

ציון

העורכים: מיכאל טוך, עזרא מנדלסון, נדב נאמן, ורד נעם

מזכיר המערכת: יחזקאל חובב



שנה עח • ג • תשע"ג

רבעון לחקר תולדות ישראל
החברה ההיסטורית הישראלית • ירושלים

התוכן

287	יאיר פורסטנברג: 'עם הארץ' בספרות התנאית והקשריו החברתיים
321	יורם ארדר: הקרע בין העדה הרבנית לעדה הקראית בתקופת הגאונים
351	יותם כהן: 'כננס על גבי ענק': יחסה של ההשכלה היהודית אל תרבות יוון ורומא
379	טל קוגמן: משכילים יהודים מתבוננים בטבע: בין סיפור אישי למודל ספרותי של הנאורות
	ספרים ודברי ביקורת
395	אורי ארליך: עזרא פליישר, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן
398	ראובן בונפיל: Moshe Idel, <i>Kabbalah in Italy, 1280–1510: A Survey</i>
406	אלה באואר: Kenneth B. Moss, <i>Jewish Renaissance in the Russian Revolution</i>
411	מאיר חזן: דבורה הכהן, ילדי הזמן: עליית הנוער 1933–1948
415	יוסף דן: נועם זדוף (עורך), גרשם שלום ויוסף וייס: חליפת מכתבים 1948–1964
425	יובל דרור: טלי תדמור־שמעוני, שיעור מולדת: חינוך לאומי וכינון מדינה 1954–1966
431	מספרות המחקר
434	ספרים שנתקבלו במערכת
XXI	תקצירים באנגלית

הקרע בין העדה הרבנית לעדה הקראית בתקופת הגאונים

מאת יורם ארדר

התנועה הקראית קמה בתקופת הגאונים. החל במאה השתים עשרה גרסו הקראים שענן בן דויד, שפעל בבבל בעת עליית הח'ליפות העבאסית, דהיינו במחצית השנייה של המאה השמינית, הוא זה שייסד את תנועתם. לדבריהם, הוא גם הקים את קהילתם בירושלים. מקורות קראיים קדומים מציירים תמונה שונה לחלוטין. ענן ייסד את תנועת הענניים ומעולם לא התיישב בארץ ישראל. התנועה הקראית צמחה כמאה שנים לאחר ענן, במחצית השנייה של המאה התשיעית, בבבל ובפרס, תוך שהיא קוראת לעם היהודי לשוב אל המקרא ולזנוח את ספרות התורה שבעל־פה, שאינה אלא 'מצוות אנשים מלומדה'.¹ הנאמנים לתורה שבעל־פה, שלא נענו לקריאת הקראים, כונו במקורותינו למן אותה העת 'רבניים'. הקראים פרשו מן הקהילות הרבניות והקימו ברחבי המזרח התיכון קהילות עצמאיות משלהם.

בראשיתה הייתה התנועה הקראית מגוונת מאוד. הקרא הבבלי בן המאה העשירית יעקוב אלקרקסאני מלמדנו שלא תמצא שני קראים המסכימים על עניין כלשהו.² קבוצה מבין הקראים, הם אבלי ציון, שעלתה לארץ ישראל ברבע האחרון של המאה התשיעית והקימה בירושלים את קהילת ה'שושנים' בשכונה נפרדת מן השכונה הרבנית, במקום שכונה 'צלע האלף'.³ הקהילה הקראית בירושלים בתקופת הגאונים היא הקהילה החשובה ביותר שפעלה אי־פעם בתולדות ההיסטוריה הקראית, וקצה בא לה בעת שהצלבנים כבשו את ירושלים בשנת 1099.⁴ משנת 969 ועד לשנת 1073 פעלו הקראים בארץ ישראל ובסוריה במסגרת

* גרסה ראשונה של המאמר נשאתי בכנס שנתי בינלאומי: 'סכסוכים ומחלוקות בקהילות ישראל לדורותיהן'. הכנס נערך ב־20–21 ביוני 2012 באוניברסיטת בר־אילן.

1 משה גיל, 'קדמוניות הקראים', תעודה, טו (תשנ"ט), עמ' 71–107.

2 יעקוב אלקרקסאני, כתאב אלאנואר ואלמראקב, ed. Leon Nemoy, New York 1939–1943, א, עמ' 14. קרקסאני, שם, עמ' 63–64, מסביר שחילוקי הדעות בקרב הקראים לגיטימיים, מפני שהם מבוססים על מחלוקת אינטלקטואלית, ואילו חילוקי הדעות שבין הרבניים הבבלים לרבניים הארץ־ישראלים אינם לגיטימיים, שכן לדברי הרבניים התורה שבעל־פה היא תורה שירדה למשה בסיני.

3 ראו להלן, הערה 124: 'יושבי הצלע'. נראה שאחת הסיבות להקמתה של שכונה נפרדת היא התנגדות הרבניים שהקראים יישבו בקרבם. ראו להלן, הערה 50. גיל סובר שהשכונה הקראית הייתה מחוץ לחומות העיר. ראו: משה גיל, 'השכונה הקראית בירושלים לאור הפרשנות הקראית על תחום שבת', שלם, ז (תשס"ב), עמ' 1–14. בן־שמאי סובר שהשכונה הקראית הייתה בתוככי החומה. ראו: חגי בן־שמאי, 'מידע חדש על מקומה של שכונת הקראים בירושלים בתקופה המוסלמית הקדומה', שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 305–315.

4 לתולדות הקהילה הקראית בירושלים ראו: חיים הלל בן־ששון, 'דמותה של עדת השושנים הקראית בירושלים', שלם, ב (תשל"ו), עמ' 1–18; חגי בן־שמאי, 'הקראים', ספר ירושלים – התקופה המוסלמית הקדומה 638–1099, בעריכת יהושע פראוור, ירושלים תשמ"ז, עמ' 163–178.

השלטון של הח'ליפות הפאטמית השיעית. בירת הח'ליפות הייתה קהיר – עיר שהקימו הפאטמים.⁵ דברי ימי הרבניים והקראים בארץ ישראל ובסוריה אחוזים, מטבע הדברים, בתולדות מצרים, ובמעמד הכלכלי והפוליטי של אחיהם במערכת השלטונית של ארץ זו.

חשוב לציין שעליית הקראים על במת ההיסטוריה בתקופת הגאונים אינה תוצאה של היעדר הנהגה רבנית חזקה תחת שלטון האסלאם באותה העת. נהפוך הוא. השלטון המוסלמי שימר את מוסדות ההנהגה הרבנית שפעלו ערב הופעת האסלאם: בבבל – שתי הישיבות סורא ופומבדיתא, לצד ראש הגולה, ובארץ ישראל – הישיבה הארץ ישראלית שהמשיכה לפעול גם כן. החל בסוף הרבע הראשון של המאה העשירית עברה ישיבת ארץ ישראל מטבריה לירושלים. בראש שלוש הישיבות עמדו הגאונים. בערים רבות ברחבי המזרח התיכון שכנו קהילות רבניות בבלייות לצד קהילות רבניות ארץ ישראליות אלו לצד אלו.⁶

מראשית המחקר המודרני ניסו החוקרים לעמוד על הסיבות לקרע הרבני-הקראי ועל מערכת היחסים שבין הרבניים לקראים בתקופת הגאונים. באכסניה זו של 'ציון' יצא חיים הלל בן-ששון נגד טענתו של רפאל מאהלר, שהקראים היו חוגים מדלת העם שמרדו בהנהגת הרבניים מפני שייצגה את האינטרסים של השכבות העשירות בעם. בן-ששון הראה שההלכה של ראשוני הקראים מגינה דווקא על העשיר מפני החלש ולא להפך.⁷

מן המפורסמות שהתנועה הקראית היא אחת התוצאות של המפגש התרבותי בין היהדות לאסלאם. הקראים כמו הרבניים בני תקופתם כתבו חלק ניכר מיצירתם בערבית-יהודית, וכפי שמראה הגניזה, גם בחיי היום-יום הרבו להתבטא בשפה זו. כמו כן, מובן מאליי שלא ניתן לבחון את התפתחות היחסים שבין הרבניים לקראים במנותק מן היחס אליהם מצד השלטון המוסלמי שבמסגרתו פעלו. הואיל והשלטונות המוסלמיים התייחסו לקראים ולרבניים כאל שתי עדות יהודיות ('טאיפה'), בחרתי גם אני במונח 'עדה' להגדרה עיקרית של שתי הקבוצות בדיון הנוכחי.⁸

ראש המדברים בסוגיית מערכת היחסים שבין הרבניים לקראים בתקופת הגאונים בעת האחרונה היא מרינה רוסטו. לדבריה, ראייתנו את מערכת היחסים שבין הקראים לרבניים בארצות האסלאם מעוותת, שכן היא מבוססת על דבריהם של יהודי ספרד שפעלו בסביבה נוצרית במאה השתים עשרה. אחד מדובריהם היה הראב"ד מטולדו, שספרו, 'ספר הקבלה',

5 בשנת 1073 כבשו התורכמנים את ארץ ישראל. הפאטמים כבשו את ארץ ישראל מידיהם לפרק זמן קצר בשנת 1098 והפסידו אותה לצלבנים. ראו: משה גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634–1099), א-ג, תל אביב תשמ"ג; א, סעיפים 603–607.

6 על ההנהגה הרבנית בתקופת הגאונים לאור תעודות הגניזה ראו: Shelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society*, 1–6, Berkeley 1967–1993; 2, pp. 5–23.

7 רפאל מאהלר, הקראים: תולדות גאולה יהודית בימי הביניים, מרחביה 1949; חיים הלל בן-ששון, 'ראשוני הקראים – קווים למשנתם החברתית', ציון, טו (תש"י), עמ' 42–55. גויטיין, שם, ה, עמ' 358–360, רואה בעליית הבורגנות היהודית תחת שלטון האסלאם גורם חשוב שהשפיע על התהליכים הדתיים בתקופת הגאונים, כולל הופעת הקראים.

8 על השימוש ב'טאיפה' בתעודות מוסלמיות שנתגלו בגניזה ראו להלן, הערות 117–122. לעתים מכונים הקראים והרבניים במקורות אלה 'קהילה' ('ג'מאעה').

נועד מלכתחילה להילחם בקראים. ואכן, בספר זה מכונים הקראים 'מינים'⁹ מונח שלדברי רוסטו מושפע מן הסביבה הנוצרית שבמסגרתה פעל הראב"ד.¹⁰ לא ייפלא, לדברי רוסטו, שהמחקר המודרני השבוי בקונספציה זו מרבה להתייחס לקראים ככת (sect) או כמינות.¹¹ אחד המפתחות העיקריים להבנת מערכת היחסים שבין הקראים לרבניים נמצא בתעודות הגניזה בנות התקופה, כמו סוגיות רבות בחקר תקופת הגאונים. עיון בהן הביא את רוסטו למסקנה, שהקראים לא נחשבו כת בעיני הרבניים. לדבריה, במזרח המוסלמי, דהיינו בסוריה, בארץ ישראל ובמצרים, לא רק שהקראים לא הורחקו בעל כורחם מן היהדות הרבנית (forced estrangement),¹² אלא שנתפסו בעיני הרבניים כאסכולה משפטית ('מִדְ'הב') לגיטימית, בניגוד למה שמספרים מקורות ספרותיים מאוחרים.¹³ כבני אסכולות משפטיות ('מִדְ'אהב') במסגרת אותה דת, פיתחו הרבניים והקראים רשת ענפה של יחסים חברתיים ופוליטיים.¹⁴ כאמור לעיל, לצד היות הקראים 'מִדְ'הב', הם גם נקראו במקורותינו 'טאיפה' (עדה). שני המונחים הללו, לדעתה של רוסטו, מעידים שהעדה הקראית נתפסה בעיני הרבניים כחלק אינטגרלי של היהדות בת התקופה.¹⁵

המונח 'מִדְ'הב', שבו מכונים הקראים בתעודות הגניזה לדברי רוסטו, דורש הסבר, שכן

- 9 ראו: ראב"ד, ספר הקבלה, מהדורת גרשון דוד כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 68–72; וראו להלן, הערה 142. על עלייתו של ענן בן דוד אומר ראב"ד, שם, עמ' 88: 'ובדא מלבו חוקים לא טובים... כי אחר חורבן הבית נתדלדלו המינים עד שעמד ענן וחזקם'. על טיבו האנטי קראי של הספר ראו דברי המהדיר, שם, עמ' l-xliii. ר' יהודה הלוי כתב באחת מאיגרותיו, שספרו 'הכוזרי' הוא תשובה 'לאחד מן הנתפסים למינות' ('אחד מנתקלי אלמינות'). ראו: ENA NS 1, f. 5. התעודה התפרסמה אצל, משה גיל ועזרא פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו, ירושלים תשס"א, תעודה 19. הרוב המכריע של החוקרים סובר שריה"ל התכוון כאן לקראים. יש לציין שפרק ג בספר הכוזרי מוקדש לפולמוס נגד הקראים. ריה"ל מצא לנכון לנתק את הזהות שבין הקראים לצדוקים, דהיינו המינים, שרווחה בקרב הרבניים: 'אבל הצדוקין והביתוסים הם המינים... אך הקראים הם משתדלים בשורשים'. ראו: ספר הכוזרי, מהדורת אברהם צפרוני, ירושלים תשל"א, ג, סה, עמ' 204. לימים אימצו הקראים את דברי ריה"ל לשם תיאור תולדותיהם. ראו: Fred Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia, South Carolina 2004, pp. 192–201.
- 10 Marina Rustow, 'The Qaraite as Sect: The Tyranny of a Construct', *Sects and Sectarianism in Jewish History*, ed. Sasha Stern, Leiden 2011, pp. 151–156. ראו גם ספרה: eadem, *Heresy and the Politics of Community, The Jews of the Fatimid Caliphate*, Ithaca–London 2008, pp. 349–355.
- 11 כבר אסטרו (לעיל, הערה 9), עמ' 5–10, לפני רוסטו, הביע אי נחת מראיית הקראים ככיתה בתקופת הגאונים. אסטרו הצביע על השפעת הכיבוש המוסלמי על הופעת התנועה הקראית. ראו: שם, עמ' 64–23.
- 12 רוסטו, כת (לעיל, הערה 10), עמ' 151.
- 13 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' xxix–xxviii; רוסטו, כת, שם, עמ' 156–157.
- 14 רוסטו, מינות, שם, עמ' xxix: 'As madhahib, Rabbanites and Qaraite established social and political networks with each other'.
- 15 Marina Rustow, 'Karaites Real and Imagined: Three Cases of Jewish Heresy', *Past and Present*, 197 (2007), p. 48. שם, עמ' 42: 'But in the east Rabbanites and Karaites coexisted peacefully'.

יש לו משמעויות רבות באסלאם. רוסטו מתכוונת לארבע האסכולות המשפטיות הפועלות בכפיפה אחת באסלאם הסוני האורתודוקסי, אשר כל אחת מהן נחשבת לגיטימית בעיני זולתה. כל אסכולה נקראת 'מד'הב' וברבים 'מד'אהב'. האסכולות הללו נקראות על שם מי שנחשב למייסדן, והן פעלו מן המחצית השנייה של המאה השמינית ועד המחצית הראשונה של המאה התשיעית. שמותיהם של מייסדי האסכולות הם: אבו חניפה, אחמד אבן חנבל, אחמד אבן אדריס אלשאפעי ומאלכ אבן אנס.¹⁶ לא כל מוסלמי שייך לחוג תאולוגי כלשהו, אך כל מוסלמי מקיים את המצוות באמצעות השתייכותו לאחד ה'מד'אהב'.¹⁷ לא נרחיק לכת אם נאמר, שמערכת היחסים שבין האסכולות המשפטיות באסלאם הסוני מזכירה את מערכת היחסים שבין בית הלל לבית שמאי, שפעלו במסגרת היהדות הפרושית בעת העתיקה.¹⁸ מעניין לציין שתנועתו של ענן בן דוד, שיצר הלכה חלופית לתלמוד, נקראת במקורות על שמו – תנועת הענניים. אף ישנם מקורות הגורסים שבנימין אלנהאונדי הנהיג את ה'בניימיניים'.¹⁹ לעומת זאת, בניגוד ל'מד'הב' המוסלמי, אין הקראים נקראים על שם מייסד כלשהו, וכפי שנראה בהמשך, אין זה השוני היחיד בין ה'מד'הב' המוסלמי לקראים.

- 16 על ה'מד'הב' והגדרתו ראו: Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni School of Law, 9th–10th Centuries C.E.*, Leiden 1997, p. xvi: 'madhhab will refer to a school of law, a body of jurists who somehow follow the teaching of one leader; namely Bernard Weiss, 'The jurisprudent for whom the school is named' Madhhab in Islamic Legal Theory', *The Islamic School of Law: Evolution and Progress*, eds. Perl Bearman et al., Cambridge, Mass. 2005, pp. 1–2
- 17 Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Mass. 1972, p. 37
- 18 על מערכת היחסים שבין שני הבתים ביהדות הפרושית ראו: ישראל בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 231–251. גם מערכת היחסים הזאת ידעה עליות ומורדות עד שהתייצבה. על פי מסורת בתלמוד הירושלמי, שבת א ד, ג ע"א, הרגו תלמידי בית שמאי בתלמידי בית הלל. ראו: בן-שלום, שם, עמ' 100–103. הקראים התעניינו מטבע הדברים באירוע זה. ראו: קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 12, 48. הקראים בראשית דרכם התנגדו עד חורמה לבית הלל ולבית שמאי כאחד. הקרא סלמון בן ירוחם אומר בספר מלחמות ה', ג (מהדורת יוסף אלגמיל, רמלה תש"ס, עמ' 59): 'געייט בית שמאי על בית הלל לחלל דבריהם וגם בית הלל על בית שמאי להפך פירושה'. הורבין טוען שהתלכדות של ציבור סביב קבוצת משפטים היא תופעה מיוחדת לאסלאם, אך נראה בעיני שקדמו להם בית שמאי ובית הלל. ראו: Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, London 2002, p. 11 אותה היום, עוצבה למעשה בבבל החל במחצית השנייה של המאה השמינית, ולדעת רבים הושפעה מן הישיבות הרבניות שפעלו שם. ראו: Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, pp. 29–34. שאסכולות משפטיות הפועלות זו לצד זו, והמכונות 'הלכה' ('מד'הב'), כוננו אף הן בהשפעה יהודית. קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 141, 321. בן-שמאי טוען שענן בן דוד לא היה סקריפטורליסט אלא הציג מסורת חלופית לזו של הרבניים בבבל, ועל כן אולי אפשר לראות בו יוצר 'מד'הב' במנחים מוסלמיים. ראו: Haggai Ben-Shammai, 'The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism', *Religionsgespräche im Mittelalter*, eds. Bernard Lewis and Friedrich Niewöhner, Wiesbaden 1992, pp. 15–16, 20–24

לא רק שהגניזה חושפת כיצד כונו העדות אלא שהיא גם מעשירה אותנו בידיעות רבות על שיתוף פעולה חברתי, כלכלי ופוליטי בין שתי העדות, בח'ליפות הפאטימית ומחוצה לה. לדוגמה, קופת הצדקה של הרבניים בפסטאט שבמצרים תמכה אף בקראים.²⁰ אישה מצאה לנכון לתרום חלק אחד מן הנכס שברשותה לקראים וחלק אחר לרבניים.²¹ בידינו תעודות גניזה לא מעטות המלמדות על קשרי מסחר הדוקים בין סוחרים קראים לרבניים.²² בני העדה האחת פנו לבית הדין של העדה האחרת, והדבר הקל על יחסי המסחר הללו.²³ יוסף הכהן בן יעקב, 'חבר' בישיבת ארץ ישראל שישב בצור במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה, שירת רבניים וקראים כאחד בבית דינו.²⁴

כתובות המעידות על נישואין בין-עדתיים שנשתמרו בגניזה הן לדעת רבים עדות ניצחת ליחסים חברתיים הדוקים בין הרבניים לקראים.²⁵ מכלל ארבע מאות הכתובות שבגניזה, רק שלוש עשרה, מן השנים 1109–1135, הן בין-עדתיות. גויטיין סבר שהנישואים הבין-עדתיים התקיימו רק בקרב החברה הבורגנית הגבוהה, אך לדעת רוסטו הן משקפות תופעה רחבה הרבה יותר, שהקיפה את כל שדרות החברה היהודית.²⁶ רק במאה השלוש עשרה, בעקבות דחייתו של הרמב"ם את הגט הקראי, פסקו הנישואים הבין-עדתיים.²⁷ במאמר זה נבחן אם אכן נתפסה התנועה הקראית כאסכולה משפטית ('מד'הב') לגיטימית בעיני הרבניים בתקופת הגאונים, כפי שגורסת רוסטו. כמו כן נבחן אם אכן תעודות הגניזה – בניגוד להיסטוריוגרפיה של יהדות ספרד – מלמדות על מערכת יחסים הרמונית בין הרבניים

התגבשו זמן רב לאחר ענן (להלן, הערה 110), ויש הגורסים שכבר ענן היה סקריפטורליסט. ראו: מאירה פוליאק, 'צמיחתה של פרשנות המקרא בקרב הקראים', ספונות, כב (תשנ"ט), עמ' 304–305, 310, הערה 37.

20 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 256. אלינער ברקת, שפירר מצרים: ההנהגה היהודית בפוסטאט במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה, תל אביב תשנ"ה, עמ' 20, גורסת שלעומת החיכוכים בין הקראים לרבניים בארץ ישראל, הרי בפסטאט שררה ביניהם הרמוניה יחסית.

21 Moshe Gil, *Documents of the Jewish Bodl. MS. Heb. f. 22. f. 43b*, תעודה 63 אצל: *Foundations from the Cairo Geniza*, Leiden 1976, p. 294

22 להלן, הערה 132.

23 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 266–288.

24 רוסטו, שם, עמ' 270–281. על קרא הפונה לבית דין רבני ראו גם: Benjamin Hary and Marina Rustow, 'Karaites at the Rabbinical Court: A Legal Deed from Mahdiyya dated 1073 (TS 20. 187)', גני קדם, ב (תשס"ו), עמ' 1–35 (חלק אנגלי).

25 Judith Olszowy-Schlanger, 'La lettre de divorce Karaïte et sa place dans les relations entre Karaïtes et Rabbanites au moyen age', *Revue des études juives*, 155 (1996), pp. 337–338. גויטיין (לעיל, הערה 6), ה, עמ' 366, גורס שההלכה הקראית הנוקשה ביחסי אישות, שהקשתה על הנישואים בין הקראים לבין עצמם, היא אחד המניעים שהביאו לנישואים הבין-עדתיים.

26 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 243–245, יוצאת נגד דעתו של גויטיין, שהנישואים הבין-עדתיים התקיימו אך ורק בקרב החברה הבורגנית הגבוהה. ראו רשימת הכתובות הנזכרת אצל רוסטו, שם, עמ' 243–244, הערה 11. על הנישואין הבין-עדתיים ראו: Mordechai A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, 2, Tel Aviv–New York 1981, pp. 290–291 שלנגר (לעיל, הערה 25), עמ' 339, 360–361.

לקראים או שמא להפך: הגניזה מלמדת על מערכת יחסים מורכבת, המתאפיינת במתחים ובחרמות ואף בעירוב השלטונות המוסלמיים, ושיתוף הפעולה בין שתי הקהילות שמעידות עליו תעודות הגניזה אינו אלא צד אחד של המטבע. כאמור לעיל, יחסם של השלטונות המוסלמיים לשתי העדות הוא מרכיב חשוב בקשרים שביניהן.

לפני הדיון מן הראוי לומר מספר מילים על תעודות הגניזה כמקור היסטורי. לפנינו איגרות פרטיות ורשמיות, תעודות משפטיות, ואף עצומות ששלחו הקהילות הרבניות והקראיות לשלטונות הפאטמיים. לסוג זה של תעודות קרא גויטיין 'הגניזה הדוקומנטרית'.²⁸ הן מספקות ידיעות מאוד מהימנות, אך לעתים קרובות קטועות, מבלי שנוכל לדעת ולהכיר את המכלול השלם. אנו לומדים על האירועים תוך כדי התהוותם, ללא כל פרספקטיבה היסטורית, ולרוב מנקודת מבט חד צדדית של כותב התעודה. לאור זאת יש להיזהר מהסקת מסקנות כוללניות מן התעודות הללו. לדוגמה, אחת מתעודות הגניזה מגלה לנו שבשל חוסר נחת ממנהיגותו של החבר אפרים בן שמריה, ראש קהילת הרבניים הירושלמים בפסטאט, עזבו את הקהילה אחדים מחבריה. היו שעברו לקהילת הבבליים בעיר אך כמה אנשים עברו לקהילת הקראים: 'רבים מאוד עברו בגללך ובגלל חתנך אל בית הכנסת האחר (=בית הכנסת הבבלי) ואל מושביהם ('מג'אלס') של הקראים'. גיל מעיר בצדק שהשמועות הללו אינן נהירות דיין וקשה לפסוק מה באמת אירע.²⁹ טועה אפוא מי שמסיק מידיעה זו על קלות המעבר בין עדה לעדה בתקופת הגאונים.³⁰

אפתח את הדיון בקהילת אבלי ציון הקראים שבירושלים, שיש לה תפקיד חשוב, שלא ניתן להתעלם ממנו, בעיצוב מערכת היחסים שבין הקראים לרבניים בתקופת הגאונים.

א. אבלי ציון הקראים בירושלים לעומת הקראים ששכנו במצרים

החכם הקראי קרקסאני לימדנו על הגיוון הרב שהיה קיים בקרב הקראים.³¹ נוסף על כך יש לזכור, שבני הקהילה הקראית גם עברו שינויים במהלך הזמן.³² אנו פותחים בדיון בקהילת ה'שושנים' בירושלים, הם אבלי ציון הקראים ששכנו בעיר, בשל שני טעמים. האחד, משום שזוהי הקהילה הקראית החשובה ביותר שפעלה אי-פעם בהיסטוריה הקראית, כפי שצוין

28 גויטיין (לעיל, הערה 6), ה, עמ' 371, נסמך גם הוא על מקורות אלה בדיונו בקראים. על מקורות אלה ראו גם: שם, א, עמ' 9–13.

29 TS 10 J 29, f. 13, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 205; שם, א, עמ' 652–653. בית הכנסת הקראי נקרא במקורות 'מושב' ('מג'אלס'). לדעת גויטיין, הקראים אימצו שם זה כדי שיוכלו להקים בתי כנסת, שכן ההלכה המוסלמית אסרה על הקמת בתי תפילה חדשים ל'אנשי הספר', והקראות הרי קמה לאחר עליית האסלאם. ראו: Shelomo D. Goitein, 'A Maghrebi Living in Cairo Implores His Karaite Wife to Return to Him', *Jewish Quarterly Review*, 73 (1982), p. 141, n. 17.

30 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' xxvii–xxvi.

31 לעיל, הערה 2.

32 בן-שמאי (לעיל, הערה 19), עמ' 11–26.

לעיל. ליצירתה הענפה הייתה השפעה ניכרת על כל הקראים באשר הם. האחר, משום שתעודות גניזה לא מעטות המספרות על מערכת היחסים שבין הקראים לרבניים בח'ליפות הפאטמית מעידות למעשה על מערכת היחסים שבין קהילה זו לרבניים. גם מקומה של הקהילה הקראית ברמלה אינו נפקד. שתי ערים אלה נכללו אז במחוז ('ג'נ'ד') פלסטין.³³ קהילת ה'שושנים' הונהגה מראשיתה בידי הנהגה משיחית, ששאפה לזרז את הקץ ולהביא לגאולה. בהנהגה הרבנית היא ראתה את אחד המכשולים להשגת מטרותיה, ועל כן שאפה לחיסולה.³⁴ דוגמה אחת מני רבות לשאיפה זו היא פירושו בערבית-יהודית של הקרא יפת בן עלי, שעלה לירושלים מבצרה, לשיר השירים ב, יב. את 'עת הזמיר' תרגם יפת 'עת הזמירה' ('תקניב'). וכך פירש את הכתוב:

'הניצנים' הם השושנים, שכבר נאמר עליהם 'כשושנה בין החוחים' (שיר השירים ב, ב) והם המורים הגדולים... ובעת הופעתם בעולם יגיע מועד זמירת הרשעים אשר השתלטו על ישראל כל זמן הגלות... ואין לסבור ש'עת הזמיר' מתייחסת לגויים... זמירת הכרם היא הגורם לפריחתו... כך כריתת הרשעים היא לטובת האומה.³⁵

בגניזה נמצא קול קורא שפרסם דניאל אלקומסי, אחד מראשוני הקראים בירושלים, לעליית הקראים לארץ ישראל. דבריו רצופים ביטויים קשים נגד הנהגת הרבניים, ובאותה לשון קשה התבטא בפירושו לתרי עשר.³⁶ אבלי ציון כינו את הרבניים בשמות גנאי רבים, כגון: 'דורשי חלקות', 'מסיגי גבול', 'מרשיעי ברית' ו'סרי דרך'.³⁷ הרבניים מצדם קראו לקראים בירושלים, שישבו ב'צלע האלף', 'כת הצלע' ו'הצולעה'.³⁸ הם כינו בשמות גנאי אף את כלל הקראים, כגון 'כת בני עוננה'.³⁹

רוסטו לא ייחסה חשיבות לאבלי ציון הקראים בירושלים, היות שראתה בהם קבוצה קטנה ושוולית בהנהגה הקראית בתקופת הגאונים.⁴⁰ על כן הקדישה להם ולתורתם רק שני עמודים

33 בצו פאטימי העוסק ביחסים שבין שתי העדות נאמר שהקראים לא יורשו להפריע לרבניים במחוזות המשנה ('אעמאל') ירושלים ופלסטין (=רמלה). ראו: TS 13 J 7, f. 29, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 310. הואיל ורמלה הייתה בירת מחוז פלסטין, היא נקראה לעתים בשם זה במקורותינו.

34 על תורתם המשיחית של אבלי ציון הקראים בירושלים ראו: יורם ארדר, 'שליטת הגולה במשנתם המשיחית של אבלי ציון הקראים', משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל, בעריכת עזרא פליישר ואחרים, ירושלים-תל אביב תשנ"ח, עמ' 56-81.

35 יפת בן עלי, פירוש לשיר השירים, מהדורת Jean J.L. Bargès, פריז 1884, ב, יב, עמ' 31-32.

36 דניאל אלקומסי, קול הקורא. ראו: מהדורת לאון נמוי, שפורסמה ב-"Proceedings of the American Academy for Jewish Research", 43 (1976), pp. 49-105. וראו: דניאל אלקומסי, פתרון שנים עשר, מהדורת יצחק דב מרקון ואחרים, ירושלים תשי"ח.

37 כפי שכבר הראה וידר, מקור המונחים הללו הוא בספרות קומראן. ראו: Naphtali Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, Jerusalem 2005, pp. 129-160.

38 על 'יושבי הצלע' ראו להלן, הערה 124. על 'כת הצלע' ראו להלן, הערה 154.

39 TS Loan 44, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 34, עמ' 57. וראו גם: 'בני עוננה' במגילת אביתר, כ"י TS 10 K 7 no. 1, אצל: גיל, שם, ג, תעודה 559, עמ' 399.

40 רוסטו, כת (לעיל, הערה 10), עמ' 176-177. השקפה שונה לחלוטין על חשיבות האבלים ראו: יורם

בספרה, וגם בהם היא עוסקת בתורתם האסקטית ולא במשנתם המשיחית, שאותה הפיצו לא רק בארץ ישראל אלא אף בגולה, בין השאר בביזנטיון ובספרד. היא מביאה מעט מן המעט מיחסם הקשה של האבלים אל הרבניים לאור כתביהם.⁴¹

לא רק אבלי ציון וספרותם הענפה אינם נזכרים בספרה של רוסטו אלא גם מפעלו הפולמוסי של סעדיה גאון נגד הקראים. לדעתה, טעה נמוי בסוברו שמתקפתו העזה של הגאון הצליחה להרחיק את הקראים מן הרבניים, ועל כן לא טרחה לשאול ממה חשש הגאון עד שראה לנכון להקדיש מאמצים כה רבים למלחמה בקראים. היא מסתפקת בכינויו 'קנא' ובהגדרת מפעלו 'בלתי נלאה'.⁴² כידוע, סעדיה גאון פעל בארץ ישראל, ככל הנראה בין השנים 915–921.⁴³ שם למד להכיר מקרוב את תורתם המשיחית המיליטנטית של אבלי ציון הקראים לצד מלחמתם בתורה שבעל-פה, ועל כן יצא במלחמה כוללת על הקראים ותורתם. הגאון המשיך במלאכתו זו גם בבבל. הקראים מצדם השיבו מלחמה שעה.⁴⁴

בבבל לא היה סעדיה גאון היחיד שהכיר בגודל הסכנה הקראית. אין ספק שאחת ממטרותיו של בן-באבוי הייתה להילחם בניצני הכופרים בתורה שבעל-פה: 'ואף הקב"ה כרת ברית עם ישראל שלא תשתכח תורה שבעל-פה מפיהם ומפי זרעם עד סוף כל הדורות'.⁴⁵ מסתבר שלא רק בספרד הנוצרית ראו בקראים מינים. הגאון הבבלי נטרונאי בר הילאי (857–866) יצא

ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, תל אביב תשס"ד, עמ' 317–418.

41 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 27–28. גויטיין (לעיל, הערה 6), ה, עמ' 360, הולך בעקבות נמוי וגורס שהקראים שאבו רוח מיסיונרית מן השיעים האסמעיליים. על תעמולה אסמעילית שהקראים סבלו ממנה מתלונן יפת בן עלי. ראו: Samuel M. Stern, 'Fatimid Propaganda among Jews According to the Testimony of Yefet b. Ali the Karaite', *Studies in Early Ismā'ilism*, Jerusalem–Leiden 1983, pp. 84–95. על ירושלים כמרכז להפצת התורה הקראית בספרד מלמדנו ראו: ספר הקבלה (לעיל, הערה 9), עמ' 69. אמנם המתח המשיחי התפוגג בקרב הקראים במאה האחת עשרה, אך כתבי הקראים בביזנטיון מעידים על השפעתה המתמשכת של המשיחיות שעוררו אבלי ציון הקראים על כתביהם. ראו: צבי אנקורי, 'פרקים במשנתו המשיחית של יהודה הדסי הקראי – לקראת הנוסח של "נפלאות המשיח" באשכל הכופר', תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 186–208. רוסטו, שם, עמ' xvi–xv, 354.

42 אהרן דותן, ספר צחות לשון העברים לרב סעדיה גאון, ירושלים תשנ"ז, א, עמ' 17–18.

43 פוזננסקי כינס את כתבי סעדיה גאון נגד הקראים שהיו ידועים בזמנו. ראו: Samuel Poznanski, 'The Anti-Karaite Writings of Saadia Gaon', *Jewish Quarterly Review*, 10 (1898), pp. 238–276. פוזננסקי אף כינס את הפולמוס הקראי נגד סעדיה לדורותיו. ראו: idem, 'The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon', *ibid.*, 18 (1906), pp. 209–250; 19 (1907), pp. 74–85. לדעת גויטיין (לעיל, הערה 6), ה, עמ' 383–384, כבר בהיותו במצרים עמד הגאון על התבססות הקראים ועל כן מצא לנכון להילחם נגדם. בן-שמאי (לעיל, הערה 19), עמ' 24, גורס שחששו של סעדיה גאון גבר הואיל ולמד להכיר את קראי ארץ ישראל כששהה שם.

45 בנימין מנשה לוי, 'פירקוי בן באבוי', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 395. אף שבן-באבוי מפנה את חציו העיקריים כלפי ישיבת ארץ ישראל ומסורותיה, נראה שיצא גם נגד הכופרים בתורה שבעל-פה. עם זאת, ברור שבן-באבוי עדיין לא התמודד עם מנהגים קראיים. ראו: מנחם בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן 800–1037, ירושלים תשנ"ז, עמ' 43.

נגד 'מינין ומלעיגין ובוזין דברי חכמים ותלמידי ענן ירקב שמו... ועדיין הם בטעותם ונעשו אומה לעצמן... ועכשיו צריכים להנדות'.⁴⁶ בדיונה במקור זה בחרה רוסטו להתמקד בעילה לאחר של הגאון – הגדה של פסח בנוסח של הרבניים בארץ ישראל. לדעתה, הנופך האידיאולוגי של דברי הקראים הוא זה שגרם לגאון לצאת בחריפות נגדם,⁴⁷ אך למעשה, הגאון גדר גדרות בין הרבניים לקראים.⁴⁸ ראייה לכך שנטרונאי גאון ראה בקראים מינים אנו מוצאים בתשובה אחרת שלו, שבה הוא מכנה מינים לא רק מי שכופר בתורה ובתורה שבעל-פה אלא גם מי שפוקר בדברי חכמים אך מחזיק בדברי תורה ומקרא. לדור שני של אותם אנשים יקשה להיכנס לחברה היהודית, כי הם כבר בחזקת ממזרים.⁴⁹

אם בבבל חששה ההנהגה הרבנית מן הקראים, על אחת כמה וכמה שגאון ישיבת ארץ ישראל חששו מן הפלג הקראי המשיחי של אבלי ציון שהתיישב בארץ ישראל. תעודות הגניזה מלמדות שהמפגש הרבני-הקראי בירושלים היה רווי מתחים מראשיתו. גאון ישיבת ארץ ישראל ניסו למנוע ככל יכולתם את עליית הקראים לירושלים, ומשנכשלו במשימתם, התחוללו אירועים קשים בין שני הצדדים. גאון ישיבת ארץ ישראל מעיד על היחסים בין שתי הקהילות ברבע האחרון של המאה התשיעית, מועד ראשית עליית הקראים: 'ר' מוסי שנהרג בעזרה מתחת יד זרע ענן ומאבותינו ר' מאיר ור' משה שכמה פעמים ביקשו השונאים להרגו. אחרון בן מאיר, הגאון שכתב דברים אלה, פעל ברבע הראשון של המאה העשירית, והוא מספר שגם בזמנו נרדפת הנהגת הרבניים 'מתחת יד בני ענן השונאים'.⁵⁰

והנה, דווקא בעת הזאת של ראשית ההתיישבות הקראית בירושלים, כשהרבניים והקראים כאחד מתארים מערכת יחסים קשה ביותר בין שתי העדות, מצינו שצמח בן יאשיהו בן שאול בן ענן בן דויד, דהיינו נינו של ענן בן דויד, כיהן במשרת גאון ישיבת ארץ ישראל הרבנית, ששכנה באותה עת בטבריה, במשך למעלה משלושים ואחת שנים.⁵¹ נראה שגם יאשיהו, אבי צמח, ואחיו, יהושפט, כיהנו במשרת גאון ישיבת ארץ ישראל.⁵² על כהונתו של צמח אנו לומדים מרשימה יחידאית בגניזה המתעדת את ראשי ישיבת ארץ ישראל. שם נאמר כי 'צמח הנשיא וראש הישיבה והוא מבני רבנן... ונדחו בניו'. דהיינו, לפי בעל התעודה אין ספק שצמח 'מבני רבנן', נינו של ענן, רבני היה, ורק בניו, שנדחו, הפכו קראים, כפי שלימדנו משה

46 תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, מהדורות ירחמיאל ברודי, א-ב, ירושלים תשנ"ד; א, עמ' 258.

47 רוסטו (לעיל, הערה 15), עמ' 36–38, מציינת שבאותה עת נרדפו גם מוסלמים בח'ליפות העבאסית בשל עקרונות תאולוגיים. ראו להלן, הערה 111, על מעורבות חכמי האסכולות המשפטיות באסלאם ברדיפות על בסיס תאולוגי. ראו גם: רוסטו, כת (לעיל, הערה 10), עמ' 152.

48 ראו: Gideon Libson, *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom during the Geonic Period*, Harvard 2003, pp. 54–56.

49 תשובות הגאונים, שערי צדק, סלוניקי תקנ"ב, סימן ז, א24.

50 A. Guillaume, 'Further Documents on the Ben Meir Controversy', *Jewish Quarterly Review*, 5 (1914–1915), pp. 544–555. Bodl. MS Heb. d. 74, f. 30. אצל:

51 תעודה שפרסם מאן מלמדת על שושלתו של צמח. ראו: TS 12.138. אצל: Jacob Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Cincinnati 1931, 2, p. 131.

52 משה גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, תל אביב-ירושלים 1997, א, עמ' 105.

גיל.⁵³ רוסטו סוברת שצמח ויהושפט כיהנו בראש הישיבה הרבנית בהיותם שייכים לתנועה הידועה במקורותינו בשם 'ענניים' שייסד ענן בן דוד.⁵⁴

כאמור, הגניזה סיפקה לנו תעודה אחת בלבד על קורות ישיבת ארץ ישראל במחצית השנייה של המאה התשיעית, ועל כן אנו מגשים באפלה בכל מה שנוגע לתולדותיה באותה העת. נראים הדברים, שלאור מערכת היחסים הקשה שבין זרע ענן לרבניים, על פי עדות הגאון בן מאיר ולאור דברי דניאל אלקומסי,⁵⁵ יש לקבל את דברי בעל רשימת גאוני ארץ ישראל כפשוטם. צמח ראש ישיבה רבני היה: 'הוא מבני רבנן'.

לעיל נפרשה לפנינו מערכת יחסים קשה, שהגיעה עד לשפיכות דמים, בין קראי ירושלים לרבניים למן ראשית המפגש ביניהם. כפי שנראה להלן, תעודות הגניזה מלמדות על מתחים קשים בין שתי העדות בירושלים לאורך כל התקופה הנדונה, ואף במאה האחת עשרה, שבה כבר התפוגג המתח המשיחי בקרב הקראים. זאת ועוד, לא חסרות עדויות על סכסוכים בין שתי העדות בח'ליפות הפאטמית מחוץ לירושלים. בדמשק שבסוריה מתלונן קרא 'שהייתי סובל מהם (=מהרבניים) יותר מאשר מהגויים',⁵⁶ ובפסטאט שבמצרים: 'כי בפסטאט (מִצְרָיִם) מחלוקת (כך במקור!) בין הרבניים ובין הקראים'.⁵⁷

ב. המחלוקות ההלכתיות בחיי היום-יום

הקראים שללו את התורה שבעל־פה ואת מדרש ההלכה של חז"ל מחד גיסא, ומאידך גיסא שאפו לפרש את המצוות שבתורה כפשוטן, ואין זה עניין שולי, כפי שמעידים דברי נטרונאי גאון. אי אפשר לתאר איום גדול יותר על היהדות הרבנית מאשר הכחשת התורה שבעל־פה כתורה שנמסרה למשה בסיני. השוני שבין ההלכה הקראית להלכה הרבנית הקשה על חיים משותפים יום-יומיים.⁵⁸ שני הצדדים פיתחו סוגה ספרותית המונה את החילוקים שביניהם.⁵⁹

53 ראו: TS NS 312.82, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 3. ניתוח התעודה ראו: שם, א, סעיף 852. גיל למד מתעודה זו שענף זה של בית ענן הצטרף אל הקראים רק אחרי צמח. שרגא אברמסון, במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 28, למד מתעודה זו שקראים כיהנו בראש הישיבה הרבנית. בהמשך, שם, הוא אומר: 'תהא זהותו של צמח זה מה שתהא אם רבני אם קראי'.

54 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 33–34, 55.

55 לעיל, הערה 36.

56 TS 8.106, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 291.

57 TS 36 J 36 f. 5, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 80.

58 על המחלוקת ההלכתית בסוגיות רבות בין ענן והקראים לרבניים ראו: ירחמיאל ברודי, צוהר לספרות הגאונים, תל אביב 1998, עמ' 37–38, 40–42. ראו גם: גויטיין (לעיל, הערה 6), ה, עמ' 366.

59 בכ"י אוקספורד MS Heb. F. 18. f. 1–33 השתמר חיבור רבני המונה חילוקים אלה. פרסמו מחמד אלהראוי, קהיר 1994. מן הצד הקראי, ראו החילוקים שמנה קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 15–31. וראו גם: אליהו בן אברהם, 'חילוק הקראים והרבנים', בתוך: שמחה פינסק, ליקוטי קדמוניות, ב, וינה תר"ך, עמ' 99–106. למניית החילוקים ראו: איזיק הירש וייס, דור דור ודורשיו, ד, ניו יורק-ברלין תרפ"ד, עמ' 88–97.

כאשר מנה קרקסאני את החילוקים שבין הרבניים בבבל לרבניים בארץ ישראל, הוא לימדנו שכל אחד מן הפלגים הללו מאשים את זולתו בעזיבת הדת ('תוך אלדין'), 'מפני שהמחלוקת ('כ'לף') שביניהם אינה פחותה מן המחלוקת שבינם לבין הקראים והענניים'. רוסטו הביאה דברים אלה כמוטו בפתח ספרה, כראיה לכך שהחילוקים ההלכתיים שבין הרבניים לקראים אינם חמורים יותר מחילוקי ההלכה שבתוך המחנה הרבני.

מהמשך דבריו של קרקסאני עולה שלפנינו פולמוס עקיף נגד הרבניים. לשיטתו, החילוקים שבקרב הרבניים אינם לגיטימיים, שהרי התורה שבעל-פה היא לדעתם מדברי הנבואה, ועל כן המחלוקות ביניהם הן עדות ניצחת לכך שהלכותיהם ('מד'אהב') אינן ממקור אלוהי.⁶⁰ אין להכחיש שמעת לעת התפלמסו הרבניים בינם לבין עצמם בסגנון צורם, כפי שעולה מאיגרתו של בן-באבוי הבבלי, שכינה בראשית המאה התשיעית את ההלכה הארץ ישראלית 'מנהג השמד'.⁶¹ ואולם, עיון שקול במערכת היחסים שבין הבבלים לארץ ישראלים מלמד שהם ראו עצמם שייכים לעם אחד ולדת אחת, ורק מנהגים מעטים במספר הלכות מפרידים ביניהם.⁶² בכתובות הרבניות בנות התקופה לא מצינו שכל צד מבטיח לעצמו חופש לנהוג על פי הלכותו, כפי שמצינו בכתובות הבין-עדתיות.⁶³ לדברי קרקסאני, הלכות ארץ ישראל הן הלכות בית שמאי ואילו הלכות בבל הן הלכות בית הלל.⁶⁴ על שני הבתים הללו נאמר: 'לא נמנעו בית שמאי מלשא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי'.⁶⁵

יש בידינו עדויות רבות על כך שההלכה הייתה גורם מפריד ומעורר מחלוקת בין שתי העדות, שהקשה לא אחת על קיום מערכת יחסים חברתית ביניהן. תלונתו של איש מצרים בן המאה השתים עשרה חלפון בן נתנאל, על כך שהרבניים במצרים 'אוכלים בבתי השומרונים והקראים',⁶⁶ אינה מעידה רק על חיי חברה משותפים במצרים אלא גם על המכשול שהציבו חוקי הכשרות הנבדלים בין שתי העדות.

גם הכתובות המשותפות לרבניים ולקראים, שבהן מתחייב כל צד לא לכפות את הלכתו על זולתו, יש בהן כדי להאיר עד כמה הייתה ההלכה מכשול לחיי שיתוף בין חברי שתי העדות. באחת הכתובות מבטיח הבעל הרבני לאשתו הקראית שלא יחייבה להדליק נר של שבת, שתוכל לשמור על חוקי הכשרות לפי ההלכה הקראית, ושתחגוג את תגיה על פי הלוח

60 קרקסאני, שם, עמ' 48. וראו שם, עמ' 135-136, דברי הפולמוס שלו נגד שתי ההלכות הרבניות.

61 לוי (לעיל, הערה 45), עמ' 397. על האיגרת לאור מערכת היחסים שבין בבל לארץ ישראל לאורך הדורות, ראו: Isaiah M. Gafni, 'How Babylonia Became "Zion": Shifting Identities in Late Antiquity', *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern*, eds. Lee I. Levine et al., Tübingen 2009, pp. 333-348.

62 גויטיין (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 5-6; גיל (לעיל, הערה 5), א, סעיפים 739-741. לדברי קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 48, חלוקים הרבניים בחמישים הלכות בערך.

63 על הכתובות הבין-עדתיות ראו להלן, הערות 67, 153.

64 קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 12. וראו להלן, הערה 102.

65 משנה, יבמות א, ד.

66 BM Or. 5566 D. f. 24a: 'פי מצר יאכלון פי ביות אלסמרה ואלקראין'. לתרגום ראו: שלמה דב גויטיין, התימנים: היסטוריה, סדרי החברה - מבחר מחקרים, בעריכת מנחם בן-ששון, ירושלים תשמ"ג, עמ' 68.

הקראי.⁶⁷ אכן, ההלכות שצינו בכתובה הפרידו בין הרבניים לקראים. לפי עדותו של סהל בן מצליח, ההלכה הקראית האוסרת הדלקת נר של שבת מנעה מן הקראים להיכנס לבית כנסת רבני בשבת: 'נתתם הנר עליכם בשבת כדמות מבצר וחומה למען לא יבואו בני מקרא יצו' ויגלו לעיני הכול מה שהוא נסתר מעיניכם'.⁶⁸

מחלוקות רבות הפרידו בין שתי העדות בסוגיית הכשרות. סהל בן מצליח טען נגד הרבניים: 'וקונים משוק הגויים מלחמם ושלוקיהם ומלוחיהם'.⁶⁹ הרבניים התנגדו בתקיפות לאכילת בשר בחלב, ועל כן סוגיה זו עמדה במרכזו של טקס החרמת הקראים בהר הזיתים.⁷⁰ חומה בצורה שהפרידה בין שתי העדות הייתה לוח השנה, הנזכר אף הוא באותה הכתובה,⁷¹ והוא גרם לכך ששתי העדות חגגו את חגיהן במועדים שונים בשנה. וכך אומר דניאל אלקומסי, תוך כדי ביקורת: 'שלא מועדי ה' שומרים ישראל ולא מצוותיו ומשפטיו'.⁷² המחלוקות בסוגיה זו היו רבות, ואמנה רק מקצת מהן. לשיטת הקראים, ניסן הוא החודש הראשון בשנה. את ראש החודש קבעו על פי ראיית הירח ולא על פי חישוב. עיבור השנה נקבע על פי האביב, דהיינו מצב השעורה בארץ ישראל. ואכן, שאלת הזכות לחגוג את החגים במועדם מבלי להיתקל בהתנגדות חריפה הייתה נושא מרכזי בעצומות שהפנו שני הצדדים לשלטונות ובצווים שהוציא השלטון.⁷³ לא ייפלא אפוא שגם נושא הלוח עמד במרכז החרם הרבני על הקראים בירושלים: 'והכריזו חרם על כל מי שיבזה את מועדי ה', אשר קיבלנו במסורת'.⁷⁴

ואם שתי העדות היו חלוקות ביניהן על אודות הלוח, הרי שאף בקרבן שררו מחלוקות חריפות בעניין זה. בין הרבניים ידועה המחלוקת על הלוח בין ישיבת ארץ ישראל ליישובות בבל בשנת 921.⁷⁵ ואילו בקרב הקראים, דניאל אלקומסי, מי שתקף את הלוח הרבני, התחבט באשר ללוח שעליו לאמץ, וגם במאה האחת עשרה עדיין התלבטו הקראים איזה הוא הלוח

67 Judith Olszowy-Schlanger, *Karaite*, תעודה 56 אצל: Bodl. MS Heb. a 3.42, Marriage Documents From the Cairo Geniza, Leiden 1998. ראו גם להלן, הערה 153, על הבטחות דויד בן דניאל הרבני לכלתו הקראית.

68 סהל בן מצליח, איגרת התוכחה, בתוך: ליקוטי קדמוניות (לעיל, הערה 59), עמ' 37.

69 שם, עמ' 32.

70 ראו להלן, הערות 140–144. על הדיון הקראי בסוגיית 'לא תבשל גדי בחלב אמו' ראו: יורם ארדר, דרכים בהלכה הקראית הקדומה, תל אביב תשס"ג, עמ' 57–122.

71 לעיל, הערה 67.

72 דניאל אלקומסי, קול קורא (לעיל, הערה 36), עמ' 100.

73 להלן, הערות 121, 147.

74 ULC Or. 1080 J 45r, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 182.

75 על מחלוקת הלוח בשנת 921 ראו: Sasha Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, Second Century BCE–Tenth Century CE*, Oxford 2001, pp. 264–275. רוסטו, כת (לעיל, הערה 10), עמ' 174, מביאה את דברי קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 23, על מחלוקות פנימיות בקרב הרבניים על אודות הלוח. קרקסאני מצביע למעשה על השוני שבין הרבניים שבתקופתו ללוח הקדום של חז"ל שלפני הרפורמה, ועל החילוקים במחנה הרבני על הסיבות לרפורמה זו.

שעליהם לנהוג על פיו.⁷⁶ לאור מחלוקות פנימיות אלה גורסת רוסטו, שעד המאה האחת עשרה לא הציב הלוח גבול ברור בין שתי העדות.⁷⁷

לדעתי, המחלוקות הפנימיות בקרב הקראים ובקרב הרבניים על אודות הלוח אינן רלוונטיות לשאלת הפולמוס הבין-עדותי בסוגיה זו. מפתביהם של הקראים ושל הרבניים עולה שהיה יוכוח עז סביב הלוח. כמו כן אין בידינו ידיעה שפלג קראי כלשהו נהג על פי הלוח הרבני וחגג את חגיו על פיו, גם אם התחבט באשר לדרכו שלו. אם היה פלג כגון זה, הוא היה בשולי המחנה הקראי.

על חשיבות הלוח בפילוג שבין הרבניים לקראים ניתן ללמוד מספרו המונומנטלי של קרקסאני, שבו תיעד את הכיתות היהודיות מן העת העתיקה ועד לזמנו שלו. בין השאר תיאר את כיתתו של אבו עיסא אלאצפהאני, שפעל בראשית תקופת הגאונים. אותו אבו עיסא טען שהוא נביא והאמין בנבואותיהם של ישו ושל מחמד. אמונתו בנביא מחמד עוררה אנשי הלכה מוסלמיים לברר אם כל מי שמאמין בנבואת מחמד הוא מוסלמי.⁷⁸ קרקסאני הביע את תמיהתו בפני יהודי רבני, כיצד זה הרבניים מקרבים את בני כיתתו של אבו עיסא ומתחתנים עמם אף שהללו מייחסים נבואה למי שאינו נביא. הרבני לא רק שלא הכחיש את דבריו אלא אף הצדיקם באומרו: אנו עושים זאת מפני שאין הם חולקים עלינו בחגים.⁷⁹ כלומר, הנוהים אחר אבו עיסא חוגגים את החגים על פי הלוח הרבני. אין ספק שקרקסאני רצה להראות סדר עדיפות לקוי אצל הרבניים. הם אינם מתחתנים עם הקראים בשל מחלוקת הלוח אך מוכנים להתחתן עם מי שמאמינים בנבואות ישו ומחמד, רק מפני שלא סטו מן הלוח הרבני. ואכן, כתגובה על דבריו הללו של הרבני, אומר קרקסאני: 'לשיטתם עדיפה גילוייה של הכפירה על פני המחלוקת על אודות הלוח, שאותו המציאו מהרהורי לבם'.⁸⁰

בפירושו דבריו אלה של קרקסאני הלכה רוסטו בעקבות שטרן, שגרס כי קרקסאני לא הצביע על מחלוקת גורפת בין הקראים לרבניים על הלוח אלא התייחס למחלוקת מצומצמת, על שני ימים טובים של גלויות, וייתכן שאף לשאלה אם לחגוג את חג התנוכה.⁸¹ פירוש זה

76 על המחלוקות הפנימיות בקרב הקראים, עוד במאה האחת עשרה, ראו: רוסטו, שם, עמ' 172. ראו גם: קרקסאני, שם, עמ' 790–791, על השינוי שעשה דניאל אלקומסי בלוח שלו. רוסטו, שם, עמ' 173–174, דנה בדברי אלקומסי בקול הקורא שלו (לעיל, הערה 36). עמ' 100, שהמוסלמים 'אוהבים לשומרי חודש בירח ולמה תיראו מן רבנין', אם כי לדעתי היא מוציאה דברים ממשוטים. וראו: קרקסאני, שם, עמ' 813, מלחמתו הגורפת של אלקומסי נגד אלה שאינם נוהגים על פי ראיית הירח.

77 רוסטו, שם, עמ' 163–165, 169–176, יוצאת נגד אנקורי, ששם דגש על מחלוקת הלוח בין שתי העדות. על הלוח כגורם מפלג ראו: אלשובי-שלנגר (לעיל, הערה 67), עמ' 247–250. ראו גם: ברודי (לעיל, הערה 58), עמ' 40–41; גרייטין (לעיל, הערה 6), ה, עמ' 366.

78 על אבו עיסא ותורתו ראו: Yoram Erder, 'The Doctrine of Abū 'Īsā al-Isfahānī and Its Sources', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20 (1996), pp. 162–199.

79 קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 52.

80 שם, עמ' 52.

81 שטרן (לעיל, הערה 75), עמ' 19–20, מביא מדבריו של יהודה הדסי, אשכול הכופר, גזולו 1836, צו, מא ע"ג, שלכת העיסויה היה לוח שמש. אין זה מענייננו לבחון את הניגוד בין המקורות. לניתוח דבריו של קרקסאני ראו: רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 63–64.

עומד בניגוד מפורש לכתוב ובניגוד לעדויות הרבות על מחלוקת גורפת בין שתי העדות בסוגיית הלוח, כבר במאה העשירית. לשיטת רוסטו, הקשרים החברתיים בין הקראים לרבניים והעדויות על נישואין בין-עדתיים הם ראיה ניצחת לכך שהלוח לא היה גורם חוצץ בין שתי העדות, בניגוד לסברת רבים מן החוקרים.⁸²

לא רק שהקראים שיברו קולמוסים רבים בדיון פולמוסי רחב יריעה נגד הרבניים במחלוקות על הלוח, בשל החשיבות שייחסו לסוגיה זו, אלא שראו במחלוקות אלה גורם מפלג רב חשיבות גם בין הכיתות היהודיות בעת העתיקה, כפי שמלמד דיונם בכיתות אלה.⁸³ עדות חיה לריב ולמחלוקות על אודות הלוח, שאף עלולים לעלות בחיי אדם, יכלו הקראים שבח'ליפות הפאטמית ללמוד מסביבתם המוסלמית הקרובה. הפאטמים נבדלו מכלל האוכלוסייה במצרים ובארץ ישראל הן מבחינה אתנית הן מבחינה דתית בהיותם שיעים. הם ניסו לא אחת לכפות את הלכותיהם, השונות מאלה של הרוב הסוני.⁸⁴ הניגוד בין שני המחנות מצא את ביטויי החרף בעת קביעת ראשיתו וסופו של צום הרמצ'אן. הסונים קבעו מועדים אלה על פי ראיית המולד, ואילו הפאטמים קבעו אותם על פי חישוב אסטרונומי. כך קרה שהמיעוט השיעי אילץ את הרוב הסוני לצום או להפסיק את הצום שלא במועד המקובל עליו. הואיל ולרשות הפאטמים עמדו כלי השלטון, היו מקרים שבהם אנשי הלכה סונים שילמו בחייהם על הסירוב לנהוג לפי השיטה הפאטמית.⁸⁵ בסיסה של המחלוקת הזאת לא היה זר לקראים ולרבניים כאחד, שהרי במרכז מחלוקות הלוח שביניהם עמדה השאלה אם יש לקבוע את ראש החודש על פי ראיית הירח, כפי שסברו הקראים, או על פי חישוב אסטרונומי, כפי שנהגו הרבניים.

ג. הקראים בעיני הרבניים: האם אכן אסכולה הלכתית לגיטימית?

מן המפורסמות שבכתבים רבניים רבים, בין פולמוסיים בין שלא פולמוסיים, כונו הקראים 'צדוקים'. למעשה, יש בכינוי זה משום הוצאת הקראים מן המערכת הלגיטימית.⁸⁶ כבר בדברים

82 באומגרטן סובר כמו רוסטו. ראו: Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jews in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden 1997, p. 36, n. 116; p. 78, n. 130–131

83 ראו: ארדר (לעיל, הערה 40), עמ' 136–124, 170–168, דיונם בלוחות של כת הצדוקים ושל כת המערות. שטרן מטיל ספק בחציצה שהציב הלוח בין אנשי כת קומראן לסובבים אותם למרות העדויות הרבות על כך. ראו: Sasha Stern, 'Qumran Calendars – Theory and Practice', *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, ed. Timothy H. Lim, Edinburgh 2000, pp. 179–186. בעקבותיו הולך באומגרטן, שם, עמ' 109, הערה 81.

84 על דרכם של הפאטמים בכפיית הלכותיהם על הרוב הסוני ראו: Yacov Lev, 'The Fātimid Imposition of Ismā'ilism on Egypt (358–386/969–996)', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 138 (1988), pp. 313–325

85 Daniel De Smet, 'Comment déterminer le début et la fin du jeûn de ramadan? Un point de discorde entre Sunnites et Ismaéliens en Égypte fatimide', *Egypt and Syria in the Fatimid Ayyubid and Mamluk Eras*, eds. Urbain Vermeulen and Daniel De Smet, Leuven 1995, 1, pp. 71–84

86 רוסטו, כת (לעיל, הערה 10), עמ' 158–161, אכן מציינת כי המחקר שגרס בראשית דרכו שהקראים

המיוחסים לסעדיה גאון נאמר שתומכי ענן הם: 'איש רע ובליעל הנותרים מתרבות צדוק וביתוס'.⁸⁷ סהל בן מצליח תקף את סעדיה גאון על שראה בלוח הקראי לוח צדוקי.⁸⁸ ראינו לעיל שהמילה 'מינים' לא נעדרה מן הלקסיקון של הגאונים בהתייחסם לקראים.⁸⁹ תעודות הגניזה הרחיבו את ארסנל השמות שבהם סימנו הרבניים את הקראים ולהפך, ודיוננו ייסוב על מונחים אלה.

רוסטו למדה מתעודות הגניזה שהקראים נתפסו בעיני הרבניים בני תקופתם כ'מד'הב', דהיינו אסכולה משפטית לגיטימית במונחי האסלאם. לשיטתה, במונחים יהודיים מצטיירת בין שתי העדות מערכת יחסים מעין זו ששררה בין בית הלל לבית שמאי בעת העתיקה, כפי שציינתי לעיל, ולא בין הצדוקים לפרושים.⁹⁰

אשר לשימוש במילה 'מד'הב' במקורות העוסקים ביחסים שבין הרבניים לקראים, הרי שיש להקדים ולומר כי הן השלטונות המוסלמיים הן הרבניים בתקופת הגאונים לא ראו בעדה הקראית 'מד'הב'. באיגרת שכתב גאון ישיבת ארץ ישראל שלמה בן יהודה, שניהן במשרתו בין השנים 1025–1051, הוא מתאר מערכת יחסים רבת מתחים בין הרבניים לשכניו הקראים בירושלים, שהביאה להתערבות השלטונות ולמאסר רבניים מבני הקהילה. לדברי הגאון, רבו חילוקי הדעות בקרב הקראים בירושלים: 'מנהיגיהם שהם חלוקים בהלכותיהם ('מוכ'תלפין אלמד'אהב') איש איש והלכתו ('מד'הב') אבל מידי היות מחלוקת ('כלאם') בינם ובין הרבניים מסכימים (=הקראים) כולם פה אחד להכרית שמם מן הארץ'. בהמשך דבריו אומר הגאון על חכמיהם של הקראים: 'השימו עצמם "משכילים" בעוד שאין ביניהם הסכמה מי מהם "משכיל"'.⁹¹

המחלוקות ההלכתיות בקרב הקראים שעליהן הצביע הגאון אינן פרי דמיונו,⁹² והגאון קורא להלכותיהם בערבית 'מד'אהב', ריבוי של 'מד'הב'. אין פלא אפוא שהקראים, בניגוד לענניים ובניגוד לאסכולות המשפטיות המוסלמיות, לא קראו לתנועתם על שם מנהיג סמכותי אחד.⁹³ מה היה יחסם של הקראים בירושלים לרבניים על פי תעודה זו? אמנם הקראים חלוקים בהלכותיהם ('מד'אהב'), אך הם עומדים כאיש אחד נגד הרבניים. והגאון מוסיף: 'בלבי אש יוקדת בגלל אנשים שהרחיקו לכת להכריתנו השימו עצמם "שושנים" ואת זולתם "קוצים"'.⁹⁴

הם ממשיכי הצדוקים הושפע מהפולמיקה הרבנית בימי הביניים נגד הקראים. ראינו לעיל, הערה 9, את דעתו הייחודית של ריה'ל, שהפריד בין הצדוקים לקראים.

87 הביא מדברי הגאון הקרא אליהו בן אברהם (לעיל, הערה 59), עמ' 103.

88 ראו: Bruno Chiesa and Wilfried Lockwood, *Ya'qūb al-Qirqisānī on Jewish Sects and Christianity*, Frankfurt am Main 1984, p. 83, n. 29.

89 לעיל, הערות 46–49.

90 לעיל, הערות 12–19.

91 TS 13 J 19, f. 16, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 92. על המשכילים, מנהיגי אבלי ציון הקראים בירושלים, ראו: וידר (לעיל, הערה 37), עמ' 104–117.

92 לעיל, הערה 2.

93 לעיל, אחרי הערה 19.

94 לעיל, הערה 91.

גם דברים אלה לא המציא הגאון מהרהורי לבו. דבריו מאשרים את מה שמצינו בדברי יפת בן עלי לעיל. את ה'קוצים', דהיינו הרבניים, יש להכחיד כדי שהשושנים תפרחנה.⁹⁵ איגרת נוספת מירושלים היא משנת 1057. יהודי רבני שעלה לירושלים מטולדו שבספרד מספר על זוג רבני שהתחתן בספרד על פי מנהג הרבניים ולפני בואם לירושלים הפכו קראים. על כן התיישבו בשכונת הקראים. נשים רבניות ספרדיות בירושלים החלו ללחש שהאישה אסורה על בעלה על פי הלכתם של הקראים ('והי חראם עליה עלי מד'הבם'). כותב המכתב הרבני, שרצה להגן על חברו שמכבר הימים, טען שגם אחד ממנהיגי הקראים בירושלים, איש בשם יעקב, צריך להיפרד מאשתו 'על פי דתך והלכתך' ('עלי דינך ומד'הבך'). בפנותו לבית הדין הרבני בירושלים, טען כותב המכתב שחברו רשאי לגרש את אשתו אך ורק על פי ההלכה שעל פיה נשאה ('ליס יטלקהא אלא עלי אלמד'הב אלד'י זוג'הא'), דהיינו ההלכה הרבנית. סופו של דבר שהזוג הקראי שב לצור מחצבתו הרבני.⁹⁶ על כך אומרת רוסטו: 'הם החליפו אסכולות משפטיות, לא פעם אחת אלא פעמיים'.⁹⁷ אכן, האיגרת שלפנינו מתארת מעבר של רבניים למחנה הקראי ולהפך, אך אין מדובר במעבר מאסכולה משפטית אחת לרעותה. כאשר פנה מחבר האיגרת ליעקב, מנהיג הקראים, הוא אמר לו: עליך לגרש את אשתך 'על פי דתך' ('דינך') והלכתך ('ומד'הבך'). גם כאן המילה 'מד'הב' פירושה הלכה, ואילו המילה 'דתך' מעידה על הרגשת הניכור של הרבניים כלפי הפלג הקראי. יחד עם זאת, התעודה לימדה אותנו שבני שכבות חברתיות מקבילות משתי העדות שמרו על קשרים חברתיים למרות המעבר לעדה האחרת, ומכאן התגייסותו של כותב האיגרת הרבני למען חברו, שהפך קראי, ועוד נשוב לעניין זה.

באיגרת שכתב קרא בדמשק סביב שנת 1040 הוא התלונן קשות, כאמור, על נחת זרועם של הרבניים, הקשה יותר מזו של הגויים.⁹⁸ לדבריו, הוא אולץ להיפרד כליל מקהל הקראים ('אלג'מאעה'). אותו קהל קראים התכנס כדי למנוע מחברם הסובל להעביר את מקום מושבו לרמלה. קראי דמשק פנו למקורבים לשלטון בני עדתם במצרים כדי שיסייעו לבן קהילתם להישאר בדמשק באמצעות צו ששיגו מן השלטונות. אז, אומר אותו קרא, אוכל לפרסם את הלכת הקראים ('אשאהר מד'הב אלקראיין').⁹⁹

מעיון בתעודות שנזכרו לעיל וממאגר תעודות הגניזה הממוחשב עולה, שברובן המכריע של תעודות הגניזה המילה 'מד'הב' אינה אלא תרגום של המילה 'הלכה' בערבית-יהודית.¹⁰⁰

95 לעיל, הערה 35.

96 TS 13 J 9, f. 4, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ג, תעודה 457.

97 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 261: 'switched schools of law not once but twice'.

98 לעיל, הערה 56.

99 גיל, שם, קרא 'אשאהד' במקום 'אשאהר', ותרגם: 'ולהשתתף ב(חיי) כת הקראים'. אני מקבל את קריאתו של מר אפרים בן פורת ואני מודה לו על עזרתו. במקרה זה אפשר לתרגם 'מד'הב' גם כעיקרי אמונה. ראו להלן, הערה 135, לגבי השאלה מי תמך באותו קרא.

100 ראו לעיל, הערות 60, 91-96, ולהלן, הערות 121-122. פרידמן מציין שלעתים יש לתרגם 'מד'הב' – 'דת', אך גם כשיטת הלכה, כמו במקור המצוין להלן, הערה 121. ראו: מרדכי עקיבא פרידמן, 'זעקת שבר על ביטול אמירת הפיוטים – בקשה לפנות לסולטן, פעמים, 78 (תשנ"ט), עמ' 139, הערה 48.

הפועל 'ד'הב' בערבית פירושו 'הלך', ומכאן הקרבה שבין 'מד'הב' להלכה, וכבר ציינו שאין להוציא מכלל אפשרות השפעה של ההלכה היהודית על כיון ה'מד'הב' האסלאמי.¹⁰¹ והנה עוד מעט מן המעט על 'מד'הב' במובן של 'הלכה' במקורותינו. קרקסאני בחר לכנות את בית הלל ובית שמאי בתואר פלג ('פרקה'). לדבריו, הבבלים נוהגים על פי הלכת ('מד'הב') בית הלל ואילו אנשי ארץ ישראל ('אלשאם') על פי הלכת ('מד'הב') בית שמאי.¹⁰² כאשר פנו רבניים בעצומה לשלטונות הפאטמיים בשל מחלוקת פנימית אצלם, שהביאה לסגירת בית כנסת, ביקשו מהח'ליפה שיורה לאחד מאנשי המנהל המוסלמי לפתוח את בית הכנסת שלהם, כדי שיוכלו לנהוג בו על פי הלכתם ('עלי קאנון סנן מד'הבהם'). במקום אחר בתעודה זו כתוב: 'סנן קואנין רסומהם'; 'רסום' (מנהג הלכה) היא המילה המקבילה ל'מד'הב'.¹⁰³ מילים רבות מן הטרמינולוגיה הדתית המוסלמית אומצו אל השיח של הערבית-היהודית ומשמעותם גוירה. כך, למשל, סעדיה גאון קורא בסידורו למקרא 'קוראן'.¹⁰⁴ באיגרת שהובאה לעיל נקרא כיוון התפילה לירושלים 'קבלה', מילה המציינת את כיוון התפילה למכה.¹⁰⁵ כמו כן, ראינו לעיל מונחים מוסלמיים המציינים הלכה וחוק, כמו 'סנה', 'אחכאם' ו'רסם', המציינים הלכה אף בשיח היהודי.¹⁰⁶

לא רק שהקראים לא כונו 'מד'הב' במקורותינו,¹⁰⁷ אלא שעיון במערכת היחסים שבין

101 ראו לעיל, הערה 18.

102 קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 12. לניתוח דבריו ראו: שאול ליברמן, שקיעין, ירושלים תשנ"ב, עמ' 21–22. בפרק שבו מונה קרקסאני את כיתות היהודים (עמ' 6, 14), הוא משתמש במילה 'פלג' ('פרקה'). בפרק שבו מתאר קרקסאני באילו מצוות נבדלו הרבניים משאר פלגי ('אפאריק') היהודים, הוא גורס שההלכות של הרבניים מקורן בהלכותיו ('מד'הבה') של ירבעם בן נבט. ראו: שם, עמ' 14–15. אולי ניתן להבין 'מד'הב' אצל קרקסאני במובן של אסכולה משפטית. האיש האחרון שהוא מתייחס אליו במסכת הפלגים שציין בחיבורו הוא דניאל אלקומסי הקראי, שייסד 'מד'הב' (שם, עמ' 14). בדברי הסיכום שלו, שם, לאחר שמנה את כל כיתות היהודים, אומר קרקסאני שהקראים שבתקופתו אינם נכללים במסגרת האסכולות המשפטיות ('מד'הבה') שהזכיר לעיל. ראו תרגום לאנגלית אצל קיזיה-לוקוד (לעיל, הערה 88), עמ' 104. בכתובה הכתובה ארמית ועברית נאמר שהחתן הרבני לא ישנה 'דת הרבני' בכל מועדיהם וכלל דתוהים ותתנהג עמו [הכלה הקראית] על הדת שלו. ראו: MS Antonin 637r, אצל: פרידמן (לעיל, הערה 26), ב, תעודה 30, עמ' 292. המילה 'דת' כאן היא למעשה המקבילה ל'מד'הב' בערבית-יהודית. פרידמן תרגם: law.

103 ULC Or. 1080 J 7, אצל: Geoffrey Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, in the *Cambridge Genizah Collections*, Cambridge 1993, doc. 73. באיגרת לח'ליפה שכתב רבני ארץ ישראלי נגד הקמת רשות בבליית בארץ ישראל, מסביר כותב האיגרת לח'ליפה, כי על פי הלכתנו ('קאנון אלמד'הב') אין 'רשות' מלבד ירושלים. ראו: ENA 4020 f. 65, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 312.

104 סידור רב סעדיה גאון, מהדורת ישראל דוידזון ואחרים, ירושלים תשל"ט, עמ' ד*.

105 ראו לעיל, הערה 103, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 312.

106 ראו לעיל, הערה 103, ולהלן, הערות 120–121.

107 גם בספרות המוסלמית שתארה את הכיתות בישראל, ובכלל זה את הקראים, אין בנמצא שימוש ב'מד'הב'. בדרך כלל השתמשו במילה 'פלג' ('פרקה'). ראו: Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996, pp. 70–109.

האסכולות המשפטיות המוסלמיות מלמד מה רב המרחק שבין מערכת היחסים של אסכולות אלה למערכת היחסים שבין הרבניים לקראים. כבר ציינתי שהקראים לא נקראו על שם מייסדם ואף הדגישו את המחלוקות שביניהם ובין הרבניים.¹⁰⁸ אחת מראיותיה של רוסטו לכך שהקראים והרבניים הם 'מד'אהב' ביהדות הן הכתובות הבין-עדתיות. ואולם, כאשר התחתנו מוסלמים בני אסכולות משפטיות שונות הם לא נזקקו לכתובות שתבטחנה כי כל צד יוכל לקיים את ההלכה שנהג בה מבית הוריו.¹⁰⁹

לדברי רוסטו, העובדה שהקראים נתפסו כ'מד'הב' בעיני הרבניים הביאה להרמוניה בין שני הצדדים. אל לנו לשכוח שהתקופה שבה אנו עוסקים היא התקופה הפורמטיבית בעיצוב מערכת היחסים בין 'מד'אהב' באסלאם, ולא אחת מאפיינת את היחסים שבין אסכולות אלה עוינות דווקא. כמו כל ארגון ומוסד בראשית האסלאם, חלוקות הדעות על מועד הופעת האסכולות המשפטיות והתגבשותן ועל הסיבות שהביאו להופעתן. רבים גורסים שהאסכולות קמו זמן רב לאחר מותם של אלה הנחשבים מייסדיהן, שעל שמם הן נקראות.¹¹⁰ אף שלהלכה פעלו האסכולות בדור-קיום, הרי למעשה היחסים שביניהן ידעו עליות ומורדות, ולעתים מצאו עצמן חלוקות אף במחלוקות תאולוגיות ופוליטיות. לדוגמה, בסוף תקופת שלטונו של הח'ליפה אלמאמון (813–833) וחמש עשרה שנה לאחר מותו, במסגרת הנגישות ('מחנה') של השלטונות העבאסיים, שאילצו את כל המוסלמים לקבל את מרות התאולוגיה המעִתִזִית בויכוח על חיבור הקוראן, רדפו בני אסכולת אבו חניפה, שהזדהו בדרך כלל עם המעִתִזִית, את אבן חנבל ואת אנשיו.¹¹¹ בנישפור שבפרס במאה האחת עשרה כמעט שלא התחתנו שאפעים עם חנפים. שני הפלגים היו מעורבים בסכסוכים פוליטיים, שסופם מהומות והרג.¹¹² במראו (Marw), תחת שלטון הסלג'וקים, התפללו החנפים והשאפעים במסגדים נפרדים, ובשנת 1075 פרצו ביניהם מהומות.¹¹³

ד. הקראים בעיני המוסלמים: עדה יהודית תחת חסות האסלאם

לא ניתן להבין את מערכת היחסים שבין הרבניים לקראים ללא הבנת יחסם של השלטונות המוסלמיים אל שתי העדות. למזלנו שימרה הגניזה תעודות רשמיות מטעם השלטונות

108 לעיל, אחרי הערה 19.

109 אני מודה לד"ר יוסף רפפורט על שהאיר את עיני בסוגיה זו.

110 על הויכוח במחקר על אודות הנסיבות להופעת האסכולה המיוחסת לאבן חנבל ראו: הורביץ (לעיל, הערה 18), עמ' 12–16. על המחלוקת ביחס לראשית 'מד'אהב ראו: Christopher Melchert, 'The Formation of the Sunni Schools of Law', *The Formation of Islamic Law*, ed. Wael B. Hallaq, Burlington, VT 2004, pp. 351–366.

111 דיון מפורט המצביע גם על מחלוקת בקרב החנפים ראו: Nurit Tsafir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, Cambridge, Mass. 2004, pp. 43–47.

112 בולייט (לעיל, הערה 17), עמ' 33, 40.

113 Wilferd Madelung, 'The Two Factions of Sunnism: Hanafism and Shāfi'ism', *Religious Trends in Early Iran*, Albany, NY 1988, p. 35.

המוסלמיים המלמדות אותנו על מעמדן המשפטי בעיני השלטונות, וגם בתעודות אלה אין הקראים או הרבניים מכונים בשם 'מד'הב'.

בתעודות הגניזה שרדו שני סוגים של מקורות מבית היוצר של השלטונות המוסלמיים המתייחסים לקראים. האחד, מינויים מטעם השלטונות הפאטמיים, ולאחר מכן האיוביים, של ראשי המיעוט היהודי שתחת שלטונם. הסוג האחר, צווים ('סג'ל') מטעם השלטונות שמטרתם לייצב את מערכת היחסים שבין שתי העדות. צווים אלה פורסמו תמיד בעקבות מתחים בין הרבניים לקראים, שהביאו את אחת העדות לפנות לשלטונות כדי שיגנו עליה מזולתה. זוהי עדות נוספת למורכבות היחסים שבין הקראים לרבניים העולה מתעודות הגניזה.

מינוי ראשי היהודים: על פי ההלכה המוסלמית, היהודים והנוצרים הם אנשי הספר ('אָהַל אַלְכְּתָאב'), ועל כן הם זוכים לחסות האסלאם ('ד'מָה'). מבחינה זו אין הבדל בין השלטון העבאסי הסוני לשלטון הפאטמי השיעי, או לשלטון האיובי הסוני שהשתלט על מצרים אחריו. השלטונות העבאסיים הכירו מראשית דרכם בכל הכיתות שפעלו במסגרת הנצרות המזרחית המפולגת, למרות המאבק העז שניטש ביניהן. על פי כתב מינוי שפרסם הח'ליפה העבאסי, שימש הקתוליקוס הנסטוריאני ראש לכל הכיתות הנוצריות בח'ליפות העבאסית.¹¹⁴ היותו ראש לנוצרים בח'ליפות מטעם השלטון המוסלמי אינו מעיד דבר וחצי דבר על מערכת היחסים שבין העדות הנוצריות שבח'ליפות לבין עצמן.

אין בידינו כתב מינוי לראש הגולה בח'ליפות העבאסית, אך נראה שמעמדו היה זהה למעמדו של הקתוליקוס.¹¹⁵ מקור המיוחס לסעדיה גאון הציג את הנסיבות שהביאו לפילוג שיצר ענן בן דויד בעם היהודי תחת השלטון העבאסי. לפי מקור זה, הציע חכם ישמעאלי לענן בן דויד, שנכלא בשל חתירתו נגד ראש הגולה, לטעון לפני השלטונות שהוא בר הגנה על פי ההלכה המוסלמית, כמו כל יהודי אחר, שכן לא מרד בראש הגולה אלא יצר שיטה הלכתית חדשה במסגרת העם היהודי: 'לא יש בתורה מצוות שיש לאחד שני פתרונים'.¹¹⁶ בין אם סיפור זה נכון ובין אם לאו, הוא משקף את הבסיס החוקי שאפשר את הקמת התנועה הקראית תחת שלטון האסלאם: עדה ('טאיפה') חדשה במסגרת העם היהודי. זהו המונח שבו מכונים הקראים בתעודות מוסלמיות מטעם השלטון.

אשר לשלטון הפאטמי, בכתב מינוי פאטמי המחדש ככל הנראה את מינויו של הנגיד שמואל בן חנניה (1140–1159) כראש היהודים בח'ליפות, נאמר שתהיה לו ראשות ('ריאסה') 'על כל העדות ('טואיף') הישראליות: רבניים קראים ושומרונים'.¹¹⁷

114 תרגום לעברית של כתב מינוי ראו: בן-ציון דינור, 'ישראל בגולה', א, 1, תל אביב תשי"ט, עמ' 77–78.

115 על הקשר שבין מעמד ראש הגולה למעמד הקתוליקוס בח'ליפות העבאסית אנו למדים מהשפעת המחלוקת על ראשות הגולה בשנת 825 על מעמדה של הנהגת הנוצרים בימי הח'ליפה אלמאמון. ראו: גיל (לעיל, הערה 1), עמ' 78–80.

116 מובא אצל אליהו בן אברהם (לעיל, הערה 59), עמ' 103.

117 Shulamit Sela, 'The Head of the Rabbanite, Karaite and אצל: BL. Or. 5554A f. 43 Samaritan Jews: On the History of the Title', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 62 (1994), pp. 255–262. גוטהייל פרסם תעודה משנת 1038 שכבר בה מוזכר

בנו של צלאח אדין, אלאפצ'ל, פרסם כתב מינוי לראשם של יהודי דמשק וכל סוריה ('דמשק אלמחרסה וג'מיע אלשאם') בשנת 1193. כתב המינוי הוא לראשות הקהילה היהודית ('ג'מאעה אליהוד') ועדותיהם ('טואיפהם'): הרבניים, הקראים והשומרונים. בעל המינוי הוא ראש לכל אנשי האמונה היהודית ('אהל מלתך'), ובאותה עת הוא מנהיג של עדתו שלו ('טאיפה').¹¹⁸

השלטונות המוסלמיים במצרים ובסוריה מינו אפוא את ראש היהודים למנהיגם של כל בני האמונה היהודית ('מלה'), אף שהיו מפולגים לשלוש עדות ('טאיפה'). הצבת השומרונים לצד הקראים והרבניים מעידה שנקודת מבט זו של האסלאם אינה מלמדת דבר על מערכת היחסים הפנימית בין העדות הללו, שהרי מן המפורסמות שהשומרונים לא נתפסו כיהודים בעיני הרבניים ובעיני הקראים כאחד.¹¹⁹

מה הייתה מערכת היחסים המשולשת בין השלטונות לרבניים ולקראים לאור העצומות שהפנו שתי העדות לשלטונות ועל פי צווי השלטון הפאטמי? בצו שפרסם הח'ליפה אלהאכם (996–1021) הוא מגן על הזכויות של קהילת היהודים הקראים ('ג'מאעה אליהוד אלקראיין') בפסטאט ומחוצה לה. הוא מבטיח לקראים הפרדה ('אפראדכם') מן הרבניים בשל ההלכות ('אחכאם') המנוגדות והחילוקים שביניהם ביחס למותר ולאסור בענייני כשרות ('אכ'תלאפהם') פי אלחאל ולחראם. לשופט מן העדה הרבנית אין זכות לשפוט את הקראים.¹²⁰ אם כן, הפאטמים ראו בקראים קהילה יהודית עצמאית, הזכאית לאוטונומיה שיפוטית והלכתית נפרדת אל מול הרבניים.

מערכת היחסים הקשה שבין הרבניים לקראים בירושלים הביאה לא רק את הקראים לפנות אל השלטונות הפאטמיים. בצו שהוצא סביב אפריל 1034 מבטיח הח'ליפה אלט'אהר את חופש הפולחן לקהל היהודים הרבניים ('ג'מאעה אליהוד אלרבאנין') בירושלים, ברמלה ובשאר ערי המחוז, היות שביקשו הגנה מיריביהם ('כ'צומהם'), שהתנכלו להם בין השאר בחגיהם

ראש היהודים הרבניים הקראים והשומרונים' (ראים עלי טאיפה אליהוד אלרבאנין ואלקראין ואלסאמרה) בח'ליפות הפאטמית. ראו: Richard T.H. Gottheil, 'An Eleventh Century Document Concerning a Cairo Synagogue', *Jewish Quarterly Review*, 19 (1907), pp. 467–539. גייטין פסל את מהימנותה של התעודה, שכן גרס שכל עוד פעלה ישיבת ארץ ישראל בירושלים היה הגאון ראש היהודים בח'ליפות. ראו: Shelomo D. Goitein, 'The Title and the Office of the Nagid – A Re-Examination', *ibid.*, 53 (1962–1963), p. 101, n. 20. לדעה שונה ראו: סלע, שם, עמ' 267–262. הולכת בעקבותיה אלינער ברקת, 'ראש היהודים במצרים תחת שלטון הפאטימים: בדיקה מחודשת', זמנים, 64 (1998), עמ' 34–42. מרק כהן הולך בעקבות גייטין. ראו: מרק כהן, 'המקורות לראשות משרת ראש היהודיים (הנגידות) במצרים', פעמים, 2 (תשל"ט), עמ' 5–14.

118 TS Ar. 38.93, אצל: כאן (לעיל, הערה 103), תעודה 121. כאן תרגם 'טאיפה' – sect.
119 על יחס הקראים לשומרונים ראו לדוגמה: קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 183–186, ושם הוא מפרך את תורתם. קרקסאני מלמדנו שדברי השומרונים מופרכים יותר מדברי הרבניים, שכן רוב האומה נוקט בהלכות ('מד'אהב') הרבניים ואילו השומרונים הם קבוצה קטנה וזנוחה. גייטין (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 7–8, מכנה את השומרונים כת (sect).

120 TS Misc. 20.92, אצל: כאן (לעיל, הערה 103), תעודה 115.

(מ'עארצ'תהם פי אציאדהם). הוא מורה לכל אחת מעדות היהודים – הרבניים והקראים – שלא לפגוע בזולתה (טאיפה מן אלטאיפתי מן אלרבאנין ואלקראיין מן אליהוד), 'וכי יורשה לכל המחזיק באחת מאלה שתי שיטות ההלכה לקיים את מנהגיהם' (ואן ימכן כל מן יתמד'הב האדין אלמד'הבין מן אלג'רי עלי סננהם).¹²¹

בידי הקהילה הקראית היה צו של אלט'אהר משנת 1024, הקרוב לצו הנזכר לעיל. גם שם המילה 'מדהב' מציינת 'מנהג'. הצו מיועד ל'שתי העדות היהודיות החוסות תחת האסלאם' (טאיפתי אליהוד אלתין תכנפהמא ד'מה אלמלה').¹²²

הצווים הללו מטעם השלטונות מעידים עד כמה היו היחסים שבין שתי העדות רחוקים מהרמוניה. אמנם הם מציינים צד אחד של המטבע, שכן פורסמו בעת הידרדרות היחסים ביניהן. ואולם יש בהם משום היענות לבקשת שתי העדות לחציצה מוחלטת בכל תחומי החיים. השלטון המוסלמי, שהיה מחויב על פי ההלכה המוסלמית לשני הצדדים, הבטיח לכל אחת מן העדות היהודיות לקיים את ה'סנה', ה'חכם' או ה'מד'הב' שלו, דהיינו את הלכתו שלו. גם בתעודות הגניזה שכתבו יהודים, המעידות על שיתוף פעולה בין הרבניים לקראים, מכונה כל אחד מהן 'עדה' (טאיפה). בתעודה משפטית המקדישה פירות הקדש לעניי הקראים והרבניים כאחד נאמר: 'לעניי שתי העדות הנזכרות'.¹²³

הקראים והרבניים היו כפופים בעיני השלטונות למערכת שיפוטית אחת, שכן בני שתי העדות נחשבו יהודים. הדבר בא לידי ביטוי ב'עונשים' שהטיל עליהם השלטון. ה'עונש' בתעודות הגניזה הוא גזרות מסים שניתכו על היהודים בנוסף למס הגולגולת ('ג'זיה') ששילמו בהיותם בני חסות. הגאון שלמה הכהן בן יוסף מדווח באיגרת מטעם 'כת הרבנים אשר בשער הכוהן שוכנים', 'כי הוטלו עלינו עונשים... כששת אלפים נפלו על היהודים... שלשת אלפים עלינו וכנגדן על אחינו'. הוא מספר שהרבניים וגם 'יושבי הצלע' (=הקראים בירושלים) נאלצו ללוות כספים בריבית קצוצה כדי לממן את החוב.¹²⁴

תעודות הגניזה מלמדות כי לצד המונחים הערביים 'טאיפה' ו'ג'מאעה' כונתה כל אחת מן העדות 'כת', כמו בתעודה הנזכרת לעיל, וגם רווח המונח 'פאה'.¹²⁵

121 לעיל, הערה 33. לדעתה של רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 223–224, הצו הוא משנת 1030. בתעודה זו מכונים הקראים והרבניים במונחים המקובלים 'קהילה' ('ג'מאעה') ו'עדה' ('טאיפה'), וברור מאליה שהמילה 'מד'הב' כאן אינה 'אסכולה משפטית'. רוסטו, שם, עמ' 223, תרגמה 'טאיפה' – group. לעומת זאת תרגמה את המילה 'מד'הב' כדלהלן: 'and who belongs to one of these two schools'. בכל מקרה לא תמצא הרמוניה בין שתי העדות בתעודה זו, שבה כל צד מבקש הגנה מיריבו ('כ'צום'). התרגום לעברית כאן הוא של משה גיל והוא מקובל על פרידמן. ראו לעיל, הערה 100.

122 ראו: Samuel M. Stern, *Fatimid Decrees*, London 1964, pp. 23–28. 123 Bodl. MS. Heb. f. 56 fs. 129–130, אצל: גיל (לעיל, הערה 21), תעודה 45, עמ' 246. נתן בן אברהם כינס את שתי העדות ברמלה. ראו להלן, הערה 151.

124 ENA 2804, f. 8, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 49. במקרה זה הטילו את המס בדווים. מס משותף קשה נוסף ראו: TS Loan 43, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 84.

125 על השאלה כיצד כונו שתי העדות ראו: ברקת (לעיל, הערה 20), עמ' 18. כינוי רווח לקראים בירושלים הוא: 'כת הצלע'. ראו לעיל, הערה 38, ולהלן, הערה 154. 'שתי הפאות', ראו להלן, הערה

ה. השפעת אנשי החצר הקראים במצרים על היחסים בין הרבניים לקראים

לא רק המעמד המשפטי בעיני השלטונות המוסלמיים השפיע על מערכת היחסים שבין הרבניים לקראים אלא גם הכוח הפוליטי והכלכלי של כל אחת מן העדות במדינה המוסלמית שבה פעלו. תעודות הגניזה שופכות אור על עוצמתם הפוליטית והכלכלית של הקראים בח'ליפות הפאטמית.

הצורך של שני הפלגים לפנות תכופות אל השלטונות בקהיר בעת שפרץ ריב ביניהם טמן בחובו יתרון עצום לקראים, שכן במצרים היו באותה העת קראים שהשתלבו בדרגות הגבוהות של המנהל השלטוני, והללו לא היססו לסייע לאחיהם בארץ ישראל. במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה פעלו בחצר הח'ליפות בקהיר חצרנים קראים בעלי השפעה פוליטית וכלכלית רבה: חסד ואברהם התסתרים, ממשיכי דרכם של סהל יוסף וסעדיה בני ישראל.¹²⁶ בשל היותם של האחים פעילים מרכזיים בחצר הח'ליפות, הן במישור הכלכלי הן במישור הפוליטי, הם בין היחידים מ'גיבורי הגניזה' הנזכרים גם בספרות ההיסטוריוגרפית המוסלמית על תולדות מצרים הפאטמית. הכרוניקאים המוסלמים לא התעמקו בהבחנה בין קראים לרבניים. לדידם, האחים הללו היו יהודים.¹²⁷ למעשה, הם היו שייכים לפלג קראי שנקרא הפלג התסתרי.¹²⁸ עם גילוי התעודות הראשונות עליהם, ההנחה המקובלת במחקר הייתה שמדובר ביהודים רבניים, בשל התכתבותם הענפה עם מנהיגי היהדות הרבנית ברחבי הח'ליפות הפאטמית ומחוצה לה. לא אחת פנו מנהיגי הקהילות הרבניות לתסתרים ולבני חוגם כדי שיפעלו למען הקהילות הרבניות.¹²⁹ באיגרת מטעם הישיבה בירושלים משנת 1024, הפנייה היא לבני הדור הראשון של התסתרים במצרים: 'כן בירכנו גבירנו ושרינו וסלרינו השר הנאה... דוד הלוי... בן רבי יצחק... ומרב סעדיה ומרב יוסף... בן מרב ישראל הנודעים אלדסאתרה (=התסתרים)... וכן לכל הזקנים החשובים זקני שתי הפאות הנקובים'.¹³⁰ שלמה

130. גם שלמה בן יהודה מכנה את שתי העדות 'שתי הפאות'. ראו: ENA 2804, f. 12, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 75.

126. על עלייתם ועל מעמדם הרם בחצר הפאטמית ראו: משה גיל, התסתרים: המשפחה והכת, תל אביב 1981, עמ' 23–57.

127. מקורות מוסלמיים על אודותם ראו: שם, עמ' 29–30, 37–43.

128. קרקסאני (לעיל, הערה 2), עמ' 4; גיל, שם, עמ' 59–63. רוטטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 140–142, גורס, בניגוד לדברי קרקסאני ולעדויות נוספות על לוח תסטרי נבדל, שהתסתרים נחשבו יהודים ותו לא, שהרי לשיטתה הלוח אינו גורס חוצץ כפי שסברו רבים.

129. מאן סבר שהתסתרים היו רבניים. ראו: Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs*, New York 1970, 2, pp. 376–378. על הסיוע שנתנו התסתרים לרבניים בבבל ראו: רוטטו, שם, עמ' 145–150. גם יהודי ירושלים נכללו בסיוע. ראו: גיל (לעיל, הערה 5), א, סעיף 780. גיל גורס, שם, שמערכת היחסים בין האחים התסתרים לישיבת ארץ ישראל מעידה שהישיבה הייתה הנציגות המוכרת של כלל היהודים בח'ליפות הפאטמית, כולל הקראים, ובכך הוא מקבל את שיטת גויטיין (לעיל, הערה 117).

130. TS 18 J 4 f. 26, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 47, עמ' 80.

בן יהודה עצמו הודה לחסד התסתר על פועלו למען קהילתו: 'הזקן האדיר מר רב חסד ישמור לו אלוהינו החסד הזה ותולדותיו נצח... חסד שמו וחסדים מעשיו'.¹³¹ בהיותם סוחרים שיתפו פעולה סעדיה, יוסף וסהל התסתרם עם סוחרים רבניים. שני אנשי עסקים יהודים רבניים מקירואן פנו אליהם וכתבו כך: 'אבקש מאלוהים שירבה כמותכם באומה שהלא אתם פאר האומה'.¹³² כשאברהם התסתר נרצח בשנת 1047, חיבר קינה לזכרו עלי החבר בן עמרם, שהיה ראש קהילת הירושלמים בפסטאט משנת 1055.¹³³ מטבע הדברים, מעייניהם העיקריים של החצרנים הקראים היו נתונים לקהילות הקראיות,¹³⁴ ובעת שפרצה מחלוקת בין רבניים לקראים ברור מאליו להיכן נטה לבם. כאשר אותו קרא בדמשק סבל לדבריו מעוצם ידם של הרבניים, פנו הקראים בני קהילתו לחסד התסתר כדי שיפעל למענו אצל השלטונות.¹³⁵ לתסתרם הייתה יד ורגל במינוי המושלים בארץ ישראל,¹³⁶ והללו, מתוך נאמנות למטיביהם, סייעו לקהילות הקראיות בסכסוכים עם הרבניים. יש הסבורים שהקרא דוד בן יצחק, שהיה מקורב מאוד לתסתרם, שימש תקופה מסוימת ראש יהודי מצרים, דהיינו היה אף ראש היהדות הרבנית בפני השלטונות הפאטמיים.¹³⁷ באותה איגרת שבה תיאר שלמה בן יהודה את מערכת היחסים הקשה ששררה בין הרבניים לקראים, הכתובה ערבית-יהודית, מצא הגאון לנכון לעבור לעברית, כנראה מטעמי זהירות, בכותבו את הדברים הבאים: 'הם בטחו בשיריהם וסופריהם ועשיריהם הקרובים אל המלכות'.¹³⁸ גם כאן תיאר הגאון את המצב לאשורו.

אין ספק שכוחם הפוליטי של הקראים במצרים היה גם גורם ממתן במערכת היחסים הקשה שבין שתי העדות בירושלים. ההנהגה הרבנית נאלצה לקחת בחשבון את כוחם הפוליטי של הקראים ולא להחריף את היחסים עמם. הגאון שלמה בן יהודה פנה אל בני קהילתו שרצו להינתק מן הקראים בשל השנאה שרחשו הקראים לרבניים, תוך שהוא מכשיר בעקיפין את הנישואים הבין-עדתיים על פי תקדימי העבר: 'אחי לא טוב הדבר הזה בינינו. מצאנו כי

131 TS NS 321.2, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 133, עמ' 240.

132 TS 12.133, אצל: גיל (לעיל, הערה 126), עמ' 69: 'פאסל אללה אן יכת'ר פי אלאמה מת'לכם פאנכם גמ'אלהא'.

133 טובה בארי, 'שתי קינות היסטוריות על רציחתו של אברהם התסתר', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 144-127.

134 עדות לסיוע כספי לקראים בארץ ישראל עולה מאיגרתו של הקרא טוביה בן משה. ראו: TS 12.347, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 295.

135 ראו לעיל, הערות 56, 99.

136 קהילת הרבניים באשקלון ביקשה מהנהגת יהודי מצרים הרבנית להמליץ על שליטי אשקלון הנוכחיים 'אצל זקנו זקני הקראים'. ראו: TS 13 J 19 f. 15, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 314. על עמדת השלטונות לטובת הקראים ראו להלן, הערות 146-147.

137 שולמית סלע, 'ראשות היהודים בממלכה הפאטימית בידיים קראיות', משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל, בעריכת עזרא פליישר ואחרים, ירושלים-תל אביב תשנ"ח, עמ' 281-256. על דויד בן יצחק ראו לעיל, הערה 130.

138 לעיל, הערה 91.

השבטים אשר היו עובדי עבודה זרה, לא מנעום בית יהודה מלשאת את בנותיהם. הם אחינו.¹³⁹ הגאון גם מצא לנכון שלא להבליט את השוני בחוקי הכשרות, גורם שללא ספק הביא לא אחת לסכסוכים בין שתי העדות: 'מבקשי מריבה ידמו בנפשם כי בזכר בשר בחלב תתקיים התורה... לא נשאר עלינו מן המצוות לקיים כי אם להזכיר בשר בחלב אשר גרם לנו כל הצרות האלה וכמעט קט היו נפשות אובדות ונכנסה יד המלכות בתוֹך ונטרדה על אודותינו'.¹⁴⁰ לאור זאת, לא נותר לגאון אלא למנוע את טקס החרמת הקראים בהר הזיתים.¹⁴¹ הראב"ד ב'ספר הקבלה' מלמדנו, שהחרמת המינים בהר הזיתים התקיימה מדי שנה בשנה: 'וכשהיו ישראל חוגגים את חג הסוכות בהר הזיתים... והרבנין היו מוציאין ספר תורה ומחרימין שמות המינים'.¹⁴² רוסטו מבטלת עדות זו לאור ממצאי הגניזה.¹⁴³ אם נקבל את גרסת התומכים בחרם, הרי מנהג ראשונים היה להחרים את הקראים בהר הזיתים בהושענה רבא: 'יהי יום הושענא ויעלו כמנהגם אל הר הזיתים והמשימים אומרים לעם האיש הזה נתנו לו הקראים זהובים כדי שלא תזכר בשר בחלב סתם ויבטיחם על זה. ועתה התקבצו ואמרנו לא אל תשנה מנהגינו'.¹⁴⁴ מי שרצה להחרים, חשש שמא התקדים של אי החרמה ישתרש ויבטל מנהג קדום: 'כי נאמר אם יקבע בשנה הזאת כי לא להתנהג כמנהג הראשון יושם הדבר קבע לדורות'.¹⁴⁵

עמדתם הנחרצת של השלטונות הפאטמיים נגד החרם היא שגרמה לגאון שלמה בן יהודה להתנגד לו: 'עד בוא פתשגן בשם המלכות ובשם נגיד המחנות אל נגיד רמלה להזהיר לבל החרים... וכתב אל מושל עיר הקודש לעלות אל ההר ביום הושענא וכלי יסורין עמו וכל אשר יזכיר חרם ילקה ויאסר'.¹⁴⁶ אם כן, איסור מפורש מטעם השלטונות, ולא שלמונים כפי שטענו יריביו, הוא שהניע את שלמה בן יהודה להפך מנהג קדמון להחרים את הקראים. היו שהפרו את צו השלטונות ונאסרו. לא נותר לגאון אלא לפעול למען שחרורם, ולהתלונן על פסיקת השלטונות לטובת הקראים. דבריו כללו התבטאויות קשות, מעבר לאיסור החרם:

תניין (=תנאים) קשים אפילו האדונים לא יתנו כמותם על עבדיהם וכללם כי לא יזכר החרם בהר הזיתים וכי יבדלו להם הקראיין חנות אחד בשוק היהודים לשחוט ולמכור בשר בלא בדיקה באין איש רואה... וכי אם יהיה החג שלהם לא יבוא עם הרבנים וירצו לחלל בו ולפתוח את חניותיהם ולא יהיה דבר לרבניים עליהם.

139 שם.

140 TS 13 J 33, f. 12, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 121.

141 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 200–202, גורסת שהיה זה בשנת 1029.

142 ספר הקבלה (לעיל, הערה 9), עמ' 68.

143 רוסטו, מינות, שם, עמ' 201.

144 TS Loan 11, אצל: גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 85. על האירועים ראו גם: MS Mosseri vii

142, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 327.

145 Bodl. MS Heb. C 13, f. 23, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 122.

146 שם.

על אנשי הישיבה שנאסרו נגזר שלא לבוא בשערי הערים ירושלים ורמלה גם לאחר שחרורם: 'וכי החברים האסורים לא יבואו בעיר הקדש ולא ברמלה'.¹⁴⁷

מערכת היחסים בין שלמה בן יהודה, ראש ישיבת ארץ ישראל, לשועי הקראים במצרים לא התנהלה תמיד על מי מנוחות. בשל כוחם הפוליטי, לא חששו החצרנים הקראים במצרים להתערב בחיי הקהילות הרבניות בעת סכסוכים פנימיים. בין השנים 1038–1042 ניסה נתן בן אברהם להדיח את הגאון. והנה, הקראים החצרנים בחרו לתמוך בנתן בן אברהם דווקא. לא ייפלא שתומכי נתן בן אברהם התנגדו להחרמת הקראים בירושלים.¹⁴⁸ בעצומה לשלטונות מספרים תומכי שלמה על נתן בן אברהם: 'התחבר עם יריבי עדתנו (ג'מאעתנא) הקראים'.¹⁴⁹ בעצומה נוספת לשלטונות מספרים תומכי שלמה בן יהודה, שכבר התלוננו בפני השלטונות על מעורבותו של חסד בן סהל התסטרתי לטובת הקבוצה היריבה. הם טוענים כי הם עשוקים ('מקהורין') תחתיו, ומבקשים מן השלטונות שימנע מהתסטרתי לפעול בעניין זה 'היות שאינו שייך לדתם' ('אד' לים הו מן דינהם).¹⁵⁰ יש בתעודה זו ראייה ברורה לכך שהאחים התסטרתיים היו קראים. תומכי הגאון טרחו להדגיש שהקראים אינם מבני דתם, ואילו נתן בן אברהם כינס את הרבניים ואת הקראים בבית כנסת אחד ברמלה בשנת 1039 לשם קריאת המגילה בפורים ביחד: 'ושמחו האנשים בידידות שבדבר הנוכחות שתי העדות יחדיו. התפללתי על שתי העדות ('טאיתין') יחדיו'.¹⁵¹ בעודו מכנס את שתי העדות, לא היסס נתן בן אברהם לפנות לח'ליפה ולטעון שעדיף בעיניו להתאסלם (הכריחנו לאמונתך) מאשר לקבל את מרותו של הגאון שלמה בן יהודה.¹⁵²

מעורבותם של הקראים במאבקים על הנהגת הרבניים בח'ליפות הפאטמית לא פסקה עם מותם של האחים התסטרתיים. דויד בן דניאל פעל במצרים קרוב לכיבוש הצלבני כדי להשתלט על ישיבת ארץ ישראל. הוא גירש את אשתו הרבנית והתחתן עם בת של אחד משועי הקראים במצרים בשנת 1082. בכתובה שנמצאה בגניזה מכנה דויד את אבי הכלה: 'קצינו משה הכהן דגל היהודים ומעוז ומשוש תפארתם'. הוא מבטיח לאשתו שלא יכריחה 'שתשב עמו בנר שבת ושלא תאכל אליה ושלא תחלל מועדיה על מנת שתשמור עמו המועדים'. כמו כן נאמר בכתובה שהנישואים הם 'כדת משה וישראל'.¹⁵³ לדברי אביתר גאון, שבו נאבק

147 TS AS 120.62, TS 13J 13, f. 28, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 90.

148 ראו: גיל (לעיל, הערה 5), ב, עמ' 312: 'תכלית הדבר אך ורק המחלוקת, לחדשה בין ישראל כדי להרבות את הרעה'. המילה הערבית למחלוקת כאן היא 'פתנה', המציינת בטרמינולוגיה מוסלמית מלחמה פנימית בקרב המוסלמים.

149 כאן (לעיל, הערה 103), תעודה 73. קיבלתי את גרסת גיל (לעיל, הערה 5), ב, תעודה 196, שקרא: 'גמאעתנא', ולא את גרסת כאן שקרא: 'אצחאבנא'.

150 תומכי שלמה בן יהודה יצאו נגד מעורבותו של דויד בן יצחק במחלוקת הרבנית. ראו: TS Arabic Box 30 f. 278, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 197.

151 ENA 4020 f. 6, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 183, עמ' 315. שלמה בן יהודה כינס אף הוא את שתי העדות ברמלה לשם תעניות, אך מתוך חוסר נחת: 'שתי הפאות הנכללות כמו נאוף ומשכב'. ראו לעיל, הערה 125 (גיל, שם, תעודה 75).

152 TS 10 J 9 f. 25r, אצל: גיל, שם, ב, תעודה 187.

153 כ"י TS 24.1, פרסמו: Solomon Schechter, 'A Marriage Settlement', *Jewish Quarterly*

דויד בן דניאל, כבר אביו של דויד, דניאל בן עזריה, גאון ישיבת ארץ ישראל בין השנים 1061–1052, נאבק באביו ובדודו באמצעות הקראים: 'עלה עליהם דניאל בן עזריה ויתחזק בכת הצלע'.¹⁵⁴

1. מסקנות

(א) במסע לחקר היחסים שבין הרבניים לקראים בתקופת הגאונים עמדו לרשותנו מקורות ספרותיים ותעודות הגניזה הדוקומנטריות. תעודות אלה, המתארות את חיי היום-יום, לימדנו על מורכבות היחסים שבין הקראים לרבניים. ואולם, תהיה זו טעות לומר שתעודות הגניזה מתארות יחסים הרמוניים בין שתי העדות, כאשר האחת מכירה בלגיטימיות של זולתה, בניגוד למקורות הספרותיים, בין המוקדמים בין המאוחרים. עיון משולב במקורות מלמד, שמראשית הופעתם של ניצני ההתכחשות לתורה שבעל-פה חששו גאוני בכל מן האיום על תורתם וקראו לנדות את מי שאינו מקבל את עול התורה שבעל-פה.¹⁵⁵ זאת ועוד, אי אפשר להתעלם מן הפולמוס האנטי קראי החריף של סעדיה גאון, שבוודאי השפיע על רבים בתקופתו.¹⁵⁶ גאוני ישיבת ארץ ישראל ניסו בכל כוחם למנוע את עליית הקראים לארץ ישראל, וההתיישבות הקראית בארץ לוותה בסכסוכי דמים, כפי שמעידות איגרותיהם.¹⁵⁷ מאז התיישבותם של הקראים בירושלים לא פסו הסכסוכים בין שתי העדות, ושתייהן פנו לעזרת השלטונות.¹⁵⁸ סכסוכים פרצו מעת לעת גם בקהילות יהודיות ברחבי הח'ליפות הפאטמית שבהן ישבו קראים ורבניים זה לצד זה.¹⁵⁹

(ב) אין לדון בקראים בח'ליפות הפאטמית כמקשה אחת. אבלי ציון הקראים שהתיישבו בירושלים היו פלג משיחי קראי בעל השפעה רבה על כלל הקראים, שכן אנשיו היו המובילים ביצירה הקראית בתקופת הגאונים. בכתביהם הרבים ובפניותיהם לציבור הם קראו לשיבה למקרא, לעלייה לארץ ישראל ולחיסול ההנהגה הרבנית, שבה ראו את אחד הגורמים העיקריים לעיכוב הגאולה.¹⁶⁰ עדותו של הגאון שלמה בן יהודה, שקהילת הקראים האבלים בירושלים – היא קהילת ה'שושנים' – רואה ברבניים 'קוצים', משקפת את היחסים המתוחים בין שתי הקהילות בירושלים, גם בעת שפג המתח המשיחי של האבלים במאה האחת עשרה.¹⁶¹ לא

Review, 13 (1901), pp. 218–221. לדיונה של רוסטו בכתובה זו ראו: רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 332–337. רוסטו, שם, עמ' 243, הערה 10, מציינת שכתובה נכתבת בדרך כלל על פי מד'הב האשה, ומכאן חריגותה של הכתובה שלפנינו.

154 מגילת אביתר (לעיל, הערה 39), עמ' 395.

155 לעיל, הערות 46–49.

156 לעיל, הערות 42–44.

157 לעיל, הערה 50.

158 לעיל, הערות 120–122, 140–147.

159 לעיל, הערות 56–57.

160 לעיל, הערות 31–41.

161 לעיל, הערה 94.

ניתן להתעלם מתורתם ההלכתית והמשיחית של הקראים האבלים ומיצירתם רבת ההשפעה, כשם שלא ניתן להתעלם מכתבי הפולמוס של סעדיה גאון נגד הקראים.

(ג) קיום המצוות, שעמד בראש מעייניהם של הרבניים והקראים כאחד, הציב משוכות גבוהות בין שתי העדות. בשל דחיית התורה שבעל-פה וההתנגדות למדרש ההלכה של חז"ל, הציבו הקראים מערכת הלכתית חלופית לזו של הרבניים כמעט בכל תחום בחיים.¹⁶² על כן, בכל עת שפנו העדות הניצות אל השלטונות המוסלמיים הן דרשו אוטונומיה משפטית.¹⁶³ שתי העדות תיעדו את החילוקים ההלכתיים שביניהן בספרות החילוקים שבין הרבניים לקראים.¹⁶⁴ בפועל, בחיי היום-יום, היו ההלכות המנוגדות חומר תבערה שהתפוצץ מעת לעת, אם בסוגיית חוקי הכשרות – שחיטה, אכילת בשר בחלב ואכילת האליה – אם במועדי החגים, שנחוגו בזמנים שונים בשל הלוח השונה. גם הלכות טהרה מנוגדות היו חומר נפץ שהבעיר לא אחת את היחסים שבין העדות. השוני ההלכתי העמוק חייב את הנישואים בנישואים בין-עדתיים להבטיח שכל צד יוכל לנהוג על פי הלכותיו שלו,¹⁶⁵ תנאי שלא מצאנו בנישואים בין בני האסכולות המשפטיות באסלאם, וגם לא בעת העתיקה, בנישואים בין בית שמאי לבית הלל. בתלמוד הבבלי נאמר שבני שני הבתים הללו לא נמנעו מלהתחתן זה עם זה, 'ללמדך שחיבה ורעות נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר "האמת והשלום אהבו" (זכריה ח, יט)'.¹⁶⁶ גם אם מדובר במשאת נפש ולא במציאות, לא מצינו שאיפה זו לא בקרב הרבניים ולא אצל הקראים. הגאון שלמה בן יהודה הכשיר את הנישואין הבין-עדתיים עקב אילוץ פורמלי, תוך שהוא משווה אותם לנישואים עם עובדי עבודה זרה בתקופת המקרא.¹⁶⁷

(ד) לאור העובדה שהקראים פסלו את התורה שבעל-פה ושללו חוקי הלכה שונים, ועל רקע המחלוקות האידאולוגיות והמשיחיות של אבלי ציון הקראים, אין ספק ששתי העדות לא ראו האחת בזולתה אסכולה משפטית ('מד'הב') לגיטימית, כפי שטוענת רוסטו. דברי נטרונאי גאון, שכל מי שפוקד בדברי חכמים למין ייחשב, וכן שתלמידי ענן 'נעשו אומה לעצמן' וצריכים נידוי – דברים אלה משקפים נכונה את היחס ההדדי.¹⁶⁸ גם היחסים בין האסכולות המשפטיות באסלאם ('מד'אהב') לא היו תמיד על מי מנוחות.¹⁶⁹ למעשה, לא רק בעיני יהודי ספרד במאה השתים עשרה נחשבו הקראים מינים. הם נתפסו כגוף לא לגיטימי כבר מראשית דרכם. הגאונים וחכמי הרבניים אחריהם ראו בקראים צדוקים ומינים.¹⁷⁰ אף אי אפשר להתעלם משמות הגנאי הרבים שבהם כונו הרבניים בספרות אבלי

162 לעיל, הערות 58–83.

163 לעיל, הערה 120.

164 לעיל, הערה 59.

165 לעיל, הערות 67, 153.

166 בבלי, יבמות יד ע"ב.

167 לעיל, הערה 139.

168 לעיל, הערות 46, 49.

169 לעיל, הערות 111–113.

170 לעיל, הערות 86–89.

ציון הקראים,¹⁷¹ ומן הכינויים שהדביקו הרבניים לקראים בירושלים, כמו ה'צלעה', 'כת הצלע' או 'בני עוננה'.¹⁷² באיגרות של הגאונים בעברית נקראים הרבניים 'כת הרבניים' לעומת 'כת הקראים', ולעתים כונו שתי העדות 'פאות'.¹⁷³ בערבית-יהודית כל אחת מן העדות כונתה לא אחת 'קהילה' ('ג'מאעה').¹⁷⁴ חשיבות רבה יש לכינוין של שתי העדות בתעודות מוסלמיות רשמיות. הן נתפסו כשתי עדות ('טאיפה') לצד העדה השומרנית.¹⁷⁵ על פי ההלכה המוסלמית, הרכיבו שלוש העדות הללו את העם היהודי בתקופת הגאונים, ועל כן נחשבו כולן בני חסות ('ד'מה'). אין בתפיסה זו של השלטונות כדי להעיד דבר וחצי דבר על מערכת היחסים שבין שלוש העדות הללו לבין עצמן.

מן המסקנות הללו עולה שהקראים היו קבוצת מיעוט אופוזיציונית, שהציבה חלופה לכל תחום בחיים באמצעות ההלכה, קראה למיגור ההנהגה הרבנית והלכתה, הקימה קהילות נפרדות וספגה חרמות ונידויים מצד הרבניים. לאור זאת, האם יש לכנות את הקראים 'כת' בהיסטוריוגרפיה היהודית, כפי שמצינו במחקרים רבים?¹⁷⁶ ממחקריה של רוסטו ניתן להסיק, שאין לכנות את הקראים במונח זה. המחיצות הרבות שחצצו בין הקראים לרבניים שהצבעתי עליהן לעיל לא היו גבוהות דיין כדי לחצוץ בין שתי העדות חציצה גמורה ומוחלטת, ועל כך כבר הצביע אסטרן.¹⁷⁷ רוסטו פירטה בפרוטרוט את הגורמים המקרבים בין שתי העדות. הקשרים החברתיים והמצב הפוליטי-הכלכלי שבו פעלו שתי העדות הביא בודדים לשיתוף פעולה הדוק. אף היו נישואים בין-עדתיים, פנייה לבתי דין של הצד האחר ולעתים גם שיתוף פעולה הדדי. אין ספק ששותפויות כלכליות בין בני שתי העדות תרמו תרומה חשובה לנפילת המחיצות ביניהן.¹⁷⁸ ואם הגאון הבבלי קרא לקראים 'אומה לעצמה', הרי סוחרים רבניים מצאו לנכון לכנות את שותפיהם למסחר, בני משפחת התסתרין, 'פאר האומה'.¹⁷⁹ דויד בן דניאל קרא לחמיו הקרא 'דגל היהודים'.¹⁸⁰

171 לעיל, הערה 37.

172 לעיל, הערות 38–39.

173 לעיל, הערה 125.

174 לעיל, הערות 99, 120–121. בהערה 118 פונה הצו המנהלי לקהילת היהודים ('ג'מאעה אליהוד').

175 לעיל, הערות 117–118, 121–122. גם בתעודות היהודיות בגניזה מצינו את המונח 'טאיפה'. ראו לעיל, הערה 123.

176 בן-שמאי (לעיל, הערה 19) מלמדנו שמקובל לקרוא לקראים כת (sect), אך גם תנועה. הוא מציג לקרוא לקראים 'תנועה' או 'עדה' כל עוד לא נעשה מחקר מעמיק בנושא. ראו: חגי בן-שמאי, 'הקראים והמזרח – מגמות בחקר הקראים והקראות', פעמים, 89 (תשס"ב), עמ' 16. על קריטריונים להגדרת כת במחקר ההיסטורי ראו לדוגמה: באומגרטרן (לעיל, הערה 82), עמ' 5–11; הנ"ל, הכיתותיות בימי הבית השני – מסה היסטורית חברתית דתית, תל אביב תשס"ה, עמ' 21–32; Lester L. Grabbe, 'When Is a Sect a Sect – or Not? Groups and Movements in the Second Temple Period', *Sectarianism in Early Judaism: Sociological Advances*, ed. David J. Chalcraft, London 2007, pp. 128–124.

177 אסטרן (לעיל, הערה 9), עמ' 5–10.

178 לעיל, הערות 20–24.

179 לעיל, הערה 132.

180 לעיל, הערה 153.

זאת ועוד, הקראים והרבניים נתפסו בעיני השלטונות המוסלמיים כשתי עדות במסגרת העם היהודי, וגם מצב זה השפיע על הקשר ביניהן. לא אחת נזקקו שתי העדות לשיתוף פעולה ביניהן בשל מעמדן המשפטי המשותף בעיני השלטונות. הניתוק שבין הח'ליפות הפאטימית לח'ליפות העבאסית העצים את חשיבות הפוליטיקה האזורית, כפי שציינה רוסטו.¹⁸¹ בחצר הח'ליפות הפאטימית פעלו אנשי חצר קראים בעלי השפעה. אין ספק שמעורבותם הפוליטית היא שאילצה את הגאון שלמה בן יהודה לפעול למען ביטול החרם נגד הקראים בהר הזיתים.¹⁸² יחד עם זאת, גם למעורבות זו יש שני צדדים. כאשר חשו תומכי הגאון מאוימים מפעילות הקראים לטובת נתן בן אברהם, אויבו של שלמה, הם לא היססו לציין בפני השלטונות שהתסתרים אינם בני דתם.¹⁸³ לעומת זאת, תומכי נתן בן אברהם לא היססו לאמץ את התמיכה הקראית, ובשל כך התנגדו לחרם בהר הזיתים ואף לא היססו להתפלל ביום הפורים עם הקראים.¹⁸⁴ מסתבר שהדלקת נר של שבת בבית הכנסת הרבני לא הייתה חומה כה בצורה, כפי שטען סהל בן מצליח,¹⁸⁵ ולא מנעה מקראים להתכנס יחד עם רבניים לתפילה משותפת בבית תפילה אחד. גם הגאון שלמה בן יהודה התפלל עם קראים, אך הביע את סלידתו מכך.¹⁸⁶

במאמרי זה עמדתי על הגורמים שחצצו בין הרבניים לקראים מבלי להתעלם מן הגורמים המקרבים ביניהם, תוך דיון משולב במקורות הספרותיים ובתעודות הגניזה. אני מקווה שממצאים אלה יביאו לתמונה מאוזנת של מערך היחסים בין שתי העדות בתקופת הגאונים.

181 רוסטו, מינות (לעיל, הערה 10), עמ' 235–236.

182 לעיל, הערות 139–147.

183 לעיל, הערה 150.

184 לעיל, הערות 148, 151.

185 לעיל, הערה 68.

186 לעיל, הערה 151.

Moreover, Geniza documents reveal that each of the communities turned to the Muslim authorities to interfere in their disputes.

It would be a mistake to claim that the Karaites were viewed by any Muslim authority, and by the Rabbanites, alike, as a legitimate legal school (*madhhab*), analogous to the four legal schools in orthodox Islam. The Rabbanites viewed the Karaites as heretics, referring to them as ‘Sadducees’. The Karaites, from their side, saw the differences between the Babylonian and Palestinian Rabbanite communities as a continuation of the divergence between the schools of Hillel and Shammai, the product of the Rabbanites’ false reliance on the Oral Law. Ultimately, halakhic differences between Rabbanites and Karaites presented obstacles in the conduct of daily life thereby preventing them from drawing close to one another.

‘LIKE DWARFS ON THE SHOULDERS OF GIANTS’:
THE APPROACH OF THE JEWISH *MASKILIM* TO ANCIENT GREEK AND
ROMAN CULTURE

by Yotam Cohen (pp. 351–378)

Hame'asef was the first Hebrew periodical to be distributed to Jewish communities throughout Europe. Published between the years 1783–1811, this journal served as a forum for the *Haskalah* movement, and gave voice to different people from a variety of places who contributed in diverse fields. Scholarship on *Hame'asef* has closely studied its importance within the fields of literature, history, and education. This article aims to study the attitudes of the various writers to the classical world and its culture.

For the *Haskalah* movement, that negotiated the middle ground between the Jewish world and European culture, an understanding of their approach to the classical world is critical for appreciating their objectives.

This article focuses on the cultural field of Greek and Roman mythology. The many mythological stories which appear in *Hame'asef* provide an opportunity to understand how Jewish writers chose to cope with the pagan world. They reveal the impact of classical culture, and indeed, European culture, on the Jewish *Maskilim*, and its value in their eyes. This new approach of the *Maskilim* to the

matters of purity. This fundamental change reflects the attempt to reset early legal traditions of separation within second century Galilee. In this context, purity played no role in shaping social contours, thus the laws of separation were finally redirected towards an alternative halakhic issue. Only at this stage was the *am ha-aretz* characterized as being neglectful in matters of tithing. This charged issue may have roughly corresponded to contemporary social demarcations, and as such served the rabbis in their attempt to map out their undefined social surroundings. Consequently, tithing annexed the laws of separation from the *am ha-aretz*.

THE SPLIT BETWEEN THE RABBANITE AND KARAITE COMMUNITIES IN THE GEONIC PERIOD

by Yoram Erder (pp. 321–349)

Two main groups of sources are available for investigating the relations between Rabbanites and Karaites during the Geonic period, namely, literary sources and documents from the Cairo Geniza. Recently, it has been claimed that while literary sources originating in Spain point to contentious relations between the two communities, the Geniza documents show that ‘Rabbanites and Karaites coexisted peacefully’ in Egypt and the Land of Israel under Fātimid rule. This study argues that the sources paint a more complicated picture.

Evidently, the Karaites cannot be seen as a completely separate ‘sect’, since there is plenty of evidence of cooperation between the members of the two communities. The Geniza documents, however, demonstrate that the relations between the two communities were often characterized by harsh disputes.

An important factor affecting the relationship between the two communities was the attitude of the Muslim authorities towards them. Muslim rulers viewed the Rabbanites, Karaites and Samaritans as three factions that constituted the Jewish people. This government policy forced the three communities to maintain a certain degree of cooperation. Rabbanite leaders often sought to improve their relations with the Karaites due to latter’s political power in the Fātimid administrative structure. However their cooperation in political matters was not necessarily replicated in the field of internal relations between these communities.

CONTENTS

- 287 Yair Furstenberg : *Am Ha-Aretz* in Tannaitic Literature and Its Social Contexts
- 321 Yoram Erder : The Split between the Rabbanite and Karaite Communities in the Geonic Period
- 351 Yotam Cohen : ‘Like Dwarfs on the Shoulders of Giants’: The Approach of the Jewish *Maskilim* to Ancient Greek and Roman Culture
- 379 Tal Kogman : Jewish *Maskilim* Observe Nature: A Personal Story or a Literary Model of the Enlightenment?

Books and Reviews

- 395 Uri Ehrlich : Ezra Fleischer, *Statutory Jewish Prayers: Their Emergence and Development*
- 398 Roberto (Reuven) Bonfil : Moshe Idel, *Kabbalah in Italy, 1280–1510: A Survey*
- 406 Ela Bauer : Kenneth B. Moss, *Jewish Renaissance in the Russian Revolution*
- 411 Meir Chazan : Dvora Hachohen, *The Children of the Time: Youth Aliyah 1933–1948*
- 415 Joseph Dan : Noam Zadoff (ed.), *Gerschom Scholem and Joseph Weiss: Correspondence 1948–1964*
- 425 Yuval Dror : Tali Tadmor-Shimoni, *National Education and Formation of State in Israel*
- 431 Research
- 434 Books Received
- XXI Summaries

ZION

Editors:

EZRA MENDELSON, NADAV NA'AMAN, VERED NOAM,
MICHAEL TOCH

Editorial Secretary:

YEHEZKEL HOVAV



VOLUME LXXVIII • 3 • 2013

A QUARTERLY FOR RESEARCH IN JEWISH HISTORY
THE HISTORICAL SOCIETY OF ISRAEL • JERUSALEM