודעות. גישתו זו ניכרה גם בקשריו האישיים הטובים עם משכילים קראים, ובראשם מראד פרג', שעזמו מצא שפה משותפת גם על רקע אהבתם לספרות הערבית הקלאסית. ואילו מראד פרג', שאמנם בניגוד להנהגה הקראית הותיקה צידד במתן אפשרות הלכתית קראית לנישואין בין-קהילתיים, התנגד בעוז להנמקה ההלכתית שנתנו הפוסקים ה'רבניים' להיתר קראים לבוא בקהל, שלפיה מעולם לא היו הנישואין הקראיים תקפים מבחינת ההלכה.³⁸ וכך, אם כפטרון ההנהגה הקראית הותיקה ה'רשמית' ואם כידיד של גורמים קראיים 'פרוגרסיביים', חש הרב נחום מנוע מלישם מדיניות חד-צדדית של הטמעת הקראים בקרב הקהילה הרבנית. זאת בשעה שמבחינה הלכתית וחברתית כאחת נוצרו, לראשונה מזה מאות שנים, תנאים שיכלו לאפשר הטמעה כזאת. בעייתו האישית של הצעיר הקראי שביקש 'להתרכך' נפתרה לבסוף על-ידי בית-הדין של אלכסנדריה, שהיתה משוחררת יחסית מן המגבלות שהשפיעו על הרב נחום בקאהיר. שכן באלכסנדריה כמעט לא היו קראים, כך שדעת קהל קראית לא תיפקדה שם כמו בקאהיר; עוד זאת: בית-הדין של

38 ראה: פרג', עמ' 157. על הידידות בין פרג' לרב נחום – ראה: נימור, משורר, עמ' 197 והערה 4.

אלכסנדריה לא היה לו מעמד ייצוגי-פוליטי בדומה לזה של החכם באשי, ועל כן חבריו יכלו ביתר קלות לנקוט עמדה 'רבנית' קלאסית, הרואה בנסיגת אדם מן הקראות תופעה של 'חזרה בתשובה'. מכל מקום הגם שעניין הנישואין בין הקראי ל'רבנית' בא על פתרונו במקרה זה, הרי השאלה הכללית של קבלת קראים לקהל עמדה בעינה ונשארה על סדר-יומם של חכמי ישראל במצרים גם להבא.

ז. 1940: ריחוק פורמאלי למען קירוב מהותי

האירוע האחרון שיידון במאמר זה אירע בשנת ת"ש, כשבע שנים לאחר הפולמוס המצרי-ירושלמי שתואר לעיל. שלא כמו במקרה הקודם, נעתר כעת בית-הדין של קאהיר, בעידודו המלא של הרב נחום, לבקשת אשה קראית להתקבל כיהודייה 'רבנית'. למה נשתנתה גישת חכמי קאהיר בפרק-זמן קצר זה? על כך מסתברות כמה תשובות. אפשר כי מאורעות שנות השלושים בעולם היהודי וההסלמה בסכסוך הערבי-יהודי חוללו תמורה בתודעה הלאומית ולפיכך נתפסו ערכים של אחווה ואחדות כחשובים יותר מן הרצון לשמור על נעימה שלווה ביחסי ה'רבניים' עם ההנהגה הקראית הרשמית, שוללת האיחוד. אפשר כי העדר שורשים וקשרים מקומיים של המועמדת ל'התרבנות' – מוצאה היה מקושטא – החליש את עוצמת ההתנגדות האקטיבית מצד ההנהגה הקראית. ואפשר כי שינויים פרסונאליים בהרכב בית-הדין הרבני הקאהירי תרמו אף הם, שכן הדיינים בשנת ת"ש היו החלטיים יותר מקודמיהם. מכל מקום סימן להבדל ביניהם ניתן לראות בכך, שהרב נסים אוחנה³⁹ מצטט את הפסיקה של תרצ"ג באופן סלקטיבי, בהדגישו את דברי הרב קואינקא, כי חכמי מצרים רשאים וצריכים לקבל את הקראים, ובהתעלמו מהיסוסי הרבנים מסלתון ונחום בנדון. ואילו פסקי-הדין מתרע"ח מצוינים על-ידו כתקדים הסמכותי והקובע, הצריך להאיר לחכמי מצרים בהווה את נתיב הפסיקה.

אולם תשובתו ההלכתית של הרב אוחנה אינה חזרה מחודשת על עמדות רבני מצרים בתרע"ח, אלא שלב הגיוני חדש בהתייחסות לשילובם מחדש של הקראים ב'קהל' הרבני. כפי שראינו לעיל, דרך אחת להיתר 'שיבתם' של הקראים בנתה על הניכור השורר בינם ובין הרבניים. אך הדוגלים בגישה זאת ציינו כמפורש, כי ניכור כזה קיים במצרים ובקרים ולא, למשל, בקושטא.⁴⁰ דא עקא, שהגברת הקראית אשר באה לפני בית דינו של הרב אוחנה היתה בת לקהילת הקראים שבבירה התורכית. 'עדות' של הרב נחום כי גם בקושטא מנוכרות הקהילות זו מזו לא הסירה אי-נוחות מלב הדיינים, שסברו עם זאת כי יש להיעתר לפניית האשה. על רקע זה העלה הרב

39 הרב נסים אוחנה (1882-1966) נולד באלג'יריה ורכש את השכלתו בירושלים. שירת כרב במאלטה בעת מלחמת-העולם הראשונה, אחר-כך כרב וכדיין בפורט-סעיד (1918-1935) ובקאהיר (1935-1943). ב-1943 החל לכהן כרב ספרדי ראשי של חיפה עד פטירתו.

40 עיין: אסף, עמ' 218-223; חזן, דף יד ע"א.

אוחנה שאלה מפתיעה בפשטותה: כיוון שמוסכם על כל הפוסקים, כי אין הקראים יהודים 'כשרים', מהו בכלל היסוד שלפיו אפשר לטעון כי קידושיהם תקפים? הווי אומר, הכלל 'ישראל, אף על פי שחטא ישראל הוא'. לפיכך הקראים, אף שהחזיקו באמונות השונות מהותית מאלו של היהדות ה'רבנית', נחשבו קידושיהם קידושין. שהרי נפסק ב'שלחן ערוך', כי גם יהודי שהמיר קידושיו קידושין.⁴¹ אך עיון מדויק בלשון הסעיף הרלוואנטי ב'שלחן ערוך' הביא את הרב אוחנה למסקנה ראדיקאלית, כי דברים אלו אמורים רק לגבי דור ראשון לשמד, היינו, מי אשר הוא עצמו נולד יהודי (רבני) והמיר. לעומת זאת הוא קובע:

בני בניהם שהחזיקו בדרכי אבותיהם שעשו מדת ישראל דת אחרת כפי רצונם ושנו כמה דברים מתורתנו הקדושה, אינם נקראים עוד בשם 'ישראל מומר', ואינם נדונים במה שאמרו רז"ל 'אעפ"י שחטאו ישראל הם', אלא הרי הם גוים גמורים. ואעפ"י שקדש באותו מטבע שטבעו חכמים בקדושין [...] ואף שהיו עדי הקדושין מכני ישראל הכשרים, אינה מקודשת [...] והרי זה כנכרי שקדש נכרית ויחד עדי ישראל, ואמר לה 'הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל', שאין בדבריו ממש, כיון שאינו מאמין בדת ישראל.⁴²

אחר שהבחין בבירור בין דור ראשון להמרה (ישראל שחטא) למי שנולדו להם אחר-כך (שהינם כגויים גמורים), ממשיך הרב אוחנה ומיישם את המסקנות המתבקשות למושא דיונו:

[...] בני המקרא, שנבדלו מקהל ישראל ועשו פירושים לתורה ככל העולה על לבם, ואינם מאמינים בתורה שבעל פה המסורה לנו מדור דור [...] ובניהם ובני בניהם עד ימינו אלה סרו מדרכי התורה המסורה ואינם מאמינים בתורה שבע"פ ושנו ממטבע שטבעו חכמים — אין להם עוד דין ישראל מומר, ונדונים כדין נכרים גמורים ולכן, אם חוזרים בהם ובאים להתגייר ומקבלים עליהם עול מצוות כשאר ישראל מקבלים אותם.⁴³

במישור המשפטי-הפורמאלי, יש במהלך של הרב אוחנה פשטות גאונית: במחי דיוק לשוני אחד בשו"ע ביטל לחלוטין את הקטגוריה המיוחדת של 'קראים', ומי שהיו עד כה משויכים (בטעות...) לקטגוריה זאת נמצאו עתה משויכים לקטגוריה הכללית הרחבה של 'נוכרים גמורים'. בתור כאלה, הותרו אפוא הקראים — הן בני מצרים הן בני קרים, קושטא או כל קהילה אחרת — להתגייר ולבוא בקהל. בחלצו את הקראים

41 שולחן ערוך, אבן העזר, סימן מד, סעיף ט. לעניין ישראל אע"פ שחטא — ראה: אלוך, עמ' 145-146; כ"ץ.

42 ראה: אוחנה, עמ' 118.

43 ראה: אוחנה, עמ' 115 [ההדגשות שלי — צ"צ]. (משם גם הציטוט הבא, של המשך תשובתו.)

מן המיצב הסמוך של 'פסאודו-יהודים' הסיר מהם הרב אוחנה בבת אחת כל חשש של 'ספק ממזרות'.

הגדרה מחודשת זאת של הקראים בתור 'נוכרים גמורים' מתגלית — באופן פאראדוקסאלי, לכאורה — דוקא בשעה היסטורית שבה נתקיים תהליך מואץ של הפגת המחיצות החברתיות-תרבותיות בין קראים לרבניים; תהליך שנבע לא במעט מהתחזקות של תודעה משותפת והדדית, אשר על-פיה חשו עצמם בני שתי הקהילות שייכים יחדיו למסגרת אחת: עם ישראל. מתבקשת השאלה: כיצד היה יכול הרב אוחנה לאפיין את הקראים כ'נוכרים', היינו, כקבוצה לא-יהודית זרה לגמרי? האם היה תלוש לחלוטין מן הסביבה הסוציופוליטית שחי בה? הפיסקה האחרונה של תשובתו מספקת מענה לתמיהה זאת:

ואל יאשמוני בני המקרא על אשר חשבתים לנכרים, כי זהו לטובת הכלל לאחות את הקרעים להתיר מאסרם, שיבואו בקהל מכאן ולהבא בלי שום פקפוק. וכגון זה מצאנו בדוד המלך ע"ה, שרצו בימי שאול המלך להרחיקו ולאוסרו לבוא בקהל ה', עד שחקרו ומצאו שהיו מקובלים מבית דינו של שמואל הרמתי: 'עמוני — ולא עמונית, מואבי ולא מואבית' — והתירוהו. וע' אמר דוד המלך ע"ה: 'אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי'. ומה שאלצני לכך — כי כל דרכי התורה דרכי נועם, וכל נתיבותיה שלום.⁴⁴ וכן הכתוב אומר: שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' — ורפאתיו.

מתוך ערנות מלאה לתחושות הקראים שמסביבו ומתוך הזדהות עם רצונם להתקבל ללא סייג כחברים מלאים בעם היהודי, מבהיר הרב אוחנה כי הכרתו את שייכותם העמוקה של הקראים לעם ישראל היא שהניעה אותו להגדרה ראדיקאלית מחודשת של מעמדם ההלכתי. איחודם מחדש של כל החלקים השונים של 'עם ה' הינו תכלית נעלה התואמת את אופי התורה והמגשימה את רצון האל. להשגת תכלית זאת, סבור הרב אוחנה, צריכה החשיבה המשפטית הפורמאלית להירתם במודע לשרות הערכים והיעדים הכוללים של היהדות, ועל הטיעונים ההלכתיים להיבנות ככלים המובילים להגשמת התכלית של התורה. הוא מבקש על-כן, שהציבור (ובכללם הקראים) יבינו, כי מעשהו היה מהלך פורמאלי-תכליתי גרידא; מטרת העל של התשובה ההלכתית מאופיינת אפוא על-ידי מחברה כהפוכה לגמרי מן הטיעון המשפטי-פורמאלי המוצג בה.⁴⁵

44 משלי ג:ח. על תפקוד המשמעות שיוחסה לפסוק זה כערך מנחה בהלכה — ראה: ברקוביץ, ההלכה, עמ' 84-88.

45 יש עוד מקום להתגדר בניתוח מפורט יותר של הפסק של הרב אוחנה. כך למשל, ניכר כי 'עם ישראל' הינו לדעתו ישות מטה-הלכתית, שהרי משויכים אליו בעצם גם אלה שהינם (פורמאלי-הלכתי) 'נוכרים'. אך מקוצר הידיעה לא ארחיב בכך.



סמטה שבה התאכלסו קראים ברובע היהודי בקאהיר

ח. סיכום

ש' אסף תיאר מגמה בת אלף שנים של ניכור גובר בין 'רבניים' ל'קראים', הן במישור הסוציו-היסטורי הן במישור ההלכתי-נורמאטיבי. עיוננו הראה, כי במצרים במאה העשרים נתהפכה המגמה: הצד השווה בתשובות ובפסקים של חכמי מצרים בתקופה הנדונה הוא היותם נסיונות לאפשר, באופנים שונים, שילוב מחדש של המיעוט הקראי אל תוך קהילת הרוב ה'רבנית'. אולם נותרה בעינה הקורלאציה הבסיסית שהצביע עליה אסף ביחס למצרים הקדם-מודרנית, היינו המיתאם ההדוק בין יחסים חברתיים-תרבותיים חיוביים ובין קיום אופציות הלכתיות לנישואים, ביחסי שתי הקהילות. אם בעבר היה הקשר בין המציאות החברתית ובין ההלכה דיאלקטית במידה שקשה לעיתים לזהות סבה ותוצאה, הרי במאה העשרים נראה המצב מובהר יותר: תמורה היסטורית — בממדי הדמוגרפיה, הכלכלה, התרבות והמצב המדיני — קדמה לתמורה ההלכתית ועיצבה בעבורה תשתית תודעתית.

תגובת חכמי מצרים להתפתחויות המהירות במציאות החיים סביבם מתאפיינת לא כ'מודרנית' במובהק אלא — אם ניתן לסווגה לסיווג כלשהו — כ'קלאסית'. הם פעלו במסגרת המסורתית של הדיון הנורמאטיבי-הדתי היהודי, ואוצר ביטוייהם ודרכי טיעוניהם תואמים את אפיקי המחשבה וההתבטאות המקובלים בספרות השאלות והתשובות לדורותיה. עם זאת ברור, כי מסקנותיהם הושפעו מן המציאות בה חיו וכי היו מעורים במצב החברתי והתרבותי של קהילתם ובעלי יחס חיובי לנטיות 'חדשות'

מסוימות שנתגלו בקרכה, כגון השאיפה לאחדות לאומית. בראותם את עצמם כממשיכים בהווה של המסורת התרבותית דתית הגדולה של היהדות התלמודית, בטוחים היו חכמים אלו, כי בתעלם את הטיעונים הספציפיים של תשובותיהם ההלכתיות לנתיבים המקדמים את הגשמתם של שיקולים דתיים-ערכיים נעלים, משרתים הם באמונה את יעדי התורה ואת טובת עם ה'.

הפניות ביבליוגרפיות

- אבואלעפיא
אוחנה
אלגמיל, היהדות
אלגמיל, תולדות
אלון
אלחדיף
אסף
ברקוביץ, ההלכה
ברקוביץ, לא
גאון
הכהן
הפרחי
חזן
טרויין סימי
כהן
כ"ץ
לנדאו
מדיני
מסלתון
נימור, אמונה
נימור, הספר
נימור, משורר
פרג'
קורנילדי
רדב"ז
רמב"ם
- מ"י אבואלעפיא, פני משה, כרך ו, ירושלים תר"ס.
נ' אוחנה, נא"ה משיב, ירושלים תשי"ח.
י' אלגמיל, היהדות הקראית במצרים בעת החדשה, רמלה תשמ"ה.
— — —, תולדות היהדות הקראית, כרך א, רמלה 1979.
מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ג.
א' אלחדיף, מפי אהרון, טבריה תר"ס.
ש' אסף, 'לתולדות הקראים בארצות המזרח', ציון, א (תרצ"ו), עמ' 208-235.
א' ברקוביץ, ההלכה — כחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א.
E. Berkowitz, *Not in Heaven*, New York 1983.
מ"ד גאון, יהודי המזרח בארץ-ישראל, כרך ב, ירושלים תר"צ.
א"מ הכהן, יד רא"ם, תל אביב תש"ך.
א' הפרחי, ספר כפתור ופרח, ירושלים תרנ"ז.
א' חזן, תעלומות לב, כרך ד, אלכסנדריה תרס"ז.
E. Trevisan Semi, 'Identita E Crisi Nella Comunita Caraita Del Cairo', *Henoch*, 1, 1979, pp. 353-367.
H.J. Cohen, 'Faraj, Murad', *EJ*, 6, p. 1178.
י' כ"ץ, 'אף על פי שחטא — ישראל הוא', תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 203-217.
י' לנדאו, היהודים במצרים במאה ה"ט, ירושלים תשכ"ז.
ח"ח מדיני, שדה חמד, כרך 1, ורשה תרצ"ז.
י' מסלתון, וזאת ליהודה, קהיר 1937.
L. Nemoy, 'A Modern Egyptian Manual of the Karaite Faith', *JQR*, 62 (1971), pp. 1-11.
— — —, 'Mourad Farag and His Book, The Karaites and the Rabbanites', *REJ*, 135 (1976), pp. 87-112.
— — —, 'A Modern Karaite-Arabic Poet', *JQR*, 70 (1980), pp. 195-209.
מ' פרג', אקראאיון ואלרבאניון, קאהיר 1918 (בערבית).
מ' קורנילדי, המעמד האישי של הקראים, ירושלים תשמ"ד.
ש"ת הרדב"ז, חלק א, ורשה תרמ"ב.
תשובות הרמב"ם, מהר' בלאו, ירושלים תשי"ח-תשכ"א.