



# -Discrimination -Vaccination in Halacha -Alternative Lifestyles -Smoking in Halacha

Show# 42 | November 7<sup>th</sup> 2015

## שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ג סימן כג

בקידושין שבטעמפל של רעפארמער שניסת לאחר לענין הילדים כ"ד טבת תשכ"ה. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מהר"ר מאיר הלוי שטיינבערג שליט"א חבר הבד"צ דלאנדאן ענגלאנד.

בדבר האשה שניסת לתלמיד בסעמינאר הרעפארמער לראבייס בטעמפל שלהם בלאנדאן, ולפי דברי האשה לא היו שם שומרי תורה אלא רק חבריו מהסעמינאר, וזה ברור שהראבייס דרעפארמער הם כופרים ביותר וגרועים מסתם רעפארמער שהם מסיתים ומדיחים ופסולים כולם לעדות, אף שלא נתקבל עליהם בב"ד בפניהם כי מאחר שמפורסמים לכופרים ומסיתים ומדיחים וידועים למכריהם, הוא רק גילוי מלתא בעלמא הוא שא"צ לדין קבלת עדות, עיין בספרי אגרות משה חלק אה"ע סימן ע"ז לענין אלו שעובדים בפעקטערעס בשבת, ובסימן פ"ב ענף י"א ד"ה דהנה ברמב"ם לענין ידועים לכופרים. אך צריך לחקור מה שאפשר אולי היו שם שני אנשים כשרים לעדות אף שמסתבר שהאמת הוא כדבריה דמה יעשו בטעמפל של רעפארמער אנשים כשרים דהא אסור ליכנס לשם, ולכן אם לא יהיה באפשר לידע משום שזה יותר מכ"ב שנה שהיו הנישואין, יש לסמוך עליה שלא היו שם שומרי תורה אלא הכופרים חבריו. וגם ודאי לא עשו ענין נתינה כדין לקידושין.

ונשאר רק מה שדרו כמה ימים בחדר מרוהט בשם איש ואשתו הנה בעצם אין לחוש לרשעים כאלו שהם תלמידי רעפערמער סעמינאר וראבייס שלהם שהם כופרים בתורה ובמצות ועוברים על כל איסורי התורה בשאט נפש, לומר שלא יבעלו בעילת זנות שלכן נימא שבעלו לשם קידושין, שכן הא סובר הריב"ש סימן ו' והרדב"ז שהובא במל"מ פ"י מגירושין הי"ח שאף רק בחשודים על איסור נדה ליכא שוב החזקה דאין בועל בעילת זנות, ולהריב"ש ליכא החזקה אף באופן דמה שעברו על איסור נדה היה משום שלא היתה שם מקוה טהרה שהיה להם נסיון גדול לקיים איסור נדה, וטעמו נראה שהוא משום דעכ"פ שוב ליכא אן סהדי שלא יבעלו בעילת זנות, שאף אם האמת גליא כלפי שמיא שחשבו לקידושין הוא כקידושין בלא עדים, והמחבר והרמ"א פסקו כותיה. אבל אף אם נימא שגם ברשעים וכופרים הוא קידושין כסברת הגרי"א הענקין שליט"א בספרו

פירושי איברא מטעם שליכא דין שיתכוונו לקידושי מצות תורה אלא לזה שלוקח זו לאשה הוא הכוונה שצריך דממילא ביאות דאחר שהכניסה לביתו הם ביאות דקנין, נמי אינו כלום בתלמידי הרעפארמער והראבי"ס שמסיתים ומדיחים שלא יעשו קידושי תורה רק דברי הבל שלהם שהרי הוא כמתכוונים ממש בדוקא שלא יהיה ביאתם לקידושי תורה שלכוונה זו גם להגרי"א הענקין אין לחוש כלל. ולבד זה מלשון כמה ימים דרו בחדר מרוהט שכתב כתר"ה משמע שהם ימים ולא שנים ואף לא קרוב לשנה, וגם שאינו בדירה קבועה, שקרוב לא היו יודעין מזה שני אנשים כשרים שאיש זה ואשה זו דרים שם בתור איש ואשתו אף אם היה במקום שיהודים דרים בהסביבה כי בדירה כזו זמן קצר כמעט שבנ"א לא הרגישו זה, וכ"ש כשדרו במקום שלא מצוי יהודים, וממילא לא היו קידושין, אף אם לא נאמין שלא חיו חיי אישות והיתה עדיין בתולה כשיצאה ממנו בגירושי ערכאות, ואף אם היתה בתולה אפשר משום שרק הערה בה ולא השיר הבתולים שלקידושין היה מועיל, משום דלא היו עדים ע"ז.

ולכן אף לכתחלה היתה מותרת להנשא בלא גט, וממילא כשרים הילדים לבא בקהל ישראל, ולענין כשרות הילדים הא עוד עדיף מהיתר הנישואין דאף אם נימא שהוא קצת ספק הא ספק ממזר כשר מדאורייתא, אבל בעצם אין ספק שהם כשרים. וגם כיון שלא היתה מקודשת ואינו פסול הרי לא נפסלה לכהונה ונמצא כיון שאבי הילדים הוא כהן הם כהנים כשרים לנ"כ ולקרא ראשון. ואף שלא קדשה קידושי תורה ונמצא שנולדים באיסור פנויה וגם ודאי לא הלכה למקוה מ"מ לא נפסלו מכהונה כדאיתא ביבמות דף ס' ואיפסק ברמב"ם פ"ט מאי"ב ה"ו ובש"ע סימן ז' סעיף ט"ו ועיין בב"ש סימן ד' ס"ק ט"ו שנולד מנדה שהוא פגום אינו לאיסורים והוא פשוט.

והגט שנתן בעל הראשון ששלח לי כתר"ה אינו כלום לבד מה שפסול הרי לא היתה נתינה כלל דהא מסר לאביה שלא בב"ד ולא נעשה שליח ואף אם היה נעשה שליח הרי לא נתנו להאשה בב"ד שאינו כלום דהא אף ב"ד טועין לא היו מוסרין גט כזה ולכן לא הוי אף ריח הגט לפסול מכהונה. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין

To see Rav Ovadia Yosef's Teshuva on the Ethiopians [click here](#)

To see Rav Ovadia Yosef's Teshuva on the Karaites [click here](#)

### **שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן עא**

עוד עיקר יש לידע שבל יתיאשו כשרואין שאיזה תלמיד אינו לומד כראוי ואף כשאינו מתנהג כראוי, כי אם אינו מקלקל את האחרים צריכים להחזיקו ולהתגלגל עמו דאולי יתחיל לשמוע ולהטיב דרכו, ובכל אופן השהיה איזה שנים בישיבה בקרב מורים יראי ה' ובקרב חברים המקשיבים להמורים ודאי ישפיע גם עליו לכל הפחות במקצת גם על כל ימי חייו. ואל יתחשבו המורים עם קושי העבודה כשצריכים עם תלמידים שאין מקשיבים כראוי שצריכים המורים לידע שעבודתם הוא מלאכת הקדש ואין זה כעבודת חול שהעבודה היא רק למשכירו בשביל שמשלם לו שלכן יש לו להתחשב איך היא עבודתו אם קלה אם כבדה אבל מלאכה זו היא להשי"ת שיש לו לעבוד באמונה לפי צורך התלמידים לא לפי התשלומין, וחזינו מהקרא דהשי"ת רוצה שנהיה עמלים בתורה

ובמצות ואין לדמות קיום מצוה שבא בקלות כמי שנזדמן לו אתרוג וקנאו בלא טורח למי שטרח להשיג אתרוג וכדומה בכל מצוה ומצוה ולכן גם בלמוד עם התלמידים אם עמל ביותר הוא חיוב ומצוה דיליה ואף שמצד התשלומין לא היה לו לעמול כל כך אבל מצד חיוב דידיה להשי"ת אחרי שקבל עליו המשרה מחוייב הוא לעמול כפי יכלתו באמת. וידוע עובדא דר' פרידא שעמל להסביר ארבע מאות זימני לתלמיד אחד ולא חס על זמנו ועל טרחתו וקבל שכר היותר גדול שהוא גם על שלא נתיימש וזה תלוי הרבה במדת הסבלנות שכל מורה צריך להשתדל על עצמו במדה זו ביותר. אבל אם התלמיד מקלקל את אחרים ודאי צריך לסלקו אבל צריך לדון זה בכובד ראש ובעיון רב כי הוא כדיני נפשות.

והנה במדינתנו מרוב הברכה שנתן השי"ת יש רצון ותאוה גדולה להנאות עוה"ז בכל התענוגים שקורין לזה גוד טיים שגם זה דבר המקלקל את האדם מאד שמרגיל את יצרו להתאות לדברים שאין צורך בהם ומשחית את מדותיו עד שנהפך לחיה רעה, ומתחלה מבקש לתאותיו איזה דבר היתר מרומה וכשאי אפשר לא ימנע אף באיסור עד שלהצדיק מעשיו נעשה גם לכופר ח"ו וכמאמרם לא עבדו ישראל ע"ז אלא להתיר עריות, והתורה הקפידה מאד על כך בעיקר בחינוך הילדים כדחזינן מדין בן סורר שעל ריבוי תאוה דהיתר חייבתו תורה משום שזה יביא אותו לבסוף להיות ליסטים ורוצח וגם כופר בכל התורה. וגם על זה צריכים המורים להשגיח וללמד להתלמידים איך להתנהג ולדבר עמהם בגנות בעלי התאוה ובשבח הנאה ממעשים טובים שהוא הנאה עולמית שמשבחים אותו בזה וכדומה בהרבה דברים נכונים שמשפיעים עליהם. ואיתא ברש"י על ואכלתם לחמכם לשובע אוכל קימעא והוא מתברך במעיו שלכאורה תמוה לאיזה צורך הוא ברכה זו דהא נאמר לעיל מזה שהברכה תהיה מרובה שהארץ תתן יבולה והעץ יתן פריו ודיש ישיג את בציר ובציר את זרע ואחר זה נאמר ואכלתם ישן נושן ומפני חדש תוציאו וא"כ הרי יש להם הרבה מה לאכול ויהיה להם שובע אף כשיצטרכו לאכול הרבה, אבל הוא שהאדם השלם אף שיש ברכה מרובה ושפע רב יודע לצמצם תאותיו להנאות הגוף רק למה שיש לו צורך בהם והשפע ברכה שנתן השי"ת יודע שאינו כדי שיוכל להיות בעל תאוה וזולל וסובא אלא כדי שישגי בקלות מה שצריך לבריאות הגוף וגם להנאות שיש צורך בהם לפעמים לראות חסדי השי"ת ולימי העונג והשמחה כשבתות וימים טובים ושמחות של מצוה ולכן נתן השי"ת גם ברכה זו שלא יצטרך האדם השלם לעסוק הרבה באכילתו ושתיתו אלא שגם בקימעא שיאכל יתברך שיהיה שבע וטוב לו. והוא להורות שגם כשנותן הקדוש ברוך הוא במדינה ברכה מרובה ועשירות גדולה לא יבא מזה לדון שרצון השי"ת שישתדל להשיג כל הנאות שיכול ע"י הברכה שנתן לו אלא ידע דבכל עת ובכל מקום יהיה הנאותיו רק מתורה ומעשים טובים שיעשה שמזה יש הנאה בעוה"ז ובעוה"ב.

והנה מזדמן לפעמים אשה שהביאה ילדה ללמד ואינה רוצה שילבש ציצית שיש מצדדים שמ"מ יקבלו אותו ללמד ובמשך הזמן אפשר יעשה הלמוד שילבש ציצית ויקיים כל המצות ויש מצדדים שלא יקבלוהו כיון שאינה רוצה שיהיה אתו כמו שצריך להתנהג בהשיבה, הנכון בזה דאף שודאי היה לן ללמד מה שאפשר עם הילד שאינו פושע כלום והתורה שילמד והמצות שיקיים בהשיבה יש ודאי לקות שע"ז יתגדל גם ליהודי כשר אבל הוא רק ללמד עמו ביחידות, אבל לקבלו בהשיבה במקום שנמצאים הרבה תלמידים אי אפשר כי אף אם הוא

באופן שלא יתקלקלו אחרים עי"ז הוא קלקול ממילא שכל אחד ירצה לומר דעות בהלמוד ובהנהגה מכיון שעשו רצון מרשעת זו כן יחשבו שיעשו רצון כל אחד שלדעתו אין ללמד זה ואין לומר זה להילד וגם ברוב הפעמים הוא קלקול לתלמידים אחרים, ולכן אין לקבל לתלמיד כזה בהישיבה ואף שידוע שלא תשכור עבורו מי שילמוד עמו בעצמו ויהיה ילד זה לבטלה והפקר מ"מ הפסד לתלמידים האחרים והפסד הישיבה בכללה עדיף. ואם מסכימה שבישיבה ילמדו אותו גם ללבש ציצית ולקיים כל דבר רק שיודעין שבביתה לא תניח לו ללבש הציצית ויליך בהירמולקע / בכיפה/ צריכים לקבלו כי מזה שאמו לא מניחתו בביתה לא יהיה קלקול להישיבה ואף לא להתלמידים כיון שרואין שהמורים מזהירים ללבש ציצית וללכת עם ירמולקע וכדומה ידעו שאמו של ילד ההוא היא מרשעת ואין ללמד ממנה.

### **רמב"ם הלכות אבל פרק יד הלכה א**

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים וכו', ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות.

### **שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן עז**

ג' ובדבר ילדים שאמם נתגרשה מבעלה והלכה לגור עם גוי, שמישהו הכניסם לביתו ושלחם לישיבה, ואחרים טוענים שאין לו אחריות עליהם, הנה הצדק עם זה שהכניסם, שכיון שהם ילדי יהודים מחויבין כל ישראל ללמד עמם תורה אף אם לא ישמרו דרך התורה, שבשביל חשש דלמחר אין לבטל החיוב דלמוד התורה עם תשב"ר, אבל כל זה אם אין מזה קלקול לילדים אחרים, דאם יש קלקול ח"ו לאחרים, אין להניחם ללמוד בהישיבה. ידידו, משה פיינשטיין.

### **שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סימן מט**

דבר עישון סיגריות ז' דחנכה תשכ"ד. מע"כ ידידי הנכבד הר' אהרן קירשענבוים שליט"א.

הנה בדבר עישון סיגריות ודאי מכיון שיש חשש להתחלות מזה מן הראוי להזהר מזה, אבל לומר שאסור מאיסור סכנתא מכיון שדשו בה רבים כבר איתא בגמ' בכה"ג שומר פתאים ה' בשבת דף קכ"ט ובנדה דף ל"א ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו ובדורנו שמעשנין, וממילא אף לאלו שמחמירין לחוש להסכנה ליכא איסור לפנ"ע בהושטת אש וגפרורים למי שמעשן. ידידו מברכו, משה פיינשטיין.

### **תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף כו עמוד ב**

הנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת, שמתניהו רב פפא, ופסליניהו לעדות. ואכשריניהו רב הונא בריה דרב יהושע. אמר ליה רב פפא: והא רשעים נינהו? - סברי מצוה קא עבדי. - והא קא משמתינא להו! - סברי: כפרה קא עבדי לן רבנן.

## ילקוט שמעוני תורה פרשת בראשית רמז ה

אלא אני ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מיאתי, מי אתי כתיב מי היה אתי שותף בברייתו של עולם, מתחלת ברייתו של עולם נתאוה הקדוש ברוך הוא לעשות לו שותפות בתחתונים.

## Haredi school network fined for discriminating against Sephardim

**West Bank school continues to violate August court order requiring it to eliminate any vestige of ethnic discrimination.**

*Apr. 8, 2010. 4:03 AM*

*by Or Kashti*

The ultra-Orthodox network that runs the Beit Yaakov girls school in the West Bank settlement of Immanuel must pay NIS 5,000 for every day it continues to violate an August court order requiring it to eliminate any vestige of ethnic discrimination at the school, the High Court of Justice ruled Wednesday.

Seventy-four girls, mostly of Ashkenazi origin, have been studying in an adjacent unauthorized school since the court, along with the Education Ministry, called on the school to stop holding separate classes for Ashkenazi and Sephardi students.

Wednesday's ruling came in response to a petition by the head of Noar Kahalacha, an organization that combats anti-Sephardi discrimination, accusing the school of contempt of court. The High Court said the school had authorized the girls' absence.

Noar Kahalacha lawyer Aviad Hacoen called implementation of the court's ruling "an important test of the rule of law."

"It is hoped that the parents of the students and the teachers and all the others involved in the improper discrimination come to their senses," he said.

No response was available from the ultra-Orthodox education network.

The court has scheduled a hearing with the parents of the 74 girls, who will be asked to explain why they should not be viewed as accessories to the violation of the earlier order. They will also be asked whether furniture and equipment from the Beit Yaakov school is being used at the unauthorized institution and whether teachers from Beit Yaakov are being employed, either directly or indirectly, at the new school.

The school administration and municipal council have refused to get involved in proceedings against the parents, prompting the Education Ministry to file a complaint with the police contending that the new arrangement is a violation of the compulsory education law. Several weeks ago the ministry also ordered the unauthorized school closed.

© Haaretz 2010. All rights reserved.

## No Sephardim Allowed: Discriminatory School Policies in *Halacha*

In the summer of 2010, the State of Israel found itself in an uproar over a court ruling regarding the alleged discrimination against Sephardic children by a school in a haredi town that implemented a policy of segregation between students of different ethnic backgrounds. Since then, several schools in Israel have been implicated in discriminatory acceptance policies and found to routinely reject applications by Sephardic parents seeking to enroll their children.

The delicate issue of school acceptance policies extends beyond the exclusion of students from certain ethnic or religious groups, and it also extends beyond Israeli shores. It has become common in many Orthodox circles for day schools and yeshivos to establish strict and exclusionary admission guidelines, refusing admission to children whose parents do not act or dress in a certain way or who allow certain forms of technology into their homes.

What do halachic sources have to say about school acceptance policies? Are there circumstances in which a school is permitted to refuse to admit students from a certain ethnic background or from families who are halachically observant but fall short of the school's strict standards? Which halachic violations, if any, are at stake when establishing an acceptance policy?

Three different Torah laws need to be considered when devising exclusionary admission policies and deciding whether to accept or reject a student to a Torah educational institution:

- 1) The obligation upon qualified educators to teach Torah, which is neglected when a school unjustifiably rejects a student;
- 2) ואהבת לרעך כמוך — Withholding a Torah education from a student who seeks it may violate the command to treat others the way we would want to be treated;
- 3) מחזיק במחלוקת — Creating discriminatory policies could cause strife and divisiveness among the Jewish People, and could thus potentially violate the prohibition against causing *machlokes* (discord).



## I. The Obligation to Teach

The Rambam in *Sefer Ha-Mitzvos* (*asei* 11) lists the Torah obligation to study Torah established by the verse *ושונתם לבניך* and explicitly includes within this *mitzva* the obligation to teach: *שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה* (“He has commanded us to study the wisdom of the Torah and to teach it”). He codifies this obligation in *Hilchos Talmud Torah* (1:2), where he writes:

מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אף על פי שאינם בניו

There is a *mitzva* for each and every scholar among Israel to teach all students, even those who are not his sons...

This obligation is codified in the *Shulchan Aruch*, as well (Y.D. 245:3).

Another source for the obligation to teach Torah is discussed by Rabbenu Yona (*Shaarei Teshuva* 3:19):

You should know that a creature is obligated to be a faithful messenger and intelligent servant in all matters involving the service of his Creator, and a faithful employee is vigilant in his work and oversees the work of his coworkers, keeping his eye on their ways to see if they are working dutifully. He will admonish them and inform them of what they need to do, for his wish and desire is for the work of his Master to be done honestly, and he will therefore support those who perform the work. Our Sages thus teach (Yerushalmi, *Sota* 7:4), “‘Cursed is he who does not uphold’ (*Devarim* 27:26) — a person who learned and studied, taught others and fulfilled the Torah, and has the ability to uphold those who are involved in Torah and *mitzvos* but fails to do so — he is included in, ‘Cursed is he who does not uphold.’”

According to Rabbenu Yona, the warning of *ארור אשר לא יקים* (“Cursed is he who does not uphold”) includes those with the ability to “uphold” Torah through education but who fail to do so. Thus, an institution that unjustifiably rejects a student would be in violation of not only the obligation of *ושונתם לבניך*, but also the strict warning of *ארור אשר לא יקים*.

It thus behooves us to determine the parameters of this command and see which students an educator or educational institution is permitted to refuse to teach.

### A. תלמיד שאינו הגון — Teaching an Unworthy Student

The Rambam, in the aforementioned passage, establishes an obligation to teach

“all” students (ללמד את כל התלמידים), but he later qualifies this obligation, excluding certain students from an educator’s obligation to teach:<sup>1</sup>

Torah is taught only to a worthy student who conducts himself in a becoming manner, or to someone wholesome.<sup>2</sup> But if he was following an improper path, he should be returned to appropriate modes of conduct and led along the proper path, and he should be checked, and then he should be brought to the study hall and taught. The Sages said: One who teaches an unworthy student is considered as though he threw a stone upon a Markulis...<sup>3</sup>

The Rambam thus considers it a Biblical obligation to teach Torah to every תלמיד הגון נאה במעשיו — every worthy student who conducts himself in a becoming manner — but not to unworthy students.

This distinction between different kinds of students may, at first glance, be questioned in light of the famous story told in the Gemara (*Berachos* 28a) of Rabban Gamliel’s deposition from his role as head of the academy in Yavneh. The Gemara relates that when Rabbi Elazar ben Azarya took over the position, the guard was removed from the entrance to the yeshiva and all students who wished to enter were invited to study. During Rabban Gamliel’s tenure, the Gemara relates, he implemented the policy of כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש — “Any student whose interior does not match his exterior may not enter the study hall.” The Maharsha (based on the Gemara’s comment in *Yoma* 72b) explains אין תוכו כברו as referring to a student bereft of *yir’as Shamayim*. Such a student would certainly fall under the category of תלמיד שאינו הגון, and yet Rabbi Elazar ben Azarya abolished Rabban Gamliel’s policy of barring these students from the academy. Later, the Gemara clearly indicates that Rabbi Elazar’s position was the correct one.<sup>4</sup> Seemingly, then, even a תלמיד שאינו הגון is to be

1. It should also be noted that the *Shulchan Aruch*, in citing the Rambam’s ruling, omits the word כל.
2. We will address the precise meaning of this phrase — או לתם — below.
3. “Markulis” (מרקוליס) is the name of an idol that was formed and worshipped by passersby throwing stones at the site.
4. The Gemara relates that when Rabban Gamliel saw the influx of new students after his policy was overturned, he felt distressed over having limited the dissemination of Torah. He was thus shown in a dream the image of a pristinely white utensil filled with dark ashes, symbolizing the “intrusion” of unworthy students into the pristine realm of Torah. This vision was shown to put Rabban Gamliel’s mind at ease, but the Gemara immediately points out that his policy was nevertheless incorrect (ולא היא ההיא ליתובי) (דעתיה הוא דאחזו ליה).

welcomed into the halls of Torah study and taught Torah, in direct contradiction to the Rambam's ruling.

The debate between Rabban Gamliel and Rabbi Elazar ben Azarya was discussed already by the *Rishonim*. The *Tosfos Ha-Rosh*, commenting on this Talmudic passage, writes that Rabban Gamliel enacted his policy in accordance with the prohibition against teaching a תלמיד שאינו הגון, but Rabbi Elazar ben Azarya maintained that this prohibition applies only לן דאינו הגון — when a student has been determined to fall under this category.<sup>5</sup> In other words, Rabbi Elazar agreed that a תלמיד שאינו הגון should not be admitted into the *beis midrash*, but he felt that students should not be checked before being allowed entry. Whereas Rabban Gamliel required examining each student requesting admission to verify that he was worthy, Rabbi Elazar called for allowing entry to all students except those who have been determined to be unworthy of admission.

Some *Acharonim* noted that this may have been the Rambam's understanding, as well. As cited earlier, the Rambam requires teaching every “worthy student who conducts himself in a becoming manner or to someone wholesome.” It is unclear to what kind of student the Rambam refers when he speaks of a תם (“wholesome” person), but the *Lechem Mishneh* suggests that he refers to a student שאינו ידוע לנו אם הוא טוב או רע — who has not been determined to be worthy or unworthy of admission. The *Lechem Mishneh* proceeds to note the story of Rabban Gamliel and Rabbi Elazar, and he offers the explanation cited above, claiming that according to Rabbi Elazar, a student may be granted admission as long as he is not known to be a תלמיד שאינו הגון.

A different answer is suggested by the *Aruch Ha-Shulchan* (Y.D. 246:21), who explains that the *halacha* forbids teaching a תלמיד שאינו הגון because such a student learns Torah שלא לשמה — for insincere motives. *Tosfos* (*Pesachim* 50b, ד”ה וכאן) distinguishes between two different kinds of insincere study, one of which is permissible, while the other is forbidden. People who learn for the purpose of challenging rabbinic authority or distorting the Torah (לקנטר) should not be taught, whereas those who learn for other ulterior motives, such as to be recognized as scholars, should be encouraged to learn, as מתוך שלא לשמה בא לשמה — they will ultimately come to study for the right reasons. Hence, the *Aruch Ha-Shulchan* suggests, when the Rambam and *Shulchan Aruch* forbid teaching a תלמיד שאינו הגון, they refer to one who is likely to use his knowledge to challenge or misrepresent Jewish tradition. The Gemara in *Berachos*, however, refers to

5. This understanding of Rabbi Elazar's view is also suggested by the *Tosfos Rabbenu Yehuda Ha-Chasid*.

students who applied to learn Torah out of other insincere motives, and such students may be taught, in accordance with Rabbi Elazar ben Azarya's position.

According to the *Aruch Ha-Shulchan*, then, the prohibition of תלמיד שאינו הגון applies only to those who will misuse the Torah they learn, whereas all others, including students without *yir'as Shamayim*, may be taught. However, the *Aruch Ha-Shulchan* concludes his discussion by noting that neither the *Tur* nor the *Shulchan Aruch* spells out this distinction, and he thus leaves this issue unresolved.

We may suggest an additional answer to reconcile the ruling of the Rambam and *Shulchan Aruch* with the view of Rabbi Elazar ben Azarya. The Gemara recounts that Rabban Gamliel's policy applied to a student שאין תוכו כבדו — whose "interior" did not correspond to his "exterior." This means that he acted appropriately, but he did not possess inner *yir'as Shamayim*, and thus his outward conduct did not accurately reflect his inner being.<sup>6</sup> Rabban Gamliel refused to admit such students, whereas Rabbi Elazar advocated a policy accepting all students who conducted themselves appropriately, even if their conduct contrasted with their interior. Accordingly, the Rambam rules that Torah must be taught to every תלמיד הגון נאה במעשיו — every student whose conduct is appropriate, even those שאינו תוכו כבדו, whose exterior does not correspond to their interior. When the Rambam forbids teaching a תלמיד שאינו הגון, he refers to students who act improperly, as such students would not be admitted to the academy even under Rabbi Elazar's policy.

It emerges that according to the *Aruch Ha-Shulchan* the obligation to teach excludes only those who study for the purpose of rejecting and distorting the Torah, whereas according to the approach we suggested, it excludes all those who outwardly conduct themselves improperly.

## B. Rav Moshe Feinstein's Guidelines

Rav Moshe Feinstein fielded numerous questions from institutions faced with very difficult decisions concerning the admission of students from homes that were not halachically observant. He consistently ruled that the determining factor that should govern acceptance policy in such situations is the issue of whether the student in question is likely to exert a negative influence upon his peers. When such influence is anticipated, it is forbidden for a school to accept the student, but absent such concerns, a child who applies must be accepted

6. As mentioned in footnote 4, these students were represented in Rabban Gamliel's dream by the image of a white utensil filled with dark ashes, indicating that his policy referred to those whose conduct was pure and pristine, but whose inner characters were flawed (see Maharsha).

regardless of his or his family's current level of observance. As Rav Moshe writes (*Iggeros Moshe*, Y.D. 3:71):

[Educators] should not despair when they see a student who is not learning properly, and even if he does not act properly, because if he does not negatively influence others, they must keep him [in the school] and work with him, for he might perhaps begin listening and improving his conduct... But if the student negatively influences others, he must certainly be expelled, although this must be discussed with reverence and careful consideration, as it is similar to matters of life and death.

Elsewhere (Y.D. 3:77:3), he addresses the case of a Jewish divorcee who remarried to a non-Jewish man and the children were adopted by a Jewish couple who wished to enroll them in a yeshiva. Rav Moshe ruled that as long as the children do not pose a risk to other students, the yeshiva is obligated to accept them, despite their background:

The one who adopted them is correct [in enrolling them in a yeshiva], for since they are Jewish children, all Israel are obligated to teach them Torah even if they will not observe the path of Torah, for one may not neglect the obligation of teaching schoolchildren because of the concern for the future. But all this applies only if this will not negatively influence other children; if this will negatively influence others, Heaven forbid, then they should not be allowed to learn in the yeshiva.<sup>7</sup>

In a different responsum (Y.D. 3:71), Rav Moshe addresses the case of a mother who wished to enroll her son in a school but refused to allow him to wear *tzitzis*, and he ruled that the school may not accept the student because of the harm his acceptance would cause to the school:

Although we should certainly be teaching the student whatever we can...this is true only of learning with him privately. **But he cannot be accepted to a yeshiva where many other students learn, for even if the case is such that others will not be negatively influenced, this will automatically have a negative effect, as each person will then seek to impose his views on education and policies [in the school]... Additionally, this would most likely negatively influence other**

7. See also O.C. 2:73, where Rav Feinstein writes that if a woman married to a non-Jew wishes to enroll her child in a Jewish school, the school should not accept the child למיגדר מילתא — as a safeguard against intermarriage — and if the child will negatively influence other students, then the child may not be accepted even on the level of strict Halacha.

**students.** Therefore, such a student should not be accepted to the yeshiva, even if it is known that she [the mother] will not hire someone to learn with him privately and this child's time will be wasted... nevertheless the [risk of] loss to the other students and the yeshiva generally overrides [this concern].

If a school accepts a student whose mother forces him to follow a rule that runs in contrast to the established school policy, this opens the door for other parents to similarly enforce their own ideas and policies, which would undermine the institution's educational efforts. As such, the yeshiva may not accept such a student.

Rav Moshe then proceeds to clarify that if the mother agrees to allow her son to wear *tzitzis* in school, the school must accept him, as he does not pose a threat to other students or to the enforcement of school policy. Even though the boy will not be observing *mitzvos* outside of school, the school is nevertheless obliged to teach him, as long as his presence in the school does not threaten to undermine the religious education of other students or the school's overall operations.

It appears that Rav Moshe understood the exception of תלמיד שאינו הגון as intended to protect students from another student's negative influence. In principle, the obligation of ושונתם לבניך requires teaching all students, without exception. The rule of תלמיד שאינו הגון establishes that one who teaches a group of students may not compromise the education and growth of the majority of students by admitting a student who exerts a negative influence upon them. Thus, even students who do not personally follow a Torah lifestyle may be taught, as long as they are not exerting a negative influence upon the others.

Rav Moshe's stance may perhaps reflect the distinction drawn above between outward behavior and a student's inherent religious standing. As long as he does not act improperly in the yeshiva, he does not create a negative influence and should thus be admitted. It is only when he outwardly conducts himself in an improper fashion that he must be expelled in order to protect other students from his influence.

When it comes to acceptance policies, then, schools must exercise extreme caution to ensure that their policies are sincerely designed to avoid negative influences upon the student body, and not for any other reason. As we have seen, unnecessarily rejecting a student violates the Torah's command of ושונתם לבניך, and it may also fall under the curse of ארור אשר לא יקים. Arbitrary policies borne out of chauvinism, elitism, or the personal obsessions of administrators or board members are not valid, as the decision of whether to accept or reject

must be made based solely on the student's potential negative influences on the rest of the student body.

That being said, there are situations in which a school may reject even a well-behaved, religiously-observant student for the sake of the rest of the student body. For example, if a school sets a goal to educate its students according to a particular tradition and set of customs (e.g. Chassidic, Sephardic, or any subgroup thereof), it would be legitimate, at least in principle, to reject students who do not follow these traditions and may thus hamper the school's educational efforts. Needless to say, such decisions must be made very carefully to ensure that no child is denied admission unjustifiably.

A more complex issue is whether it is legitimate for a school to set strict admission policies in order to maintain a rigorous academic standard, on the assumption that lower-caliber students will undermine the ambition of their peers. The sources cited and discussed above make no mention of academic mediocrity as a factor in classifying a student as a תלמיד שאינו הגון, and at first glance, it seems difficult to justify rejecting a student simply because his academic credentials are less than outstanding. On the other hand, one might argue that such policies ultimately work to the benefit of all students, as they ensure that a student does not find himself in a framework in which the standards exceed his capabilities, a situation which would be detrimental to both himself and his peers. As our Sages taught, הכל הולך אחר כוונת הלב, and thus all such decisions must be made after careful consideration of the relevant factors and out of a sincere desire to fulfill the *mitzva* of teaching Torah to Jewish children in the most effective way possible.

A similar question arises concerning *yeshivos* that seek to educate their students according to an especially strict religious standard, beyond the basic obligations of halachic observance. Rav Moshe Feinstein rules (Y.D. 2:35) that schools should make a point of providing their students with *chalav Yisrael* milk, despite the extra cost entailed and despite his ruling that it is technically permissible to drink ordinary milk. He writes that encouraging students to maintain a high standard of halachic observance is included under the obligation of *chinuch*. Therefore, since he maintains that it is preferable to drink only *chalav Yisrael*, providing such milk falls under the school's educational mandate. Accordingly, it might be justified for a school that wishes to train children according to a high halachic standard to refuse children who do not comply with this standard if they will influence other students to violate the school's standards.

It must be emphasized that, as we have seen, several *Rishonim* maintain that a student should be assumed worthy of admission unless it is known that he falls under the category תלמיד שאינו הגון. Accordingly, schools must be very wary of rejecting students based on a mere inkling or general impression that

they might exert a negative influence on the other students, as they may then be in violation of the Torah's command to teach.

## II. ואהבת לרעך כמוך

Unjustifiably rejecting a prospective student not only violates the Biblical command to teach Torah, but might also transgress the command of *ואהבת לרעך כמוך* by withholding a Torah education from someone who requests it and by offending the applicant. This depends on the precise definition and parameters of this command, which is the subject of our discussion in this section.

### A. Rashi and the *Sefer Ha-Chinuch*

Rashi (*Sanhedrin* 84b, *ואהבת לרעך כמוך*, ד"ה) writes in regard to this *mitzva*, "A Jew is forbidden from doing to his fellows only that which he does not wish to be done to himself." This definition of the *mitzva* is likely based upon the famous story of the prospective convert who demanded to be taught the entire Torah as he "stood on one foot," to whom Hillel responded, "Do not do to your fellow that which you dislike; the rest is commentary — go study it" (*Shabbos* 31a). Rashi apparently understood Hillel's remark as referring to the command of *ואהבת לרעך כמוך*, which Rabbi Akiva famously describes as *כלל גדול בתורה* ("the great principle of the Torah").<sup>8</sup> Hillel taught the prospective convert this fundamental command, which subsumes a majority of the Torah's precepts, to satisfy his demand to learn the "entire Torah" in just a few moments. This is how the Maharsha (*Chiddushei Aggados, Shabbos*) understands Rashi's comments.<sup>9</sup>

It appears that according to this view, the command of *ואהבת לרעך כמוך* is defined as a prohibition, rather than an affirmative command. Hillel told the convert that one must avoid doing to his fellow what he himself dislikes, without articulating the converse — an obligation to do for others what one wants for himself. Rashi also speaks of this command with the term *הוזהרו*, referring to a forbidden mode of conduct, as opposed to a command to actively treat others a certain way.

This point is made by the Maharsha, who notes that the command of *ואהבת* appears in the Torah together with the prohibitions of *לא תקם ולא תטר* (taking revenge and bearing a grudge), thus indicating that it refers to conduct that must be avoided, as opposed to an obligatory manner of treating others. Moreover, the Maharsha adds, the Gemara elsewhere (*Bava Metzia* 62a) establishes the

8. *Toras Kohanim* 2:12; *Bereishis Rabba* 24:7; *Yerushalmi, Nedarim* 9:5.

9. It should be noted, however, that in his commentary to this story in *Shabbos*, Rashi explains Hillel's response differently.



famous rule of חייך קודמין לחיי חברך (literally, “Your life takes precedence over your fellow’s life”), which explicitly negates the possibility of a requirement to treat others as kindly as one treats himself. (This *halacha* was stated by Rabbi Akiva regarding his famous ruling that one does not have to share his limited supply of water with his fellow if he would then not have enough to save his own life.) Necessarily, then, the command of ואהבת requires us to avoid doing to others what we would not want done to us, but does not require us to actively treat others the way we treat ourselves.<sup>10</sup>

This also appears to be the position taken by the *Sefer Ha-Chinuch* (243), who writes the following in defining the *mitzva* to “love one’s fellow as yourself”:

The Sages of blessed memory said: “Do not do to your fellow that which you dislike.” And they said in the *Sifrei*, “Rabbi Akiva said: This is a great principle of the Torah,” meaning, many *mitzvos* of the Torah depend upon this, **for one who loves his fellow as himself will not steal his property, commit adultery with his wife, torment him financially or verbally, move his border, or cause him any harm.** Several other *mitzvos* depend on this, as well... One who transgresses this [command] and is not careful regarding the protection of his fellow’s property, and certainly if he knowingly causes him financial damage or causes him any form of distress, has violated this affirmative command, aside from the obligation he has [to compensate] in accordance with the damage he caused...

The *Chinuch* here writes that this command is transgressed through thoughtless disregard of one’s fellow’s property or feelings, strongly suggesting that the *mitzva* of ואהבת requires avoiding hurtful treatment of one’s fellow, as opposed to a requirement to actively treat one’s fellow kindly.<sup>11</sup>

10. The question of how to reconcile the command of ואהבת with the rule of חייך קודמין is implicitly asked by Tosfos in *Sanhedrin* (45a, ד”ה ברור לו מיתה יפה). A thorough discussion of Tosfos’ answer lies beyond the purview of this essay.

11. In the subsequent passage, however, the *Chinuch* indeed suggests that this *mitzva* includes a requirement of proactive, favorable treatment:

The laws of this *mitzva* [are]...that one acts toward his fellow as he acts toward himself — he should show concern for his property, distance anything harmful from him, and when speaking about him, he should speak in praise of him, and he should show concern for his honor... And one who acts toward his fellows with love, peace, and friendship, and seeks their wellbeing and rejoices in their good fortune, regarding him it is said, “Israel — through you I am glorified.”

## B. The Ramban

The Ramban, in his Torah commentary, explains the command of *ואהבת לרעך כמוך* as requiring one to eliminate feelings of envy and genuinely celebrate the success and good fortune of his fellow. Noting the aforementioned halachic principle of *חייך קודמין לחיי חברך*, the Ramban writes that it is impossible to interpret the Biblical command of *ואהבת* to mean that one must treat others as kindly as he treats himself. The Ramban further notes that practically speaking, it is not possible for a person to love others to the same extent to which he cares for himself. He therefore suggests that whereas normally people want their friends to enjoy success and good fortune, but nevertheless feel envious and wish that they themselves would enjoy even greater success, the Torah requires us to overcome such feelings and wish for our fellows' success without any limits. We should celebrate their good fortune as we would our own, without any feelings of jealousy.<sup>12</sup>

## C. The Rambam

The Rambam appears to accept a more literal understanding of the command, “Love your fellow as yourself,” indeed requiring one to treat his fellow with the same kindness and regard that he desires for himself. In *Sefer Ha-Mitzvos (asei 206)*, the Rambam defines this *mitzva* as follows:

... that we love others the way we love ourselves, and that my compassion and love for my brother should be like my compassion and love for myself with regard to his property, body, and everything in his possession or that he wants, and everything that I wish for myself I wish the same for him, and everything I dislike for myself or for those close to me I must dislike for him, as well.<sup>13</sup>

The Rambam similarly writes earlier in *Sefer Ha-Mitzvos (shoresh 4)*, “...as He commanded us regarding compassion, mercy, charity and kindness, which is what is meant when He said, ‘You shall love your fellow as yourself.’” He discusses this *mitzva* further in *Hilchos Dei'os* (6:3), where he writes that this command requires one “to love each and every person among Israel as himself,” adding, “Therefore, one must speak in praise of him and care for his property the way one cares for his own property and desires his own honor.” Later in *Mishneh Torah*, in *Hilchos Avel* (14:1), the Rambam writes that acts of kindness such as

12. The Ramban builds upon the syntactical distinction between *לאהוב את*, which would mean truly loving another person as oneself, and *לאהוב ל*, which refers to desiring that others enjoy good fortune just as one desires his own good fortune.

13. It should be noted that this final clause — “and everything I dislike for myself...” — does not appear in standard editions of *Sefer Ha-Mitzvos*, but it appears in the Frankel edition.

visiting the sick, comforting the mourner, burying the dead, escorting guests, and celebrating with a bride and groom are all included under the Biblical command of *ואהבת לרעך כמוך*.

In clear contradistinction to the Maharsha and Ramban, the Rambam understands this *mitzva* as a requirement to treat others kindly, the way we treat ourselves.

This gives rise to the question of how to reconcile this command with the Gemara's explicit ruling of *חייך קודמין לחיי חברך*. How could the Gemara allow one to give priority to his own life over that of his fellow if the Torah requires according our fellow Jews the same level of love and concern that we give ourselves?<sup>14</sup>

The answer to this question emerges from the Rambam's comments in *Hilchos Avel*, where he writes in reference to this *mitzva*, *לל הדברים שאתה רוצה*, — “All the things **which you would want others to do for you**, you must do for your fellow.” According to the Rambam, “Love your fellow as yourself” does not mean that we must treat people the way we treat ourselves; rather, it requires us to treat others the way we would want others to treat us. Thus, in the situation famously discussed by Rabbi Akiva in which a person has only enough water to sustain himself, he is not required to give it to his fellow. If we would interpret *ואהבת* to mean that we must treat one's fellow with the same regard as we treat ourselves, then, indeed, it would be difficult to understand why one is permitted to keep the water for himself. But the Rambam understands this command to mean that we must treat others the way we reasonably expect others to treat us — and certainly no one would expect his fellow to give him his last rations of water at the expense of his own life. Understandably, then, the command of *ואהבת* does not require surrendering one's final drops of water so his travel mate can survive, as it requires only that which one would reasonably want and expect others to do for him.

This understanding of the Rambam's position might also resolve a different question regarding his comments. As mentioned, in *Hilchos Avel*, the Rambam includes under the *mitzva* of *ואהבת* favors such as visiting the sick and comforting mourners. Curiously, however, he also views these *mitzvos* as rabbinic commands. He writes (14:1):

There is an affirmative command issued by the Sages [מצות עשה של דבריהם] to visit the sick, comfort mourners, carry out the dead, bring in the bride, escort guests, deal with all burial needs... Despite the fact that these are all rabbinic commands, they are included under [the command

14. It is interesting to note that the Rambam does not codify the rule of *חייך קודמין* anywhere in *Mishneh Torah*, which itself requires explanation.

of] “Love your fellow as yourself” — all the things which you would want others to do for you, you must do for your fellow.<sup>15</sup>

The question naturally arises as to the Rambam’s intent is classifying these acts of kindness as both rabbinically-ordained commands and part of the Biblical command of *ואהבת לרעך כמוך*. If they are included under the Torah obligation to “love your fellow as yourself,” then why was it necessary for *Chazal* to enact these *mitzvos*?

In light of the definition of *ואהבת* discussed earlier, the answer becomes clear. This Torah obligation requires treating others the way we would want others to treat us. Accordingly, a person who, for whatever reason, prefers that people do not visit him while he is ill or during mourning, for example, would not be required by force of the command of *ואהבת* to extend these favors to others. Since the Biblical command depends upon one’s personal preferences, one who personally prefers not being the beneficiary of kindness would, presumably, not be obligated to extend kindness to others. The Sages therefore enacted an objective requirement to perform these acts of kindness, such that they are obligatory even upon those who would prefer not being on the receiving end of these favors.

A final question which needs to be addressed concerning the Rambam’s view is the Talmudic source for this expanded definition. As noted earlier, in the story of Hillel and the convert, Hillel made reference only to the requirement to avoid mistreating one’s fellow, seemingly interpreting the command of *ואהבת* in this vein. On what basis did the Rambam extend this *mitzva* to include a requirement to actively treat others the way one would want to be treated?

One possibility, perhaps, is the story told by the Gemara in *Kesuvos* (23a) about a group of captured girls who were brought by their captors to Nehardea for ransom. Shmuel’s father made a point of hiring guards to ensure that they were not violated as they waited for their ransom, and Shmuel questioned why this was necessary, in light of the fact that they hadn’t been guarded until then. His father responded, “If these were your daughters, would you be so careless about them?” This response is likely based upon the *mitzva* of *ואהבת לרעך כמוך*, which requires treating one’s fellow with the same care and concern with which he treats himself, perhaps forming a basis for the Rambam’s definition of this *mitzva*.<sup>16</sup>

15. The Rambam makes this point in *Sefer Ha-Mitzvos*, as well (*shoresh 2*).

16. It should be noted that the Rambam indeed describes the *mitzva* of *pidyon shevuyim* (ransoming captives) as a fulfillment of the *mitzva* of *ואהבת* (*Hilchos Matnos Aniyim* 8:10).

Another possible basis for the Rambam’s view is the Gemara’s comment in *Kiddushin*

### D. Loving One's Fellow and Admission Policy

In light of these different approaches to explaining the Biblical command of *ואהבת לרעך כמוך*, let us examine how this *mitzva* might affect the issue of school admission policies.

According to the Rambam, as we saw, one is obligated to treat others the way he anticipates being treated by others. Thus, administrators who set and implement admission policies must honestly consider whether they would want to be subject to their guidelines if they were applying for admission. If the admission standards are reasonable and based upon legitimate factors, such that the administrators themselves would not feel offended if they were rejected due to these guidelines, then implementing such policies would certainly be permissible. If, however, the policies are offensive, then the administrators who reject students may be in violation of the Biblical command of *ואהבת לרעך כמוך*.

At the same time, however, the Rambam's position would also yield a significant leniency, in that the application of *ואהבת* would be dependent upon the administrator's personal feelings in this regard. If he truly would not feel offended by being rejected due to unfair admission policies, then he would not violate the *mitzva* by applying such policies to others.

It is less clear how the *mitzva* of *ואהבת* would affect admission policy according to the view of the Maharsha and *Chinuch*, who, as we saw, define this command as requiring only that we avoid the kind of hurtful or harmful treatment of others that we would not want for ourselves. One might argue that needlessly refusing to accept an applicant is not an offensive act, but rather a failure to do the applicant the favor of admitting him to the institution. As such, it does not violate the prohibition of "Do not do to your fellow that which you dislike." On the other hand, one might argue that just as one can violate the prohibitions of *לא תקם ולא תטור* through inaction, such as by refusing to lend a tool out of spite, one can similarly transgress *ואהבת* by rejecting an applicant for no justifiable reason.<sup>17</sup>

---

(41a) that one may not betroth a woman before seeing her, "lest he will see something distasteful in her and she will be distasteful in his eyes, and the Torah said, 'Love your fellow as yourself.'" Here, too, the command of *ואהבת* requires making a proactive effort to show concern for one's fellow. In truth, however, this does not provide any proof for the Rambam, as the Gemara requires one to avoid placing himself in a situation in which he will dislike his wife and thus treat her poorly, which would violate the *mitzva* of *ואהבת*.

17. Recall that the Maharsha's understanding of *ואהבת* is based (in part) on the association implicitly drawn by the Torah between this command and the prohibitions of *לא תקם ולא תטור*.

### III. מחזיק במחלוקת — Forbidden Strife

The Gemara in *Sanhedrin* (110a) establishes the prohibition of מחזיק במחלוקת — engaging in fighting and discord — commenting that such conduct transgresses the Torah prohibition of ולא יהיה כקורח וכעדתו (“He shall not be like Korach and his following” — *Bamidbar* 17:5).

The *Rishonim* debate the question of whether this prohibition should be listed among the 613 Biblical commands. The Rambam (*Sefer Ha-Mitzvos, shoresh* 8) writes that the Gemara made this inference as an *asmachta* (an allusion in the text to a law enacted later by *Chazal*), whereas Rabbenu Yona (*Sha'arei Teshuva* 3:58) cites the Gemara's comment without clarifying that it is meant as an *asmachta*. The *Sefer Ha-Chinuch* (228) cites “the French rabbi” as listing this prohibition among the 613 Biblical commands.

The *She'iltos* (*Korach*, 131) writes the following in describing this prohibition:

It is forbidden for Jews to make a fight, for once a fight is made, people will come to despise one another, and the Torah said (*Vayikra* 19:17), “Do not despise your fellow in your heart.” It goes without saying that a person of lower stature must defer to a person of higher stature; but even a person of higher stature must defer to a person of lower stature in order to avoid a fight, as it says (*Bamidbar* 16:25), “Moshe arose and went to Dasan and Aviram...” And Reish Lakish said, “From here [we learn] that one may not take hold of a fight.” And Rav Yehuda said in the name of Rav, “Whoever takes hold of a fight transgresses a prohibition, as it says, ‘He shall not be like Korach and his following.’”

It appears that the *She'iltos* accepts the simple reading of the Gemara's comment, as establishing a bona fide Torah prohibition, adding that creating strife also leads to the violation of לא תשנא את אחיך — the prohibition against despising a fellow Jew.

Regarding this *mitzva* of לא תשנא, it is worth noting the insightful comments of the *Or Ha-Chayim* (*Vayikra* 19:17) in explaining this Biblical command:

A person should not say that “hatred” means only complete hate whereby one wishes that evil befalls [his fellow] and desires his destruction... The verse thus made a calculated decision to juxtapose [the words] לא תשנא and the word אחיך, to instruct that the measure of the hatred which God prohibits is that which is felt in the context of brotherhood, **and this measure is once he distances [his fellow] from his heart to a small extent, as he has already then fallen from the level of brotherhood,** and he thus transgresses לא תשנא.

Accordingly, an institution that wishes to implement a policy that excludes a certain type of student must very carefully and reverently consider whether such a policy will have the effect of causing strife and animosity among the Jewish People, which is the cause of the destruction of the *Beis Ha-Mikdash* and our ongoing state of exile.

## שו"ת יביע אומר חלק ח - אבן העזר סימן יא

### בענין עולי אתיופיה (הפלשים)

בס"ד, א' שבט תשמ"ה .

א) בענין עולי אתיופיה, הפלשים, ידוע מה שכתב הרדב"ז בשו"ת דברי דוד (סימן ה), שכל אלו החאבישיש הבאים מארץ כוש הם משבט דן בלי ספק, ומפני שלא היו בימיהם חכמים בעלי קבלה, תפסו להם פשטי הכתובים, אבל אם היו מלמדים אותם לא היו כופרים כדת הקראים שהם צדוק וביתוס, ולכן דינם כתינוק שנשבה בין העכו"ם, ומצוה לפדותם ולהחיותם. עכת"ד. וכ"כ עוד הרדב"ז בתשובתו (בחלק ד' סימן ריט). ע"ש. והחרה החזיק אחריו תלמידו הגדול המהריק"ש בהגהותיו ליוורה דעה (סימן קנח) שכתב בזו הלשון: היהודים החאבשיים, אף על פי שנוהגים כמו הקראים אנו מצווים לפדותם ולהחיותם, כי משבט דן הם, ולא למדו מצדוק וביתוס. הרדב"ז סימן צ'. ע"כ. ועיין עוד למהריק"ש ביוורה דעה (סימן רסז סעיף יד) שכתב, ונראה לי שהעבדים החבשים אינם צריכים גט שחרור, ומכל מקום נהגו לכתוב להם גט שחרור, ולפי זה היו צריכים טבילה בעת שחרורם, ולא נהגו להטבילם, ואפשר שלראיה בעלמא כותבים להם גט שחרור. ע"כ. וכן כתב עוד המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן יא) וזו לשונו: וכבר נעשה מעשה במצרים בחבשייא יהודית שהיתה נשואה בארצה, וילדה במצרים בן מאיש יהודי שבא עליה בשוגג, והבן נשא שפחה וטיהר זרעו, בזמן חכמי הדור שלפנינו. ע"כ. אתה הראת לדעת שהיהודים הפלשים דינם כישראל לכל דבר, ואינם צריכים טבילה להכנס בקהל ה'. ואין לנו לחוש כלל לשמא נתערבו בהם גויים, שגדולה חזקה. וכבר חויתי דעתי ביום ז' אדר א' תשל"ג, במכתב שהתפרסם ברבים שהפלשים יהודים לכל דבר, והסתמכתי על הרדב"ז והמהריק"ש הנ"ל. וכן ראיתי הלום בתשובה להגאון החסיד הראש"ל רבי רפאל מאיר פאניזל זצ"ל, שהסתמך גם כן על הרדב"ז והמהריק"ש, וכתב, ומי יבוא אחר שני המלכים האדירים האלה להרהר שמץ פיסול אחר היהודים האלה, ולא יירא לנפשו מלהיות נכוה בגחלתם, שכל דבריהם כגחלי אש, ומיוסדים על אדני האמת והצדק וכו'. ע"ש. ותשובה זו נדפסה בקונטרס קדמוניות היהודים (ירושלים תרס"ב). והסכימו לזה בית הדין הצדק בירושלים בראשות הגאון רבי יוסף נסים בורלא זצ"ל. (מחבר שו"ת וישב יוסף). ע"ש. +הנה כאשר כיהנתי כרב ראשי לישראל השבתי לשואלי דבר בענין "הפלשים", ביום ז' אדר א' תשל"ג, בהסתמכי על מ"ש הרדב"ז בשו"ת דברי דוד (הל' אישות סי' ה), שאלו הפלשים בלי ספק הם משבט דן, ורק מפני שלא היו ביניהם חכמים מבעלי הקבלה, תפסו להם פשטי המקראות, ודינם כתינוק שנשבה לבין הגוים, ודינם כישראל, שאנו מצווים לפדותם ולהחיותם. עכת"ד. וכן פסק תלמידו הגאון רבי יעקב קשטרו בהגהות ערך לחם (יו"ד סי' קנח). וגם מצאנו לכמה גאונים בדור שלפנינו שהסכימו לקביעה זו, ומהם הגאון הראש"ל רבי רפאל מאיר פאניזל (המרפ"א), ועמו בית הדין הצדק בירושלים, והגאון רבי עזריאל הילדסהיימר, ועוד. לכן באתי למסקנא שהפלשים הם צאצאים לשבט מישראל שהדרימו לכוש, ואין כל ספק שהגאונים הנ"ל שקבעו



שהם משבט דן, חקרו ודרשו והגיעו למסקנא זו ע"פ עדויות וראיות מהימנות ביותר, וקבלה מפי רבותיהם, על קביעה זו, ולאחר שנתבקשתי ממנהיגי הפלשים אשר פנו אלי בבקשה להתחבר עם אחינו בית ישראל ברוח התורה וההלכה, תורה שבכתב ושבעל פה, ללא כל סייג, ולקיים כל מצות התורה הקדושה, ע"פ הוראות חז"ל אשר מפיהם אנו חיים, אמרתי לנפשי לא עת לחשות, וחייבים אנחנו להצילם מהתבוללות וטמיעה, ולהחיש עלייתם ארצה, ולחנכם ברוח תורתנו הקדושה, ולשתפם בבנין ארצנו הקדושה, ושבו בנים לגבולם. לאור הנ"ל פניתי לממשלה ולסוכנות היהודית, ולכל הארגונים בישראל ובתפוצות הגולה לעשות הכל להעלותם לארץ ישראל, לבלתי ידח ממנו נדח. ולחנכם בבתי ספר דתיים ובתלמודי תורה, לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה. הפסיקה הנ"ל סללה את הדרך להכרה בעדת הפלשים כיהודים על פי חוק השבות. בישיבת שרי הממשלה ויושב ראש הסוכנות היהודית, ביום ט"ז בשבט תשל"ה, סוכם על הקמת צוות בין משרדי לבדיקת חלות חוק השבות על יהודי אתיופיה, וביום כ' אדר תשל"ה אכן החליטו שיש להחיל את חוק השבות עליהם: "וזאת על יסוד חוות דעתו של הראש"ל הרב הראשי לישראל הרב עובדיה יוסף". היועץ המשפטי לממשלה פרופ' אהרן ברק, הורה, שבעקבות ההחלטה להכיר ביהודי אתיופיה כיהודים ע"פ חוק השבות, אין לעכב את רישומם במירשם האוכלוסיה כיהודים. בעקבות החלטות אלה שהיו גורליות ליהודי אתיופיה, התאפשרו ובאו גלי העלייה לישראל בשנת תשמ"ד ובשנת תשמ"ה, ועד הסתיו של שנת תשמ"ט הגיעו לישראל כששה עשר אלף עולים מאתיופיה. (ראה בספר "מעבר לנהרי כוש", עמוד 275 והלאה. ובספר "יהדות אתיופיה, זהות ומסורת", עמוד 186 והלאה +).

(ב) אולם לא אכחד כי ראיתי להגאון רבי יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, במכתבו מיום כ"ט אדר א' תשי"ד, למחלקה לתרבות תורנית לגולה שע"י הסוכנות היהודית, שכתב לפקפק ביהדותם של הפלשים מפני שראה שהחוקרים מנוי וגמור עמם שהפלשים הם בני גזע לא יהודי שנתגירו אי פעם, ואם כן הרי ברור שלא נתגירו על מנת לשמור את היהדות שלנו על פי התורה שבעל פה, אלא יהדות שבדו מלבם, ודינם כמי שנתגיר על מנת לשמור כל התורה חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים, שאין מקבלים אותו (בכורות ל ב), ואם כן שמא אינם יהודים במובן ההלכתי. וחזר על זה במכתבו מיום ג' שבט תשט"ו, כי שמא נתקבלו לגיור בבית דין של צדוקים, ואז יש לומר שאינם גרים, ולכן יש לגיירם בבית דין כשר, ואז תהיה להם תורת יהודים גמורים. עכת"ד. ונוראות נפלאתי מה ראה על ככה לדחות דברי גאוני עולם שקובעים בודאות שאין ספק שהם משבט דן, מפני דבריהם של חוקרים שמטילים ספק ביהדותם, ומי נדחה מפני מי, אתמהה. ומכל מקום היות שראיתי שעשה מעשה וציוה להרה"ג רבי נתן סאלם זצ"ל שיצרף עמו שני תלמידי חכמים, ויעשו הטפת דם ברית וטבילה, לשם גיור לחומרא, והקבוצות של הפלשים שעלו ארצה היו מתי מעט של כמה עשרות בכל פעם, ולא הביעו שום התנגדות להטפת דם ברית וטבילה, לא רציתי לחלוק למעשה על הגריא"ה הרצוג הנ"ל, ואמרתי מהיות טוב אל תקרי רע. אולם לדינא לא כן אנכי עמדי, ודעתי שיש לסמוך על הפוסקים הנ"ל, שהפלשים יהודים לכל דבר, ואינם צריכים גיור אפילו לחומרא.

ג) וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ב (סימן טו), שהביא דברי הרדב"ז הנ"ל, ואף הוא כתב לפקפק ביהדותם של הפלשים, והסתמך על מה שכתב הרדב"ז בתשובה אחרת בדברי דוד (סימן ט'), שכתב, הדבר מפורסם שלעולם יש מלחמה בין מלכי כוש, שיש להם שלש מלכויות, קצתם של ישמעאלים, וקצתם נוצרים, וקצתם ישראלים משבט דן וכו', ולא תשבות המלחמה ביניהם, "ובכל יום שובים אלו מאלו". ע"כ. הרי שכתב שכתות הנוצרים והישמעאלים והישראלים שובים אלו מאלו, ויוצא שיש בין הפלשים תערובת מאומות אחרות. עכ"ד. ולפע"ד במחכ"ת אין דבריו נכונים, שלא נתכוון הרדב"ז לומר שעל ידי ששובים מהגוים מתערבים בהם, אלא שכובשים אותם לעבדים, או שמוכרים אותם, כנהוג בזמנים ההם. ולכן לא הזכיר הרדב"ז אף במלה אחת, כשבא לדון אם מותרים הפלשים לבוא בקהל ה', שיצטרכו לכל הפחות גיור לחומרא, מחשש תערובת גוים בהם, וגם יצטרף לספק ספיקא להקל על נישואיהם עמנו. וכבר הרגיש בזה בציץ אליעזר, ונדחק ליישב קושיא זאת, ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים. ומה שכתב עוד בציץ אליעזר להסתמך על חוקרים שונים שלא ברור כלל שהפלשים הם יהודים לפי דין תורה, ושעל כל פנים מעורבים בהם גרים, והביא כן בשם שבילי עולם להרב שמשון בלוך הלוי, תמיהני עליו שבא לדחות עדות גאוני עולם, מפני חוקרים אשר דבריהם מהבל ימעטו, והרי הלכה רווחת בידינו בקידושין (עו ב), שאין ערעור בפחות משנים. ועיין בשו"ת מהרשד"ם (חלק אבן העזר סימן קלח), בנידון איש שיצא עליו קול לעז שהוא ממזר, וכן העיד עליו עד אחד, ופסק, שאינו נאמן לפוסלו, ואפילו להצריך בדיקה אחריו דעת הרמב"ם שצריך להיות עדות גמורה בבית דין, (וכן פסק מרן השלחן ערוך אבן העזר סימן ב' סעיף ג'). ואף למה שפירש רש"י (קידושין עו ב) שהערעור הוא שמץ פיסול, ולא שמעידים עליו עדות גמורה, אלא יציאת קול, היינו דוקא להצריך בדיקה אחריו, ואם אי אפשר מכשירים אותו, אבל לפסול פשיטא דעדות גמורה בעינן. ע"ש. וכן כתב המהריב"ל בתשובה חלק א' (כלל ב' סימן ב'). ואם כן בנידון דידן שלא היתה כאן עדות ברורה, ואי אפשר שתהיה עדות כזאת, לאחר שהרדב"ז והמהריק"ש קבעו במפורש שהם משבט דן בלי ספק, מי הוא זה ואי זה הוא שיוכל לצאת נגד עדה שלמה לפוסלם ולהטיל בהם מום בקדשים, שהרי גדולה חזקה. וכמו שכן כתב הראש"ל המרפ"א זצ"ל בתשובה הנ"ל. וכל שכן שהדבר ידוע שמנהג הפלשים שכל מי שנזקק למשא ומתן עם מי שאינו בן ברית, לא יוכל להכנס לביתו ולמשפחתו עד שיטבול בנהר, וכמו שהעידו בפנינו כמה מגידי אמת מהפלשים, כמסיחים לפי תומם. גם מה שהביא בציץ אליעזר מספר אוצר ישראל ערך פלשים, שבעיני רבים מחוקרי זמנינו הפלשים יושבי ארץ כוש אינם מעדת ישראל, ולבם נוטה לחושבם מכתות הנוצרים המתקרבים לדת ישראל, נוראות נפלאתי שמסתמך על ספר זה (שיש בו כמה דברי מינות) נגד עדות גאוני ישראל. גם עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, שבאוצר ישראל שם מסיים, ובאמת שכל הנשמע עד הנה על אודות העם ההוא הגיע לנו על ידי נוסעים נוצרים אשר אל בית פלשי לא יבואו, ועל מפתן בתי תפלתם לא ידרכו, כי טמאים הם בעיני הפלשים, וידוע שכל עמי הקדם מעמיקים להסתיר יסודות אמונתם ומנהגייהם מאנשי מדינות אחרות, ולכן לא יעברו דעתם בסיפורים לא נאמנים וכו'. ע"ש. ואם כן האם על מחקר כזה

יתכן לסמוך לפקפק ביהדות עדה שלמה אשר מסרו את נפשם על יחוד השם ותורתו לפי קבלת אבותיהם, ולפגום בחזקת יהדותם המיוסדת על פי עדות גאוני קדמאי.

ד) גם הלום שמעתי שהגאון רבי משה פיינשטיין שליט"א, כתב מכתב להר"מ טנדלר, ביום כ"ז סיון תשמ"ד, שאף שהרדב"ז כתב שאין ספק שהפלשים יהודים משבט דן, לדינא קשה לסמוך על זה, כי לא ברור אם הרדב"ז ידע היטב את המציאות אודותם, וגם לא ברור אם עד זמנינו לא נשתנה מצבם. ע"כ. [נכעת ראיתי שחזר לכתוב כן לנכדו הרב ר' יעקב טנדלר במכתב מיום כ"ח סיון תשמ"ה]. ומה מאד יש לתמוה על דברים אלו, מאחר שידוע לכל גדולתו של הרדב"ז, ונחשב לפוסק גדול גם בדורו דור דעה של מן הבית יוסף, ולמפורסמות אין צריך ראייה, והאריכות בזה למותר. ועיין חולין (ו ב), העיד ר' יהושע בן זירוז לפני רבי, על רבי מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן (מבלי שיפריש תרומות ומעשרות), והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו, (שדן אותה כחוץ לארץ, היפך מה שנהגו עד אז להחזיקה כארץ ישראל ולהפריש תרומות ומעשרות), ושם (דף ז א), אמר ליה ר' ירמיה לר' זירא, ודילמא עישר עליו ממקום אחר, אמר ליה לא נחשדו חברים להפריש שלא מן המוקף. ודילמא נתן עיניו בצד זה ואכל בצד אחר, אמר ליה חזי מאן גברא רבה דקמסהיד עליה. ופירש רש"י, ראה כמה אדם גדול הוא שהעיד עליו, והיינו ר' יהושע בן זירוז, שהואיל והעיד על זאת, בודאי שיפה כיון ודקדק בדבר אל נכון. ודון מינה ואוקי באתרין. וגם לאחר דורו של הרדב"ז מוקמינן להו אחזקתייהו, שגדולה חזקה, וכמו שכתבו הגאונים הראש"ל המרפ"א ובית דינו הנ"ל. כשם שנוהגים כן לגבי שאר קהלות שבאו מחוץ לארץ, כגון יהודי קוצ'ין, ויהודי רוסיה וגרמניה, שמחזיקים אותם כיהודים לכל דבר, ורק בשעת נישואיהם חוקרים ודורשים כמדת האפשר. [והן עתה בא לידי העתק מהחלטת מועצת הרבנות הראשית לישראל, מיום כ"ז כסלו תשמ"ח, אשר בה נאמר בזה"ל: כל האמור בתשובות הרדב"ז ומהריק"ש על יהדותם של עולי אתיופיה, הנקראים עדת "ביתא ישראל", וכתבו שאין ספק שהם משבט דן, הוא מקובל בכל ישראל, ואין בדורנו מי שיוכל להרהר אחר פסקיהם. אולם מכיון שקיים ספק שמא בגלל ניתוקם מכלל ישראל במשך אלפי שנים, נתערבו בהם גם גוים, אין לשנות ממה שנהגו עד היום על פי הוראת הרבנים הראשיים הקודמים, ויש להצריכם גרות לחומרא, במילה וטבילה בלא ברכה, וקבלת מצות, ובזה יסתלקו כל הספקות. ע"כ. ודבריהם מרפסן איגרי, שמאחר שכתבו שאין להרהר כלל אחר דברי הרדב"ז ומהריק"ש, איך חזרו לכתוב שיש ספק שמא בגלל ניתוקם מכלל ישראל במשך אלפי שנים נתערבו בהם גוים. והרי אילו היה באמת ספק כזה, לא היו הרדב"ז ומהריק"ש שותקים מלומר כן, כדי לאפרושי מאיסורא. אלא ודאי דליתא, אלא יש להשאירם על חזקת יהדותם, שגדולה חזקה. ודו"ק] ועיין עוד בשו"ת הרשב"א חלק ב' (סימן טו). ודו"ק.

בענין כשרות עולי אתיופיה לבא בקהל ה'.

ה) וכעת נבוא לדון בענין כשרותם לבוא בקהל ה'. כי הנה הרדב"ז בתשובה הנ"ל (דברי דוד סוף סימן ה'), אחר שכתב שהפלשים האלו הם משבט דן בלי ספק, ומפני שלא היו ביניהם חכמים בעלי קבלה תפסו להם פשטי הכתובים, ואילו היו מלמדים אותם לא היו כופרים בדברי רז"ל, והם כתינוק שנשבה לבין הגויים, תדע שהרי צדוק וביתוס היו בימי הבית השני, ושבט דן גלה מקודם, ואפילו אם תמצא לומר שהדבר ספק (אם דינם כקראים או לא), מצוה לפדותם, וסיים, אבל לענין יוחסין אני חושש שמא קידושיהם קידושין, וגיטם אינו כתיקון חז"ל, שהרי אינם יודעים בטיב גיטין וקידושין. עכ"ל. אולם להלן בתשובתו שבספר דברי דוד (סימן ט'), וכן הוא בשו"ת הרדב"ז חלק ד' (סימן ריט), נשאל אודות אשה כושית הבאה מארץ כוש, הנקראת אל חבאש, שנשבת ושני בניה עמה, וקנה אותה ראובן, ושאלנו את פיה מה טיבה, ואמרה שהיתה נשואה בארצה, ואלו בניה מבעלה אשר שמו פלוני וכו', ובאו עליהם אויבים ושללום, והרגו את כל האנשים שהיו בבית, ואת הטף והנשים שבו ויבוזו, ונתברר שהם מזרע ישראל משבט דן השוכנים בהרי כוש, ומאותו זמן עד עתה הוחזקה כעגונה, ובתוך הזמן בא עליה אדונה ראובן והוליד ממנה בן וגדל, והוא רוצה לישא אשה מקהל ישראל, האם הוא ראוי לבוא בקהל ה', והשיב, תנן (יבמות קיד ב), שלום בינו לבינה ומלחמה בעולם ובאה ואמרה מת בעלי אינה נאמנת, והיינו טעמא משום דאמרה בדדמי, ואיבעיא לן אם היא החזיקה מלחמה, אי אמרינן מיגו וכו'. ופסק הרמב"ם שאם נישאת לא תצא, ומינה דהולד כשר. אכן זה אינו, חדא דהרא"ש פסק שאפילו אם נישאת תצא והולד ספק, ועוד שאפילו לדעת הרמב"ם הרי בנידון דידן הדבר מפורסם שלעולם יש מלחמה בין מלכי כוש, שיש להם ג' מלכויות, קצתם ישמעאלים, וקצתם נוצרים מחזיקים בדת יש"ו, וקצתם ישראלים משבט דן, וכפי הנראה הם מכת צדוק וביתוס הנקראים קראים, שהרי אינם יודעים תורה שבעל פה, ואינם יודעים אלא קצת מצות, ואין מדליקים נרות שבת, ולא תשבות המלחמה ביניהם, ובכל יום שובים אלו מאלו, הילכך אין כאן מיגו טוב שיכולה לומר שלום בעולם, שהרי דבר ידוע אצלנו שיש מלחמה ביניהם, ועוד שכיון שהיא שבויה לפנינו אין לך חזקת מלחמה גדולה מזו וכו'. עוד יש טעם כללי לכלל הקראים להתירם, כי אף שקידושיהם קידושין וגיטם אינו גט כתקנת חז"ל, מכל מקום כולם פסולי עדות הם מן התורה, ולא ראיתי להאריך בזה שהרי כמה משפחות מהם באו בקהל ישראל, ואם היו מסכימים כולם לקבל חברות ולקבל כל קבלת חז"ל ולהיות כמונו הייתי מתירם לבוא בקהל ה' עם הסכמת החכמים, כיון שקידושיהם נעשים בעדים פסולים, וכמו שכונסה פוטר וכו', ואין לחוש לדור הראשון שהיו קידושיהם קידושין בעדים כשרים, ושמא נתגרשה אחת מהן בעדים פסולים אחר שפקרו, ונישאת לאחר ובניה ממזרים, כי חששא רחוקה היא, שאם תמצא לומר שנתגרשה, עדיין לא פקרו לגמרי באותו הדור עד זמן ענן וחבריו שהיו מטעים אותם בפירושיהם הנפסדים, ואם כן שמא בעדים כשרים נתגרשה, וכתיקון חז"ל, ושמא לא נישאת לאחר, ושמא לא ילדה בנים מהאיש האחר, ושמא מתו בילדותם, ואם תמצא לומר שהגיעו לכלל שנים כל אחד מהנמצאים יכול לומר אני איני מהם, שהמתגרשות מיעוט הן, וכל אחד מהם לבדו מותר לבא בקהל. אלא שזה סותר לכאורה למ"ש הרדב"ז עצמו (בסוף סימן ה') הנ"ל, שלענין יוחסין יש לחוש מפני שקידושיהם קידושין וגיטם אינו גט. ובאמת שצריך לומר שדברי הרדב"ז עניים במקום

אחד (בסימן ה' הנ"ל), ועשירים במקום אחר (בסימן ט'), דנפק דק ואשכח להתיר משום כמה ספקות וספקי ספקות להקל. וכן כתב עוד הרדב"ז בתשובתו (בחלק ד' סימן ר"ט). ע"ש. [וכן מצאתי עתה להגאון הראש"ל המרפ"א, בקונטרס קדמוניות היהודים במלבר, עמוד 30, שכתב, שאף שהרדב"ז חשש לענין יוחסין משום ספק ממצרות, מכל מקום חזר והתיר בסימן ט' מכח ספקות רבים. ע"כ. וכן כתב הגר"מ פיינשטיין במכתב לנכדו הרב מרדכי טנדלר, מיום כו סיון שדמ"ת, דלדינא אין לחוש ביהודי אתיפיה לאיסור ממצרות, וכמ"ש הרדב"ז שיש בהם כמה וכמה ספקות להקל. ע"ש]. וכן האריך הרחיב למעניתו בשו"ת הרדב"ז (חלק ב' סימן תשצו, וחלק א' סימן עג), להתירם מכח הספקות וספקי ספקות. וכן כתב המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סוף סימן לג), שכבר נעשה מעשה לקרב הקראים תחת כנפי השכינה ולהתירם בקהל ה', על פי שלשה עמודי עולם, רבינו יעקב בי רב, ומהר"ר שמואל בן חכים הלוי, ומורנו הרדב"ז זצ"ל. ע"ש. הא למדת שדבריו בסימן ה' הם רק לפי המושכל ראשון, אבל אחר העיון הרדב"ז עצמו סבירא ליה להתיר. והן אמת שבסימן ה' כתב, שאין דין הפלשים כמו הקראים לענין להחיותם ולפדותם, כי דוקא בקראים נאמר מורידים ולא מעלים, כיון שהם דרים בתוך שכונת הרבניים, ורואים דברי חכמים ומנהגיהם ומלעיבים ומלעיגים עליהם, והם המשפחה הארורה אשר כתב עליהם הרמב"ם, ובהם אמרו מורידים ולא מעלים, אבל אלו הבאים מארץ כוש אילו היו ביניהם חכמים בעלי קבלה לא היו כופרים, "ודינם כתינוק שנשבה לבין הגוים". ע"כ. ואם כן תקנתם קלקלתם, שהעדים של הקידושין (של הפלשים) כשרים הם, וגיטם אינו גט, כיון שאינם בקיאים בטיב גיטין וקידושין. אלא שהרדב"ז עצמו (בסוף סימן ה') סיים, ואם תמצא לומר שהדבר ספק (אם דינם כקראים), נראה דלא פסיקא ליה מילתא, ורק לענין להחיותם אמרין ספק נפשות להקל. ועל כל פנים הרי שאר הספקות שכתב לגבי הקראים שייכים גם לגבי הפלשים, ואשר על כן הביא כל הספקות לשאלה הנוגעת לבן הפלשית (אם יתברר שבעלה של אמו נהרג לפני שנתעברה בו), להתירו לבא בקהל מכח הספקות האלה. ולהלן יתבאר ההיתר שלהם לבא בקהל ביתר שאת ויתר עוז. ולאפוקי ממה שכתב הציץ אליעזר חלק י"ב (סימן 10) בד"ה באופן, שכל מה שנאמר להקל עליהם שהם יהודים, בעיית היוחסין שלהם יותר חמורה, שהרי כתב הרדב"ז שדינם כתינוק שנשבה לבין הגוים, ואם כן קידושיהם נעשים בעדים כשרים וגיטם אינו גט וכו'. ע"ש. אבל לפי האמור גם לפי זה יש להקל, ובפרט שגם הרדב"ז לא הוציא דבר זה מכלל ספק, וחזי לאצטרופי לשאר ספיקות להקל להתירם לבא בקהל ה', ומה שכתב עוד הציץ אליעזר שהרי אינם יודעים מדין יבום, הרי פסק מרן (בסימן קנט סעיף ב') כדעת הרמב"ם, שיבמה שנישאת לזר אין הולד ממזר. ועיין בביאור הגר"א שם שכן מבואר בתוספתא, ודלא כהיש אומרים דהוי ממזר מדרבנן. ע"ש. ובספק ממזר מדין יבום בודאי דנקטינן לקולא.

ו) ומה שכתב עוד הציץ אליעזר שם, לפוסלם מפני שאינם בקיאים בדיני עריות, הנה הרמ"א בדרכי משה (סי' ד' ס"ק יד) כתב בדין האנוסים, שיש להוכיח מיבמות (טז ב) ונדה (נו ב) שאין מקבלים גרים מן התרמודיים, ופירש רש"י, מפני שנתערבו בזמן החורבן עם בנות ירושלים, וקסבר גוי ועבד הבא על בת

ישראל הולד ממזר, אם כן לדידן דקיימא לן הולד כשר אין לחוש לממזרות, ומותר להתחתן עמהם כמו בשאר עכו"ם, דממה נפשך אם נאמר שהתחתנו בעכו"ם הולד כשר, ואם הם נזהרים מלהתחתן אלא זה בזה, אם כן הם נזהרים גם מלהתחתן מקרובותיהם, שהרי גם עכו"ם נזהרים בזה. ע"ש. הא קמן דלא חיישינן לנישואי קרובותיהם. וכן כתב השב שמעתתא (שמעתא ד' פרק כב), שאף שהנימוקי יוסף יבמות (סוף פרק אלמנה לכהן גדול) מנה בכלל פסולים גם אחיה ואביה, מכל מקום מהבית יוסף והרמ"א שלא הביאוהו נראה דלא סבירא להו כוותיה, שכל שאינו פיסול כללי, אלא לזו האשה, לא דנו בזה דין קבוע להחמיר וכו'. ע"ש. גם הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (חלק אבן העזר סימן ח' אות ד) כתב, דלא חששו חז"ל למיעוט קרובים, וכמו שכתב רש"י קידושין (פ"א ב) דהיינו טעמא שמותר להתייחד עם אחותו, משום דלא תקיף יצריה, דאהנו אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובותיו, (כמו שאמרו בסנהדרין סד. ויומא סט ב). וכן לשון המשנה (כתובות יג א) הרי זו בחזקת שנבעלה לנתין ולממזר, ולא הוזכרו קרובים, וכן שם במשנה (יד ב) אם רוב אנשי העיר משיאים לכהונה הרי זו תינשא לכהונה, ולא חששו לקרובים. עכת"ד. (ועיין עוד בשו"ת עין יצחק חלק אבן העזר סימן יד אות ב'). גם בערוך השלחן (סימן ד' ס"ק לד) העיר מההיא דיומא (סט ב) דאהני דלא מגרי בקרובותיו, שמכאן שאין לחוש לזנות קרובים, שדבר שאינו מצוי הוא כלל לזנות עם קרובים שהולד מהם ממזר. ע"ש. וכן כתב בשו"ת אחיעזר חלק ג' (סימן כא), ושכן כתב ההפלאה כתובות (יג א). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת ברית אברהם (סימן טו אות ד'), ובשו"ת כתב סופר (חלק אבן העזר סימן ב'). וכן כתב השואל ומשיב קמא (חלק א' סוף סימן ג). והגאון החזון איש (חלק אבן העזר סימן יב). ובשו"ת חלקת יעקב חלק ג' (סימן ו). ע"ש. וכל שכן לפי מה שיתבאר להלן שגם קידושי הפלשים אינם קידושין לפי דין תורה, אם כן רוב איסורי עריות אין נוהגים בהם, כגון חמותו וכלתו אשת אחיו ואחות אשתו ואשת אביו וכיוצא בזה. נמצא שאין לחוש לאיסורי עריות. וכן כתב כיוצא בזה הרה"ג רי"מ אהרנברג בקונטרס "בני ישראל" (עמוד קח וק"ט). ע"ש. וכן ראיתי להגר"מ פיינשטיין במכתבו לנכדו, מיום כ"ח סיון תשמ"ה, שכתב, שאין בעולי אתיפיה חשש ממזרות מחמת זנות בקרוביהן, כיון שזנות בקרובים אינו חשוב כדבר טבעי, וממילא אינו שכיח, וגם מאחר שאין להם חלות קידושין, אין בהם חשש לקרובים ע"י אישות. ע"כ. (ואפשר דהיינו טעמא נמי של הרדב"ז בדברי דוד, סוף סימן ה' שחשש לפלשים רק משום שקידושיהם קידושין וגיטס אינו גט, וכן הר"ש בתשובה שבב"י ס"ס ד שחשש כן לגבי הקראים, ולא הזכירו חשש נישואי עריות של קרובים, והיינו טעמא דלקרובים לא חיישינן, ושו"ר בשו"ת זרע אברהם יצחקי (חיו"ד סי' כז דף ק"י ע"א) שהעיר על הר"ש שלא הזכיר חששות אלו אלא תלו עיניהם בטיב גיטין וקידושין. ע"ש).

ז) איברא דלכאורה יש לטעון על הספקות וספקי ספקות שכתב הרדב"ז להתיר הקראים, (וממילא הוא הדין לפלשים), שאם כן למה אמר רבי אליעזר (בקידושין עה א), שכותי לא ישא כותית, ואמרינן (שם עו א) דהיינו טעמא לפי שאין בקיאים בתורת גיטין וקידושין, והרי יש בהם כל הספקות הנ"ל. וצריך לומר דאיסור הכותים אינו מכח הדין אלא שראו לגזור עליהם, וסמכו גזירתם על הטעם הנ"ל. וכן כתב בשו"ת

היכל יצחק חלק א' (חלק אבן העזר סימן יג אות ג'). וכן כתב בכסא דהרסנא (סימן רכ). ובזה יש טעם לומר שאף לדעת האוסרים את הקראים לבא בקהל, ומשום דמשוו להו לכותים, וכמו שכתב בביאור הגר"א אבן העזר (סוף סימן ד'), יודו לגבי פלשים שלא עשו זאת בכוונת זדון כמו הקראים, אלא משום חוסר ידיעה, ואילו היו ביניהם חכמים הבקיאים בתורה שבעל פה גם הם היו עושים כדבריהם, וכמו שכתב הרדב"ז הנ"ל. לפיכך אין מקום לגזור עליהם דין ממזרות, וכשרים הם לבא בקהל ישראל. וראה עוד כיו"ב במאמרו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בקונטרס "בני ישראל" (עמוד מז והלאה). ודו"ק.

ח) והנה לאחר חקירה ודרישה מפי זקני העדה וכהניה, מתברר שאין לעדה האתיולפית קידושין כלל בנתינה ואמירה כפי שחייבה התורה, והנישואין שביניהם שבדרך כלל נעשים מגיל ארבע עשרה שנה ומעלה לחתן או לכלה, ולפעמים אף בפחות מכן, נערכים באופן זה, הורי הבחור מבקרים אצל הורי הנערה, ואם מצאה חן בעיניהם מביעים את רצונם לנישואי בניהם, וקובעים זמן לנישואיהם, ואילו החתן והכלה אינם רואים זה את זה עד ליום החופה, ויום או יומים לפני טקס החופה שולחים הורי החתן תכשיטים ומתנות להורי הכלה, עבור הכלה, ובמקום הטקס של הנישואין החתן נמצא בין האנשים והכלה בין הנשים, ולא קרב זה אל זה, אך אביו של החתן מכריז בפני הנוכחים ומודיע לאבי הכלה על כריתת ברית הנישואין בין החתן והכלה, ואינו נותן שום דבר, לא הוא ולא החתן, והכהן של העדה אומר פסוקי ברכה באמירה בלבד, ותו לא. ואחר הטקס והסעודה הולכים החתן והכלה יחדיו ומתיחדים זע"ז. נמצא שאין עושים מעשה קידושין באמירה ובנתינה כדת של תורה, כי אין להם מושג מדין קיחה קיחה משדה עפרון. וגם כשהולכים ומתיחדים יחדיו, אין כאן קידושי ביאה, שהרי צריך לומר לה בפני שני עדים הרי את מקודשת לי בביאה זו, ולהתיחד בפניהם, כמבואר ברמב"ם (פרק ג' מהלכות אישות הלכה ה'), ובטור ושולחן ערוך (סימן לג סעיף א'). וע"ע בספר דינא דחיי (עשין דף א' ע"ד), שלדברי הכל צריך שיאמר בפני עדים שהוא מקדשה בביאה, ולא אמרו חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אלא כשהיה לו עסק אישות עמה, כגון המגרש את אשתו ואחר כך בא עליה וכיוצא בזה, וכמבואר ברמב"ם (פרק י' מהלכות גירושין הלכה יט), ובטור ושולחן ערוך (סימן קמט סעיף ה'). עכת"ד. ובנידון דידן שאין שום אמירה כזאת, והכל נעשה על דעת טקס הנישואין, אין כאן סרך קידושין. ועל בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק אבן העזר סימן א', אות ב' והלאה), שהבאתי דעת רוב האחרונים לגבי נישואין אזרחיים, שאינה צריכה גט מן הדין כלל, מהטעם האמור. ע"ש. ומעתה אין אנו צריכים לדון במה שנסתפק הרדב"ז בקידושי הפלשים הנעשים בעדיהם, אם העדים כשרים או פסולים, דמעיקרא דדינא פירכא שאין כאן קידושין כל עיקר, וממילא אין כל חשש בגירושיהם, מאחר שאינם נשואים על פי הדין. (ושמא תאמר שיש לחוש פן בדורות הראשונים היו עושים קידושין כדת, ורק במשך הזמן הרב נשתכח הדבר מהם, אף אנו נאמר אולי גם גירושיהם היו על פי הדין. ועוד שהסברא נותנת שכך היו נוהגים בכל הדורות, שהרי הם מקפידים על שמירת מסורת אבותיהם בכל הענינים). וכיוצא בזה כתב בשו"ת הריב"ש (סימן ה') לגבי נישואי האנוסים, שאפילו אם נאמר שאין אמירת החתן מעכבת כיון שנתקבצו יחדיו על דעת להתארס, והוי

כמדבר עמה על עסקי קידושין ונתן לה ולא פירש, דקיימא לן שמקודשת כל שעוסקים באותו ענין, מכל מקום בכאן הרי לא נתן לה כלום, רק שהכהן מברך אותם ונותן טבעת לכל אחד מהם. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. והן אמת שעדיין יש לדון לפי מה שכתב החלקת מחוקק (ריש סימן לג) שגם לגבי קידושי ביאה, אם היו מדברים על עסקי קידושין, ומתוך זה נתיחדו ובא עליה, הרי זו מקודשת, וכדין קידושי כסף הנ"ל. וכאן שנתאספו יחדיו על דעת נישואין, ואחר כך נתיחדו ובא עליה, נאמר גם כן שהיא מקודשת. ואף שהבית שמואל שם סק"ב מפקפק בזה, שאפשר דגבי ביאה גרע טפי, הואיל והעדים אינם רואים את הביאה. אולם בתפארת יעקב שם כתב שאין בזה מקום ספק, שכיון דאמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, אין צורך באמירה וכו'. וכן כתב בארץ צבי שם, ושכן מוכח בדרכי משה. ע"ש. אולם הגאון הר"ש אבן דנאן בשו"ת אשר לשלמה (סימן ב' דף ז' ע"א) כתב, שמשמעות לשון הריב"ש הנ"ל "שאפילו אם נאמר", נראה דלקושטא דמילתא לא סבירא ליה שהאסיפה לאירוסין הוי כמדבר על עסקי קידושיה, ולפחות משמע דלא פשיטא ליה. ע"ש. ומכל שכן כאן שהיחוד והביאה נעשו זמן רב לאחר מכן, והפסיקו בסעודה ובדברים אחרים. וידוע מה שכתב מרן הבית יוסף (סימן כז), שדעת רוב הפוסקים כרבי שצריך שיהיו עוסקים באותו ענין, (ולא כר' אלעזר בר"ש דאמר אף מענין לענין באותו ענין), ומהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והר"ן ובעל העיטור. וכן פסק מרן בשלחן ערוך. (וכן פסקו רבינו ישעיה הראשון, והרי"א"ז, ובשו"ת הריטב"א סימן סח, ועיין עוד במאירי קידושין ו א). ועוד, שהרי כתב בשו"ת הרמ"א (סימן ל'), שאפילו להסוברים דמהני אף מענין לענין באותו ענין, מכל מקום צריך שידברו תחלה מענין הקידושין ממש, אלא שפסקו מלדבר בקידושין ועדיין מדברים בצרכי נישואיהם וכו'. ע"ש. וכאן מעולם לא דיברו בעניני קידושין ממש, רק בטקס החתונה. ומה שיש אחרונים שהחמירו בנתאספו תחת החופה ונתן לה קידושין בסתם, או שלא אמר "לי", כמ"ש בשו"ת דברי מלכיאל חלק ג' (סימן קמו), ובערוך השלחן (סימן כז סעיף א'), זהו כשבירכו ברכת אירוסין תחת החופה, מה שאין כן כאן. לפיכך אין לחוש לקידושין כלל. (ומכל שכן לפי מה שכתב הט"ז סימן כז סק"ב, שצריך שהמקדש ידבר עם המתקדשת על עסקי קידושין, ולא סגי מה שאחרים דיברו בפניהם על עסקי קידושין. וכן כתב בשו"ת בית יצחק חלק אבן העזר סימן צט. ובשו"ת צל הכסף חלק ב' סימן כו, ושכן משמע מפשט לשון הפוסקים. ואפילו לדברי החולקים שהובאו באוצר הפוסקים חלק י' בדף לב ע"ד, בנידון דידן הן הן יודו דלא חיישינן לקידושין. שהרי אין לפלשים שום מושג של ענין קידושין כלל. ודו"ק).

ט) וחזות קשה הוגד לי, כי ראיתי בשו"ת התשב"ץ ח"ג (סי' מז) שכתב, שיש לדון בנישואי האנוסים, שיש מקדשים כדמו"י בפני עדים אנוסים, ואח"כ נושאים אותם כמנהגם, אם יש לחוש לנישואין אלו שבאו אחר קידושין שנעשו בפיסולי עדות, כי האנוסים בודאי שפסולים לעדות וכו', שי"ל שכיון שגילו דעתם דלאו בתורת זנות נסבי להו, כיון דמקדשי והדר נסבי, הרי הם בועלים לשם קידושין, וכל שיש בעיר ישראל הכשרים לעדות ויודעים בהם שהם מתיחדים, אמרינן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, וחלו הקידושין משעת בעילה, שחזקה היא שאין אדם מחזר אחר קידושין ועושה בעילתו בעילת זנות, וכדתנן (גטין פא א)



המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי בית הלל אומרים צריכה הימנו גט שני. ואמרינן התם דה"ט משום דס"ל הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה וכו'. וה"נ שקידשה בפני עדים אנוסים דכוותיהו, ודאי לשם נישואין נתייחד עמה, ומה שלא קידשה בפני עדי ישראל כשרים, לפי שבעיניו האנוסים יותר כשרים מעדי ישראל, לפי שלבם מסור לשמים, וכדאמרינן בחגיגה (כב ב) לגבי עם הארץ וכו', ולכן כיון שקידשה בפני עדים אנוסים ונתייחד עמה וידעו זאת עדי ישראל כשרים, אמרינן הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה, וכאילו בעל אותה בפניהם לשם קידושין, שאינו עושה בעילתו בעילת זנות, וחוששין להחמיר להצריכה גט. ושמה תאמר זה שקידשה בעדים פסולים, אף על פי שבעל אח"כ, על סמך הקידושין הראשונים בעל ולא לשם קידושין, הא ליתא, דדוקא בסבלונות שבאו אחר קידושין בטלים, הוא דאמרינן הכי בקידושין (נ סע"א), אבל אם בעל אחר קידושין פסולים, שחשב שהם קידושין כשרים, גמר ובעל לשם קידושין וכו'. עכת"ד. ותמיהני, שהרי בכתובות (עג ב), מייתי התוספתא דקידושין (פ"ד ה"ד), המקדש בפחות משה פרוטה, וכן קטן שקידש, אף על פי ששלח סבלונות לאחר מכן, אינה מקודשת, שמחמת הקידושין הראשונים שלח, ואם בעלו קנו, ר' שמעון אומר אם בעלו לא קנו. במאי קמפלגי, ת"ק סבר אדם יודע שאין קידושין תופסים בפחות משה פרוטה, וגמר ובעל לשם קידושין. ור"ש סבר אין אדם יודע שאין קידושין תופסים בפחות משה פרוטה, וכי קא בעל אדעתא דקידושין הראשונים בעל. ע"כ. לפ"ז הכא דסבר המקדש שהעדים האנוסים כשרים הם, והם יותר כשרים משאר עדי ישראל הכשרים, בודאי שעל דעת קידושין הראשונים בעל, ולא אמרינן בכה"ג אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, שכיון שהוא סבור שקידושין קידושין, לא שייך כאן בעילת זנות כלל, ואדעתא דקידושין ראשונים בעל. וכל שנתבאר לנו שבאמת אין קידושין קידושין, כגון שהעדים פסולים, אינה צריכה גט כלל. וכן מוכח בתשובת הריב"ש (סימן ה) ע"ש. [וע' בשו"ת הריב"ש (סוף סימן ו), שהביא בשם הרא"ה, שכל שהיא אשתו ועומדת תחתיו, כ"ע ידעי שנתייחד עמה ובא עליה לשם קידושין, וכתב ע"ז, אך זוהי דעת יחיד, שכל הראשונים כתבו שצריכה לעדי ייחוד. וע' בבית שמואל (סוף סימן לא) שהריב"ש עצמו (סי' קיג) כתב בשם הרא"ה דהוי כעדי ייחוד. וכן נראה בתשובת מיימוני (סי' יט). ע"ש]. ושוב מצאתי בערך השלחן אה"ע (סי' לא סק"י) שהביא דברי הרשב"ץ הנ"ל, ותמה עליו מהסוגיא דכתובות (עג ב) הנ"ל, דלא אמרינן אם בעלו קנו, אלא משום שאדם יודע שאין קידושין תופסים וגמר ובעל לשם קידושין, אבל כשהוא סבור שהקידושין כשרים, אמרינן דאדעתא דקידושין הראשונים בעל, ולא קנה. וה"נ ס"ל לר' אמי גבי המקדש במלוה ובעל שא"צ גט מה"ט. וכן מבואר בשו"ת הריב"ש (סי' ה) בנישואי האנוסים. וסיים: דליכא למ"ד שאם סבור שהקידושין כשרים דאמרינן לשם קידושין בעל, אלא הרשב"ץ בלבד, והוא נגד הש"ס והפוסקים. ע"כ. (ואני תמה על הגאון רבי רחמים פרנקו בשו"ת שערי רחמים ח"ב (חאה"ע סי' יז) שהעתיק כל דברי הרשב"ץ הנ"ל, ולא הרגיש שדבריו נגד הש"ס והפוסקים). ובאמת שהרשב"ץ והמהריק"ש שהתירו את הקראים, משום שעדי הקידושין שלהם פסולי עדות, ולא חששו למה שהם דרים יחדיו ככל איש ואשה, ומתייחדים זע"ז, אף על פי שיש עדים כשרים מהרבניים בעיר, מוכח להדיא דס"ל דלא שייך לומר שעל דעת קידושין בועלים, אלא סומכים הם על טקס הנישואין שלהם, ואדעתא דהכי בועלים, וכ"כ מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג).

וע"ע להלן (סי' יב. ז). ומכיון שאין כאן קידושין כשרים, מחמת שהעדים פסולים, אין לחוש שנשותיהם בחזקת אשת איש, הילכך אין כאן פיסול ממזרות. והוא הדין לגבי הפלשים שסומכים על טקס הנישואין שלהם, שכיון שאין בהם ממש, אין בהם חשש פיסולי קהל. וע' בשו"ת הגאון רעק"א מה"ת (סי' נו) בד"ה ועדיין. ודו"ק.

י) פש גבן לברורי אם יש לחוש לקידושין בגלל התכשיטין והמתנות הנשלחים לכלה והוריה ימים אחדים לפני הנישואין, וניחוש שמא נשלחו על דעת קידושין, וכמו שאמרו בקידושין (נ ב) חוששין לסבלונות, ופירש רש"י, מי ששידך אשה וקדם ושלח סבלונות בעדים חוששים שמא קידושין הם, ואם נתקדשה לאחר צריכה גט מן הראשון. ע"כ. ואם כן לכאורה גם פה יש לומר שנשלחו סבלונות אלה על דעת קידושין. אבל התוספות קידושין שם כתבו על פירוש רש"י, משמע מתוך פירושו דחיישין שמא מחמת קידושין הם, ולכך נקט בלשונו שידך, שאם לא כן לא הוּו קידושין, דמנא ידעה, וכדאמר לעיל (ו א) גבי נתן לה קידושין ולא פירש. וקשה להר"מ, וכי שידך מאי הוי, והא בעינן שידבר עמה על עסקי קידושין, ומענין לענין באותו ענין, לכך נראה לפרש שכיון ששלח לה סבלונות חיישין שמא קידשה כבר. ע"ש. ולפי זה בנידון דידן שידוע שאין עושים קידושין תחלה כלל, אין לחוש לקידושין. וכן כתב בבית יוסף (סימן מה) בשם הרשב"ץ, "דבאתרא דמסבלי והדר מקדשי, אין כאן בית מיחוש, לא לפירוש רש"י ולא לפירוש התוספות". והוא הדין באתרא דלא מקדשי כלל. וכן כתב בשו"ת הרשב"א (סימן אלף וק"פ), שאין לחוש שקידש בסבלונות אלא כשרוב המקום מקדשים תחלה. וכן מתבאר בשו"ת הריב"ש (סימן ה') אליבא דרש"י. ולכן אף למה שכתב הרא"ש ליישב שיטת רש"י, וכתב שיש הוכחה בגמרא לפירוש רש"י, וכן הוכחה לפירוש התוספות, ומשמע שחושש לשני הפירושים. וכן כתב בשמו הטור (בסימן מה). וכן כתב בחידושי הריטב"א קידושין, שיש לחוש לשני הפירושים. וכן כתבו בשו"ת התשב"ץ חלק ב' (סימן ר'), ובשו"ת הרשב"ש (סימן שצה). ע"ש. מכל מקום באתרא דלא נהיגי בקידושין כלל, נראה דלא חיישין לסבלונות, ובמיוחד לפי מה שכתב הריטב"א בתשובה (סימן סח), כי מה שאמרו חוששין לסבלונות, אליבא דרש"י, זהו כשלא נודע כיצד ניתנו הסבלונות ההן, שאין בפנינו אותם שהיו מצויים שם, ואנו חוששין שמא ניתנו לה בלשון קידושין בפני עדים הכשרים לעדות, שאם לא כן הרי המקדש שלא בעדים אין חוששים לקידושין, אבל כשכל העדים שהיו מצויים שם מעידים שניתנו סתם ולא אמרו לה שום לשון קידושין, וגם לא היה מדבר עמה על עסקי קידושין, אין לחוש לסבלונות. ע"ש. וכאן הרי ברור לנו שהשושבינים מוסרי הסבלונות להורי הכלה אינם אומרים באותה שעה שום לשון קידושין כלל, וגם אינם מקפידים שיהיו השושבינים כשרים לעדות, לפיכך אין לחוש לסבלונות. (ועיין בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' מב, וח"ב סי' ר'. ודו"ק)

יא) ואפילו לפי פירוש המאירי (קידושין נ ב) שאף אם לא דיבר עמה על עסקי קידושה בעת מסירת הסבלונות, יש לחוש לקידושי ספק. ע"ש. מכל מקום בנידון דידן אין לחוש לזה כלל, על פי מה שכתב בשו"ת הריב"ש (סימן תעט) בד"ה בענין הסבלונות, שלדעת רש"י ז"ל שחשש הסבלונות הוא שמא הם

עצמם ניתנו בתורת קידושין, ואף על פי שלא פירש מהני, שכיון ששידך כבר היו כמדבר עמה על עסקי קידושה ונתן לה ולא פירש, דקיימא לן כר' יוסי דאמר דיו, מכל מקום זהו כשהחתן מסר הסבלונות מידו ליד השליח, אבל בנידון זה שאבי החתן נותן הסבלונות, ולא החתן עצמו, אין לחוש לסבלונות אלו שיהיו הן עצמן קידושין, שהרי אפילו אילו אמר אבי החתן בפירוש שהוא נותן הסבלונות לשם קידושין, אין חוששים להם, דקיימא לן (בקידושין מה א) כרבינא דלא חיישינן שמא שליח שווייה לאביו, ולא לשמא ארצויי ארצי קמיה ושתיק, ואפילו אם השליח אמר לכלה סבלונות אלו שלח לך החתן אין בכך כלום, שהרי הוא עצמו מעיד שלא החתן נתנם לו ולא שלחו. אבל להרי"ף והרמב"ם שחשש הסבלונות שמא קדמו להם קידושין, אפשר שאף אם לא נתנם החתן בעצמו לשליח, ראייה הם שקדמו להם קידושין וכו'. ע"ש. (ועיין באבני מילואים סימן מה סוף סק"א שכתב להעיר על זה שאף להרי"ף והרמב"ם אין לחוש לכך, ושלכן כתב הריב"ש דבר זה בלשון "אפשר", דלא פסיקא ליה מילתא). ולפי זה כאן שבודאי לא קדמו קידושין, וכל החשש הוא לפירוש רש"י שמא הסבלונות עצמם לקידושין נמסרו, והואיל ונתברר לנו שהורי החתן מוסרים הסבלונות לשובינין ולא החתן בעצמו, (וגם נמסרים להורי הכלה ולא ליד הכלה עצמה, אף שמראים לה אותם), אין כאן חשש קידושין כלל. ודברי הריב"ש הנ"ל (שהובאו בקיצור בבית יוסף סימן מה), הם גם באופן ששידכו קודם לכן, וכמו שכתבו הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם לקידושין (מה א), דהא דקיימא לן כרבינא דלא חיישינן לשמא שליח שווייה, או שמא ארצויי ארצי קמיה, היינו אפילו בשדיך. וכן כתבו הריטב"א והר"ן שם. ע"ש. ולכן גם כאן אף על פי ששידכו לא חיישינן בנתינת הסבלונות על ידי הורי החתן לקידושין. וכן כתב הגאון מהר"א בן יעיש בתשובה שהובאה בשו"ת הרא"ם חלק א' (סימן יח), וסיים, שאפילו לדעת החולקים על הרי"ף והרמב"ם וסבירא להו שהלכה כרב ושמואל דאמרי חיישינן שמא נתרצה האב, וכן שמא נתרצה הבן היכא דארצויי ארצי קמיה, זהו בקידושין שקידש האב להדיא בעד בנו, אבל בסבלונות אפשר דמודו דלא חיישינן שמא נתרצה הבן, ואם תמצא לומר שנתרצה הבן, עדיין להר"ח וסיעתו אין הסבלונות עצמן קידושין, אלא דחיישינן שמא קדמו להן קידושין, וכולי האי לא חיישינן בנידון דידן. וכל שכן שבנידון דידן האם מסרה סבלונות בשמה ולא בשם החתן, והוה ליה כעין ספק ספיקא וכו'. ע"ש. ומה שכתב להשיב על זה הרא"ם (בסימן יט), דהא דשמא נתרצה הבן לא חיישינן, היינו בלא שידך, או באופן ששידך ולא נתרצית לו, מה שאין כן בשידך ונתרצית לו וכו', דבריו צריכים לי עיון, שהרי מבואר בראשונים הנ"ל שאפילו בשידכו נקטינן כרבינא דלא חיישינן שמא ארצויי ארצי. ושוב מצאתי בספר בני דוד פאלקון (הלכות אישות פרק ט' הלכה כח, דף כד ע"ב) שתמה על דברי הרא"ם הנ"ל כאמור, שהרי בכל מקום שאמרו שידך משמע שנתרצית גם היא להיות אשתו, וכיון שהמחלוקת בדין שמא נתרצה הבן מיירי בדשדיך, כמבואר בהריטב"א והר"ן, הסוברים דלא חיישינן היינו אפילו כשנתרצית וכו'. ע"ש. וכן מצאתי עוד להגאון מהר"ר יעקב אלפנדארי בתשובה שהובאה בספר מחנה אפרים (הלכות אישות סימן ד', דף ט' ע"א), שתמה גם כן על הרא"ם, מדברי הריטב"א והר"ן, שפירשו הגמרא בדשדיך. ע"ש. וע"ע בשו"ת שער אשר (חאה"ע סי' לא דף צד ע"ד). ודו"ק.

יב) איברא דאכתי איכא למידיק ממה שכתב בס' בני דוד שם, שבזמן הזה לא אמרינן דלא חציף איניש לשוויי לאביו שליח, מפני שכולם מקדשים על ידי אביהם. ע"ש. אולם מדברי שאר האחרונים מוכח דלא סבירא להו הכי, וכמו שמתבאר בשו"ת פרי צדיק (סימן כג), ובשו"ת צדקה ומשפט חלק א' (חלק אבן העזר סימן ז'), ע"ש. [ועיין בכנסת הגדולה, הגהות בית יוסף סימן מה אות נט, מה שהעיר על דברי הרא"ם הנ"ל מתשובת הריב"ש. וציין לתשובת מהריב"ל שמסתפק בזה. ע"ש. ובספר בני דוד הלכות אישות דף כט ע"א אות לז, כתב להעיר על דברי הרא"ם מתשובת הריב"ש הנ"ל]. על כל פנים לא יהא אלא ספק, הרי כתבו גדולי האחרונים שאף לרש"י כל החשש לסבלונות אינו אלא מדרבנן, אבל מן התורה אין חשש קידושין כלל, וכמבואר בשו"ת תרומת הדשן (סימן רז). ע"ש. וכן העלה בשו"ת מהריב"ל חלק א' (סימן יז), שכל חששא זו של סבלונות אינה אלא מדרבנן, משום חומרא דאשת איש. ע"ש. וכן העלה בשו"ת מהרשד"ם (סימן יז), שאף במקום שחוששים לסבלונות אינה צריכה גט מן התורה אלא מדרבנן. וכן כתב בשו"ת מהרש"ך חלק א' (סימן קמ), שאין בסבלונות אפילו ספק קידושין מן התורה, אלא חששא מדרבנן. ע"ש. וכן כתב הפני משה חלק א' (סימן יז). ע"ש. והובאו דבריהם באוצר הפוסקים (ריש סימן מה). גם בפני יהושע שבספר שני המאורות הגדולים (סימן ג'), הובא באוצר הפוסקים שם סוף סק"ח, כתב, שעל כל פנים אם נישאת לא תצא. ע"ש. ואם כן פשיטא שאין כאן חשש ממזרות כלל, וכל שכן בנידון דידן שמשלוח הסבלונות נעשה על ידי הורי החתן, ולא על ידי החתן עצמו. וזה ברור. ונראה שהרדב"ז בדברי דוד (סימן ה') שחשש ליוחסין של הפלשים, משום שמא קידושיהם קידושין, וגיטם אינו גט, לא סיימוה קמיה דמר שאינם עושים קידושין כלל, ואילו הוה שמיע ליה כל פרטי נישואיהם לא היה חושש כלל גם לענין יוחסין. [וע' בשו"ת בית אבי ח"ד סי' קפא מ"ש בדין זה, אין ולא ורפיא בידיה.].

בהא סליקנא ובהא נחיתנא דליכא למיחש לפיסולי חיתון בעדת האתיופים, ומותרים לבוא בקהל ישראל ללא שום גיור אפילו לחומרא. והשי"ת יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות ויאיר עינינו במאור תוה"ק אמן.

## שו"ת יביע אומר חלק ח - אבן העזר סימן יב

ב"ה. קהיר תש"ט. בתוספת נופך בעת ההדפסה.

בענין הקראים אם אפשר להתירם לבא בקהל ה'.

(א) רבינו שמשון בתשובה כתב, (והובא בבית יוסף אה"ע סוף סימן ד): שאלה, האם מותר להתחתן עם הקראים? תשובה, מאחר שהם כופרים בתורה שבעל פה, ומחללים כל המועדות, ואוכלים חמץ בפסח, ואוכלים ביום הכפורים, הרי שנינו בתורת כהנים (פר' אמור), מה ענין מועדות לשבת, ללמדך שכל המחלל מועדות כאילו חילל שבת, ושבת שקולה כנגד כל המצות, ועוד שהם בועלי נדות (שאינן נשותיהם טובלות במקוה כלל), ואוכלי נבלות וטרפות, ומאחר שהם עוברים על איסורי כריתות, וחייבי כריתות הם, וקי"ל (סנהדרין פא ב) מי שלקה ושנה בחייבי כריתות מכניסין אותו לכיפה עד שתבקע כרסו, ואלו שנו ושילשו באולתם, כבר אמרו (בפסחים מט ב) שאסור לישא את בת עם הארץ, שהם שקץ ונשותיהם שרץ, ועל בנותיהם הוא אומר ארור שוכב עם כל בהמה. ועוד שקידושיהם מן התורה הם, וכמו שאמרו (יבמות מז ב) שאפי' ישראל משומד אם קידש קידושי קידושין, וכשמגרשים אין מגרשין כדין תורה, ומשנים ממטבע שטבעו חכמים בגטין, ונישאות לאחרים בחיי בעליהן הראשונים, והבנים ממזרים מאשת איש. ע"כ. ובשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תשצו, דף לו סע"ב) הביא מ"ש על זה רבינו שמואל הלוי, שלפי מ"ש הרב שהקראים מחוייבי כריתות, ובעלי נדות, ומומרים, וכופרים בכל התורה כולה, א"כ פסולי עדות של תורה הם, והקידושין שעושים בפניהם אינם קידושין, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' אישות ה"ו), שהמקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת, ואין נשותיהם צריכות גט, וא"כ ממזרות מניין? ע"כ. (ודברי מהר"ש הלוי נדפסו מכתב יד, בתשובתו שהובאה והיא לו נדפסה בספר "המעמד האישי של הקראים", עמוד קצו). וכתב ע"ז הרדב"ז, ואני אומר שלא עלה על דעת הרב לומר שקידושיהן קידושין כשהם בעדים שלהם ח"ו, שהרי בודאי שהם פסולי עדות, אלא דיבר לפי זמנו ומקומו שלא היו נמצאים אלא מעט מזעיר, וכל קידושיהם היו בעדי ישראל, אבל הגירושין אף על פי שהיו בעדי ישראל, לא היה הגט כתיקון חז"ל, ולכן גזר עליהם שהם ממזרים. אלא שמאותם קראים לא באו בארצות אלה, כי חקרו אחריהם עד אשר השמידום. וכמ"ש הרב ר' אברהם זכות. הילכך בזמן הזה ובמקום הזה שיש להם קהל גדול, ואין עושים קידושיהם אלא ע"פ עדיהם, הדבר ברור שאין קידושיהם קידושין, והבא על אחת מנשותיהם אינו כבא על אשת איש, ולכן לדעתי אינם ממזרים, ואם יסכימו לשוב בתשובה אני מקבלם, שלא גזר הרב אלא באותם שקידושיהם בעדים שלנו. ע"כ. וכ"כ עוד הרדב"ז בח"א (סי' עג) וז"ל: כללא דמילתא קידושי הקראים בפני עדיהם אינן קידושין, לפי שהם פסולים לעדות, לפיכך אין בהם חשש ממזרות, ומותרים לבא בקהל. וכבר היה מעשה בסוף מחזור רס"ז, שקהל גדול מהקראים חזרו לדת האמת על ידי הנגיד רבינו אברהם החסיד, וכמ"ש בס' כפתור ופרח (פרק ה), וקרוב הוא שהיה בנו של הרמב"ם ז"ל, ועוד

היום המשפחות ההם ידועות במצרים, ומהם כהנים וישראלים מיוחסים, ולא היה אדם פוצה פה עליהם, אלא אדרבה נתחתנו בהם גדולי קהלות מצרים הרבניים. וכבר כתבתי בתשובה אחרת שאם יסכימו עמי חברי אני מתירם. ושוב העידו לפני שהרב מהר"ר יעקב בירב היה מתירם, וכן הרב מהר"ר שמואל הלוי היה מתירם. וכן מצאתי בתשובה להרמב"ם שמשמע ממנה שהיה פשוט לו שמותרים הם לבא בקהל וכו'. עכת"ד. וכ"כ הגאון מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סוף סי' לג) וז"ל: "וכבר נעשה מעשה על ידינו לקרבם תחת כנפי השכינה על פי שלשה עמודי עולם, והם, הרב מהר"ר יעקב בי רב, ומהר"ר שמואל בן חכים הלוי, ומוריני הרדב"ז, וכמו שכתבתי בפסק שלי, וגם הוספנו עוד ראיות על היתר הקראים כשמקבלים עליהם דברי חברות, ועשינו אותן סניף לדברי רבותינו ז"ל". ע"ש.

(ב) והנה הרמב"ם (בפ"ג מה' ממרים ה"א והלאה) כ' וז"ל: מי שאינו מודה בתורה שבעל פה הרי זה בכלל המינים, ומיתתו ביד כל אדם. ומאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבע"פ מורידין אותו ולא מעלין, והרי הוא כשאר כל המינים והאפיקורוסים והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרים והמשומדים, שכל אלו אינם מכלל ישראל, ואין צריך לא עדים ולא התראה ולא דיינים, אלא כל ההורג אחד מהם עשה מצוה גדולה, והרים המכשול. בד"א באיש שכפר בתורה שבע"פ במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו, וכפר בתורה שבע"פ תחילה, וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם, ונולדו במינות, וגידלו אותם עליו, הרי הוא כתינוק שנשבה לבין הגוים שהוא אנוס, ואף על פי שאח"כ שמע שהוא יהודי וראה את היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, שהרי גידלוהו על טעותם, וכך אלו האוחזים בדרכי אבותם שטעו, לפיכך ראוי להחזירם בתשובה, ולמושכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, ולא ימהר אדם להורגם. עכ"ל. וכתב הרדב"ז בפירושו לשם, ומיהו הקראים הנמצאים בזמנינו, שבכל יום אנו מושכים אותם להאמין בתורה שבעל פה, כדי להחזירם למוטב, והם מחרפים ומגדפים את בעלי הקבלה, אין לדונם כאנוסים, אלא כדן כופרים בתורה שבע"פ, ומצוה להורידם אם היה אפשר בידינו. ע"כ. וכ"כ עוד בתשובתו ח"ב (סי' תשצ"ו דף לג סוף ע"ג), דממ"ש הרמב"ם שאין למהר להורגם, משמע שאם הזהירו אותם, והם עומדים במרדם, הורגים אותם אם ידינו תקפה. ע"ש. והמהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג דף סד ע"א) כתב דמוכח להדיא מלשון הרמב"ם הנ"ל שאין למהר להורגם, שמא ישובו, אבל ההורגם אינו נהרג עליהם, שאם לא כן, מאי קאמר לא ימהר להורגם, הול"ל עדיפא מניה שההורגם נהרג עליהם, שאילו כשרים הם ואנוסים, אטו ישראל שעובר עבירות באנוס, ההורגו אינו נהרג עליו, בתמיה. אלא ודאי דלא הוו כאנוסים ממש, כיון ששמעו האמת. ואף על פי שהרב מהר"ר אליהו מזרחי בתשובה (סי' נז) כתב, דמ"ש ולא ימהר להורגם, היינו שלא יהרגם, ומאי דנקט "לא ימהר", לאו דוקא, אלא לאפוקי מצדוק ובייתוס עצמם שראוי למהר להורגם מיד, נקט הכי, כאילו אמר שאין בניהם בכלל ימהר להורגם, אבל אין לדקדק מדקאמר לא ימהר להורגם, מכלל שאחר שהשתדל להחזירם בתשובה ולא רצו לשמוע, ראוי להורגם, זה אינו, שהרי כבר דימה אותם לתינוק שנשבה בין העכו"ם שהוא אנוס, ואינו בן מות כלל, ואף על פי שלא רצה לחזור בתשובה וכו'.

ע"ש. מכל מקום אחר בקשת המחילה המדקדק בלשון הרמב"ם יראה שאין לומר כן, שהרי בתינוק שנשבה כתב שהוא אנוס, ולא כתב כאנוס, ואח"כ כתב ואף על פי ששמע אח"כ שהוא יהודי וכו' הרי הוא כאנוס, ולא כתב הרי הוא אנוס ממש, וה"ט שכיון ששמע אין שם אנוס גמור, אלא שראוי להאריך לו שמא ישוב. ומה שהתיר הרמב"ם למול את בניהם אפי' בשבת, כן הדין נותן, שאע"פ שהם רשעים הרי לא יצאו לגמרי מן הדת, כמ"ש הרא"ם עצמו, ואין אומרים לרשע הוסף רשע. וכ"ש לתינוק שעדיין לא נודע מה יהיה משפטו ומעשהו וכו'. עכת"ד. וכ"כ בשו"ת המבי"ט ח"א (סי' לז) וז"ל: ועוד דפשיטא דהני קראים מזידים הם ופסולים לעדות מן התורה, ואפי' בני בניהם שהדיחו אותם אבותם, דמותרין ועומדין הם, דידיע דאתו מזרע ישראל, ומכחישים בתורה שבע"פ ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ומעיזים פניהם נגד חכמי הדור, ועוברים כמה עבירות בכל יום, הרי אין לך מזידים גדולים מהם, ומ"ש הרמב"ם שבתינוק שנשבה הוא אנוס וכו', היינו שלא להחשיבו בכלל המינים להורגו מיד, אלא יש למושכם בדברי שלום, ולא ימהר להורגם אולי יקבלו תוכחה, אבל אם לא קבלו ולא חזרו בתשובה, הרי הם כאביהם, ומיתתם ביד כל אדם מיד, כדדייק הרב בסוף לשונו שלא ימהר להורגם, אבל לענין עדות פשיטא דהם פסולים מן התורה. וכמ"ש הרמב"ם (בפרק יא מהל' עדות ה"י) וז"ל: "המוסרים והמינים והמומרים לא הוצרכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות, שלא מנו אלא רשעי ישראל, אבל אלו הכופרים והמורדים פחותים הם מן העכו"ם, שהעכו"ם לא מעלין ולא מורידין, ואלו מורידין ולא מעלין ואין להם חלק לעוה"ב". ואלו הקראים הכופרים בתורה שבע"פ, בכלל מינים הם, ופסולים לעדות מן התורה. ע"ש. אמנם הרב מהר"ר שלמה גאביזון בתשובה רוח אחרת עמו, ופתח בתשובתו, בזה"ל: "להיות שבא מעשה לפנינו פה מצרים בקראי אחד שבא לחסות תחת כנפי השכינה, ונפלה מחלוקת בין החכמים אם מותר הוא לבא בקהל, שיש אוסרים ויש מתירים, והמתירים נסמכים על הרדב"ז שפסק להתיר, והאוסרים נתלין במה שסיים בתשובתו, שאם יסכימו עמו שנים מבעלי הוראה שבדורו היה מתירם, הרי שלא רצה לסמוך לעשות מעשה להתירם". והביא תשובת הר"ש שבב"י אה"ע (ס"ו ד) ביתר אריכות, (וכן הועתקה בתשובות כמה מגדולי האחרונים, באורך וברוחב, ומכללם בשו"ת המבי"ט סי' לח הנ"ל). וכתב לדקדק מסתמות דברי הר"ש שכתב שקידושיהן קידושין, דהיינו אפי' כשנעשו בעדים שלהם, ודלא כהרדב"ז דס"ל שעדיהם פסולים לעדות, ושאין קידושיהן קידושין, והעמיד דברי הר"ש שזהו רק כשקידשו בפני עדי ישראל הרבניים, דליתא, אלא אף בעדים קראים הוו קידושין, כיון שדינם כתינוק שנשבה וכו'. ע"ש. וכבר תמה עליו הגאון מהרש"ך ח"ג (סי' טו, דף כו סע"א והלאה), שאיך יתכן לומר כן, שמכיון שכתב הרמב"ם שהמינים והכופרים פחותים מן העכו"ם, שהרי מורידים אותם ואין מעלין, ולכן פסולים לעדות, וכבר כ' בפ"ג מהל' ממרים שהכופר בתורה שבע"פ הרי זה בכלל מינים ומיתתו ביד כל אדם ומורידים אותם ולא מעלין. הא קמן בהדיא שהצדוקים נכללים בכלל אלו שנתבארו בסוף פי"א מהל' עדות. ומ"ש עוד מהר"ש גאביזון שאין לומר שהצדוקים בכלל מינים, דהא בהל' תשובה פ"ג ה"ו מנה המינים ולא מנה הצדוקים כלל, תמיהני עליו הפלא ופלא, שהרי בפ"ב מה' עירובין הט"ז כתב: אבל אם היה מן המינים כגון צדוקים וביתוסים וכו' הכופרים בתורה שבע"פ וכו', הרי שקרא לצדוקים מינים, וכן מוכח בפ"ג מהל' ממרים,

שקרא לצדוקים בשם מינים וכו', סוף דבר יש לתמוה על מהר"ש גאביזון שחשב להכשיר הקראים לעדות, ורצה להוכיח כן מד' הרמב"ם בהל' תשובה, ואדרבה יש להוכיח משם שהצדוקים בכלל מינים, שכלל בחדא מחתא את המינים עם הכופרים בתורה שבע"פ וכו'. [והוסיף (בדף כח ע"א), ואמינא ולא מסתפינא, שאפילו אם נאמר שהקראים שבזמנינו יהיה דינם כאנוסים, יען כי אבותיהם ואבות אבותיהם חינכום וגידלום על פי דת הקראים, והרי הם כתינוק שנשבה לבין העכו"ם, אפילו הכי אין להכשירם לעדות, כיון שסוף סוף הם עוברים על כמה עבירות ואיסורי כריתות לפי דת האמת שלנו, והרי אפי' תינוק שנשבה לבין הגוים, ואוחז במעשיהם מפני שגדל ביניהם, אטו יעלה על הדעת שיהיה כשר לעדות, אף על פי שנוהג כמנהג הגוים ועובר על איסורי תורה, דבר זה לא יעלה על הדעת לעולם, וכל שכן אלו הצדוקים הבאים משורש פורה ראש ולענה שאין להכשירם לעדות, ונהי שאין למהר להורגם כאותם צדוקים שהתחילו בעבירה וכפרו בתורה שבע"פ, מ"מ פסולים הם לעדות. באופן שרואה אני שהקראים שבזמנינו פסולים לעדות, ואין להשוותם לאותם אנוסים שכל הריב"ש ומהר"י קארו וכו']. ומעתה הדרא קו' לדוכתה ע"ד הר"ש שמאחר שהקראים חייבי כריתות איך כתב שקידושיהן קידושין, והרי הם רשעים ופסולים לעדות. (ושוב הביא דברי הרדב"ז, ודחה השגת מהר"ש גאביזון מעליו). ע"ש. גם המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג דף סג ע"ב) האריך לדחות בשתי ידים את סברת מהר"ש גאביזון שמכשיר את עדי הקראים וכו'. (וכן בתחלת (סימן לג דף נו ע"א), כתב, ראיתי להדפיס את פסק מהר"ש גאביזון, להראות זרות סברתו בהכשר עדות הקראים, היפך דברי כל תופשי התורה שעמדו לישראל, פן ח"ו יחשבו שהיה בדבריו ממש. עכ"ל). והרב כנה"ג חו"מ (סי' לד הגב"י אות עז) כתב, וחכם אחד הובא בתשובת מהרש"ך (הוא מהר"ש גאביזון הנ"ל) כתב, שהקראים בזה"ז כשרים לעדות אפי' מדרבנן, ובאמת שסברתו תמוהה בעיני כל רואיה. ע"כ. וכן דעת הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סי' של דכ"ז ע"ב). ע"ש. וכ"כ הש"ך יו"ד (סי' רסז ס"ק נט), וע"ע בבית הלל ובאה"ט שם. נמצא שרוב הפוסקים ס"ל שהקראים פסולי עדות הם מן התורה, וא"כ י"ל שאין קידושיהם קידושין, כשנעשו בפני עדיהם. וגם הלום ראיתי בשו"ת אגרות משה (חאה"ע סי' פב ענף יא, דף רטו ע"ב) שהביא דברי הרמב"ם (ס"פ יא מה' עדות, ופ"ג מהל' ממרים) הנ"ל, וכתב, שאף בניהם של הקראים וכן בני בניהם שהדיחום אבותיהם, וחשיבי כתינוק שנשבה שהוא אנוס, זהו לענין שאין להם דין מורידין ולא מעלין, אבל לעדות גם הם פסולים, שכל זמן שהוא טועה ואינו מחזיק בדת ישראל לא עדיף מעכו"ם, ופסול לעדות, שמכיון שראה צדיקים וכשרים שבישראל, ויכול היה ללכת אחריהם, ובבחירתו העדיף ללכת אחר אבותיו הרשעים, נחשב למזיד הילכך פסול לעדות. ע"ש. והניף ידו שנית באגרות משה (חאה"ע ח"ד סי' לב אות ז, דף עו סוף ע"א). ע"ש. וע"ע בשו"ת גנת ורדים (חאו"ח כלל ג סי' א, דמ"ט ע"ב). ודו"ק.

ג) ואנכי הרואה בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תשצו דף לו ע"ג), שהביא מתשובת מהר"ש בן חכים הלוי (והוא בעמוד קצו), שכתב, ושמעתי אחד קדוש מדבר בצדקה שהליץ בעד המורה (הוא רבינו שמשון בתשו' הנ"ל), כי ברוב חופות הקראים נמצאים הרבה מקהל הרבנים, ומזה הצד קידושיהן קידושין. ולפע"ד לא



תיקן כלום, לא מבעיא לרשב"ם ב"ב (ק"ג ב) שהעד שמכין להעיד והוא פסול, מבטל עדות הכשרים הנמצאים שם, דפשיטא שהקראים הקרואים להעיד מבטלים עדות קהל הרבנים, אלא אפי' לדעת התוס' וסיעתם שהקשו עליו שא"כ פסלתינהו לכולהו קידושין וגטין הנעשים ברוב עם שיש בהם קרובים וכו', ולכן כתבו דבעינן שכינו להעיד והעידו, מ"מ מודו הכא, דאנן סהדי שהרבניים ההולכים לחופת הקראים אינם מכוונים להעיד בקידושי המכחישים והכופרים בתורה שבע"פ, ואין הולכים שם אלא מפני דרכי שלום, וגם הקראים בעלי החופה אינם מכוונים שהרבניים יתנו עדיהן, והרי הם כמיחדים ומזמינים עדות פסולים בלבד, ועוד שהקראים העומדים שם חותמים בכתובה וכו'. וכתב על זה הרדב"ז, וגם אני מודה לזה, וכל שכן במקומינו שאין קהל הרבניים נכנסים לחופתם כלל, ומתרחקים מהם כהתרחק מן האפעה, ואני מיום היותי לא ראיתי שום אחד מקהל הרבניים שיכנס בבית חופתם, אלא הסופר והעדים הכל מהם ובהם, אלא ודאי שכוונת הרב רבי שמשון באומרם שקדושיהם קידושין, באופן שהעדים הם משלנו, אבל בעדים שלהם, קלקלתם תקנתם, כי כמו קידושיהם גירושיהם, וגם הר"ש לא יחלוק ע"ז כלל. עכת"ד. ולהיות שהרדב"ז הנ"ל קיצר בתשובתו ולא הביא כל מה שכתב מהר"ש הלוי בסתירת דברי אחד קדוש מדבר, שלא תיקן כלום, נתן לבו המהרש"ך ח"ג (סי' טו דכ"ז ע"א) להסביר, למה כתב שלא תיקן כלום, כי בודאי אם באים יחד בערבוביא הרבניים עם הקראים בשעת הקידושין, כיון שהיו שם הקראים שהם פסולים אין לחוש לקידושין, שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואם מיחדים עדים בודאי שהם מיחדים קראים לעדות, וא"כ אין כאן בית מיחוש. וכבר הארכתי בזה בתשובה אחרת (בסי' כה). עכת"ד. וכבר הארכתי גם אני הצעיר לעיל (סימן ג), וצינתי שמרן הש"ע סתם כדעת רשב"ם שכמוהו סוברים הרמב"ם ורש"י, וסברת התוס' והרא"ש הביאה בשם ויש אומרים, וקי"ל סתם ויש הלכה כסתם. וכ"כ הכנה"ג (ח"מ סי' ז הגב"י סק"י) שדעת מרן כהרמב"ם רש"י ורשב"ם, שהסברא שמביא בסתם היא הסברא העקרית. ע"ש. וכ"כ בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' פח דק"ח ע"ב). וכ"כ גאוני איזמיר בתשובה שהובאה בשו"ת פני יצחק אבולעפייא ח"ה (חאה"ע סי' ז, דף עו ע"א). וכ"כ הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק ח"ב (סי' סד אות א). ע"ש. וראה ראיתי מ"ש בספר מפי אהרן (סי' כב דף קז רע"ב), להשיג ע"ד הרב פני יצחק. ולא זכר שר מ"ש הש"ך (ח"מ סי' לו סק"ב וג), דהא דאמרין שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול, ואומר שלא נתכוון להעיד אלא לראות בלבד, תתקיים העדות בשאר, היינו דוקא באופן שהשאר נתכוון להעיד, אבל אם גם השאר לא נתכוון להעיד אלא לראות, עדותם בטלה, דלא מסתבר לומר שהפסולים או הקרובים שבאו לראות לא יחשבו עדים, ואילו הכשרים שבאו לראות יחשבו עדים, אלא כל מי שבא לראות דוקא לא נחשב עד וכו'. ע"ש. וכ"כ הקצות החושן (שם סק"א). וכ"כ בשו"ת שם אריה (חלק ח"מ סי' יג) כדברי הש"ך. וכ"כ בשו"ת ברית יעקב (חאה"ע סי' לז וס"ס מג). ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' נ אות יט). ומוכח מדבריהם שדין זה הוא גם בקידושין. ודלא כמ"ש הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה ח"מ (ר"ס לו) שמודה הש"ך בעדי קידושין שאין כל העדות בטלה, אף על פי שגם הכשרים לא כינוו להעיד. ע"ש. וליתא. וכ"כ הרה"ג רבי אליהו ילז בשו"ת יש מאין ח"ב בקונטרס מעשה אליהו (סי' כה דף יא ע"ב). וכן עיקר. וע' בשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סימן יח). ובשו"ת לחם רב (סימן כו). ובשו"ת נאמן שמואל (סי' פ). ע"ש. וע'

בספר בית מאיר אה"ע (סי' מב). וי"ל ע"ד. ועוד הארכתי בזה בתשובתי לעיל (סי' ג). ומשם בארה. ואכמ"ל.

ד) וראה ראיתי למהר"ש בן חכים הלוי (בעמוד קצז) שרצה ליישב שיטת הר"ש שאוסר את הקראים מחשש ממזרות, שי"ל שהחששא היא כי בדור הראשון שנעשו צדוקים, היו בהם נשים שנישאו אצלנו כדת וכהלכה בעדים כשרים, ואח"כ נתגרשו בגט בטל שלהם, ונישאו לבעלים אחרים בחיי הבעלים הראשונים וילדו ממזרים. וכתב ע"ז, ובאמת שהדבר פשוט דלא חיישין להכי, דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, דמי יימר ששום אשה נשואה מהדור הראשון נתגרשה, ואת"ל נתגרשה, שמא בב"ד של ישראל נתגרשה בסופר ועדים כשרים כדת וכו'. וכתב ע"ז הרדב"ז (סי' תשצו דף לו ע"ג), ויפה כתב בזה, ואני הוספתי בה דברים, דלכאורה יש לחוש שמא בכל הזמן הארוך הזה, נהפכו איש ואשתו למינות, ונתגרשה בגט שלהם, והרי הבנים ממזרים, ונתערבו עמהם. אך כתבתי בתשובה, שאיני חושש גם לחששא זו, מפני שהיא חששא רחוקה, כי שמא י"ל שאותם שנמשכו אחרי צדוק ובייתוס לא היו נשואים, ואת"ל שהיו נשואים שמא לא גירש אחד מהם את אשתו, ואת"ל גירש, שמא בגט כשר ובעדים כשרים גירש, כי עדיין לא פקרו לגמרי באותו הדור, כאשר הוא בזה"ז שהטעו אותם לגמרי ענן וחבריו. ואת"ל בגט פסול ועדים פסולים גירש, שמא אותה מגורשת לא נישאת לאחר, ואת"ל נישאת לאחר שמא לא ילדה ממנו, ואת"ל ילדה שמא סריס ואיילונית ילדה, ושמא מתו בעודם קטנים ולא הגיעו לכלל בנים, ואת"ל שהגיעו לכלל בנים, כל אחד מהנמצאים עתה יכול לומר איני מהם, ולכן כל אחד מהם מותר לבא בקהל. כללא דמילתא כיון שאין כאן איסור ברור אחזוקי איסורא לא מחזקינן, ואם היו מסכימים לקבל דברי חברות להיות כמונו הוה ממטינא שיבא מכשורא להתירם לבא בקהל, וכמו שהיה בימי הנגיד רבינו אברהם בסוף מחזור רס"ז שקהל גדול מהקראים במצרים נתיחדו ביום אחד וקבלם, ועד היום יש משפחות ידועות מהם, ולא היה מי שערער בדבר. עכת"ד. וכל הדברים האלה הלא הם כתובים גם בתשובת הרדב"ז שנדפסה בשו"ת דברי דוד (סוף סימן ט). ע"ש. אמנם מהר"ש גאביזון בתשובה שהובאה בשו"ת מהריק"ש (סי' לג דף נח ע"א) כתב, שאפי' אם נודה להרדב"ז שהמקדש בעדי הקראים אינן קידושין, עכ"ז יש לחוש להם, הן מפני הקראים הראשונים שנמשכו אחר צדוק ובייתוס, הן מפני איש ואשתו מקהל הרבנים שנתערבו בקראים, ונתגרשו בגט שלהם שהוא פסול מן התורה וכו'. והשיג עליו המהריק"ש שם, שאין חששא זו אלא לאחר עשרה ספקות כמו שביאר רבינו הרדב"ז בתשובותיו, הילכך אחזוקי איסורא לא מחזקינן. ע"כ. אולם בלא"ה יש להעיר עוד מדברי המהר"ש גאביזון עצמו (שם דף נט ע"ב), שיש לדחות הראיה שהביא הרדב"ז ממה שעשה מעשה הנגיד רבינו אברהם שקהל גדול מהקראים נתיחדו, וקיבלם ונתחתנו עמהם גדולי הקהל מהרבניים, שי"ל שבאותו זמן היו כותבים גטיהם כדת וכהלכה בעדים כשרים, וכמו שהעיר מהר"ש הלוי שבזמנו היה הגט שלהם נכתב כדת וכהלכה, [וכן הוא בתשובתו לפנינו עמוד ר"ג. וע"ע בתשובת הרדב"ז (סי' תשצו דף לו ע"ד, בד"ה עוד כתב). ע"ש]. וא"כ י"ל שלכן הכשירם רבינו אברהם לבא בקהל, והרדב"ז עצמו כתב, שהאחרונים של הקראים חידשו להם דברים בגט שפוסלים אותו מן

התורה וכו', ולפ"ז אפשר לי לומר קרוב לודאי שמה שקיבלו אותם הראשונים (בדורו של הנגיד רבינו אברהם), היו מאותם שהקידושין והגטין שלהם היו כדת וכהלכה. ע"כ. ולפ"ז אין מקום למה שחשש לקראים שבימי צדוק ובייתוס שנמשכו אחריהם ושמה נתגרשו בגטין שלהם, שהרי עדיין היו מסדרים גטין כהלכה, וכמ"ש הרדב"ז. וכן ראיתי בשו"ת מהרש"ך (סי' טו דכ"ח ע"א), שתמה על מהר"ש גאביזון, לפי מ"ש בעצמו שבאותו זמן היו כותבים גטיהם כהלכה וכו'. ע"ש. ומעתה רווחא שמעתתא טפי, שהספק ספיקא שכתב הרדב"ז, שמה לא נתגרשו, ואת"ל נתגרשו שמה בגט כשר נתגרשו, הוא ספק ספיקא נכון ויציב. וצ"ל שהיו מביאים עדי ישראל כשרים לחתום ולמסור הגט בפניהם. וע' להגאון תפארת ישראל על המשניות (ברמזי אה"ע סימן ד, שבסוף סדר נשים), שהביא מ"ש הגאון מר אביו להתיר הקראים לבא בקהל ה', שאע"פ שגיטן אינו גט, הרי גם הקידושין שלהם נעשים בעדים פסולים, ואין כאן חשש ממזרות, וכתב על זה, וקשה לי שהרי הקראים הראשונים היו קידושיהם בעדי ישראל, ואח"כ פקרו, וממזר איסורו איסור עולם. ונראה דס"ל שתולין ברובם שלא נתגרשו בין הראשונים. ואף שלפעמים היו ספק קבוע, וכמחצה על מחצה דמי, מ"מ כשלא ניכר האיסור במקומו חשיב ספקא דרבנן, וכיון שספק ממזר אינו אסור אלא מדרבנן, הו"ל כתרי דרבנן, ולקולא, וכו'. ע"ש. ולפי האמור בלא"ה לק"מ, ש"ל שאז היו עדיין מתגרשות בגט כשר. ודו"ק. [ואין לחדד שמצינו חברים למהר"ש גאביזון לאסור הקראים לבא בקהל, וכמ"ש בברכי יוסף אה"ע (סי' ד ס"ק טז) שיש בידו תשובת מהר"ש הלוי הזקן בכתב יד, וכן תשובת חתנו מהר"א ששון בכתב יד, שהסכימו למהר"ש גאביזון, ע"ש. והמהרש"ל בספר ים של שלמה (פרק ד' דקידושין סי' י), הביא תשובת הר"ש שבב", וכתב, ואני שמעתי שחכם גדול בארץ ישראל רצה להתיר הקראים ונקצרה לו השעה מן השמים, והלך לעולמו, ולא נשא פנים לתורה, ברוך המקום. ע"כ. וכן בספר יד אהרן ח"א (סוף סי' ד בהגהות בית יוסף) כתב בשם מהר"ש גאביזון, שמצא כדבריו בתשובת הגאון רבינו יוסף טאיטאצק ז"ל. ע"ש. ומכל מקום רבים וכן שלמים ג"כ תפסו כהוראת הרדב"ז וסיעתו].

ה) ולפי האמור נוכל לעשות ספק ספיקא, שמה הלכה כדעת מהר"ש הלוי והרדב"ז ומהריק"ש והמבי"ט ומהרש"ך שהקראים פסולים לעדות, ואין קידושיהם קידושין כלל, וממילא נשותיהם א"צ לגט, ואין כאן חשש ממזרות כלל, ואת"ל שהלכה כמהר"ש גאביזון ודעמיה דס"ל שהם כשרים לעדות, וקידושיהם קידושין, שמה האיש הזה שבא לפנינו לא היו באבותיו ואבות אבותיו לא מצד האב ולא מצד האם שום גירושין כלל, ואת"ל שהיו שם גירושין שמה בגט כשר נתגרשו. אלא דאכתי איכא למידק מהא דאמרינן בכתובות (יד א) בדין אלמנת עיסה שהכהנים שומעים לרחק ולא לקרב. וז"ל הרמב"ם (פרק יט מאיסורי ביאה הל' כג): "משפחה שנתערב בה ספק חלל, כל אלמנה מאותה משפחה אסורה לכהן לכתחלה, ואם נישאת לא תצא, מפני שיש כאן שני ספקות, שמה זוהי אלמנת אותו חלל ושמה אינה אלמנתו, ואת"ל שהיא אלמנתו שמה אינו חלל. אבל אם נתערב בה ודאי חלל אפי' נישאת תצא. והוא הדין אם נתערב בה ספק ממזר או ממזר ודאי, שאשת ממזר ואשת חלל לכהונה איסור אחד הוא". ע"כ. וכן פסק מרן בש"ע (סי' ב ס"ה). ומרן הבית יוסף (סימן ו) פירש דברי הרמב"ם שגם לגבי ספק ממזר שנתערב במשפחה,

אסורה לישראל, אף על פי שיש כאן ספק ספיקא. והסבירו האחרונים, דה"ט דלא שרינן לכתחלה, משום דהוי ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת, וכדאמרינן בביצה (ג ב) גבי ביצה שנולדה ביום טוב, וספקה אסורה, ואם נתערבה באלף כולן אסורות, וכפירוש ר"י שאפי' נתערבה ספקה באלף כולן אסורות, אף על פי שיש שם ס"ס, וכן פסק מרן בש"ע יו"ד (סי' קב ס"א). ודלא כר"ת שמפרש הסיפא דקאי אודאה. ע"ש. ולפ"ז גם כאן י"ל שמכיון שנתערב ספק ממזר במשפחות הקראים, לא מהני שכל אחד יאמר איני מאלה שנתערב בהם ספק ממזר. ואמנם רבים מהאחרונים פירשו דברי הרמב"ם שמשפחה שנתערב בה ספק ממזר, לא נאסרה להנשא אלא לכהן, שהכהנים נהגו סלסול בעצמם, אבל ישראל מותר לו לישא אשה מאותה משפחה שנתערב בה ספק ממזר, משום ספק ספיקא לקולא. וכמבואר בשו"ת מהרשד"ם (סי' נ). וכ"כ מהרש"ל בים של שלמה (ספ"ק דכתובות). וכ"כ הדרישה והט"ז והב"ש (סי' ב). וכן מבואר להדיא בדברי רבינו ירוחם (נתיב כג ח"ד), שאם נתערב ספק ממזר במשפחה מותר לישא אשה ממנה משום ספק ספיקא. ע"ש. ולדבריהם גם בדין הקראים יש להתיר מטעם ספק ספיקא, שמא אין קידושיהם קידושין, וכל אחד יאמר איני מאותה משפחה שנתערב בה ספק ממזר. אבל לדעת מרן הב"י כאן שאוסר גם לישראל, לא מהני הס"ס הנ"ל, מטעם ספק בגוף וספק בתערובת, אלא שאם נישאת לא תצא כיון שיש ס"ס, כמו במשפחה שנתערב בה ספק ממזר. וכ"כ מרן בכסף משנה (פרק יט מהא"ב הכ"ג). ע"ש. וכן ראיתי להרב שער המלך (בפרק יט מהא"ב הכ"ג) שהסביר דהכא לא חשיב ספק ספיקא גמור כיון דהוי ספק בגוף וספק בתערובת, ומש"ה אסור לכתחלה. ע"ש. וע"ע בשו"ת פרח שושן (חיו"ד כלל ג). ע"ש. וכן כתב הבית שמואל (סי' ב ס"ק יד), שהאלוף התורני הגאון נר ישראל מהר"ר הילמן מפראג הקשה, דהכא לא הוי ס"ס גמור, שהס"ס צ"ל בגוף אחד, אבל הכא הוי ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת, וכתב, דקושיא זו ל"ק כי אם לגבי כהן הנושא בתולה מהמשפחה, אבל ישראל הבא לישא מהמשפחה שנתערב בה ספק ממזר שפיר חשיב ס"ס, משום דמן התורה ספק ממזר מותר, ובאיסור דרבנן אפי' ס"ס כזה חשיב ס"ס כדמוכח ביו"ד (סי' קי). ע"ש. (וכיו"ב כתב הש"ך (סי' קי ס"ק סב) שאפי' למרן המחבר אין לאסור בספק בגוף וספק בתערובת אלא היכא דהספק הראשון שהיה בגופו הוא אסור מן התורה וכו'. ע"ש. וע' בפמ"ג (סי' קי בכללי ס"ס אות א) שכ', דהא דקי"ל דספק בגוף וספק בתערובת לא חשיב ס"ס, זהו רק מדרבנן, אבל מן התורה בכל ענין חשיב שפיר ס"ס, כיון שהס"ס הוא מטעם רוב. ע"ש. וע"ע להגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' ג דף ט ע"ג). ע"ש. וע"ע במנחת יעקב (כלל מג אות כד). ע"ש. ודו"ק) ועכ"פ לדעת מרן נראה שגם בדין הקראים לא חשיב ספק ספיקא. [ושו"ר בספר עיני כל חי (דף לקט רע"ב) שכתב, שהרב יד אהרן הגיה בדברי מרן הב"י, שצ"ל, ואם נתערב ספק ממזר במשפחה, אסור לכהן לישא אשה מאותה משפחה וכו', ואם נתערב ודאי ממזר באותה משפחה אסורה לכהן, ואם נישאת תצא. והוכיח מזה דלישראל מותר לישא מאותה משפחה, דספק פיסול ממזר נותר בס"ס הנ"ל. ע"ש. ולפ"ז גם מרן מודה להתיר הקראים מכח ס"ס הנ"ל. וע' בס' חינוא וחסדא ח"א (דקצ"ו רע"ג). ע"ש]. ומכל מקום י"ל דשאני התם דמיירי שיש עדים שנתערב במשפחה ההיא ספק ממזר, וכדקי"ל (בסי' ב ס"ג). [וכ"כ הבית שמואל (סי' ב ס"ק יז) בשם הב"ח, דמיירי שיש עדים שנתערב

במשפחה ההיא ממזר ודאי וכו', שאז אסור לישראל לישא אשה ממשפחה זו, אבל אם יצא קול שנתערב בה ממזר ודאי, אין איסור בזה, ומותר לישראל לישא אשה ממשפחה זו. והוסיף הב"ש, שאפי' כהן א"צ לחוש ביצא קול שנתערב במשפחה זו ודאי חלל, שהרי כתב הרמב"ם דהיינו דוקא אם העידו עדים שנתערב חלל צריכה בדיקה וכו', ומוכח שאם יצא קול בלבד אין לחוש כלל. ע"ש. ובספר אבני גזית (בדברי מאיר סק"ח), הביא מ"ש בס' פני משה בספק ממזר שנתערב, שאם נשא ישראל את הבת שלהם, כיון שאין לה חזקת כשרות תצא, אף על פי שיש ספק ספיקא להקל, ותמה עליו, שהוא חולק על כל האחרונים שהתירו בזה, ואפי' מרן הב"י מודה שבנתערב ספק ממזר לא תצא. ומהרש"ל והבית שמואל מתירים אף לכתחלה. וכן נראה דעת הח"מ. ועכ"פ לכ"ע אין לפסול בדיעבד. ע"כ. [וע' בס' מפי אהרן דף קא סוף ע"ד]. ועכ"פ כשאין עדים שנתערב בודאי במשפחה ספק ממזר, יש להתיר אף לכתחלה]. אבל כאן אין כאן שום עדות שנתערב בקראים ספק ממזר ממש, ולא אתחזק איסורא דממזרות, וכמ"ש מהר"ש הלוי והרדב"ז ומהריק"ש. ועוד שבלא הספק של התערובת יש ס"ס, שמא הקידושין פסולים, ואת"ל כשרים, שמא גם הגירושין היו כשרים, ושאר ספקות שבתשו' הרדב"ז. ושור"ב בתשובת מהרש"ך (סי' טו דכ"ח ע"ב), שהעיר על הס"ס של הרדב"ז, ובפרט על הספק האחרון, שהבא לפנינו יוכל לומר איני מהם, והרי הרמב"ם (פי"ט מהל' איסורי ביאה) אסר לישא אשה ממשפחה שנתערב בה ספק חלל או ספק ממזר וכו'. ע"ש. ולפי האמור יש ליישב דברי הרדב"ז, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים. ומכ"ש שיש מקום לפרש דברי הרמב"ם דהיינו דוקא לכהונה, כדעת מהרשד"ם וסיעתו. ולכאורה עוד י"ל שבדין הקראים לא נודע לנו על ממזר מסויים שאח"כ נתערב בהם, כי לא נודע לנו אלא לאחר התערובת, דאנן סהדי שיש כאלה שנתגרשו על ידם, והילדים שנולדו מהמגורשת שנישאת אח"כ לבעל אחר, יש בהם דין ספק ממזר, ובכה"ג שלא נודע לנו אלא לאחר שנעשתה התערובת, באנו למ"ש מרן הב"י יו"ד (ס"ס נז) בשם מצאתי כתוב, שדוקא כשנודע לנו שהוא ספק דרוסה ואח"כ נתערב, לא מהני ספק ספיקא להתיר, שכיון שנודע מיד שהוא ספק דרוסה הו"ל ספקא דאורייתא ולחומרא, ואח"כ כשנתערב בעדר הוי כאילו ודאי דאורייתא שנתערב, אבל אם לא נודע הספק אלא אחר שנתערב, מותר מטעם ס"ס, שמא לאו דרוסה היא, ושמא אינה זאת שיש בה ספק, הואיל ושני הספקות באים כאחד וכו'. ע"ש. (ודברי המצאתי כתוב, הם דברי מהרא"י בהגהות שערי דורא. ע"ש). ובשו"ת זרע אמת (חיו"ד סי' יז דף טו ע"ד) כתב, דהכי קי"ל לדינא, כיון שנראה שמרן הב"י מסכים עמו לדינא, שהרי הביאו בלי שום חולק. ושכן דעת המשאת בנימין (סי' לח). אף על פי שהרמ"א לא ס"ל הכי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אהל יוסף מולכו (חיו"ד סי' כט), דאנן אתכא דמרן סמכין, שכתב לחלק בין אם נודע בינתיים ללא נודע. ע"ש. וכן העלה הגאון מהר"ש אבן דנאן בשו"ת אשר לשלמה (חיו"ד ס"ס ח). וכ"פ בשו"ת שמחת כהן חלק ו' (חיו"ד סי' ח, דכ"ג ע"א, וסי' טז ד"ל ע"א, וסי' מב דנ"ח ע"ב). ע"ש. ואפי' החולקים מודים להקל בהפ"מ. (וע' בשו"ת בן אברהם אבוקרא סי' ט דף ה' ע"ד). ומעתה בנ"ד שלא נודע לנו אלא אחר התערובת, שיש שם ספק ממזר, שפיר חשיב ס"ס בכה"ג להקל.

ו) אמנם יש להעיר מדברי מרן הב"י יו"ד (סי' קנט) שכל, ולענין הקראים אם מותר להלוותן ברבית, נ"ל שלדעת הרמב"ם (בפי' המשנה פ"ק דחולין) דחשיב להו כתינוק שנשבה בין הגוים, אין להם דין מומרים ואסור להלוותן ברבית, ואף על גב דלפי מ"ש הרב נימוקי יוסף, דלא יהיבין דין תינוק שנשבה אלא למי שלא הכיר מעולם בתורת ישראל, אבל מי שעומד בין ישראל והולך ומתדבק בחקותיהם של גוים, מן המורידים הוא, א"כ אפשר דהקראים נמי יש להם דין מומרים, ומותר להלוותן ברבית, מ"מ לא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשים בשביל דברי הנימוקי יוסף. ע"כ. וכן פסק בש"ע (סי' קנט ס"ו) וז"ל: "הקראים אין להם דין מומרים, ואסור להלוותם ברבית". [וכן פסק בשו"ת רבי אליהו מזרחי ח"א סוף סימן צה. ע"ש]. וכן ע"ז הש"ך, בב"י העלה כן ע"פ דברי הרמב"ם, ואני עיינתי בד' הרמב"ם שם ולא מצאתי שום משמעות לכך, ואדרבה כתב להיפך, והפוסקים כתבו במומר שמותר להלוותו ברבית, וא"כ ה"ה לקראים. וכ"כ מהרש"ל. ע"כ. והעיר הדגול מרובה, שבאמת הכוונה למ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' ממרים) שדין הקראים בזה"ז כתינוק שנשבה בין הגוים. וכן כתב המשנה למלך (פרק ה' מהל' מלוה ולוה ה"ב) בד"ה "עוד כתב, ולענין הקראים", שנראה שנפל טעות בספרים בדברי הבית יוסף, ועיקר ראית מרן ממ"ש רבינו בפ"ג מהל' ממרים דיהיבין להו דין תינוק שנשבה לבין הגוים ואסור להורגם. ולכן אסור ג"כ להלוותן ברבית. ומיהו לפי הנוסח שבדפוס הרמב"ם עם המגדל עוז [וכן הוא בדפוס רומי שנת ר"מ] "ולא ימהר להורגם", משמע שאם הזהירום ולא רצו לחזור לאיתן התורה מותר להורגם, וכ"כ המבי"ט ח"א (סי' לז), והרדב"ז (סי' תשצו), ולפ"ז ניחא מ"ש רבינו בפי' המשנה פ"ק דחולין, דהתם מיירי כשלא רצו לחזור לאיתן התורה, ומש"ה מותר להורגם, ולפ"ז מותר להלוותם ברבית. וכן פסק הרדב"ז בתשובה ח"ד (סי' יב). עכ"ד. וע' בכנה"ג (סי' קנט הגב"י אות טו). ובספר ברכות מים (יו"ד סי' רסו דף עז רע"א). ובשו"ת מכתב שלמה (סי' נט). ע"ש. וכ"כ בחידושי הגהות ע"ד הב"י שם. וע"ע בהגהות יד אברהם שם. ועכ"פ למדנו שהב"י לא ס"ל כד' הרדב"ז שהקראים בני מות הם, אלא רק לא ימהר להורגם, אולי ישובו בתשובה, ואילו מרן ס"ל שדינם כתינוק שנשבה, ולכן אסור להלוותם ברבית, וא"כ י"ל שהוא הדין שכשרים לעדות. אולם אין זה מוכרח כלל, שמכיון שעכ"פ הם ממשיכים לעבור על איסורי תורה, וחייבי כריתות הם, בודאי שהם פסולים לעדות, וכמ"ש מהרש"ך (סי' טו), שאפי' תינוק שנשבה בין הגוים וממשיך לעשות כמעשיהם, בודאי שפסול לעדות, ולא יעלה על הדעת להכשירו, וכנ"ל. וע' בשו"ת הרמ"א (סי' יב) שפסל עדים שבאו לאסור אשה על בעלה, בטענה שהם רקים ופוחזים, ואינם לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ. וכ"כ מהרש"ל בתשובה שם (סי' יג). ע"ש. וכיו"ב כתב הרדב"ז בתשובה ח"א (סי' שיב) וז"ל: ועוד שאפילו אם היה לשון הקידושין כתיקונו, הרי הם פסולי עדות, שהרי אינם לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ. וכתב הרמב"ם (בפרק יא מהל' עדות): "שכל מי שיקבל עדות עם הארץ קודם שיעידו עליו שהוא נוהג במצות ובדרך ארץ, הרי זה הדיוט, ועתיד ליתן את הדין, שהרי הוא מאבד ממונם של ישראל". וכל שכן לענין קידושין. ע"כ. [וע"ע במש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאה"ע סי' ה אות ג). ובשו"ת ישכיל עבדי חלק ח' (חאה"ע ס"ס ט). ע"ש. ודו"ק] ועכ"פ אין לתלות דין עדות בדין הלואה ברבית, תדע שהב"ח אסר להלוות ברבית אפילו למומר להכעיס, אף על פי שבודאי הוא פסול לעדות. וה"נ י"ל

לגבי הקראים. [וכן מצאתי בשו"ת תעלומות לב ח"ד (סי' ז דף טז ע"ג), שיובא להלן אות יד]. והן אמת שעדיין יש להעיר מד' מרן הב"י אה"ע (ס"ו ד) שאחר שהביא תשובת הר"ש באיסור הקראים, כתב, וכן מוכח בקדושין (עו א), דלמ"ד כותים גרי אמת הם, וכהנים שנשמעו בהם כשרים היו, ומפני מה אסורים, מפני שהיו פוטרים הנשואות מן היבום, ור' עקיבא לטעמיה דאמר יש ממזר מחייבי לאוין. ע"כ. ומוכח דס"ל למרן כדעת הר"ש. ומיהו י"ל שמכיון שהשמיט דין הקראים מהשלחן ערוך, נראה שחזר בו, הדר הוא לכל חסידיו. וכמ"ש מרן החיד"א במחזיק ברכה יו"ד (סי' מז סק"ד), דזימנין דמרן הבית יוסף רוח על פניו יחלוף בחיבור השלחן ערוך, וחזר בו ממ"ש בבית יוסף, בראותו כמה פוסקים שכתבו להיפך, והדר הוא לכל חסידיו. ע"כ. ובברכי יוסף א"ח (סי' שב סק"ד) הביא מ"ש בס' יד אהרן שם, שיש כמה דינים שהביאם מרן בב"י, ולא הביאם בש"ע לפסק הלכה, וכתב ע"ז, ואנכי הרואה דמרגלא בפומייהו דרבנן בתראי דמדלא הביאו מרן בש"ע שמע מינה דלא ס"ל הכי להלכה, ובכמה ענינים הדברים מוכיחים שהשמיטם בכוונה משום דלא ברירא ליה לפסוק כן הלכה למעשה. וכן ראיתי להרב מהר"ש הלוי, אב"ד איזמיר, בתשובה כתיבת יד, שרצה להוכיח בדין אחד שממה שהשמיטו מרן בש"ע מוכח שאין דעתו לפסוק כן. אבל הרב הגדול רבי גבריאל איספראנסה כתב שאין הכרע בזה, שיש כמה דינים מוסכמים שאין הרב מביאם בש"ע, וסמך על מה שכתבם בבית יוסף. אולם חידוש גדול הוא, והלב מהסס מאד לומר שסמך על מ"ש בב"י, ומה זו סמיכה בדינים ההם יותר מכל הדינים שהובאו בש"ע. ומכל מקום לא מצאתי כלל ברור בזה בדעת מרן הש"ע בהשמטת דינים המוסכמים. ע"כ. ומשמע שבדין שיש בו מחלוקת שפיר י"ל שהשמיטו מהש"ע מפני שאין דעתו לפסוק כמ"ש בב"י. וכן ראיתי להגאון רבי משה פארדו בתשובה שהובאה בשו"ת שערי רחמים ח"א (חאה"ע סי' יג, דף כב ע"ד) שכתב, שכל זה בדבר שאין בו מחלוקת, אבל בדבר שנחלקו בו פוסקים, שפיר יש לנו לומר בפשיטות שחזר בו מרן ממ"ש בב"י, ולכן השמיט הדין ההוא מהש"ע. ע"ש. וכן כתב הרב כנסת הגדולה יורה דעה (סימן קיג הגב"י אות עט). וכן כתב בשו"ת זכור ליצחק הררי (סי' פו). ע"ש. וכיו"ב כתב הגאון רבי אפרים לניאדו בשו"ת רועי ישראל (סי' ג דף יד ע"ב) וז"ל: ואודיעך קושט דברי אמת, וכלל גדול זה נקוט בידיך, שבכל מקום שאנו יכולים למצוא איזו סיבה כל שהיא, וקצת עילה, לתת טעם להשמטת מרן הש"ע איזה דין שכתב בבית יוסף, ולומר משום שהוא שלא כהלכה, אז בודאי דאמרינן הכי בפה מלא, שמשום שראה אח"כ שאין דין זה עולה להלכה, השמיטו מספר פסקי הלכותיו הוא הש"ע. ע"כ. גם בשו"ת ויוסף אברהם (סי' כג, דף קלט ע"ב), כתב, שאם השמיט מרן השלחן ערוך דין המובא בבית יוסף בשם איזה פוסקים, ומצאנו ראינו פוסקים אחרים שחולקים על כך, ולא הובאו בבית יוסף, אמרינן שמרן שוב ראה אח"כ דברי הפוסקים החולקים ע"ז, ולכן חזר בו ממ"ש בב"י, ומשום כך השמיטו מהש"ע. ע"ש. וע"ע בשו"ת חקות החיים פלאגי' (ח"מ סי' נא דף סז סע"ב והלאה). ובשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' מג) ד"ה והגם. ובשו"ת שארית יוסף ידיד ח"א (עמוד שלה). ועוד. ומעתה י"ל, שמרן הבית יוסף, לאחר מ"ש בב"י בשם תשובת הר"ש, נודע לו כי מורו הגאון רבינו יעקב בי רב הצטרף לפסק הרדב"ז ורבי שמואל בן חכים הלוי, שאין פיסול ממזרות בקראים, מפני שקידושיהם שנעשים בעדי הקראים אין בהם ממש, כי הקראים פסולים

לעדות, ולכן יחד אתם עשו מעשה רב לקבל קראי ולהתירו בקהל ה', וכמ"ש כל זה הגאון מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג). וכן כתב הרדב"ז בח"א (סי' עג) בשם מהר"י בי רב ומהר"ש הלוי שהיו מתירים את הקראים לבא בקהל, לכן ראה לנכון להשמיט דברי הר"ש מחיבורו השלחן ערוך. כי להלכה לא קי"ל כוותיה. ובפרט שהרדב"ז בח"א (סי' עג) הוכיח מתשובת הרמב"ם דס"ל שאין בקראים פיסול ממזרות, וכ"כ המהרש"ך ח"ג (ס"ס טו), והוכיח כן מד' הרמב"ם (פ"ג מהל' ממרים). ע"ש. והוא המרא דאתרא שלנו, והלכה כמותו נגד הר"ש. ועוד י"ל שאפשר שגם מן הבין בדעת הר"ש דמיירי בקידושין בפני עדי ישראל, וכמו שפירש כן הרדב"ז, אבל בקידושין בעדים קראים מודה שאין בהם ממש. וכ"כ הגאון רבי יצחק אבולעפייא בשו"ת פני יצחק ח"ו (בהשמטה לאה"ע סי' ז, בד"ה וגם). ע"ש. והרי זה כמבואר.

ז) ולכאורה עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש בתשובת הרב מהר"ש גאביזון שהובאה בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג דף נט רע"ב), בשם תשובת רבינו אליהו מזרחי, וז"ל: אשת צדוקי היא אשת איש, שאע"פ שקידושיה לבעלה לא היו אלא בפיסולי עדות דאורייתא, מכל מקום כל העולם הם עדי ביאה, אף על פי שלא ראו הביאה. דומיא דדוד המלך, (ע' תוס' כתובות ט סע"א), וכיון שהדבר כן, ואנן סהדי דלשם אישות הוא בועל ולא לשם זנות בעלמא, הו"ל כאילו נתקדשה בפנינו בעדי ביאה. עכ"ל הרא"ם. וכתב ע"ז מהר"ש גאביזון, ואפשר לי לומר שלזה כיון הר"ש בתשובתו במ"ש שנשותיהם מקודשות להם מן התורה, או בכסף או בביאה, כלומר, בכסף למי שסובר שעדיהם כשרים, ובביאה אפי' למי שסובר שעדיהם פסולים, עכ"ז כשנתקדשה בביאה לכ"ע היא אשת איש גמורה. ע"כ. אולם המהריק"ש כתב עליו בגליון שם, מה שתלה קיום קידושיהם בדברי מהר"ר אליהו מזרחי ז"ל, כל המפרשים מקצה חלוקים עליו, וס"ל שעל דעת הראשונה הוא בועל, ואין כאן קידושין חדשים. וכן מוכח מדברי הרא"ש והתרומת הדשן, ואין גם אחד שסובר כהרא"ם, ועלו דברי רבינו הרדב"ז כהוגן. ע"כ. והנה דברי הרב מהר"ש גאביזון הובאו בשו"ת מהרש"ך ח"ג (סי' טו דף כו ע"ג), ודברי הרא"ם הובאו בשם תשובת אלי"ם, וכתב ע"ז מהרש"ך, ואני לא ידעתי מי הוא בעל התשובה אלי"ם שכתב, ואם כוונתו על הרב הגדול מהר"ר אליהו מזרחי, אני לא מצאתי זאת התשובה בספרו של הרב ז"ל, ובאמת שיש לתמוה על זאת התשובה, שבודאי חידוש גדול הוא לומר כן, שהיא סברא זרה עד מאד, שהרי קטנה שלא מיאנה והגדילה ונישאת לאחר, אמר רב שא"צ גט משני, שכיון שהגדילה עם הראשון מסתמא בעל לשם קידושין, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וכתב הריב"ש בשם הרא"ה, שאפי' עדי יחוד אינה צריכה, שכיון שאשתו היא ועומדת תחתיו, כ"ע ידעי שנתיחד עמה ובא עליה, וכתב ע"ז הריב"ש, זוהי דעת יחיד, שכל הראשונים כתבו שצריכה עדי יחוד. וא"כ אין לחוש לסברת הרב אלי"ם לחוש בזה על קידושי הקראים. עכת"ד. ובאמת שהדברים מבוארים בתשובת הרא"ם (סי' צו) בד"ה בדבור קנני וסתירה, אות באות תיבה בתיבה, כמו שהעתיק הרב מהר"ש גאביזון הנ"ל. ע"ש. ובשו"ת מהר"י לבית הלוי (כלל א סימן ו, דף יז ע"ד), הביא דברי הרא"ם הנ"ל, וכתב ע"ז, ולפע"ד אין הדבר דומה למ"ש רש"י (כתובות ט א), שהרי הקראים סבורים



שקידושיהם ועדיהם כדת וכהלכה הם, ואינם מסתפקים בזה כלל, וא"כ כל בעילותיו שהוא בועל על סמך קידושין שקידשה הם, ואינו חושש לבעול לשם קידושין, כי כבר מקודשת היא לו לפי סברתו, וא"כ אפילו אם היו עדי ביאה ממש ליכא למיחש לקידושין כלל, דעד כאן לא אמרינן הכי אלא שהקידושין הראשונים יש בהם ספק, משא"כ כאן. עכת"ד. וזה כמ"ש מהריק"ש ומהרש"ך הנ"ל. וכן ראיתי עוד להגאון מהר"י ששון בספר בני יעקב (דף קעא סע"א והלאה) שהביא דברי הרא"ם הנ"ל, ותמה עליו, שמלבד מ"ש מהר"י הלוי (הנ"ל), ועוד שהרי כתב הריב"ש (בסי' ו) שכל האחרונים חולקים על הרא"ה וס"ל דבכולהו בעינן עדי יחוד וכו'. ע"ש. וע"ע למהר"א ששון בשו"ת תורת אמת (סי' סה). ע"ש. וכן מתבאר בשו"ת הרא"ש (כלל מה סי' ט). ובשו"ת תרומת הדשן (סי' רט). וע"ע בשו"ת חתם סופר (חאה"ע ח"ב סי' נח). ע"ש. ולא אכחד כי מדברי הרשב"ץ ח"ג (סי' מז) מוכח דס"ל כד' הרא"ם. ברם כבר תמה עליו הגר"י טייב בערך השלחן (סי' לא סק"י), וכתב דהרשב"ץ יחידאה הוא, וכל הפוסקים חולקים עליו בסברא זו, והביאותים לעיל (בסי' יא אות ט). ע"ש. אלא שהערך השלחן שם סיים, שאף שהמהר"י הלוי תמה בכיו"ב על הרא"ם, וס"ל שעל דעת הקידושין הראשונים בעל, כבר כתב הרב זקן אהרן (סי' מא), שאף הם יודעים ומודים שאינה אשה גמורה אלא בביאה, א"כ ביאתה לשם קידושין היא. ע"ש. ברם בקושטא העיקר כדברי מהריק"ש ומהרש"ך וסיעתם, שגם ביאתם אינה אלא על דעת קידושיהם הראשונים, ואין כאן קידושי ביאה כלל. וכן מבואר בדברי הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק ח"ב (סי' סד אות י), וזת"ד: ואין להחמיר מצד שאחר הקידושין (שנמצאו פסולים) מיחדים את הזוג בחדר אחד, וא"כ י"ל הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, וכאילו נבעלה לשם קידושין, זה אינו, דהך חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אינה אלא אם נתיחדו לאחר שנודע להם שהקידושין בטלים, אבל אם עדיין לא נודע להם מביטול הקידושין, אף על פי שבא עליה, לא חיישינן לקידושין כלל, כי אדעתא דקידושין הראשונים בעל, ולא היתה לו כוונה לקידושין כלל אז, וא"צ לגט ממנו, דהוי כעודר בנכסי הגר וסבר שהם שלו שלא קנה. וה"נ בנ"ד שלא נודע להם שהעדים של הקידושין פסולים עד היום, א"כ אין לחוש לקידושין כלל. ע"כ. וע"ע בשו"ת באר יצחק (חאה"ע סי' ו ענף ט). ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' קיא), שאין לחוש למה שדרו יחדיו כאיש ואשתו, בפרסום לכל העולם, ונאמר שבעל לשם קידושין, זה אינו, דאדעתא דקידושין הראשונים בעל. וכמ"ש הריב"ש (סי' ו) לגבי קידושין שנעשו בערכאות וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אגרות משה פיינשטיין (חאה"ע ח"ג סי' כה) בנידון קידושי ונישואי הריפורמים ע"ש. ויש להוסיף מ"ש בשו"ת דבר אברהם ח"ג (סי' כט אות ג) בדין נישואין אזרחיים שע"פ הערכאות, שאע"פ שהוא מכניסה לביתו ודרים יחד ככל איש ואשתו, ומתכוונים לשום אישות, מ"מ לא לשם אישות כדת משה וישראל מתכוונים, אלא לשום אישות שע"פ החוק האזרחי מתכוונים, שקשר האישות שביניהם יתפרד ע"י השופט, שלא כדיני אישות שלנו, וחיי אישות כאלה אינם מועילים להפוך אותם לדיני אישות כדמו". ומכאן תשובה למה שרצו קצת חכמים לומר שהחזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אינו משום האיסור, אלא ענין טבעי לאדם, וממילא גם לפורשים מן הדת שייך לומר חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, שהרי מתכוונים לאישות. ולפי האמור אין זה מחייב כלל, הואיל ולאישות ממין אחר הם

מתכוונים. ע"ש. והוא הדין לקראים, שאע"פ שמתכוונים לשם אישות, כל כוונתם לאישות של דיניהם הם מתכוונים, באופן שקשר האישות שביניהם יתפרד ע"י בית דין של הקראים, ואין לו שום שייכות לדיני אישות של ישראל. וכיו"ב כתב בשו"ת תשובה שלימה ח"ב (חאה"ע סי' יז), שאפי' הדבר גלוי לכל שהם דרים יחד כאיש ואשה לכל דבר, מ"מ בעינן שיהיה גלוי לכל שהוא חפץ באישות בקידושין, הלא"ה לא מהני כלל. ושכ"כ בהגהת נכד הגר"א (בסי' כו סק"ב) וכו'. ע"ש. גם י"ל לפמ"ש בשו"ת אבן יקרה ח"א (חאה"ע סי' יב) שביאת איסור אינה קונה כלל, וכמ"ש הר"ן (קידושין י א). ע"ש. והרי ידוע שכולם בועלי נדות הם, שאין להם דין מקוה טהרה כלל. וע"ע בשו"ת היכל יצחק (חאה"ע ח"ב סימן ל). ובשו"ת משפטי עוזיאל (חאה"ע סי' יז עמוד לז והלאה). ודו"ק.

ח) ותבט עיני להגאון יעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב (סי' קנב) שכתב, אודות מי שנשא קראית בשגגה, הנה כבר כתבתי בחבורי על אה"ע (ס"ס ד) שאין הכרע לאסור הקראים לבא בקהל, מחמת מ"ש בתשובת הגאונים שהביא הרב ב"י שם, וכן מצאתי בשו"ת הרדב"ז (סי' ריט) ובשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' ג) שמכשירים אותם לבא בקהל, והביאו שם מעשה רב שהנגיד רבי אברהם בן הרמב"ם קבלם בתשובה, ונתחתנו עמהם גדולי הקהל, והכניסום תחת כנפי השכינה. ונ"ל שכדאי לסמוך עליהם. אף על פי שבעיני הם גרועים יותר מהצדוקים שבזמן הש"ס, שהקראים אין להם דין טהרה במקוה וכו', ולכן נחשבים הם בעיני כגוים גמורים, וכענין שאמרו בסוף פ"ק דיבמות (יז א) לא זזו משם עד שעשאו גוים גמורים. שבודאי אינם חוששים לישא נשים נכריות, ולפחות לבעול נשים גויות, ולהוליד מהן זרע מרעים, שולדה כמותה, ובנים זרים ילדו, ולכן נ"ל שאף שאין לדחות האשה הזאת ואת בניה שנולדו לאיש יהודי, מאחר שלבה נכון עם בעלה בשמירת המצות, ונאמנה את אל רוחה לשמור תורה שבעל פה, לכן יש להטבילה טבילה הגונה ע"פ ב"ד, ולקבל עליה עול מצות כמשפט חז"ל בגיורת, ולקבל עליה ג"כ דברי חברות, ולהביאה באלה ובשבועה לשמור פתחי נדתה וטהרת טבילתה וצניעותה, והכשר כליה וכו'. ע"כ. הנה ראינו שאע"פ שדעתו כדעת הרדב"ז וסיעתו להתיר הקראים לבוא בקהל, מ"מ מחמת החשש שנתערבו בהם גוים, הצריך גיור לחומרא למי שרצונו להצטרף לעם ישראל. אלא שאין החשש שהקראים נושאים נוכריות ברורה כלל. אך בספר עמק ברכה החדש (עמוד קד) כתב בשם הגר"ח סולובייצ'יק, גאב"ד בריסק, שהקראים יש בהם ספק גוים, כי במשך כל הדורות של קיומם בודאי שקבלו גרים מאומות העולם, שבאו אליהם להתגייר, ולפי הדין אינם גרים, הואיל ולא קבלו עליהם כל התרי"ג מצות כמצווה עלינו בתורה שבעל פה, כיון שאינם מודים בה, וקי"ל (בכורות ל ב) הבא להתגייר וקיבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד אינו גר. ונמצא שיש בקראים תערובת גוים. ע"ש. והשתא דאתינן להכי יש לומר עוד, לפי מאי דקי"ל (יבמות מו ב), גר צריך שלשה, מ"ט משפט כתיב ביה. (משפט אחד יהיה לכם ולגר). ומכיון שהקראים פסולים לעדות, כל שכן שפסולים לדון, וכאילו נתגיירו בינם לבין עצמם, דלא מהני כלל, כדאיתא ביבמות (מז א). וכן פסק הרמב"ם (פי"ג מהל' איסורי ביאה ה"ח) ובטוש"ע יו"ד (סי' רסח סי"א). וע"ע במש"כ בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סי' יט). ע"ש. ומיהו לפ"ז נראה שקלקלתם

תקנתם, שיש לקראים תקנה על ידי גיור, ואז יש לכל אחד שיתגייר ספק ספיקא להיתר, שמא גוי ונתגייר הוא, ואת"ל ישראל, שמא ישראל כשר הוא. וכיו"ב כתב הראב"ד בהשגות (פרק ט"ו מהל' איסורי ביאה הלכה כה), בדין אסופי שנמצא בעיר שרובה עכו"ם שיש לו תקנה ע"י גיור. והסביר הרב המגיד (שם הל' נו), דה"ט משום דאיכא תרי ספיקי, שמא מרוב עכו"ם הוא ונתגייר, ואת"ל ממיעוט ישראל, שמא מישראל כשר הוא. ונכון הוא. ע"ש. וכבר ביארנו בכמה מקומות דנקטינן שא"צ ספק ספיקא המתהפך. וכמ"ש בזבחי צדק (סי' קי אות קיח) ובכף החיים (יו"ד סי' קי, כללי ס"ס אות כד). וע"ע במש"כ לעיל (בחאה"ע סי' ח אות ג). ע"ש.

ט) ברם בקושטא יש לסתור דברי הגאון יעב"ץ ודעימיה, ע"פ דברי הרמב"ם בתשובה (הוצאת פריימן סי' שע"א), שכתב, כי אלה הקראים השוכנים בארץ מצרים ובנא אמון ובדמשק, ובשאר מקומות ארץ ישמעאל, וזולתם, ראויים הם לחלקם מחלקי הכבוד, ולהתקרב אצלם במעשה יושר ולהתנהג עמהם במדת הענוה ובדרך האמת והשלום, כל זמן שגם הם יתנהגו עמנו בתמימות, ויסירו מהם עקשות פה ולזות שפתים מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור וכו', ובזאת יכון לנו לכבדם וללכת לשאל בשלומם, ולמול את בניהם ואפילו בשבת" וכו', והכי אשכחן לרבינו האי גאון זצ"ל דאמר הכי, ולענין מילה, מעולם לא נמנעו רבותינו ע"ה מלמול את בני הקראים בשבת, כי אפשר שיחזרו למוטב וכו', ודברים אלו הם בקראים שבבבל וכיו"ב שמלין בניהם כדת וכהלכה. עכת"ד. והובא כל זה בארחות חיים ח"ב (עמוד תרכ"ב), בשם תשובת הרמב"ם. וכן הובא בבית יוסף יו"ד (בדק הבית סוף סי' רסו). וכ"כ רבינו אליהו מזרחי בתשובה (סי' נח). וכן הוזכרו דברי הרמב"ם הנ"ל בשו"ת הרדב"ז ח"ב (ס"ס תשצו), וכן בתשובתו שבשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (ס"ס ג). [ובדפוסים החדשים נדפסה תשובה זו בסוף הספר]. ובשו"ת מהרש"ך ח"ג (סי' טו דכ"ג ע"ג). ובשו"ת זקן אהרן (סי' כט) ובשו"ת באר מים חיים (סי' מא). ע"ש. וכ"כ המהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' כז). ע"ש. ואם איתא לדברי הרב יעב"ץ שנתערבו גוים בקראים, איך התירו למול את בניהם בשבת, והלכה רווחת היא בירושלמי (פ"ב דיבמות ה"ו) שאסור למול בן הנכרית בשבת, שולדה כמותה. והכי קי"ל בטוש"ע יו"ד (ס"ס רסו). ופשיטא שאף ספקו אינו דוחה שבת, וכדאמרינן (שבת קלה רע"א) ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא הספק. ובתוס' שם כתבו, נראה לר"י דאסמכתא בעלמא היא, ולא אצטריך קרא להכי דמהיכא תיסק אדעתין לחלל השבת מספק וכו'. ויש מהאחרונים שתירצו דקמ"ל שאפילו יש ספק ספיקא אין מחללים השבת. ואכמ"ל. ואין לומר שמכיון שתערובת גוים בקראים, או גרים, מיעוט קטן הוא, לא חיישינן למיעוטא, דהא הו"ל קבוע וכמחצה על מחצה דמי, וכמ"ש מהריב"ל בתשובה ח"א (סי' טו). ע"ש. והנה בתשובת הרדב"ז (ס"ס תשצו) אחר שהביא תשו' הרמב"ם כתב, שבזה"ל הקראים במצרים אין בהם שום מדה טובה, מאלה שהזכיר הרמב"ם, ומתרחקים מן החכמים הרבניים, ובורחים מהם כבורח מן הנחש, ואדרבה יהיו מלעיבים במלאכי האלהים, ובכל יום ויום נעשים יותר גרועים, מדחי אל דחי, ואין מלין את בניהם כדת, שאינם פורעים, וקי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל. לפיכך אסור למול את בניהם בשבת, כיון שאינם מודים בפריעה

וכו'. ע"ש. וכן האריך הרחיב בזה המהר"ש ויטאל בשו"ת באר מים חיים (סי' מא), שהקראים בזה"ז רעים וחטאים לה' מאד, וכופרים בה' ובחכמים, ושונאים ורודפים אותנו, מלבד מה שאוכלים ביוהכ"פ שלנו וכן אוכלים חמץ בפסח שלנו בראש כל חוצות וכו', ולכן אין למול את בניהם בשבת. עש"ב. והסכים לזה שם רבינו יעקב בי רב, ורבינו משה גלנטי, ועוד. ע"ש. (וכן הוא בפתח הדביר סי' שלא סק"א). וכ"כ הרב גנת ורדים (כלל ב סי' לא, וכלל ג סי' א). גם הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סי' של דכ"ז ע"ב) כתב, שיש לחוש שלא למול את בני הקראים בשבת, כיון שהם עוברים על כמה גופי תורה בשאט בנפש, וגם מלעיגים על דברי חכמים וכו', ונשתקעו במינות והשתרשו בה, לכן אין להם דין ישראל וכו'. ע"ש. (וק"ק שלא העיר מדין תערובת גוים בקראים כמ"ש בספרו שאלת יעב"ץ הנ"ל. וי"ל). אולם הכנה"ג יו"ד (סי' קנד הגב"י אות יט) כתב שהמנהג בקושטא למול את בניהם בשבת. וכן כתב בשלחן גבוה (סי' רסו ס"ק לח). ע"ש. וכן העלה בספר ברכות מים יו"ד (סי' רסו), שמכיון שהקראים הנמצאים פעה"ק ירושלים, נוהגים לכבד ביותר את החכמים הרבניים ונושקים את ידיהם, ואינם מדברים תועה כלל, ותמיד באים להתדיין לפני ב"ד שלנו, ואין מלים את בניהם אלא ע"י ישראל ובפריעה כדת וכדין, ובהם הרבה מדות טובות, לכן צריכים אנו להחזיק במנהג רבותינו הגאונים המתירים למול את בניהם בשבת, וכן הסכים עמי מרן מלכא מהרי"ט אלגאזי מר חמי, וכן עשיתי מעשה. ואחר הדברים הנ"ל באה הסכמת הגאון מהרי"ט אלגאזי. ע"ש. וכן פסק בשו"ת בית יצחק דאנציג (חיו"ד סי' ח), והסכים עמו שם הגאון בעל שדי חמד. ע"ש. וע"ע בשדי חמד דברי חכמים (סי' קלה) ובפאת השדה (מע' ב סי' לד אות יד). ובס' כורת הברית (סי' רסו ס"ק לז). ובשו"ת דברי מלכאל ח"ד (סי' עא). ע"ש. המורם מכל האמור שאין תערובת גוים בקראים, שאף הסוברים להחמיר שלא למול בניהם בשבת, מודים הם למ"ש הרמב"ם שאם נוהגים כבוד בחכמי ישראל ויש להם דרך ארץ והולכים עמנו בתמימות וביושר, מלין את בניהם בשבת, ואין לחוש לומר שמא האם נכריה. ודלא כהגאון יעב"ץ. פש גבן מ"ש הגר"ח מבריסק שהם מקבלים גרים בב"ד שלהם, ולדידן אינם גרים, וכדקי"ל בבכורות (ל ב) שהבא להתגייר וקיבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד אינו גר, ונמצא שמעורבים בהם גוים, והנה גם זה נסתר מדברי הפוסקים הנ"ל שמותר למול את בניהם בשבת, ולא חיישינן שהבן הנימול בא מזרע גוים. וראיתי בספרי הדינים שלהם שכתבו שאין לקבל גרים. אמנם ראיתי להרדב"ז ח"ב (סי' תשצו דף לז ע"ג) שכתב, שהנגיד רבי אברהם החסיד בנו של הרמב"ם נתקבלו על ידו קהל גדול מהקראים שחזרו לדת האמת, ונתחתנו בהם גדולי קהלות מצרים הרבניים, כהנים לויים וישראלים, אך הנגיד רבי נתן הכהן לא רצה לישא אשה מאותן משפחות. ויפה עשה לדעתו, שאע"פ שאין לחוש לפיסול ממזרות, כיון שקידושיהם נעשו בעדים הפסולים מן התורה, מ"מ יש לחוש לחללות, שהרי הגיורת אסורה לכהן משום זונה, וכמ"ש הרמב"ם שהגיורת אסורה לכהן משום זונה, וגמרא גמירי לה, ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא (ע' קידושין עח סע"א). ואינהו לא דרשי קרא אלא כפשוטו שפירוש זונה היינו המופקרת לכל. ואפי' את"ל שכהני הקראים נזהרים מן הגיורת, מ"מ מגיורת הפחותה משלש שנים אינם נזהרים, דהא ר"ש ס"ל דבפחות משלש שנים מותרת לכהן, (יבמות סא ב). וכמה חששות כאלו יש לחוש בהם. לפיכך יפה עשה הנגיד ר"נ הכהן שלא נשא מהם. ע"כ. ומבואר דס"ל

שהקראים היו מקבלים גרים. ואף על פי כן יש להשיב על חששת הגר"ח מבריסק, לפי מ"ש בשו"ת מלמד להועיל (חאה"ע סי' ח), דלא דמי נ"ד למ"ש בבכורות (ל ב) שהבא להתגייר וקיבל עליו כל המצות חוץ מדבר אחד שאין מקבלין אותו, שי"ל דהיינו דוקא כשאומר בפירוש שאינו מקבל המצוה ההיא, אסור לקבלו, משא"כ כשאינו אומר כן בפירוש, אפי' אם אנו יודעים שיעבור על איזה עבירה מפני שיצרו תוקפו, מותר לקבלו. ע"ש. וכ"כ כיו"ב הגריא"ה הרצוג בשו"ת היכל יצחק ח"א (סי' יט אות ה והלאה), שי"ל שדוקא בתנאי מפורש שאינו מקיים מצוה אחת אין גירות לחצאין, אבל באומדנא חזקה בלבד לא חשיב שיויר בעצם הגיור וכו', וגם י"ל דדוקא לכתחלה אין מקבלים אותו, אבל בדיעבד הגירות מועילה. ע"ש. וע"ע להגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב סי' קיא) שכ' שקבלת עול מצות תחלה, הויה רק מדרבנן, ובדיעבד גם בלי קבלת מצות הוי גר גמור מן התורה. ע"ש. ומיהו בשו"ת אגרות משה (חיו"ד סי' קנז) כ' היכא דאנן סהדי שיעבור על מצות התורה ואינו מקבלם בלבו, לא מהני אף בדיעבד. ע"ש. וע"ע בשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' כו אות ד). ע"ש. ואכמ"ל. אולם דל מהכא דין קבלת מצות, מ"מ כיון שהקראים פסולים לעדות, בודאי שהם פסולים לדון, ואינם יכולים לקבל גרים, ואנן קי"ל ביבמות (מו ב) גר צריך שלשה מ"ט משפט כתיב ביה. וא"כ שוב מוכח שיש תערובת גוים בקראים. ואפי' הם מיעוט קטן, כבר כתבנו דהוי קבוע דהוי כמחצה על מחצה. וכמ"ש המהריב"ל. וע"ע בפתח הדביר ח"א (דף נה ע"ד והלאה). ע"ש. וגם יש לדון עוד בגרים שע"י הקראים, אם בכלל הם טובלים במקוה כשרה וכל דיני חוצצי טבילה. (ובספר המעמד האישי של הקראים עמוד רלג כתוב: "שארין הקראים מכירים במעשה הגיור, וגוי שנתגייר, לדעתם גוי גמור הוא, ואסור להתחתן עמו"). וצ"ע. [וע' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ה (סי' טז אות ד), שגם הוא הביא בשם הגר"ח מבריסק, החשש משום תערובת גוים שנתגיירו ע"י הקראים. ע"ש].

(י) וחזי הויה בשו"ת בשמים ראש (סי' רכ), שהביא תשובה המיוחסת לרבינו ברוך ממגנצא, ושם כתוב להתיר את הקראים לבוא בקהל, שאע"פ שהם חולקים עלינו בעניני גטין וקדושין ובדיני עריות, הרי אין לנו דבר ברור ומסויים שאירע ביניהם שנאסר ע"פ חז"ל, כדי לחוש בגללו לממזרות, ואחזוקי איסורא לא מחזקין, ואם באנו לחוש לכך, הרי עינינו הרואות שגם חכמי התלמוד שלנו נחלקו בדיני עריות, בדברים דלמ"ד אחד היא אשת איש, ולאידך מ"ד היא פנויה. וכן בענין צרת הבת שנחלקו בית שמאי ובית הלל (בריש יבמות), ואמרינן שעשו ב"ש כדבריהם, אלא דהוו מודיעי לב"ה, ואח"כ נתערבו משפחות אלו בישראל, ואף שהולדות ממזרים לדברי בית הלל (יבמות יד סע"ב), ועכשיו אף לאודועי הוא מן הנמנע, כי פזורים אנו בכל קצות תבל. וכן בכל דבר שיש בו מחלוקת סוגיאן דעלמא שעשו כדבריהם, ואפי' הכי לא חיישינן. ואין זה ענין לדין אלמנת עיסה ולכל הני דחשו למיעוטא ולספק ספיקא, דהתם אינם אלא אקראי בעלמא, ובאנשים פרטיים, אבל לעקור קהל גדול מלחסות תחת כנפי השכינה הא ודאי שאין לדחות אבן אחר הנופלים מעדת ישראל, המון גדול, הנותנים לב לקיים התורה כמנהג אבותיהם, וסובלים שעבוד הגלות כמונו, ונהרגים על קידוש ה', וקיימים בכח הרועה שמצילם, כאשר אתנו, ואיך נאמר לקהל גדול כיוצאי מצרים להתרחק מעלינו מפני שאנו צריכים לבדוק בהם אחר חשש ממזרות, וא"כ צא ובדוק

בישראל, שבזמן מלכות ירבעם ואחז ומנשה ואמון ויהויקים וכל המלכים הרשעים, רוב ישראל התנהגו שלא ע"פ הקבלה אשר קבלנו בסיני. ואילו היה אסור להתחתן בלי בדיקה מחשש ממזרות, וכן בקראים, איך לא הודיעונו חכמי ישראל בתלמוד שלנו. [וע' בקידושין ע"א ב, עולא איקלע לבי רב יהודה, חזייה לר' יצחק בריה דרב יהודה דגדל ולא נסיב, א"ל עולא, מ"ט לא קא מנסיב ליה מר איתתא לבריה, א"ל מי ידענא מהיכא אנסיב ליה, א"ל אטו אנן מי ידעינן מהיכא קא אתינן, דילמא מהנך דכתיב בהו השוכבים על מטות שן וסרוחים על ערשותם, וא"ר אבהו אלו המחליפין נשותיהם זה לזה וכו'. אלא זיל בתר שתיקותא, דאמר רב שתיקותא דבבל היינו יחוסא. (שמתוך שהם שתקנים בשעת מריבה הוחזקו במיוחסים. רש"י). וע"ש]. ואפי' אילו היה ספק ממזר אסור מן התורה, היה ראוי לעוקרו כדי שיתקדש ולא יתחלל שם שמים בפרהסיא, כי למה יאמרו הגוים הנה עם ה' אלה, ושתי כתות הן, ושני מיני ישראל, זה זמן עצום בגולה, וכל אחת מהן שונאת את חבירתה, ואינם מתחתנים זה עם זה. ואין לך חלול ה' גדול מזה. (וכמ"ש ביבמות ע"ט. מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא וכו'), וכל שכן שבאמת אין כאן איסור כל שלא נודע לנו בבירור חשש ערוה פרטי. ועוד דקי"ל משפחה שנטמעה נטמעה, ומה לי אם נטמעה בתוכינו או בין הצדוקים, והרי ישראל הם. ואם כי אבות אכלו בוסר זה כאלף שנה, אלה הצאן מה עשו, ואיך יעלה על הדעת לפסול את כולם משום ממזרים שנבלעו בהם, והרי ר' יהושע הכשיר גר עמוני לבא בקהל, מפני שעלה סנחריב ובלבל את האומות (ברכות כ"א), וכל בר דעת יודע שבלי ספק בזמן ר' יהושע היו בארץ בני עמון מיעוט של עמונים, יותר ממה שיש מיעוט ממזרים בקראים, ואעפ"כ לא חש להם וכו'. עכת"ד. ואחריו יאיר נתיב רבינו אהרן הלוי בתשובה שם שכתב, שדברי הרב רבינו ברוך הנ"ל בנויים על הדין ועל האמת ועל השלום, ואין להסתפק אחר דבריו לפום דינא ודתא. ומ"מ אמינא בהימנותא דאפילו הוי כיהושע בן נון לא יהיבנא ליה ברתא. (ע' יבמות מז א). ע"כ. ונראה מדברי רבי ברוך, שלא חשש לומר שקידושיהם קידושין וגיטן אינו גט, משום דס"ל שהעדים של הקידושין פסולים לעדות, והו"ל כפנויות, וכדברי הרדב"ז, שאל"כ למה לא יחוש כדברי רבינו שמשון משום ממזרות. והרה"ג המו"ל רבי שאול ברלין בהגהותיו "כסא דהרסנא" שם, כתב ג"כ שדעת רבינו ברוך כהרדב"ז להתיר הקראים אחר קבלת דברי חברות והחזרתם לאיתן התורה, אלא שהוסיף, ומ"ש הרדב"ז שבהיות שעדיהם פסולים אין קידושיהם קידושין, והפקיר קידושיהם לגמרי, אינו נוח לי לדון בדין שתחלתו להחמיר וסופו להקל, להפקיר נשותיהם של הקראים לגמרי, ובכן אין להוסיף ע"ד רבינו ברוך, כי ברוך הוא וברוך טעמו, וי"ל שאף רבי שמשון שאסרם היינו דוקא בעומדים במרדם, ושאינו כותים שחכמים גזרו עליהם, ועשו תקנה להבדילם מאתנו. משא"כ בקראים. והוסיף במפתחות (לסימן רכ), ואין ספק שאילו ראה רבינו הרמ"א תשובה זו לרבינו ברוך, לא היה פוסק לפסול בהחלט את הקראים, והיה מטה כלפי חסד. עכת"ד. והנה מ"ש ע"ד הרדב"ז שאינם נוחים לו, אינו מחוור, שכבר ביארנו שכן דעת רבים וגדולים בדור הרדב"ז, שאין קידושיהם קידושין, מכיון שנעשים בעדי הקראים שהם פסולים לעדות, וממילא יש להכשיר את בני הקראים לבא בקהל, ואף על פי שיש מקום לומר שאין זה דעת רבינו ברוך, וכל הטעם שהכשירם לבא בקהל הוא מטעם ס"ס, וכמ"ש הרדב"ז. מ"מ סברת הפוסקים דס"ל שהקראים פסולים

לעדות, הרי היא נכונה מצד עצמה, וראויה למי שאמרה. גם מ"ש בכסא דהרסנא שרבינו שמשון לא אסרם אלא כשעומדים במרדם וכו', יד הדוחה נטויה לדחותו בשתי ידיים, שמכיון שהוא סובר שקידושיהם קידושין וגיטן אינו גט, ומש"ה פסלם לבא בקהל, אפילו אינם עומדים במרדם, אין לקבלם ולהתחתן עמהם, מאחר שיש בהם ממצרים. וכן מבואר בדברי הרמ"א בהגה (סוף סי' ד) שכל בזה"ל: "הקראים אסור להתחתן בהם, וכולם הם ספק ממצרים, ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור". והרי מקור דבריו מתשובת רבינו שמשון. אלא שעדיין י"ל שהרמ"א כמו הר"ש דיברו לפי מקומם ושעתם, שקידושי הקראים היו בעדי ישראל הלא"ה אין בקידושי הקראים ממש, ואין כאן שום חשש לממצרות, וכמ"ש הרדב"ז בח"א (סי' עג) בדעת הר"ש. ע"ש. ושו"ר בשו"ת פני יצחק אבולעפייא חלק ו' (בסוף הספר, בהשמטה לאה"ע ס"ס ז), שתמה ג"כ על הרב כסא דהרסנא הנ"ל שהרי טעמו של הרמ"א ע"פ דברי הר"ש, שהם ספק ממצרים, וא"כ אפי' אינם עומדים במרדם, אין להתירם. אבל י"ל דמיירי בקידושי הקראים על ידי עדי ישראל. וכנ"ל. ע"ש. והנה אף על פי שידוע ומפורסם שכמה מגאוני ישראל קראו מלא אחרי הספר "בשמים ראש", ושאינו אלא מעשה ידי הרב ר' שאול ברלין, ולא מר בריה דרבינא חתים עליו, וכמ"ש בספר הברית ח"ב (דף קו ע"ב). וכן האריך בזה בשו"ת פרשת מרדכי (חאו"ח סי' ה). וכן החתם סופר (סי' שכו אות ג). והשואל ומשיב תנינא ח"ב (סי' נה). והתורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' יז). ועוד. (ועמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סי' כד אות ד והלאה). ומיהו אף שאין למדים מהבשמים ראש אלא מצד האמור בו, ולא מצד האומר, וכמ"ש ידידנו המנוח הגרש"י זוין זצ"ל בס' המועדים בהלכה (עמוד רנז). וכיו"ב כתב הגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב (ס"ס ה) בד"ה שוב, שאמנם את הטוב נקבל ממנו וכו' ע"ש. ובמילי מעלייתא דאית ביה דרשינן. הרי כאן נאמרו בו דברים של טעם שראויים להשמע. ומ"ש 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 בזמנינו, ביתר שאת ויתר עוז. כי ידוע שכמה מהקראים וראשיהם חתרו בכל עוז למען מדינת ישראל, גם בהיותם בגולה, ומהם שנמסרו בידי שלטונות מצרים, והוציאו להורג, על מה שפעלו במסירות נפש למען ישראל, ואף בבואם לארץ ישראל, הם מתגייסים לצבא ישראל, ומגינים עלינו בכל כחם מידי המחבלים הרשעים שונאי ישראל, אשר כל יום יגורו מלחמות, אני שלום וכי אדבר המה למלחמה, 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. וכמו שכתב רבינו ברוך על זה, משפחה שנטמעה נטמעה, (וע' בהר"ן ר"פ עשרה יוחסין (בד"ה גרסינן בגמרא), שגם בזה"ל מי שידוע פיסול במשפחה אינו רשאי לגלותה אלא יניחנה בחזקת כשרה, ומיהו אפשר שראוי לגלותה לצנועים, כדי שלא ידבקו בהם, אף על פי שאילו נדבקו בהם מחוסר ידיעה לא היה שם איסור כלל וכו', ולעתיד לבא אף על פי שידוע הדבר תהא כשרה. וכ"פ הרמ"א בהגה (סי' ב ס"ה) וז"ל: "משפחה שנתערב בה פסול, ואין הדבר ידוע לרבים, כיון שנטמעה נטמעה, ואף היודע פיסולה אינו רשאי לגלותה, אלא יניחנה בחזקת כשרות, שכל המשפחות שנטמעו בהם פסולים, יהיו כשרים לעתיד לבא". ומ"ש הרב אפי זוטרי לחלק

בזה בין נתערב ספק ממזר לבין ממזר ודאי, ביצועות יעקב סק"ו הוכיח שאף בממזר ודאי אמרינן משפחה שנטמעה נטמעה, מהירושלמי (רפ"ד דקידושין). ע"ש. וע"ע ברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ג. ע"ש). אך יש לדחות שדוקא משפחה שעומדת בחזקת כשרות ונתערב בה פסול, ואין הדבר ידוע אלא ליחיד בלבד, שייך לומר משפחה שנטמעה נטמעה, ומניחים אותה בחזקתה, אבל הקראים הורעה חזקתם זה כמה דורות ע"פ הפוסקים שפוסלים אותם. ושו"ר כן בשו"ת המבי"ט ח"א (סי' לז) וז"ל: "ומ"ש מר ע"פ דברי הר"ן שאין אדם רשאי לגלות משפחה שיש בה פיסול, התם מיירי במשפחה שצריכה גילוי שנתערב בה פסול, אבל אלו הקראים אינם צריכים גילוי, שהם מגולים ועומדים מכמה דורות משעה שנבדלו מעדת ישראל ובחזקת פיסול הם". ע"ש. ודו"ק.

(יא) ועינא דשפיר חזי בשו"ת מהרש"ך ח"ג (סי' טו, דף כז ע"ג) שהביא דברי הרמב"ם (פ"ג מהל' ממרים) הנ"ל: "שבני התועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם, ונולדו בין הקראים וגידלו אותם על דעתם, הרי הם כתינוק שנשבה, שהוא כאנוס, וראוי להחזירם בתשובה ולמושכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה". וכתב, שיש לדקדק מד' הרמב"ם האלה דס"ל שהקראים האלה מותרים לבא בקהל, שאל"כ איך אפשר למושכם בדברי שלום ולהחזירם לאיתן התורה, אם הם פסולים לבא בקהל, והרי גם לישא בת מינם אינם יכולים, דקי"ל דספקן בספקן אסור, ונמצאו בטלים מפריה ורביה, ולא תהו בראה וכו', ואפי' אם נאמר שיכולים לישא שפחה ולטהר זרעם, מ"מ מה יעשו הנקבות שלהם, ואפי' הזכרים הרי לא התירו שפחה אלא לממזר ודאי ולא בספק ממזר. (וגם מאין ימצאו כל כך גיורות להשיאם). עכת"ד. וזה כמ"ש גם הרדב"ז בח"א (סי' עג) לדקדק מתשובת הרמב"ם דפשיטא ליה שהקראים מותרים לבא בקהל. והביאו המהרש"ך (שם דכ"ז סע"ב). וכן ראיתי לכמה אחרונים שהוכיחו כן מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' ממרים), וכדברי מהרש"ך. (ומיהו המהרש"ך שם בסוף הסימן כתב לדחות ראיתו מד' הרמב"ם, כי אפשר שיחזרו לדת האמת ולא יקפידו על ביטול פריה ורביה. ע"ש. והוא דוחק). ובזה ניחא מ"ש הרדב"ז בח"א (ס"ו עג) בשם כפתור ופרח, שקהל גדול מן הקראים חזרו לדת האמת על ידי הנגיד רבינו אברהם החסיד בנו של הרמב"ם, ונתחתנו בהם גדולי קהלות מצרים הרבניים, ולא היה אדם פוצה פה עליהם, ועד היום המשפחות ההם ידועות במצרים. ע"ש. שרבי אברהם הלך בשיטת הרמב"ם שמתיר ג"כ לקראים לבא בקהל. ואפילו אם נאמר שהרמב"ם ס"ל שקידושיהם קידושין (וכמו שנראה בתשובתו שם), מ"מ מכיון שיש כמה ספקות וספקי ספקות יש להתירם לבא בקהל. והנה מדברי הרדב"ז הנ"ל יש ללמוד, שהרב הנגיד רבי אברהם קיבלם גם להביאם בקהל ה', וכן נראה עוד מדברי הרדב"ז בח"ב (סי' תשצו דף לו ע"ג). ע"ש. ובשו"ת המבי"ט ח"א (סי' לז) כתב להרב השואל, ומ"ש להביא ראייה מהנגיד רבי אברהם החסיד שקיבל קהל גדול שנתיהדו על ידו במצרים, לא ידעתי מה ראייה היא זו, שאם נתיהדו היינו לקבל עליהם דברי פרושים, ולחוש לספקי דידהו, שלא ישא קראי בת קראי אחר, ואם נטמעו בישראל נטמעו, וכולם טהורים לעתיד לבא. ע"כ. נראה דלא סיימוה קמיה דמר, שהרדב"ז מעיד בגדלו שנתחתנו בהם גדולי קהלות מצרים הרבניים, ואין פוצה פה וכו'. ע"ש. וחזי מאן גברא רבה דקמסהיד



עלה. ומ"ש עוד המבי"ט, שאפשר שיש קראים שלא הורגלו לבוא אצל ישראל, ולא ידעו עקרי הדת, ואינם מעיזים פניהם נגד חכמי הדור, ואינם חשובים כמזידים, וכמ"ש הרמב"ם שאין למהר להורגם מיד, ואפשר שאינם פסולים לעדות אלא מדרבנן, וקידושין שנעשו בפניהם הוו קידושי תורה, ואף על פי שרוב הקראים יודעים שאבותיהם כפרו בתורה שבעל פה ומעיזים פניהם להכחיש הקבלה שלנו ופסולים מן התורה לעדות, דחשיבי מזידים, אעפ"כ יש לחוש שמא נתקדשה בפני ישראל או בפני קראים שוגגים, בכסף או בשטר, ולא חששו לאותם קידושין, והלכה ונישאת לאחר וילדה בנים, ובכל אחד מהם יש לחוש בספק זה וכו'. וסיים, וחתרתי למצוא להם היתר עד מקום שידי מגעת, וקצרה ידי מהשיג. ושמעתי שהרב הגדול כמהר"ר יעקב בי רב מורה להתיר הקראים לבא בקהל, ודעתו רחבה בים התלמוד, ומצא על מה שיסמוך מה שלא מצאתי אני. עכ"ל. ולמטוניה דמר הי"ל לחוש לאלה השוגגים שהם כתינוק שנשבה, שהיו עדי קידושין אצל הקראים, ואח"כ נתגרשו בגט שלהם, וגיטן אינו גט, והלכה והיתה לאיש אחר וילדה לו בנים והם ממזרים, ונתערבו בתוכם. אבל לפי מה שביארנו לעיל שאפי' תינוק שנשבה כשאוחז מעשה הגוים פסול לעדות, שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בתלמוד, וכמ"ש הרדב"ז והמהרש"ך וסיעתם, א"כ אין מקום לחששא זו. ולשמא קידשו בפני עדי ישראל לא חיישינן, דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, וגם יש כאן כמה ספקות, דשמא המתקדשת בעדי ישראל לא נתגרשה, ואת"ל נתגרשה שמא לא נישאת לאחר, ושמא לא ילדה לו בנים וכו'. וכמ"ש הרדב"ז להתיר מכח כמה ספקות. ואין ספק שזהו ג"כ טעמו של רבינו יעקב בי רב. ואין ספקו של המבי"ט מוציא מידי ודאם של רבי יעקב בי רב והרדב"ז וסיעתם. והנה לעומתו ראינו להמהרש"ך ח"ג (סי' טו) שהאריך הרחיב להתיר הקראים לבא בקהל, ושכן דעת הרמב"ם, וכנ"ל. ואף על פי כן כתב, האמת כי לא הייתי רוצה לטפל בהוראה זו, כי מנעורי שמעתי שנתחבטו בענין זה הרבנים הראשונים, ולא בא לידי שום דבר מהוראתם הקדומה, וגם שבמקומינו זה לא היינו צריכים להוראה זו, כי אין גם אחד מהקראים כאן, אולם להפיק רצון הרבנים ראשי אלפי ישראל במצרים, ולקיים ספיר גזרתם, לכן באתי באותותי אלה לכתוב הנלע"ד וכו'. וסיים, ודקדקתי היטב בענין זה עד מקום שידי מגעת, וראיתי שהיה מקום להתירם לבא בקהל, ומ"מ יען שמנעורי ומיום שעמדתי על דעתי, שמעתי על הקראים שבזמנינו, קלא דלא פסיק, כאילו קל משמיא נפל, שיש לחוש לחשש ממזרות, גמרת אומר שלא להמנות עם המתירים אותם לבא בקהל, כי אם לאוסרם. ע"כ. והנה הודה לנו הרב שמצד ההלכה היה מקום להתיר הקראים לבא בקהל, ורק מפני ששמע קלא דלא פסיק משחר נעוריו כאילו קל משמיא נפל לאוסרם, לכן החליט כאמור. ובעניותי אנא דאמרי אין משגיחים בבת קול. שמכיון שאף הוא מודה שמעיקר הדין יש להתירם לבא בקהל ה', כל שיש צורך בדבר מוקמין להו אדינא. ועכ"פ אין להביא ראייה להחמיר מדברי המהרש"ך, שהוא ז"ל דיבר לפי מקומו ושעתו שלא היה שם שום צורך בזה, אבל עתה לאחר שעלו גם הקראים ממצרים לא", ונפזרו בכל רחבי הארץ, ויש הרבה מהם שנטשו את מנהגייהם, ומתפללים יחד אתנו בבתי הכנסת שלנו, ונוהגים בשמירת השבת ובמועדי ישראל וביוהכ"פ כמנהגינו, וכמעט אי אפשר להבחין בין קראים לרבניים באיזורים מסויימים המאוכלסים ביהודים רבניים, לא יתכן להרחיקם ולדחותם באמת הבנין. ויקוב הדין את ההר. וע' בשו"ת זרע אברהם יצחקי (חיו"ד סי' כז, דף קי

ע"א) שכתב, שמאחר שכתב הרמב"ם (בפ"ג מהל' ממרים) שראוי להחזירם בתשובה ולמושכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, ואיך יחזרו בתשובה ויצטרכו לגרש את נשותיהם שחביבות עליהם מאד. דהא ספקן בספקן אסור, וזו קשה עליהם יותר ממיתה, ואיך ימשכו לאיתן התורה, א"ו כמ"ש הרדב"ז, שהרמב"ם סובר להתיר הקראים. וה"ט שאע"פ שאסרו חכמים ספק ממזר, משום דמעלה עשו ביוחסין, ה"מ בחד ספקא, אבל קראים שיש בהם כמה ספקות וספקי ספקות כמ"ש הרדב"ז, פשיטא דבכולהו הני ספקי לא גזרו רבנן, ומותר בבת ישראל, וכמ"ש הרב המגיד (בפט"ו מאיסורי ביאה הכ"ו), על מ"ש הראב"ד בהשגות שם, שאם רוב עכו"ם ונתגייר יש להתיר, דה"ט משום דכי גזרי רבנן באסופי, בחד ספקא, בתרי ספקי לא גזרו, ע"ש. וגם המהרש"ך הכי ס"ל, דמדינא מותרים הם לבא בקהל, אלא שחשש לכת הקודמים שאסרו, וכאילו קל מן שמיא נפל לחוש להם, ולכן לא רצה לנטות אחר המתירים. עכת"ד. ומיהו לפי מה שיתבאר בסמוך שהקראים אינם עושים קידושין כלל, אפשר מאד שאף האוסרים יודו להתירם.

יב) ובאמת שכל מה שדנו הפוסקים המחמירים לאסור את הקראים לבא בקהל, הוא מפני שחשבו שקידושיהם קידושין וגיטן אינו גט, אולם לאחר בדיקה בספרי הקראים מתברר שאין להם קידושין כלל. וכן כתב הגאון מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג דף סו ע"ב) וז"ל: ואני מעיד לפני בורא עולם, ששלחתי שני אנשים כשרים והגונים ולומדי תורה מבני בריתנו, וצויתים להכנס לשם כלאחר יד, ולהיות שבעלי החופה הקראים אהוביהם לא ירגישו על מה הם באים, והעידו בפני שלא אמרו שום לשון של קידושין כלל, אלא שהחתן נתן הכתובה ביד הכלה, ואמר לה הרי כתובתך בידך, ולא אמר יותר, אלא העומדים שם אמרו פסוקי ברכה לברכם. והנה ראיתי נוסח כתובותיהם, ואין בהם לשון קידושין כלל, באופן שאין שום חשש קידושין כלל, ואפי' אילו היו מקדשים כדת וכהלכה כבר ביארנו לעיל דלכ"ע הקראים פסולי עדות דאורייתא הם, והקידושין כמאן דליתנהו דמי. עכת"ד. (וע' בתשובת מהר"ש גאביזון שהובאה בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג דנ"ט ע"ב) שכתב, וניתן לנו רשות לחלוק על דברי הרדב"ז, במה שהתיר הקראים לבא בקהל, אם בכיו"ב אמרה, שמקדשים במטבע חכמים ובפני עדיהם, וכ"ש אם נמצאו שם עדי ישראל, כמו שנתקבל עדותם בב"ד, שלדברי הכל אסורים לבא בקהל וכו'. וכתב על זה המהריק"ש בהגהה, בזה"ל: "זו העדות שקר וכזב היא, ואדרבה אנו שלחנו מבית הדין שני אנשים מרגלים יראי שמים, וראו את כל מעשיהם, ואין בהם זכר קידושין כלל, אלא החתן נותן הכתובה ביד הכלה, ואומר לה הרי כתובתך בידך, ולא יותר, והקהל אומרים עליהם פסוקי ברכה ולא יותר". עכ"ל). גם הרה"ג מהר"א חזן בשו"ת תעלומות לב ח"ד (סי' ז דף יג ע"ג) כתב, שהחתן אינו נותן שום דבר לכלה, וגם אינו אומר שום לשון קידושין, ולפעמים הכלה היא עם הנשים לפני ולפנים, ואין מי שיראה אותה זולת החתן וקרובהיה, ומסדר הקידושין ושאר המוזמנים עומדים מבחוץ, וכפי שהודיעני הרה"ג הראב"ד במצרים. ע"כ. גם הרה"ג ר' אהרן מנדל הכהן, הרב של עדת האשכנזים בקהיר, בשו"ת יד ראם (חאה"ע סי' ד דף קיב ע"א) כתב, והנני מגיד תעלומות ואדברה נגד מלכים ולא אבוש, כי ידוע שטעם האוסרים,

ובראשם הר"ש, מפני שקידושיהם קידושין וגיטין אינו גט, ואולי היו שם עדים כשרים משלנו בשעת קידושיהם, ובאמת שאין כל ספק ובודאי הגמור שקידושיהם אינם קידושין כלל, כאשר עיני ראו יחד עם חכמי עירנו יצ"ו, שהלכנו לשם בכוונה מכוונת לראות ולדעת מנהג קידושיהם, ואנו מעידים בתורת עדות נאמנה, שאפילו אילו היו עומדים שם עדים כשרים משלנו לא יועילו כלום, כי החתן אומר פסוקים שלהם רק בפני זקניהם, ואל הכלה לא יקרב, ולא יאמר לה שום דבור כלל וכלל, כי בספר אדרת אליהו להחכם שלהם כתוב בהדיא שאין מן המוסר לתת דבר ביד הכלה. אלא בשעת הנישואין מעמידים החתן והכלה זה אצל זה, ואבי הכלה נותן טבעת זהב מן המוהר שלקח מן החתן, והחכם שלהם נותן את הטבעת על הכתובה, והחתן והכלה נותנים ידיהם על הכתובה והטבעת ביחד, ואחר שאומר המסדר פסוקי ברכה לוקח הוא הכתובה והטבעת ומצניעם אצלו, והכלה אינה לוקחת הטבעת כלל, וגם החתן כאלם לא יפתח פיו, ואינו אומר לכלה אפילו מלה אחת, והאם יש ספק בקידושין אלה? עת"ד. ולא זכר מדברי המהריק"ש הנ"ל. וע"ע במש"כ לעיל (סי' יא אות ח ואות י). ע"ש. ומעתה רווחא שמעתתא טפי שמכיון שאין להם קידושין, וכל מעשיהם תהו, אין נשותיהם צריכות גט מהם כלל. וא"כ חשש ממזרות מנין? והרבנים שדנו בענין הקראים לא סיימו קמיהו מנהגי הקראים הנ"ל. ואפי' אם נאמר שהדבר נשתנה במשך הדורות, מ"מ הספקות וספקי הספקות רבו מאד להקל, נוסף על הספקות שכתבו הרדב"ז וסיעתו. ועוד שהואיל וכל האיסור של ספק ממזר אינו אלא מדרבנן, וכדקי"ל בקידושין (עג א) לא יבא ממזר בקהל ה', ממזר ודאי לא יבא הא ספק ממזר יבא, אלא שמעלה עשו ביוחסין, וכן פסק הרמב"ם (בפט"ו מהל' איסורי ביאה הלכה כא). ע"ש. ומכיון שדעת רבינו הרדב"ז, ורבינו יעקב בי רב, ורבינו שמואל בן חכים הלוי, ומהריק"ש, להתיר הקראים לבוא בקהל, ועשו מעשה רב כדבריהם, אף על פי שיש חכמים שאוסרים, הו"ל ספק דפלוגתא דרבוותא, ובשל סופרים הלך אחר המיקל. וכ"כ מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג דס"ב ע"ב) לצרף טעם זה להקל. ע"ש. וז"ל מהריק"ש שם (בסוף סי' לג): "ולכן עשינו דברינו אלה סניף לדברי חכמים, והם שלשת הרבנים הגדולים, הרדב"ז, ורבי יעקב בי רב, ורבי שמואל בן חכים הלוי, והתרנו גם אנו קראי שקיבל עליו דברי חברות לבא בקהל, בהסכמת רוב חכמי העיר יצ"ו. והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע, ומצדיקי הרבים אלו הפותחים יד בתשובה לפושעים ככוכבים לעולם ועד". עכ"ל. וכ"כ עוד מהריק"ש בהגהותיו לאה"ע (ס"ו ד), וז"ל: "הקראים שבדורינו זה שמקבלים דברי חברות, התיר רבינו הרדב"ז וכל חכמי דורו להתחתן בהם, כל שלא נודע שנתקדשו בעדי ישראל". ע"כ. הרי שכל חכמי דורו של הרדב"ז הסכימו לדבריו. וע' בשו"ת דרכי נועם (חאה"ע סי' נט, דקס"ב ע"ב) שכתב וז"ל: שמותר לקבל הקראים ולהכניסם תחת כנפי השכינה, ובימי רבינו אברהם בנו של הרמב"ם נכנסו על ידו קהל גדול מהקראים בעדת ישראל, ונתחתנו עמהם גדולי עולם ולא היה פוצה פה כנגדם. "וכן נוהגים עד היום במצרים לקבלם ולהתחתן עמהם. וכן מעשים בכל יום". וכ"כ המהריק"ש בשם הרדב"ז וכל חכמי דורו. ע"כ. וכן בהיותי משרת בקודש בקהיר, מצרים, זה למעלה מארבעים שנה, מצאתי את הפנקס "מעשה בית דין" של הרבנות הראשית במצרים, בדורות שלפנינו, וראיתי שם מעשה ב"ד על אודות קראית אחת שבאה לפני בית הדין בדורותם, וקיבלה עליה דברי חברות, והתירוה להנשא

לישראל. וחתמו על זה הראב"ד הרה"ג רבי רפאל אהרן בן שמעון, והרה"ג רבי אהרן מנדל הכהן, והרה"ג מסעוד חי בן שמעון. והוסיפו בסוף המעב"ד הנ"ל, שטעמם ונימוקם בזה, כי הלא אגן בדין פה מצרים אזלין בתרייהו דרבנן קדישי, הרמב"ם, ורבינו אברהם הנגיד, והרדב"ז, ומהריק"ש, והרב דרכי נועם, ומר בריה הרב גינת ורדים, שכולם היו מורי הוראה פה מצרים, וכולם היו מקבלים את הקראים לכתחלה, ולהתירם לבא בקהל ה', והגדיל לעשות רבינו אברהם הנגיד שנתיהדו על ידו עדה שלמה של קראים לקהל ה', והעיד הרדב"ז שהתחתנו עמהם גדולי הדור, וא"כ מי הוא זה בדור יתום זה פה עירנו אשר יהין להחמיר יותר מגאוננו הקדמונים, ולחשוב את הקראים שבמצרים לספק ממזרים ח"ו. ועוד שענינו הרואות בחופות הקראים שאין כאן קידושין כלל, וכן נאמר בספריהם. ואם קידושין אין כאן, ממזרות מנין? והנה כל אחד מאתנו עשה פסק דין ארוך להתיר את כל הקראים שבמצרים בלבד. עכ"ל. וכן הובא כל זה בתוספת נופך בשו"ת וזאת ליהודה מסלתון (חאה"ע סי' לג). ע"ש. גם הגרי"מ טולידאנו זצ"ל בהיותו במשרת הרב הראשי וראב"ד לתל אביב יפו, הודיעני במכתבו אלי, שגם הוא נהג לקבל קראים במצרים ולהתירם לבוא בקהל ה', ושגם בתל אביב נזדמן לו קראי אחד שבא להסתופף בנחלת ה', ודנו בזה הוא ועמיתו הגאון רבי יוסף צבי הלוי, אב"ד תל אביב, ועוד חבר נוסף מבית הדין, ועשו מעשה רב והתירוהו לישא אשה מישראל, לאחר קבלת דברי חברות. ע"כ. גם בבית הדין הרבני חיפה פסקו הלכה למעשה להתיר את הקראי לישא ישראלית, מטעמים מיוחדים שהיו שם, וסמכו על המעשה של רבינו אברהם הנגיד והרדב"ז, ובפרט שהרה"ג נסים אוחנה ז"ל עם רבנים אחרים מארצות המזרח התירו בחיפה נישואי קראים במקרים קודמים. וחתמו על הפס"ד הנזכר, הרה"ג רבי יהושע קניאל, והרה"ג יעקב פינקל, והרה"ג שלמה ילזו. (ונדפס בספר המעמד האישי של הקראים עמוד קמא והלאה). והגאון הרב הראשי לישראל רבי איסר יהודה אונטרמן זצ"ל עודדני מאד להקל בזה בא"י, כאשר נהגתי במצרים, בעקבות גאוני מצרים הנ"ל. וכן עשיתי מעשה.

(יג) וראיתי להגאון שדי חמד (בפאת השדה, מע' ב סי' לד אות טו) שכתב, ואם זכרוני אינו מכזיב, נהירנא כד הוינא טליא בהיותי בירושלים ת"ו, שמעה אזני מפי תלמידי חכמים, שהחכם הגדול של הקראים ביקש מחכמי ישראל ובראשם הרב הראש"ל מ"ס המלך (רבינו משה סוזין), שיקבלוהו לדתינו, ויקדיש כל נכסיו לכוללות עה"ק ירושלים, ולא הטו אוזן קשבת לבקשתו. ואף גם זאת זכורני כי שמעתי בילדותי, ואולי ראיתי כן באיזה ספר, כי בשנים קדמוניות נתוועדו חכמי ישראל לבקשת אחד מהקראים שביקש להסתפח אל נחלת ה', ולקבל עליו תורה שבע"פ, ולאחר שנשאו ונתנו בדבר, חתמו דבריהם בלשון צחות, הקראים אינם מתאחים לעולם. ע"כ. וסמך ע"ז הרה"ג רבי אהרן אלחדיף בספר מפי אהרן (סי' כא כב), וכן הובא בשו"ת תעלומות לב ח"ד (סי' ו די"ב ע"ג). והרב המחבר הרה"ג מהר"א חזן בתעלומות לב (דף יג ע"ד) דחה דבריו, ע"פ מה שאמרו בב"ב (קל ב) אין למדין הלכה מפי מעשה. וכן אמרו שם, א"ל רבא לרב פפא ולרב הונא בדר", כי אתי פסקא דדינא דידי לקמייכו, לא מקרע תקרעוניה ולא מגמר תגמרון מניה, שאין לדיין אלא מה שענינו רואות. וכ"ש בנ"ד שאין לפנינו מהם לא פסקא דדינא ולא מעשה

ב"ד, זולת מה שהעיד השד"ח בגודלו ממה ששמע בקטנותו, ואין זה כדאי לבנות עליה דייק ולשפוך עליה סוללה. וביותר יפלא בעיני על בית הדין ירושלים בראשות הרה"ג רבי וידאל אנג'יל, שגזרו לכופו לגרש לקראית זו, וכל חיליהו על מה שנמסר בשם הראש"ל מ"ס המלך, אף שלא נראית בעליל שום הסכמה ושום מעב"ד מהרב ז"ל, ואין כאן אלא שמועתו של השד"ח, אשר גם הוא לא ברירא ליה כל כך, ונזהר לכתוב "אם אין זכרוני מכזיב" וכו'. עכת"ד. ויש להביא עוד סמך להנ"ל, לפי מ"ש הרמב"ם בתשובה (בהוצאת פריימן עמוד שס"ד): "ובכלל אומר, כי כל מאמר אשר ימצא לאחד מן הגאונים המפורסמים בהוראה, ולא נמצא עליהם ראייה ברורה, לא נדחה אותם ולא נטעה אומרם, כי נאמר אפשר שיש לו ראייה, ומ"מ אין לנו לסמוך על אותו מאמר, ולא נעשה בו מעשה, עד שתתבאר לנו סיבתו וטעמו. והעיקר הזה ביארוהו לנו חז"ל, באומרם (ב"ב קל ב) לא מקרע תקרעוניה ולא מגמר תגמרו מניה. (וע"ע בתשובת הרמב"ם שם סוף סימן ג). והרה"ג ר' עובדיה הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה חיו"ד סי' נא, וח"ז חאה"ע סי' א דקפ"ג רע"ב), כ', שהקראים בזמנינו, כבר קל מן שמיא נפק שהקראים אינם מתאחים לעולם, וכמ"ש השדי חמד בפאת השדה (מע' ב' סי' לד), בשם הגאון הראש"ל מ"ס המלך, ובס' מפי אהרן (סי' כא), ובס' תעלומות לב ח"ד ובהשמטות, ובודאי שאין לנו לזוז מדבריהם, אחרי שכבר יצאה גזרה מלפניהם, ומי יבא אחר המלכים האדירים האלה, ובפרט שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו, אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, וכו'. והוסיף מפי השמועה מרבנן קשישאי, שמעשה בא לפני הגאון הראש"ל יש"א ברכה, באחד מנכבדי קהלת הקראים שביקש שיקבלו אותו בקהל ה' והוא מוכן לקבל עליו דברי חברות, ואמרו לו שאין לו תקנה אא"כ יקח שפחה וכו'. ע"ש. +והנה מ"ש שאמרו לו שאין תקנה אלא בשפחה, תמוה, שהרי מבואר בשו"ת מהרש"ך ח"ג (סי' טו) שלא התירו שפחה אלא לממזר ודאי, שהוא קדש ועומד, (וכמו שהסביר ר"ת בתוס' ב"ב (יג סע"א), ובחי' הריטב"א קידושין (סט א). ע"ש). אבל קראי שהוא ספק ממזר אסור בשפחה. ע"ש. ואפי' להרדב"ז ח"ד (סי' קפח) שכל להתיר ספק ממזר בשפחה, כיון שאין איסור שפחה אלא מדברי סופרים, שכן הוא דעת רוב הפוסקים, וכן הסכים בשו"ת זרע אברהם יצחקי (חיו"ד סי' כז, דף קח ע"א והלאה), מ"מ בקראי שיש כמה ספקות וספקי ספקות להתירו בבת ישראל, וכמ"ש המהר"ש חכים והרדב"ז, איך יתכן להתירו בשפחה, ואפי' לדעת החולקים דאזלי לחומרא. ובלא"ה הרי הברכי יוסף אה"ע (סי' ד ס"ק יב) כתב לתמוה ע"ד הרב זרע אברהם הנ"ל, שחשב להוכיח מדברי הרמב"ם שספק ממזר מותר בשפחה, שאדרבה מדברי הרמב"ם יש להוכיח לאסור ספק ממזר בשפחה. ע"ש. גם השער המלך (פרק טו מהל' איסורי ביאה סוף הלכה ד), תמה על הרדב"ז וכן על הרב זרע אברהם הנ"ל, שנעלם מהם דברי הרשב"א והריטב"א והר"ן (ר"פ עשרה יוחסין), שמדבריהם מוכח להדיא דשתוקי ואסופי אסורים בשפחה. ע"ש. (אמנם הגאון רעק"א הובא בפתחי תשובה (סי' ד ס"ק כד), כתב בשם תשובת הרמב"ן (סי' קפח) דס"ל כד' הרדב"ז, שאפי' ספק ממזר מותר בשפחה. ע"ש). ועכ"פ בקראים י"ל שאסור להם לישא שפחה, כיון שיש כמה ספקות להתירם בקהל, וכמ"ש המהר"ש הלוי והרדב"ז. ושו"ר בספר יד אהרן (סי' ד הגה"ט אות יד) שכל בשם הפני משה ח"ג, שיש להוכיח מהתשובה שהביא מהרש"ך בשם הרדב"ז בענין הקראים, שחזר בו הרדב"ז וס"ל שספק ממזר אסור בשפחה. ע"כ.

ואם כוונתו להוכיח כן מדין הקראים, יש לדחות דשאני הקראים שיש כמה ספקות להתירם לבא בקהל ה'. (וספר פני משה אמ"א כעת). ודו"ק כי קצרתו. + והנה במשנה (עדיות פ"א מ"ה) איתא, ולמה מזכירים דברי היחיד בין המרובים, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובים, שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו, שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. ופירש הראב"ד שם, כי אלמלא שימצאו דברי היחיד הראשון, שהיה חולק עמהם, לא היה רשאי ב"ד אחרון לבטל כלל דברי ב"ד חבירו אא"כ וכו'. ואפשר כמו כן לומר, שר"ל שאם יראה לב"ד האחרון שהלכה כדברי היחיד הראשון, יסמוך עליו ויקבע הלכה כמותו, כמו שמצינו שהאמוראים האחרונים קובעים הלכה בכמה מקומות כיחידים מן הראשונים, ואף על פי שהמרובים חולקים עליהם, ואם לא שמצאו דברי היחיד הראשון, לא היו יכולים האחרונים לדחות ולבטל דברי הראשונים מדעת עצמן, לפי שאין ב"ד יכול לבטל ב"ד חבירו אא"כ וכו'. עכת"ד. וכ"כ בתוספות שאנץ שם. וע"ע באור זרוע ח"א (ס"ו שכח). ובדברי החתם סופר בספרו תורת משה (פר' משפטים, בפסוק אחרי רבים להטות). ע"ש. והנה כבר ידענו שהרדב"ז שהוא ראש המתירים, (וגם הוא סמך על מעשה רב של הנגיד רבי אברהם החסיד, שקיבל קהל גדול מן הקראים, ונתחתנו בהם גדולי הקהלות הרבניים). לא היה יחיד בסברתו להתיר, כי גם רבינו יעקב בי רב ורבינו שמואל בן חכים הלוי נצטרפו עמו, ועשו מעשה רב להתיר, והמהריק"ש עמד וימודד ארש טובה ורחבה לדחות בשתי ידים דברי מהר"ש גאביזון האוסר, וגם מהרש"ך הגם שלא מלאו לבו להצטרף למעשה לדעת המתירים, כתב שמעיקר ההלכה אין לאסור הקראים לבא בקהל. ואף גם המבי"ט בתשובה (ס"ו לז) שכתב, שלא השיגה ידו למצא היתר לקראים, מ"מ סיים, שרבינו יעקב בי רב פסק להתיר, ודעתו רחבה מדעתו, והוא מצא ראייה להתיר מה שלא מצאנו אנחנו. ע"ש. נראה שביטל דעתו מפני דעת רבו מהר"י בי רב. והמהריק"ש העיד שכל חכמי דורו של הרדב"ז הסכימו עמו. א"כ אפי' אם נאמר שאח"כ רבו האוסרים, ובתוכם הראש"ל מ"ס המלך, (וכמ"ש ג"כ המהרש"ך שרבו האוסרים על המתירים), מ"מ אם יראה ב"ד אחרון של זמנינו שדברי הרדב"ז נכונים, כי טעמו ונימוקו עמו, מאן מרמי ליה, והלא אין לדיין אלא מה שענינו רואות. וע' למרן בשו"ת בית יוסף אה"ע (דיני מסל"ת סי' ג ריש עמוד רפ) שכ' זז"ל: ומה שטען המהר"י סמוט שהואיל ונחלקו על הריב"ש כל גדולי דורו אין לפסוק להקל כהריב"ש, הנה בכמה דברים שחולקים גדולי הדור על המורה להקל, אנו תופסים להלכה כדברי המיקל, ומאחר שהריב"ש דלה לן חספא ואשכח מרגניתא בכמה טענות המתישבות על הלב, אמרינן דשפיר חשיב כה"ג מסל"ת. ועוד שאפשר שאותם גדולי הדור שהחמירו לא שמעו טענות הריב"ש, ואילו שמעו היו חוזרים בהם וכו'. ע"ש. ואף אנו נאמר שאפילו הדבר אמת שהראש"ל מ"ס המלך אסר את הקראים, לא עדיף מהני גברי רברבי דאתי מחמתייהו. ועינינו הרואות שכל ראיות הרדב"ז נכוחות למבין וישרים למוצאי דעת, וערוכים בטוב טעם ודעת. והוא איננו יחיד בדבר, וכמו שנתבאר, שכל חכמי דורו הסכימו עמו להתיר, וגובה להם, רבי יעקב בי רב רבו של מרן הבית יוסף, ורבי שמואל בן חכים הלוי שכתב פסק דין ארוך בפלפול ובסברא, ומסיק להתיר כד' הרדב"ז. ועוד שבכל הדורות מימות הרדב"ז עד היום, כל רבני מצרים עשו מעשה להקל כדברי הרדב"ז. וכמו שהעיד בשו"ת דרכי נועם (חאה"ע סי' נט), והבאים

אחריו. ואפשר שאם נבוא למנין נראה שרבו המתירים על האוסרים, ודלא כמ"ש בספר מפי אהרן, והובא ג"כ בשו"ת תעלומות לב ח"ד (דף י ע"א) שרבו האוסרים על המתירים, שאין זה נכון, וכבר השיבו לנכון הגאון רבי יצחק אבולעפייא (בספר מפי אהרן דף קיב רע"ג), שאפשר שגם המתירים רבים הם כמנין כת האוסרים, ומי מנה סברות אלו ואלו במכוון. ע"ש. ועכ"פ לפי האמור כל ב"ד שבזמנינו שיראה לנכון לעשות מעשה להקל רשאי ורשאי לעשות כן, ויזכה לברכתו של מהריק"ש שקרא על המתירים: "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד". (וע' תוס' ב"ב ח' סע"ב). וע' להרמב"ם (רפ"ב מהל' ממרים) שכתב וז"ל: "בית דין גדול שדרשו באחת מן המדות כפי הנראה בעיניהם שהדין כן, ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר, ונראה לו טעם לסתור הדין ההוא, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם, אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך". וכתב הרדב"ז, דהיינו אפי' אם בית הדין האחר איננו גדול כמו בית הדין הגדול יכול לבטל, והא דבעינן שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין היינו בתקנות וגזירות, אבל בדין מן הדינים יכול לבטל. וע"ע בכסף משנה שם, ובשו"ת שאילת דוד (במאמר ב' דף ו ע"ג והלאה) בגדר אחרי רבים להטות. ע"ש. [וכן ראיתי להגאון הראש"ל בשו"ת משפטי עוזיאל (חאה"ע סי' יז עמוד מ) שכתב ע"ד מהר"א חזן בתעלומות לב הנ"ל, ואני אומר עדיפא מניה, שאפי' אילו הסכימו רבותינו שבארץ ישראל בדורות שלפנינו, לאסור איסור גמור את הקראים, ולפוסלם לבא לקהל, מ"מ אין אנו חייבים לפסוק תמיד כהוראתם, דאטו מי עדיפי מגברי דאתו מחמתייהו, והלא גם אחר שפסקו כמה ראשונים ואחרונים לפוסלם, בכל זאת קמו אחריהם פוסקים אחרונים והתירום ע"י ראיות מופתיות, ומעתה גם אם רבני ירושלים תקיפי ארעא דישראל הכריעו לפי כח הבנתם כדעת האוסרים, לא מפני זה סתמו טענותיהם של כל החכמים הבאים אחריהם, אלא כולם רשאים להכריע לפי מה שנראה להם ע"פ ההלכה. ומעשים בכל יום אצל לומדי התורה שזה בונה וזה סותר, וכל זה הוא אילו היינו יודעים ומבינים טעם הכרעתם, כל שכן עתה שאין אנו יודעים טעמים ונימוקים למה אסרו, שבודאי אין להחליט בפשיטות להחמיר, ולומר שאין להרהר אחר דבריהם, דבר כזה לא נאמר ולא יאמר, שתורה היא וללמוד אנו צריכים. ע"כ].

(יד) ועינא דשפיר חזי להגאון רבי יצחק אבולעפייא בשו"ת פני יצחק חלק ו (בסוף הספר, השמטה לאה"ע סי' ז) שישב על מדוכה זו, אם הקראים כשרים לבא בקהל, ואחר שהביא דברי האוסרים ודברי המתירים, כתב שיש לצדד בדעת מרן הב"י שהביא דברי הר"ש לאסור וסייעו, אולם בש"ע השמיטו, וביד מלאכי (בכללי הש"ע אות ד) כתב, שהרב ידי אליהו (סי' קמו) והרב זרע אברהם (ח"מ סי' יג דקכ"ה ע"ב) כתבו, שכיון שהשמיטו מהש"ע נראה שחזר בו, מפני שראה שיש חולקים בדבר, וכ"כ במנחת כהן בס' התערובות (ח"א פרק י). אך שם (בח"ג פרק ז) כ', שיש כמה דינים שהובאו בב"י, ונשמטו מהש"ע אף שהם אליבא דהלכתא וכו'. ע"ש. ואפשר שכאן שבב"י הביא סיוע להר"ש לכ"ע לא אמרינן דהדר ביה. וא"כ לדידן שקבלנו הוראות מרן גם במ"ש בב"י אין בידינו להתיר הקראים בקהל ה', אלא שי"ל שגם מרן מפרש דברי הר"ש דהיינו דוקא בקידשו בעדי ישראל, ולא בעדי קראים הפסולים לעדות, וכמ"ש הרדב"ז,

וכיון דמספקא לן בדעת מרן, אין לנו כח להתירם בשופי, ולולא שקבלנו הוראות מרן היינו יכולים להתיר הקראים בשופי, שהואיל וספק ממזר מותר מן התורה, ורק מדרבנן נאסר, משום מעלה עשו ביוחסין, א"כ במחלוקת הפוסקים כה"ג הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא. עכת"ד. ובאמת שאף לדין שקבלנו הוראות מרן, בכה"ג שרבים מגדולי הדור בזמן מרן פסקו להתיר, ועשו מעשה רב להתירם לבא בקהל ע"י קבלת דברי חברות, מסתברא ודאי שמשום כך השמיט מרן הש"ע דין זה, (וכמו שכתבנו לעיל אות ו), והדר הוא לכל חסידיו, וא"כ כיון שיש לנו טעם להתיר משום ספקא דרבנן לקולא, שפיר סמכינן להקל בשופי. ובפרט שרוב האחרונים ג"כ ס"ל שהקראים פסולי עדות הם, וכמ"ש מהר"ם בן חביב בספר גט פשוט (סי' קכג סוף סק"ז), וכ"כ בגט מקושר בולה (סי' ה אות יא), וכ"כ הגאון רבי יונה נבון בגט מקושר (דף נד ע"ב). ע"ש. שלפ"ז אין קידושי הקראים קידושין, ונתערער עיקר פיסולם מלבא בקהל. ושפיר יש להקל. וכן ראיתי בשו"ת תעלומות לב ח"ד (סוף סי' ה) שהביא דברי הרב פני יצחק הנ"ל, וכתב שהאורך בזה ללא צורך, כי מה שקבלנו הוראות מרן, זהו באופן שכתב בפירוש שכן דעתו להלכה, משא"כ כאן. ע"ש. והניף ידו שנית בתעלומות לב ח"ד (סי' ז דט"ז סע"ב), דמילתא דפשיטא היא שלא קבלנו הוראות מרן אלא במה שבא מפורש בב"י או בש"ע להדיא. אבל מ"ש בב"י והשמיטו בש"ע, יש אומרים שהטעם שלא קבעו בש"ע משום שראה שיש חולקים בדבר, וכל שכן בדיון זה שרבינו הגדול מהר"י בי רב התירם בשופי בודאי שאין מקום לומר דהכי קי"ל. וע"ע במש"כ בתעלומות לב ח"ג (בדף קט ע"ג אות יז). ע"כ. (וע"ע בשו"ת חקרי לב מהדו' בתרא (חו"מ סי' טו דף רכג ע"א) שמתבאר שכל שיש ספק בדעת מרן, מוקמינן ליה אדינא וכו'. ע"ש). גם מ"ש הרב מפי אהרן שם להוכיח מד' מרן הש"ע יו"ד (סי' קנט) שאסר להלוות לקראים ברבית, אלמא שיש להם דין ישראל לגמרי וכו', כבר דחיתי ראייה זו לעיל (אות ו). וכן ראיתי להרב תעלומות לב בח"ד (סי' ז דט"ז ע"ג) שהשיג ע"ד הרב מפי אהרן דתלי תניא בדלא תניא, שהוא רוצה ללמוד מהש"ע הנ"ל להכשיר עדי הקראים, ודבר זה לא נתבאר ולא יתבאר, שלא כתב שיש להם דין ישראל לגמרי, אלא שאינם בדיון מומר, כיון שהם בני התועים ואנו מצפים שיחזרו למוטב, ונפיק מנייהו זרעא מעליא. והרי יש רבים הסוברים שאסור להלוות ברבית אפי' למומר להכעיס, היעלה על הדעת שמומר להכעיס יהיה כשר לעדות.

טו) ומ"ש עוד הרב פני יצחק, שאע"פ שהרדב"ז סיים בתשובתו (ח"א ס"ס עג): "הילכך אם יסכימו עמי שנים מבעלי הוראה בדורינו אני מתירם לבא בקהל". (וכ"כ עוד הרדב"ז בח"ד ס"ס ריט), אין לומר שלא החליט להתיר אלא בהסכמת חבריו, זה אינו, שאין זה אלא דרך ענוה כנהוג לכתוב לשון זה ברוב הפוסקים, ובפרט שהרדב"ז עצמו כתב בתשובתו שם שכן דעת מהר"י בי רב ומהר"ש הלוי, ושכן מוכח בתשו' הרמב"ם (כצ"ל), וכן עשו מעשה רב בזמן הנגיד רבי אברהם החסיד בהסכמת רבני מצרים שבדורו וכו'. ע"כ. דבריו נכונים, וכמ"ש ג"כ בספר פנים במשפט (סי' כה בכללי הקים לי אות מז) וז"ל: מה שרגילים הפוסקים לכתוב בסוף הפסקים שלהם, "זה כתבתי אם יסכימו עמי מורי הוראה", לא מפני זה נאמר דלא ברירא להו מילתא, אלא דרך ענוה יתרה כותבים כן, וכמ"ש כן בספר שבט בנימין (דף קנה



ע"א). ועוד. ע"כ. וכ"כ בשו"ת אהל יצחק (חיו"ד סי' טז דף כא ע"ג). ע"ש. וכ"ש כאן שהרדב"ז בח"ב (ס"ו תשצו) כתב על היתר הקראים, שהוא ברור. (ובלא"ה קרוב הדבר בעיני, שאחר שסיים הרדב"ז התשובה שבח"א (סי' עג), הוגד הוגד לו שרבינו יעקב בי רב והמהר"ש הלוי פסקו ג"כ להתיר, וכתב הדברים האלה בתוך תשובתו. וא"כ אפילו אם נאמר שהוא תנאי בל יעבור, כבר נתקיים התנאי). אולם ראיתי להרה"ג רבי אהרן אלחדיף בשו"ת מפי אהרן בסוה"ס (חאה"ע סי' כא, דף קא סע"ב), שמיאן בדברי הרב פני יצחק הנ"ל, ושאין זה מחמת ענוה, אלא לקושטא דמילתא כתב כן, מפני שחשש למ"ש מהר"ש גאביזון שמהר"י בי רב מיירי בנידון משפחת רבניים שנעשו קראים, ואח"כ רצו לחזור לדעת הרבנים, שבזה אין שום צד ממזרות, ולכן התירום, ואין מזה שום ראיה לקראים מעיקרם, לכן הוצרך לבקש סעד מחבריו להתיר הקראים, ולא מצא מי שיסכים עמו להתירם, ואדרבה מצאנו שהרא"ם (סי' נח) והמבי"ט (סי' לז) פסקו להיפך, לכן גם הרדב"ז אזיל ומודה שאין לעשות מעשה להתירם כיון שלא הסכימו עמו תרי מרבנן דפקיע שמייהו. ושכן מוכח בתשו' הרדב"ז ח"ד (סי' ריט) שסיים, שכיון שאין האיסור מבורר (שיש כמה ספקות וס"ס להקל), אם היו כולם מסכימים לשוב אלינו ולקבל דברי חברות, הוה ממטינא שיבא מכשורא בכלל חברי להתירם לבא בקהל וכו', הנה מוכח דהוצרך להסכמת חבריו, וגם זאת לא התיר עד שיבאו כולם לשוב אלינו, אבל אם בא יחיד או משפחה מהם אין להתיר וכו'. ואמנם שו"ר בתשו' הרדב"ז ח"ב (סי' תשצו) שנראים דבריו להדיא שדעתו להכשירם בהחלט, ואין ספק שתשובה זו מאוחרת היא, לאחר התשובה דח"א (סי' עג). אלא שיש לדחות שהמסדר את תשו' הרדב"ז, סידר תשובה זו בחלק ב', והתשובה האחרת בחלק א', כפי מה שבאו לידו קמא קמא וכו'. עכת"ד. וכל דבריו אינם מחוורים, ורואה אני שהוא תוקע עצמו לדבר הלכה, להחמיר ולאסור את הקראים לבא בקהל בכל עוז ותעצומות, והעלים עינו ממ"ש מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (ס"ו לג, דף סג ע"א): "וכבר נעשה מעשה על ידינו לקרב הקראים תחת כנפי השכינה על פי הוראת שלשה עמודי תבל, רבינו יעקב בי רב, ומהר"ר שמואל בן חכים הלוי, ורבינו הרדב"ז, וכמו שכתבתי בתשובתי להלן (סי' לג), והוספתי ראיות מן התלמוד להתיר הקראים לאחר שיקבלו דברי חברות, ועשינו אותן סניף לדברי רבותינו". והוסיף (בסוף הסימן בדף סז ע"א), ולכן עשינו דברינו אלה סניף לדברי חכמים שלשת הרבנים הגדולים הנ"ל, והתרנו אחד מהם לבוא בקהל בהסכמת רוב חכמי העיר. והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע וכו'. ע"כ. וכ"כ עוד המהריק"ש בהגהות ערך לחם (סוף סי' ד) וז"ל: הקראים שבדורינו זה שמקבלים דברי חברות, התיר הרדב"ז וכל חכמי דורו להתחתן עמהם, כל שלא נודע שקידשו בעדי ישראל. וכ"כ בספר כפתור ופרח (בשם רבי אברהם הנגיד). ע"כ. אתה הראת לדעת שהרדב"ז וחבריו רבינו יעקב בי רב ומהר"ר שמואל בן חכים הלוי הסכימו להתיר להלכה ולמעשה, ושכן הסכימו כל חכמי דורו, ומי לנו בקי במילי דהרדב"ז יותר מתלמידו המובהק רבינו מהריק"ש. ודברי הרב מפי אהרן הנ"ל אין להם כל שחר, ותכל תלונותיו מעל הרב פני יצחק הנ"ל. וע"ע בשו"ת תעלומות לב ח"ד (סי' ז דף טו ע"ב) בד"ה ואחד הרואה. ודו"ק.

טז) והנה הנודע ביהודה קמא (חאה"ע סי' ה) נשאל בדין מי שנשא בת קראי, והשיב, הנה הרמ"א (בס"ו

(ד) החליט לאסור כולם משום ספק ממזרות, אלא ש"ל דעד כאן לא אסר אלא באתרא דקביעי דחשיבי ולא בטלי, אבל אם פירש אחד מהם אמרינן כל דפריש מרובא פריש, ואין לגזור בזה שמא יקח מן הקבוע, וכדמוכח ביבמות (טז ב), נכרי שקידש חוששין לקידושיו, שמא מעשרת השבטים הוא, והא כל דפריש מרובא פריש, בדוכתא דקביעי, אלמא דבדוכתא דלא קביעי לא חיישין לקידושיו, ולא גזרינן שמא תתקדש לאחד מן הקבועים במקום קביעותם. אלא שאומר אני שאם האשה היתה במקום קביעות הקראים ויצאה משם בגודלה כשהיא בת דעת, אסורה משום דין קבוע דכמחצה על מחצה דמי, דמקרי כפירש בפנינו, שהרי גם היא מוזהרת, ורק אם היתה קטנה כשיצאה משם, וכן אם לא היתה מעולם במקום קביעותם אלא אבותיה יצאו משם ונולדה חוץ ממקום קביעות, מותרת להשאר תחת בעלה, כיון שכבר נעשה מעשה, אבל אם יצאה בגדלותה והיא בעצמה נסעה משם, אין אני מהמתירים ולא מהאוסרים, כיון שכמה "קדמונים" התירו לקבלם אפי' במקום קביעותם, ולכן איני אומר בה לא איסור ולא היתר. ע"כ. והגאון מהר"ר יעקב חאגיז בשו"ת הלק"ט ח"א (סי' רנז) כתב ז"ל: בנות הצדוקים בזמן שנהגו ללכת בדרכי ה', הנה בנדה (לג ב) משמע שהיו מהן נוהגות כדיני ישראל, ובודאי שהיו נושאים מהן, ובדעתי להתיר בנותיהם, ולצאת ידי כל ספק ניכבשינהו דניידי, ולא יהיה שום חשש כלל, ואשר מהם יבא ויקבל דברי חברות, את בנותינו ניתן לו, ויש לי ראיות ברורות להתיר, שאין להשיב עליהן, ואודיעם בזמנם. דבדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא (עירובין סז סע"ב). ע"כ. ומה שהתיר את כולם ע"י ניכבשינהו דניידי, ולא חשש דהוי פירש בפנינו והו"ל כקבוע, ה"ט משום דס"ל בלא"ה להתיר אותם אפי' במקום קביעותם, כדברי הרדב"ז וסיעתו. וע' בתבואות שור (סי' טז ס"ק מו). ע"ש. (ולפ"ז בזמנינו שכולם פירשו ממקומם במצרים ועלו ובאו לארץ ישראל, ונתפזרו בכל רחבי הארץ, יש מקום להקל יותר. ודו"ק). ודברי הנודע ביהודה הנ"ל הובאו בפתי תשובה (סי' ד ס"ק מה). וציין, לדברי הבשמים ראש (סי' רכ) בשם רבינו ברוך, ולדברי הרדב"ז ח"א (סי' עג). ע"כ. ויותר היה לו לציין לדברי הרדב"ז ח"ב (ס"ס תשצו), וכן לתשובת הרדב"ז שהובאה בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (ס"ס ג), (ובדפוסים החדשים שם ס"ס מג), שכתב, עוד כתב מהר"ש הלוי, ומצאתי בתשובת הגאונים תשובה לרב משה גאון ז"ל: שאלה, יש בינינו מינים משונים שפירשו מדרכי ישראל, ואין להם לא מצות שבת ולא דיני שחיטה, ואוכלים חלב ודם ונבלות וטרפות, ופרוצים בעריות, ואין כותבים כתובות ולא גטין ולא חולצים ולא מייבמים, ויש מביניהם שמבקשים לחזור לדת ישראל וכו', כך ראינו שאותם מינים משונים הם מכל מינים שבעולם, שהללו פרוצים בעריות, והולידו בנים ממזרים, ואילו לא היה ידוע שעיקרם מישראל, היינו חושבים אותם גוים כשאר עכו"ם שמתגיירים וטובלים ונעשים כשאר ישראל, אבל הללו שעיקרם מישראל, ושם ישראל עליהם, כיון שהם פרוצים בעריות ונשאו נשים שהן עריות, בניהם ממזרים, ואי אפשר לקבלם ולהכניסם בקהל ה', שמא יתערבו בישראל וכו' ויהיו מרבים ממזרים בישראל וכו', אבל האבות יש לקבלם כיון שנולדו בכשרות מטיפה כשרה, ויש לבדוק בולדותיהם ולדקדק בהם, שכל מי שיש בו שמץ פיסול יש להפרישו ולהבדילו מישראל, שממזר הוא, ואין לו תקנה לעולם וכו'. עכ"ד הגאון. (וכתב מהר"ש הלוי על זה), ומכאן אתה למד שאין בקראים הללו חשש ממזרות כלל, שהרי עיקר הקראים היה בבבל, אחר

החורבן, ואם איתא שכל המינים שכופרים בדברי חכמים, כגון הקראים, בניהם ספק ממזרים, למה הזקק הגאון לומר שאלו מינים משונים מכל מינים שבעולם ופרוצים בעריות, הרי כל המינים פסולים, אלא ודאי כמו שכתבנו שהקראים כשרים לבא בקהל. ע"כ דברי מהר"ש הלוי. וכתב ע"ז הרדב"ז, ואני מסכים למ"ש להוכיח שאין בקראים חשש ממזרות, וכן אני מסכים להלכה, אבל אין מד' הגאון ראה לשאר דברים שכתב הרב הנ"ל. וצ"ל לדעת הגאון דמיירי שאותם מינים היו מקדשים נשותיהם ע"י עדי ישראל וכו'. עכ"ד הרדב"ז. [ובשו"ת הגאונים שערי צדק (ח"ג שער ו' סי' ז) הובאה תשובה הנ"ל בשם רב נטרונאי גאון. וכבר העיר ע"ז החכם המו"ל ספר "המעמד האישי של הקראים" בסוף תשובת מהר"ש הלוי עמוד רכ"ה. ע"ש]. ומעתה יש לנו תשובת גאון להתיר הקראים מחשש ממזרות, ומסייע למ"ש הנודע ביהודה בשם הקדמונים. ואנכי הרואה להרב מפי אהרן (סי' כא דף קא ע"א), שהקשה על הרב פני יצחק שהתיר הקראים מטעם שספק ממזר אינו אסור אלא מדרבנן, והו"ל ספק דרבנן לקולא, (דשמא הלכה כהרדב"ז וסיעתו שמתירים הקראים לגמרי), שאם כדבריו, למה לא התיר הנודע ביהודה הנ"ל היכא דקביעי, הו"ל להתיר מטעם ספק דרבנן, אלא ודאי דס"ל שאין להתיר מטעם ספקא דרבנן לקולא, כיון שמעלה עשו ביוחסין, וכמ"ש בשו"ת בנימין זאב (סי' תז). ע"כ. ובאמת שאין כאן קושיא כלל, שכיון שהרמ"א אסר, ובני אשכנז יוצאים ביד רמ"א, לא רצה להתיר נגד דעת הרמ"א. אף שנראה שדעתו היתה נוטה להקל. (וכמ"ש הרב מפי אהרן שם). וא"כ אין זה הכרח לדידן להחמיר. גם מ"ש הרב מפי אהרן להוכיח כדבריו ממה שסיים המהרש"ך ח"ג (סי' טו) להחמיר, כאילו קל מן שמיא נפל וכו', הרי שאע"פ שהסכים להתיר מן הדין, מ"מ נטה קו להחמיר, וה"ט משום דמעלה עשו ביוחסין, הנה אף מהכא לא שמה מתיא, שכבר כתב שם טעמו ונימוקו, שבמקומו אין נמצא אפילו קראי אחד, ולא היו צריכים להוראה זאת, ומיום שעמד על דעתו שמע קלא דלא פסיק לחוש בהם משום ממזרות, ולכן גמר אומר שלא להמנות עם המתירים. ע"ש. משא"כ במקום שמצויים הקראים, או שבאו לפני מורה הוראה, בודאי שיש לפסוק כדן, וכתורה יעשה, וכמו שכתב הרב פני יצחק. ומ"ש עוד הרב מפי אהרן להוכיח כדבריו ממ"ש הרא"ה בשו"ת בשמים ראש (סוף סי' רכ) על דברי רבינו ברוך שהתיר, וז"ל: הנה האריך הרב הגדול להוכיח להתיר, ודבריו בנויים על הדין ועל האמת ועל השלום. ואין להסתפק אחר דבריו לפום דינא, אבל אמינא לך דאפי' אי הוי כיהושע בן נון לא יהיבנא ליה ברתא. אהרן הלוי. עכ"ל. וכוונתו להוכיח מסוף לשון הרא"ה, ואין זו הוכחה כלל, שהרי ביבמות (מה א) אמר רב, גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, אמר ליה הב לי ברתך וכו', א"ל אפי' אי הוי כיהושע בן נון לא יהיבנא ליה ברתא. והרי הלכה פסוקה היא בכל הפוסקים שהולד כשר, ואפ"ה קאמר כהאי לי שנא. ובכל מה שדקדק הרב מפי אהרן בזה, במחכ"ת לא כיון יפה, ודברי הרב פני יצחק נכונים וישרים.

(יז) עוד כתב הרב מפי אהרן (סי' כא דף קא ע"ב), דבלא"ה מ"ש הרב פני יצחק להתיר מטעם דהוי ספקא דרבנן, יש לדחותו ע"פ מ"ש הרב שער אפרים [צ"ל הרב מנחת יעקב] בקונטרס הספקות (מחודשים אות ז, דף כ ע"ב) וז"ל: "הא דמקרי ספק פלוגתא דרבוותא ספק דרבנן, היינו דוקא כשהמתירים שוים

להאוסרים בחכמה ובמנין, אבל היכא דרבו האוסרים על המתירים וכיו"ב, בכה"ג ודאי איסור מקרי, ולא ספק". ובנ"ד הרי רוב הפוסקים אזלי לחומרא לאסור את הקראים ולא מקרי ספק. ע"כ. ואנא דאמרי שאין שום הוכחה שרבו האוסרים על המתירים, מאחר שכתב מהריק"ש, שהסכימו עמו כל חכמי דורו (של הרדב"ז), להתיר קראים לבא בקהל, ומי מנה מספר החכמים של אותו דור דעה שכולם נמנו וגמרו להתיר, וכל מה שחשב למנות איזה פוסקים דס"ל לאסור, והרבה מהם מן האחרונים, י"ל שאילו ראו תשובת רב משה גאון, או רב נטרונאי גאון, שבתשובת הגאונים שערי צדק הנ"ל, שסוברים להתיר קראים לבא בקהל, וכמו שדייקו מדבריהם שני צנתרות הזהב מהר"ש חכים הלוי והרדב"ז, אפשר שהיו חוזרים בהם ומתירים. ועוד שהרי הרדב"ז ומהר"ש הלוי העידו בגודלם שבזמן הנגיד ר"א החסיד התיידו קהל גדול מהקראים, ונתחתנו עמהם גדולי הקהלות הרבניים, ולא היה פוצה פה כנגדם, והרי בודאי שהיו שם הרבה חכמי תורה ולא מיחו בדבר, שרים עצרו במלים וכף ישימו לפיהם, ושתיקה כהודאה דמי. גם בשו"ת דרכי נועם (חאה"ע סי' נט) כ' שהמנהג במצרים מעשים בכל יום במשך כל הדורות, לקבל הקראים ולהתחתן עמהם בקהל ישראל. ע"ש. וא"כ מסתמא רבו המתירים על האוסרים, ולו שקול ישקלו לא יצא הדבר מכלל ספק, ושפיר הוי בכלל ספקא דרבנן לקולא. ואעיקרא י"ל שהנה הרמב"ם (סוף פרק א מהל' ממרים) כתב: "שני בתי דינים שנחלקו אחד אוסר ואחד מתיר, אחד מטטר ואחד מטמא, ואינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל". ומקור דבריו בע"ז (ז א), דתניא, היו שנים, אחד מטמא ואחד מטטר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר, רבי יהושע בן קרחה אומר בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. אמר רב יוסף הלכה כרבי יהושע בן קרחה. וכתב מן הכסף משנה שם, ומדתנא קמא מחלק בין גדול בחכמה ובמנין לאינו גדול, משמע דריב"ק ס"ל שאפילו אחד גדול בחכמה ובמנין, בשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המיקל, ולכך סתם רבינו ולא חילק. ע"כ. ולפ"ז יוצא שבאיסור דרבנן אפי' רבו האוסרים על המתירים, כגון שב"ד אחד גדול במנין, וב"ד השני אינו גדול במנין, לעולם יש לפסוק בדרבנן כדעת המיקל. וכל שכן כאן שהמתירים הם עכ"פ רוב בנין, וגדולים בחכמה, אפי' נאמר שהאוסרים גדולים במנין, מה שאינו נכון, מ"מ כיון שאיסור ספק ממזר הוי מדרבנן אזלינן לקולא. וכן ראיתי להגאון רבי יוסף ידיד בשו"ת ימי יוסף ח"א (חאה"ע סי' א דכ"ג ע"ב) שכתב, דלו יהיה שרבו האוסרים את הקראים על המתירים, אעפ"כ יש להתיר, ומקרי ספק דרבנן, ואין הולכים אחר הרוב להחמיר, משום דבהא גופא אי בעינן ספק שקול או לא, רבים ס"ל שא"צ ספק שקול, ובדרבנן שומעים להקל. ועוד שאם רבו האוסרים את הקראים במנין, לא רבו בחכמה, דמי לנו גדול בחכמה כמו הרמב"ם ובנו הנגיד ר' אברהם, ואינהו ס"ל להקל, וכמ"ש הרדב"ז בח"א (סי' עג) בשמם. ובלא"ה כבר כ' הפוסקים, דכל כה"ג שלא נחלקו הפוסקים פנים אל פנים, אלא כל אחד מהם כותב דעתו בחיבורו, לא שייך בזה דין דאחרי רבים להטות, וכמ"ש בתורת חסד לרב חסדאי, וכ"כ מהר"ם בן חביב בגט פשוט בכללים, ושכן דעת הרשב"א. וכ"כ במשפטים ישרים בירדוגו ח"א (סי' לח) וכו'. עכת"ד. גם בספרו שו"ת שארית יוסף ח"ג (עמוד נ) הוכיח במישור מד' הרמב"ם והכסף משנה הנ"ל, שבשל סופרים

הולכים להקל אפי' כשהרוב ס"ל להחמיר. וכן דעת הגהות מימוני שם. ע"ש. וכבר הבאתי לעיל מ"ש מרן בשו"ת בית יוסף לאה"ע (דיני מסל"ת סי' ג), דמה שטען מהר"י סמוט שאין לפסוק להקל כד' הריב"ש מפני שנחלקו עליו כל גדולי דורו, הנה מצינו כמה דברים שחלקו בהם גדולי הדור על המיקל, ואעפ"כ אנו תופסים להלכה כהמיקל, ומאחר שהריב"ש דלה לן חספא ואשכח מרגניתא בכמה טענות המתישבות על הלב, מש"ה אמרין דשפיר חשיב מסל"ת, ואפשר שאותם גדולי הדור החולקים לא שמעו טענתו, ואילו שמעו היו חוזרים בהם וכו'. ע"ש. וכ"ש בנ"ד שלפי עדות מהריק"ש הסכימו עם הרדב"ז כל חכמי דורו. ואעיקרא מ"ש הרבה אחרונים ע"פ דברי הגאון רבי ברוך ברזלי, שהובא בכנה"ג (סי' ד הגב"י אות כו), שיש עצה לקראי לטהר זרעו, ע"י שישא שפחה, שאדונה ישחרר אותה בתנאי ע"מ שתנשא לאיש כשר, ואם הקראי כשר הרי בניו כשרים, שכיון שנתקיים התנאי הרי היא משוחררת, ואם אינו כשר, הרי הוא נושא שפחה, והולד מתגייר, וכשר הוא לבא בקהל. והסכים לזה הגאון ר' אברהם יצחקי בשו"ת זרע אברהם (חיו"ד סי' כז), וכתב ששמע ממר אביו זצ"ל, שרבני קושטא הסכימו ג"כ להתיר ועשו מעשה. וע"ע להגאון מהר"ח אבולעפייא במקראי קודש (דף ע"ב). ובשו"ת חקרי לב (חאה"ע סי' ה). ובברכי יוסף אה"ע (סי' ד ס"ק טז). ובשו"ת כפי אהרן ח"א (חיו"ד סי' ד, דף לד ע"א) ע"ש. אין להסיק מזה דכולהו ס"ל שהקראים אסורים לבא בקהל, שי"ל שמכיון שיש מחלוקת בזה, המציאו עצה לטהר זרעו אליבא דכ"ע. וכן יש נפקא מינה לאותם קראים שבקושטא, שהם מועטים, והיו מצרפים עדי ישראל לקידושיהם, וכמ"ש בשו"ת זרע אברהם (שם דף קי ע"א). ע"ש. וכ"כ בשו"ת תעלומות לב ח"ד (סי' ז דט"ז ע"א), שמטעם זה אין למנות את האחרונים הנ"ל עם האוסרים. ע"ש. והצדק עמו. גם מ"ש הרב מפי אהרן (דף קב ע"ב) וז"ל: וגדולה הראיה לאסור בנ"ד, ממ"ש מהרח"א בספר חנן אלהים (דף קכב סע"ב), על אודות הקראים שהם ספק ממזרים, שקידושיהם קידושין וגיטין אינו גט, וכו', והניף ידו שנית במקראי קודש (דף ע"ב) וז"ל: על ענין הקראים שהם ספק ממזרים שמקדשים בדיני ישראל ומגרשים בדיניהם בלי גט, ושמעתי כי הרב מהר"ר ברוך ברזלי הורה וכו'. ומוכח דס"ל למהרח"א לאסור הקראים וכו'. הנה גם זה יש לדחות כאמור. ובתעלומות לב שם, כתב, שהפני יצחק פירש מ"ש בדיני ישראל היינו בעדים מישראל, והרב מפי אהרן פשיטא ליה איפכא, דהיינו בעדי הקראים אלא שהקידושין נעשו כדת ישראל, וכתב ע"ז, האמת אגיד שהפריז על המדה בזה, שאע"פ שאפשר לפרש כמ"ש בס' מפי אהרן, מ"מ אין להחליט כן בהחלטה גמורה לומר שמבואר להדיא לאסור בדברי מהרח"א וכו'. ע"ש. וע"ע להגרי"א הרצוג בשו"ת היכל יצחק (חאה"ע סי' יג אות ח, דף עה ע"ב) שכתב, שכיון שלא הוכרעה הלכה בדין הקראים אם מותרים לבא בקהל, בספק ממזר דהוי מדרבנן אזלינן לקולא. ע"ש.

יח) ותבט עיני להרב פני יצחק בסוף חלק ו' הנ"ל, בד"ה אמנם, שכתב, שאפשר לצאת ידי חובת מרן הב"י, משום דהכא איכא תרי ספקי, חדא, שעיקר איסור ספק ממזר אינו אלא מדרבנן, שחכמים אסרוהו מספק, ויש עוד ספק שמא הלכה כהרדב"ז וסיעתו שמתירים בפשיטות את הקראים לבא בקהל, וס"ל שאין שום ספק שהם מותרים, כיון שהקידושין שלהם על ידי עדיהם הם, והם פסולים לעדות. וא"כ הרי יש

ספק ספיקא שמא ספק ממזר מותר גם מדרבנן, ואת"ל שאסור מספק, שמא בנ"ד הלכה כהרדב"ז ודעמיה שמתירים בפשיטות. עכת"ד. והא ודאי דמ"ש בספק הראשון שמא ספק ממזר מותר גם מדרבנן, לאו דוקא, ופליטת הקולמוס הוא, שהרי לכ"ע ספק ממזר אסור מדרבנן, דמעלה עשו ביוחסין, אלא י"ל שמא הלכה כהרדב"ז וסיעתו שכל הקראים אין בהם חשש ממזרות, והם מותרים לגמרי, ואת"ל שמא הלכה כהאומרים שנתערב בהם ספק ממזר, שמא אין הקראי הזה בכלל הספק. הילכך ספק ממזר מצטרף עם ספק נוסף להקל, כמש"כ לעיל (אות ה), בשם מהרש"ל בים של שלמה (ספ"ק דכתובות), והמהרשד"ם (סי' נ), וכ"כ הדרישה והט"ז והב"ש. ואף על פי שמרן לא ס"ל להקל מכח הספק האחרון, מ"מ עבדין ספק ספיקא אפי' כנגד מרן, וכמש"כ בשו"ת יחווה דעת ח"ה (ס"ס נד) בשם הפני יצחק בח"א (חיו"ד סי' ט, דל"ט ע"ד, ובסי' יג), ובח"ב (דף כח ע"ג, ודף מט ע"ב) ובחלק ה' (בהשמטות דף קסב ע"ד). וכן העלה הגאון מהרש"א אלפנדארי בתשובה (חיו"ד סי' א דע"ג ע"ד). וכ"כ בשו"ת משנת ר' אליעזר די טולידו (חיו"ד סי' י). ובשו"ת שערי עזרה טראב (חיו"ד סי' ב דל"א ע"ב). ובס' טהרת המים בשירי טהרה (מע' ס אות ז). ובשו"ת וישב אברהם הכהן (ס"ס סב). ועוד. ואין צורך לצאת בזה ידי חובת מרן הב"י, שכבר כתבנו שגם מרן שהשמיט מהש"ע דברי הר"ש שהובאו בב"י, היינו משום שהוגד לו שרבו הגדול מהר"י בי רב נמנה עם המתירים להלכה ולמעשה. והדר הוא לכל חסידיו, ולכן יש להקל ע"פ הספק ספיקא הנ"ל. גם י"ל כמ"ש בשו"ת היכל יצחק (חאה"ע סי' יג אות ח) שיש כאן ס"ס, ספק אחד במציאות שמא אין הקראי הזה אלא ספק ממזר, שאינו אסור אלא מדרבנן, וספק אחד בדין, שמא הלכה כהרדב"ז וסיעתו המתירים לגמרי, והו"ל ספק אחד בדרבנן, ושני ספקות בדאורייתא, ובכה"ג חשיב ס"ס ולקולא. וכמ"ש הפוסקים. (והובאו בזבחי צדק סי' קי ס"ק קיט). אולם הרב פני יצחק שם העיר עוד על הס"ס בנ"ד, דלכאורה י"ל שכיון שחכמים אסרו ספק ממזר, עשאוהו כודאי ממזר, ואין מקום לחזור ולעשותו ספק, וכמ"ש הרב איסור והיתר, הובא בפרי חדש (סי' קי כללי ס"ס אות חי), בדין גבינות של ישראל שהיו בבית גוי, דלא שרינן להו משום ספק ספיקא, שמא לא הוחלפו, ואת"ל הוחלפו, שמא לא הועמדו בעור קיבת נבלה, שמאחר שאסרו אותם חכמים משום הספק דשמה הועמדו בעור קיבת נבלה, הו"ל איסור ודאי, ואינו נותר בס"ס עד שיהיו שני ספקות מלבד הספק הראשון שאסרוהו חכמים עליו. ע"ש. וי"ל ע"פ מ"ש הרב שער אשר (חאה"ע סי' כה דפ"א ע"ד) דדוקא גבי גבינות שגזרו עליהם בסתם, והעלימו הטעם, הוי כאילו השוו את הדבר לאיסור ודאי, משא"כ היכא שאמרו בפירוש שהוא אסור משום ספק, יכולים לצרפו לספק נוסף כדי להתיר הדבר, שהרי אפילו בספקא דדינא כגון בעיא דלא אפשיטא, רבו הסוברים ובכללם מרן ז"ל שאם יש לנו עוד ספק מצרפים אותו לספקא דגמרא להתיר וכו'. ומינה לנ"ד שעיקר האיסור בספק ממזר נאמר להדיא שספק ממזר מה"ת שרי, ואסרוהו משום מעלה עשו ביוחסין, ולעולם לא יצא מכלל ספק, כל שנצטרף עמו ספק אחר יש להתיר מטעם ס"ס וכו'. עכת"ד. ובספר מפי אהרן (דק"ב ע"ג) כ' לחלוק ע"ז, וכתב, דספק ממזר חשיב כודאי ממזר, ושכן הוא דעת מרן, ושכן מוכח ממ"ש הרב המגיד (פט"ו מאיסו"ב הכ"א) שכ', דמ"ש רבינו שממזר של דבריהם מותר לישא ממזרת של דבריהם, היינו משום שלא אסרוהו מטעם ספק, ומן הדין ודאי כשר. ע"ש. הרי להדיא שאיסור ספק ממזר

הוא משום מעלת יוחסין דוקא, ולא משום ספק, והוי איסור ודאי, ולא מצרפינן ליה עם ספק אחר להתירו, אלא צריך להיות ס"ס מלבד ספק זה. ע"כ. ואנכי לא ידעתי היכן מצא כן בדעת מרן. וגם מדברי הרב המגיד אין שום הוכחה לספק ממזר שספקו כודאו, שהרי הרב המגיד עצמו (בפט"ו מהא"ב הכ"ו) כתב, דכי גזרו רבנן באסופי משום ספק ממזר, הני מילי בחדא ספקא, בתרי ספיקי לא גזרו, ושכן דעת הראב"ד. ונכון הוא. ע"ש. וכבר הבאתי דברי המהרש"ל ומהרשד"ם והט"ז והב"ש שהתירו בפיסולי קהל משום ספק ספיקא. וכנ"ל. והנה ידוע שספק ממזר שמותר מן התורה היינו מתורת ודאי ולא מתורת ספק, ואפי' לישא ממזרת וישראלית כאחת. וכמ"ש בשו"ת מהרימ"ט (חיו"ד סי' א). והובא בפתחי תשובה (סי' ד ס"ק כז), ובספר שב שמעתתא (ש"א פ"א). וא"כ איך נאמר שבאו חכמים ואסרו ספק ממזר מתורת ודאי ואפי' ספק לא הוי, היפך ממש מסברת התורה, מן הקצה אל הקצה. אלא ודאי דליתא. ושוב מצאתי להרב בעל אבני האפוד בספרו שו"ת נושא האפוד (סוף סימן כח), שעמד וימודד ארש על דברי הרב מפי אהרן הנ"ל, והסכים לדברי הפני יצחק, וכתב, דמ"ש הרב מפי אהרן שכן הוא דעת מרן שאיסור זה ספקו כודאו, אנה מצא דבר כזה בדברי מרן, אין זה אלא מפני שסמך על מ"ש לעיל שמרן הבית יוסף סבירא ליה כדעת הר"ש, שבני הקראים ממזרים מאשת איש, ואף שמרן השמיט ד"ז מהש"ע, מ"מ ממה שסיים בב"י לסייע דברי הר"ש מוכח דס"ל להלכה כוותיה, ואם הרמ"א הביא הדין הזה מהב"י נראה שכן דעת מרן. ועל הראשונים אנו מצטערים, שרוצה לצרף דעת מרן עם הרמ"א, והרמ"א עצמו כתב להדיא שהם ספק ממזרים וכו'. ובאמת דמאי דנקיט להלכה דלא מהני ספק ספיקא להתירם, זה אינו, שכבר כתבתי באבני האפוד (סי' ד סק"ד) מפי סופרים ומפי ספרים דשפיר מהני ס"ס וכו', וכן כתב הגאון מהר"י קובו בשו"ת כוכב מיעקב (אה"ע סי' א) דבתרי ספיקי לא גזרו בפיסולי קהל, וכמ"ש הרב המגיד. גם נעלם מהרב מפי אהרן דברי המהרש"ל והט"ז והב"ש באה"ע (סי' ב), שמבואר בדבריהם שאפשר לצרף ספק ממזר עם ספק נוסף להתיר, וכו'. וכן העלה בשו"ת עדות ביהוסף ח"ב (סי' כ ד"נ ע"א והלאה). ע"ש. עכת"ד. והנה בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' לו אות יא) בהערה, הבאתי מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (בפרק יא מהל' מעשר הי"ג), ותליתי מחלוקתם בסברת הרב איסור והיתר הנ"ל, שהרמב"ם ס"ל כהאו"ה, וכמ"ש מהר"י קורקוס שם, והראב"ד חולק ע"ז. ע"ש. ושם (אות י) הבאתי דברי הגאון מליבאוויטש בספר צמח צדק (בפסקים דף רג ע"ד) שכ' שלא אסר האו"ה אלא גבי גבינות וכו'. וע"ש. וע"ע בשער המלך (פ"א מהל' יום טוב ה"כ). ובספר נחל איתן (בהל' חמץ ומצה דף מג ע"ג). ובשו"ת משנת רבי אהרן (חיו"ד סי' מ, עמוד קעח). ובשו"ת משפט וצדקה ביעקב (סוף סי' ט). וכעת ראיתי בשו"ת נושא האפוד (סי' כח דף קמח ע"ב) הנ"ל, שכתב לחלק, דדוקא בגבינות החמירו שבספק שקול הוי סד"א ולחומרא מה"ת, משא"כ ספק ממזר דלכ"ע הוי רק מדרבנן, ואפי' להרמב"ם דסד"א לחומרא הוי רק מדרבנן, מ"מ יש לחלק דבגבינות אם אין הספק שקול אלא יש רוב לאיסור לכ"ע הוי מה"ת, אבל ספק ממזר מותר מה"ת אפי' יש רוב שהוא ממזר, (וכמ"ש הפני יהושע קידושין עג. וע"ע בשב שמעתתא (ש"א פ"א) ע"ש). עכת"ד. ומעתה נדחו כל ראיות הרב מפי אהרן, וכל קושיותיו לק"מ. וכאשר עיני המעיין תחזינה מישרים.





ע"ש. (ויובאו להלן אות כב). גם מה שהוסיף הרב מפי אהרן להעיר מד' הש"ך (בכללי הס"ס ס"ק לו), שבהיות שדיני הס"ס רחבים מני ים ושום אחד מהפוסקים לא הזכירו דיניהם באר היטב, לכן אין לנו עכשיו לבדות מלבינו שום ספק ספיקא להקל וכו'. ע"ש. והגם שהסכמת האחרונים עלתה לעשות ס"ס להקל, מ"מ ספק גרוע כזה לכ"ע אין לעשותו. עכת"ד. אולם לפי מש"כ לעיל שפיר הוי ס"ס לקולא בנ"ד. וכבר השיב הכרתי ופלטתי בקונט' בית הספק ע"ד הש"ך הנ"ל, וז"ל: הנה הרב ש"ך נעל בפנינו שערי הס"ס, ולא ראיתי לרבותינו שימשכו ידיהם לדון להתיר ע"פ ס"ס, ומה שנשען הרב ע"ד המרדכי פרק החולץ, י"ל שהאמת היא כי המרדכי נגרר אחר סברת הרשב"א והר"ן דספקא דאורייתא הוי מה"ת, ומי יאמר זך לקחי לדון בס"ס להקל בשל תורה, אבל לפמש"כ לעיל שהעיקר כד' הרמב"ם שאין בסד"א להחמיר אלא מדרבנן, א"כ כל ענין הס"ס הוא להתיר איסור דרבנן, ובזה אין להחמיר כל כך, וסמכין על דעתינו דעת תורה להקל בס"ס, ובלבד שתהיה הכוונה לשם שמים. ע"כ. וכבר כתב הרדב"ז בח"ד (סי' צג) שרוב הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם ס"ל שספק דאורייתא דהוי לחומרא, אינו אלא חומרא מדרבנן, ולא מן התורה. ע"ש. וכ"כ הפני יהושע (פסחים י ב) תד"ה הני. ובשאלת יעב"ץ ח"ב (סי' קמג) ובשו"ת זכרון יוסף (חיו"ד סי' יט). ובמסגרת השלחן (סי' קי דקי"ט ע"ג). ובשו"ת ויען אברהם ריוח (חאה"ע סי' ד). וכ"כ מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תקפט סק"ו). וכתב מהרש"א אלפנדארי בשו"ת הסבא קדישא ח"ג (חאה"ע סי' כג), שהרב חיי אברהם (ד"י ע"א) כתב שכת הסוברים כד' הרמב"ם דספקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, הם רובא דרובא דרבוותא. ע"ש. ובמקום אחר כתבנו עוד בזה. הילכך בנ"ד אחר כל הספקות וספקי ספקות שיש בדין הקראים, הצדק עם הגאון מהר"י אבולעפייא שכתב להתיר. וכבר הבאנו לעיל (ס"ס ז) דברי המהרי"ו (סי' עד) שהיקל בפיסול יוחסין על סמך ספק ספקא. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב כג חלק ד). וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (חאה"ע סי' נ) שאף בפיסולי קהל יש להתיר בספק ספקא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת בני יעקב ששון (סי' י). ובשו"ת הגאון רעק"א (סי' קו). ובשו"ת חתם סופר (חאה"ע סימן יג). ובשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סוף סימן פט). ובשו"ת נדיב לב (חאה"ע סי' ג). ובשו"ת מטה לחם (סי' כג). ובשו"ת צל הכסף ח"ב (חאה"ע סי' ב). ובשו"ת אמרי יושר ח"ב (סי' קיד). ובשו"ת אחי וראש (סי' ד). וכ"כ הגאון רבי אברהם פלאגי' בספר עיני כל חי (דף קלו ע"ג). וכ"כ בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאה"ע סי' ט). ובשו"ת מעשה איש (חאה"ע ס"ס ג). ועוד. וע"ע בספר חינא וחסדא ח"א (דף קצו סע"ב). ע"ש.

כ) וחזי הוית להגאון רבי יוסף ידיד בשו"ת ימי יוסף ח"א (חאה"ע סי' א) שנשאל בנ"ד, וכתב, שמאחר דקי"ל שאיסור ספק ממזר הוא רק מדרבנן, נראה שיש לסמוך בזה על סברת המתירים, שהם מהר"י בי רב, רבו של מרן, והרדב"ז, ומהר"ש חכים הלוי, ומהריק"ש, ושאר פוסקים, וכדקי"ל בעלמא ספק דרבנן לקולא, כי לדעת האוסרים הוי רק ספק ממזר דהוי מדרבנן, ולדעת המתירים אפי' ספק ממזר אין כאן, ומשרא שרי לגמרי, ואפי' איסור דרבנן ליכא, א"כ הו"ל ספקא דרבנן ולקולא. ובפרט שהרדב"ז (ח"א סי' עג) הוכיח שכן דעת הרמב"ם בתשובה, והסכימו עמו בית דינו, מהר"ר שמואל הלוי ב"ר סעדיה, ומהר"ר

יצחק בר ששת. וכן הביא הרדב"ז ראייה מתשובת הגאון וכו', ושהנגיד רבינו אברהם החסיד עשה מעשה רב שהחזיר קהל גדול מהקראים לדת האמת ונתחתנו עמהם גדולי הקהלות הרבניים וכו', וקי"ל מעשה רב עדיף. ומ"ש מהרש"ל בפ' עשרה יוחסין, שחכם אחד התיר הקראים לבא בקהל, ונתקצרה לו השעה מן השמים, והלך לעולמו, ברוך המקום שלא נשא לו פנים. לאחר העדות הנ"ל, איזה חכם יירא ויפחד להתיר, דבר שהחסיד רבינו אברהם עשה בו מעשה, ולא נפגע ח"ו, והחכם שנפגע בודאי שמזלו הוא שגרם להפגע, ולא בשביל שהתיר בזה. ואם ירצה איזה מורה הוראה לומר שהוא מן המחמירים, חומרא דאתי לידי קולא היא, שנועל דלת בפני בעלי תשובה, שהרי אלו הקראים דינם כישראל שהמיר, שאע"פ שחטא ישראל הוא, ומוטב לדחות איסור זה הקל, לדעת האוסרים מדרבנן משום ספק ממזר, מפני כמה וכמה איסורים חמורים שעושים הקראים בכפירתם בתורה שבע"פ, ומהם אכילה ביוהכ"פ ואכילת חמץ בפסח, ובעילת נדות וכו'. ומוטב שנקבלם ולהרשותם לישא אשה בת ישראל, אחר קבלת דברי חברות, ולא יהיו עוברים על גופי תורה באיסורי כריתות, ואומרים לאדם חטא קל בשביל שיזכה חברך וינצל מאיסורים חמורים, דניחא ליה לחבר למעבד איסורא זוטא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, כמ"ש בעירובין (לב א). והרי בנ"ד בני הקראים האלה לא פשעו כלל, רק אבותיהם פשעו ואינם, וכיון שבאים עתה לחסות תחת כנפי השכינה מצוה לקרבם, שלא יטמעו בחטאם כל ימי חייהם. וכיו"ב התיר מהר"י מינץ לישא אשה מזנה אף על פי שהיא מינקת חברו, וכמ"ש בגיטין (לח א) בההיא אמתא דהוו עבדי בה אינשי איסורא, ואמר רבינא שאע"פ שהמשחרר עבדו עובר בעשה בכה"ג שרי להציל רבים מעון. וה"נ הכא וכו'. ואף על פי שהרמ"א (ס"ו ד) פסק לאסור הקראים, אנו לא קבלנו הוראות הרמ"א, והרמ"א הוא כאחד מן הפוסקים, וכן נראה מדברי רוב הפוסקים. ואני מעיד שבעיר מולדתי ארם צובה (חלב) באו כמה מעשים לפני רבני העיר, ופסקו כמה פעמים היפך דברי הרמ"א. וה"נ בנ"ד שהרבה פוסקים מתירים, ולא יצא הדבר מכלל ספק פלוגתא דרבוותא הדרינן לכללא דספקא דרבנן לקולא, וכבר הסכימו רובא דרבוותא דאף בספקא דדינא ששנוי במחלוקת הפוסקים אמרינן ספק דרבנן לקולא, ואפי' את"ל שבנ"ד רבו האוסרים על המתירים, מ"מ מוכח מדברי הרמב"ם (סוף פ"א מהל' ממרים) ומדברי הכסף משנה שם, דאף בכה"ג אזלינן לקולא, ובפרט לפי מ"ש האחרונים שכל שלא נחלקו הפוסקים פנים אל פנים עם טעמם ונימוקם, לא שייך בזה אחרי רבים להטות, וכמ"ש המהר"ם בן חביב ושאר אחרונים. ועוד שאפי' אם נאמר שהם רבים במנין, מ"מ אינם רבים בחכמה וכו'. וא"כ בודאי שמצוה לקרב בעלי תשובה, וכ"ש לפמ"ש בס' החינוך, שבכל כיו"ב מלבד שיש בזה מצות תוכחה, יש עוד בזה משום לאו דאל תעמוד על דם רעך, שגם איבוד נפש שיש במעשה עבירה, הוא בכלל לאו זה. וה"נ מורה הוראה שלא יקבלם כשהם מוכנים לחזור לדת האמת, הרי הוא עובר על לא תעמוד על דם רעך, ולכן המורה להתיר סמוך לבו לא יירא כי יש לו עמודים חזקים לסמוך עליהם לעשות מעשה ולהתיר. עכת"ד. אך אחר החיתום, כתב, שאף שבאמת יש בטעמים הנ"ל די והותר כדי להתיר את הקראים לבא בקהל, מ"מ נודע לי שאחר שהרה"ג ר' יצחק אבולעפייא כתב ג"כ להתיר, ועשה מעשה, וביקש ממני לשלוח לו הפס"ד הנ"ל, מפני שיש כנגדו הרה"ג שלמה אליעזר אלפנדארי שחולק עליו בזה, וגם ראיתי שרבני ירושלים

חלקו עליו, ואמרו שהרב מ"ס המלך אסר, וגם מהרש"ך בח"ג (ס"ס טו) אף על פי שדעתו היתה להתיר, מ"מ לא עצר כח להתיר למעשה, שכאילו קל מן שמיא נפל שיש לאוסרם, לכן גם אני משוי נפשי הדרנא ואיני נמנה להתיר, וכשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אקבל שכר על הפרישה. ע"כ. ובעיני יפלא, שאחר שכתב, שאיזה חכם יירא ויפחד להתיר וכו', ושהמחמיר עושה חומרא הבאה לידי קולא, ועובר על לא תעמוד על דם רעך, איך שוב חזר בו ונחבא אל הכלים, ולא נמנה עם המתירים. פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה. ובאמת שבמצרים גם בזמן הזה נהגו לעשות מעשה להקל, והוא מעשים בכל יום. ואילו ידעו האוסרים שאין הקראים עושים קידושין כלל, לא היו מחמירים בזה.

(כא) ואנכי הרואה מ"ש בתשובת הגרש"א אלפנדארי שהובאה בסוף ספר מפי אהרן (דף קיג ע"ג והלאה), ויש להשיב הרבה על דבריו, וכנראה שגם הוא ז"ל לא ידע שאין הקראים עושים קידושין כלל, ומה שהביא מד' הפני משה (ח"ג סי' א), שלא מצא שום אחד מהפוסקים שהסכים עם הרדב"ז, ואדרבה נתוספו בכל דור ודור עד זמנינו שנהגו כד' האוסרים וכו'. ואנא דאמרי הרי מימות הרדב"ז בכל דור ודור נהגו לעשות מעשה להקל כדבריו, ובדורו של הרדב"ז הסכימו עמו כל חכמי הדור ההוא, וכמו שהעיד בגדלו מהריק"ש בהגהותיו, ואם הפני משה לא מצא מי שיסכים להרדב"ז, בודאי שלא ראה דברי מהריק"ש. שאילו ראהו היה יודע שרבים וכן שלמים ס"ל כהרדב"ז, ועכ"פ יש לנו סיוע מכל הרבנים שישובו כסאות למשפט במצרים, מאחרי הרדב"ז עד זמנו של הרב דרכי נועם, שכולם היו עושים מעשה להקל, כדעת הרדב"ז, וקי"ל מעשה רב. ומ"ש מהרש"א אלפנדארי להוכיח מרבני הדורות שהיו אוסרים, אין מכאן ראיה, שיתכן שהיו מסתפקים בדבר, והיו יראים לעשות מעשה, משא"כ רבני מצרים בכל הדורות שהיו מקילים להלכה ולמעשה, בקום ועשה, לקבלם ולהתירם בקהל ה', כחא דהיתרא עדיף, וכידוע מדברי רש"י (ביצה ב ב). וכן מבואר כיו"ב בברכי יוסף א"ח (סי' רפו סק"א), שאין ראיה מעובדא דשמואל (בברכות ל סע"א), דלא הוה מצלי מוסף בשב ואל תעשה, שאפשר שהיה מסתפק בדבר, ולהכי לא הוה מצלי בשב ואל תעשה, שהיה חושש לדברי ר' יהודה, לא כן ר' ינאי דצלי והדר מצלי, ועביד עובדא בקום ועשה, ממנו נקח ונביא ראיה, והכי קי"ל דהוה מעשה רב. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. (והן אמת שהשדי חמד (מע' מ כלל מה) כתב לדקדק להיפך מד' התוס' ע"ז (סו ב). ע"ש. מ"מ הסברא נותנת כדברי החיד"א הנ"ל. ודו"ק) ומכ"ש לפמ"ש בשו"ת זרע אברהם (חיו"ד סי' כז דק"י ע"א), שיש חילוק בין הקראים שבמצרים שהיו מדקדקים במצות, ונשמרים מביאות אסורות, לקראים שבקושטא ושאר מקומות שהיו פרוצים מאד בעריות, וקרוב לודאי שיש בהם חשש ממזרות מעריות שאינן מפורשות בתורה וכו'. ע"ש. ומ"ש עוד הגרש"א אלפנדארי שאין ראיה כ"כ ממהר"י בי רב וממהר"ש הלוי שהתירו הקראים, שהם ז"ל באו מטעם שגם גטין שלהם כשרים, וזה רחוק מאד מהשכל, שאיך יתכן שאלה שאין מאמינים ידקדקו בכל דיני הגיטין שלהם וכו'. ותימה, דמנין לו להסביר דעת מהר"י בי רב שסובר שגיטיהם כשרים, כדי לתמוה עליו, אימא דקאי כד' הרדב"ז שקידושי הקראים שנעשים בעדי הקראים, פסולים, מחמת שפיסולי עדות הם. ואין כאן קידושין כלל. ומ"ש עוד שהרי אפי' הרדב"ז דרב גובריה ורב חיליה לא מלאו

לבו להתיר אא"כ יסכימו עמו בעלי הוראה, והרי הרא"ם פסק להיפך מטעם קידושי ביאה וכו'. ע"ש. לק"מ, שכבר כתבנו כי לא כתב כן הרדב"ז אלא דרך ענוה, ומ"ש הרא"ם להחמיר משום קידושי ביאה, כבר תמיהו עליו כל הבאים אחריו, מהר"י לבית הלוי ומהר"י ששון ועוד. וכמש"כ לעיל (אות ז). גם מ"ש לתמוה על הרב פני יצחק שכ', שאפי' נאמר שבזמנינו בני הקראים הם כתינוק שנשבה בין העכו"ם, אעפ"כ הם פסולים לעדות, מפני שעוברים על איסורי כריתות, וכופרים בתורה שבע"פ, וכו' ע"ז, שזהו דבר שלא יעלה על הדעת, שמאיזה ספר למד כן, ליחס סברא כזאת למרן וכו', במחכ"ת אשתמיטיתיה מ"ש המהרש"ך בח"ג (סי' טו דכ"ח רע"א) וז"ל: "ואמינא ולא מסתפינא שאפי' אם נאמר שהקראים שבזמנינו הם כאנוסים וכתינוק שנשבה, מ"מ אין להכשירם לעדות, דאטו תינוק שנשבה בין הגוים, ואוחז בדת הגוים, יען כי נתגדל ביניהם, האם יעלה על הדעת שיהיה כשר לעדות, והרי אינו עושה מעשה ישראל הכשרים, והיאך יהיה כשר לעדות, דבר זה לא יעלה על הדעת לעולם". הרי מפורש כד' הרב פני יצחק. ומ"ש עוד הגרש"א אלפנדארי על מה שהשיג עליו הפני יצחק, שלא ראה ד' מהריק"ש, וכתב, ואיני יודע מה יש צורך בזה, מאחר שכתבתי בשם אהלי יעקב וכו', ואולי הבין ממה שכתב שם שהסכימו עמו חכמי דורו, הם רבנים אחרים, זולת מהר"י בי רב ומהר"ש הלוי, והא ליתא. ע"כ. ואחר המחי"ר אין דבריו מחוורים, שהרי לשון מהריק"ש בהגהותיו: "הקראים שבדורינו זה, אחר קבלת חברות, התיר הרדב"ז וכל חכמי דורו להתחתן בהם". וברור שאין הכוונה על מהר"י בי רב ומהר"ש הלוי בלבד, דאטו רק אלה הרבנים היו "כל" חכמי דורו של הרדב"ז? הא ודאי דליתא. ובלשון התלמוד אין "כל" פחות משלשה. (ע' תוס' כתובות ח. ויד מלאכי כלל שלו, ושד"ח מע' כ כלל לב). אלא דברים כפשטם, שכל החכמים שבדור ההוא, שהיה דור דעה, הסכימו לד' הרדב"ז, ומשמע שגם מרן הש"ע הסכים לדבריהם, וכשיטת רבו הגדול מהר"י בי רב, וכן כתב הגר"י אבולעפייא במכתבו השני שהובא בס' מפי אהרן (דף קיג רע"א). ע"ש.

כב) והנה הרב מפי אהרן (דף קא סוף ע"ד) העיר על הספק ספיקא להתיר שכתב הגר"י אבולעפייא בתשובתו, (שמא הלכה כהמתירים, דס"ל שאין כאן ספק ממזר כלל, ואת"ל כהאוסרים, שמא הקראי שבא לפנינו אין בו חשש ממזרות כלל), שהס"ס הזה אינו מתהפך, שאם תאמר שהקראים יש להם דין ספק ממזר, הרי הוא נאסר בהחלט ככל ספק ממזר דעלמא וכו'. וכתב ע"ז הגרש"א אלפנדארי בתשובה (שם דקי"א רע"א), ולדידי אי מהא לא איריא, כי מ"ש להוכיח דבעלמא נמי בעינן ס"ס המתהפך, אין בדבריו הכרע לקבוע הלכה כן, ולהשיג ע"ד מהר"י אבולעפייא, שהרי יש כמה וכמה מהפ"ד דס"ל שא"צ מתהפך וכו', ואין לערער על מי שמורה כדבריהם שא"צ מתהפך, וע' בשלחן גבוה (בכללים אות פו והלאה) שהסכים כן, ושכן דעת מרן. וכ"כ הרב כפי אהרן ח"א (חיו"ד סי' ו) וכו'. והוסיף ע"ז הרה"ג ר' אהרן אלחדיף (בדף קטו ע"ב), הנה כל זה הוא אליבא דמהר"י אבולעפייא, אולם בפסק דין הראשון כתבתי שיש לחוש לדברי הש"ך, שמצריך ס"ס המתהפך, ושכן הוא דעת מרן, ויש לחלק בשאר נידונות וכו', והגם שיש מקצת רבוותא שהביאו ממקומות אחרים, וס"ל בדעת מרן שא"צ ס"ס המתהפך, סוף סוף לא פלטינן מפלוגתא בדעת מרן, והיה לו לחוש להם, ולא להתיר בשופי מכח ס"ס שאינו מתהפך. וכ"ש

שהוא נסמך על הרדב"ז שהתיר, והרדב"ז ס"ל דבעינן מתהפך וכו'. ע"כ. ולק"מ, דשפיר כתב הגר"י אבולעפייא להתיר, כי באמת רבו האחרונים דס"ל שא"צ מתהפך, וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"ב (חיו"ד סי' י), שכן עיקר, ושכן העלה הפר"ח ורוב האחרונים בראיות ברורות שא"צ ס"ס המתהפך. ע"ש. וע"ע במש"כ בספרי יחיה דעת ח"ו (סי' י עמוד נד), ולעיל (בחאה"ע סי' ח אות ג). ובספר בן אברהם אבוקרא (סי' יג). ובס' רב ברכות (דף קה רע"א). ועוד. והכי הוי סוגיאן דעלמא, ולמה לנו לחוש באיסור ספק ממזר דרבנן למיעוט פוסקים שחולקים בזה. והרי כתב בשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד סי' קיז), דאע"ג דבכל ספקא דאורייתא היכא דאתחזק איסורא אסור מה"ת לכ"ע, מ"מ בספק ממזר אפי' אתחזק איסורא אינו אסור אלא מדרבנן, וכדמוכח להדיא מדברי הפר"ח יו"ד (סי' קי). וה"ט כמ"ש מהרימ"ט שהכתוב התיר ספק ממזר מתורת ודאי ולא מתורת ספק. והוסיף שגם כשיש ס"ס להחמיר הוי בכלל ספק ממזר שמותר מה"ת וכו'. ע"ש. וא"כ מסתברא ודאי שגם בס"ס שאינו מתהפך יש להתיר לגמרי, וכדעת רוב האחרונים דס"ל דבעלמא נמי א"צ מתהפך. וכן ראיתי לגאוני ירושלים, בי דינא רבה, בראשות הגאון יש"א ברכה, וחבריו תרי צנתרי דדהבא, הרה"ג רבי שמ"ח גאגין, והרה"ג רבי רחמים יוסף פרנקו, זצ"ל, בתשובה שהובאה בספר עיני כל חי (דף קנד ע"ד), שכתבו שאפי' למ"ד דבעינן ס"ס המתהפך, מ"מ כיון דלגבי ספק ממזר דשרי מדאורייתא, מצאנו קולא יותר משאר ספקות, שבספק ממזר אפי' איתחזק איסורא, או שיש ס"ס להחמיר, או דהוו תרי ספקי דסתרי, אזלינן לקולא, הואיל והתורה התירה ספק ממזר מתורת ודאי, מש"ה י"ל שא"צ מתהפך, וכיון דבלא"ה הסכמת רוב הפוסקים שא"צ מתהפך, נוכל לסמוך בנ"ד בפשיטות על סברא זאת, וכמ"ש כל זה הרב הפוסק, ונאים הדברים. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין. גם מ"ש עוד הרב מפי אהרן (דקט"ו ע"ב), שמצינו לגדולי אחרונים שכתבו דלא מהני ס"ס אלא בדיעבד, בדבר שנעשה בו מעשה, משא"כ להתיר לכתחלה מי דוחק אותנו להתיר וכו'. וגם זה לק"מ, וכמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאו"ח סי' מב אות ב) שהעיקר להתיר לכתחלה בס"ס, ושם הבאתי מ"ש הגר"י אבולעפייא בשו"ת פני יצחק ח"א (דף רלב ע"א) שכל הפוסקים סוברים להתיר לכתחלה כשיש ס"ס בדאורייתא. וכ"כ עוד בשו"ת פני יצחק ח"ה (חאו"ח סי' ג) שמדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים מוכח דשפיר עבדינן ס"ס להקל אפי' לכתחלה. וכן פשטה ההוראה. והכי הוי סוגיאן דעלמא. ע"ש. (והבאתי עוד רבים מהאחרונים שכתבו כן). ונמצא שהגר"י אבולעפייא לטעמיה אזיל. וכ"ש לפמ"ש הגר"י ידיד הנ"ל שיש בזה משום לא תעמוד על דם רעך, ושיש מצוה גדולה לקרב הקראים לדת האמת ע"י קבלתם ואיחודם עם עם ישראל. ובאמת שיש לי עוד בזה הרהורי דברים להשיב ע"ד הרב מפי אהרן, וגם ע"ד הגרש"א אלפנדארי, אשר אילצו בדבריהם את הגר"י אבולעפייא לחזור בו. אחר שהתיר את הקראים לבא בקהל, ולדעתי משנתו הראשונה עיקר. וכמו שהאריך הגאון רבי אליהו חזן בשו"ת תעלומות לב ח"ד (סי' ז), להשיב על דבריהם. והגאון הראש"ל מהרב"צ עוזיאל בשו"ת משפטי עוזיאל (חאה"ע סי' יז) כתב עוד לחזק דברי הגר"א חזן הנ"ל. ע"ש. וע"ע להרה"ג רבי אהרן מנדל הכהן, הרב לעדת האשכנזים במצרים, בשו"ת יד ראם (חאה"ע סי' ד). ע"ש. וכבר כתב באבן ספיר ח"א (דף יט ע"ב) שכל הקראים שהיו תושבי דמשק ובבל וארם צובה והסביבה חזרו כמעט כולם לדת האמת ולקהל הרבנים. ע"ש.

המורם מכל האמור שיש מקום רב לקרב את הקראים, ולהתיר להם לישא בת ישראל, לאחר קבלת דברי חברות, והנכון לשלוח אותם תחלה אצל תלמיד חכם ירא שמים, ללמוד את עיקרי ההלכות של יסודות היהדות, כגון שבת ומועדי ישראל, ובפרט פסח וכיפור, וכן עניני הכשרות, וטהרת המשפחה, גם את הבחור וגם את הבחורה שעומדים להנשא זה לזה, כדי שידעו את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו, וכן יש להטיל על הבחור ללכת אל בית הכנסת שלנו הסמוך למעונו, כדי שיתרגל בנוסחי תפלתינו ויתחזק בתורה ויראת שמים, ורק אח"כ יקבלוהו להשיאו אשה בת ישראל לאחר קבלת דברי חברות. והשי"ת יאיר עינינו בתורתו הקדושה אמן.