

המיפגש של הקראות עם המגילות הגנוזות והספרות האפוקריפית הקרובה לה

יורם ארדר
חגי בן-שמאי



מכון לחקר היהדות

אימתי החל המיפגש של הקראות עם ספרות אפוקריפית הקרובה לספרות המגילות הגנוזות?*

יורם ארדר

מבוא

ייסוד הקראות הוא אחד האירועים הבולטים בתקופת הגאונים, ואין להבין תקופה זו מבלי להתייחס לאירוע זה. במשך למעלה משלוש מאות שנה עשתה הקראות חיל. מבבל ומפרס התפשטה תחילה לכל המרכזים היהודיים שתחת שלטון האסלאם, ולאחר-מכן התבססה בקהילות היהודיות בביזאנטיון. בכל קהילה שבה התבססה, כמו מוסדות-הנהגה קראית, שפעלו בנפרד ממוסדות ההנהגה הרבנית וקראו עליהם תיגר. חכמי הקראים, אשר יצרו ספרות ענפה, ניסו להטות באמצעותה ובאמצעות פעולה מיסיונרית רבים מקרב היהודים לקראות. באמצע המאה התשיעית בקירוב קם מרכז קראי חשוב בירושלים, שהפכה לאחד המרכזים החשובים של היצירה הקראית. הקראות לא הביאה בשורת-התגלות חדשה, הטומנת בחובה שינוי-ערכים והנהגת אורח-חיים שלא נודעו כמותם לפני-כן. מהפכנותה היא בקריאתה ליהודים לשוב למקורות, ושיבו זה תחיש את פעמי הגאולה ותחדש את ימיו של עם ישראל כקדם. הקראות הטיפה אפוא לתחייה של ערכים ואורחות-חיים שנונחו, לדעתה, בשל הרפורמה הרבנית. בבסיסה של הקריאה הקראית להתחדשות עמדה השיבה אל המקרא והתכחשות לתורה שבעל-פה, שאינה שואבת את כוחה מההתגלות שניתנה למשה, כדברי הרבניים, אלא היא בבחינת 'מציאות אנשים מלומדה',¹ עמוסה סתירות למכביר,² ומשמשת ביטוי לעוצמת ההנהגה הרבנית, הכופה עצמה על העם. מגלות בבל ופרס באה הקריאה להשיב לארץ-ישראל, ובייחוד לירושלים, את מרכזיותה,³ מתוך ציפייה ששיבה לארץ-ישראל, הנהגת אורח-חיים המבוסס על המקרא והנהגת מנהגי-אבלות על חורבן הבית,⁴ יביאו בסופו של דבר להקמת בית-המקדש החרב, על כל מוסדותיו; ההנהגה הכוהנית * הכוונה לספרים, כגון ספר היובלים, ספר חנוך א' וספר צוואות השבטים. ספרים אלה קרובים לספרות כת קומראן, וקטעים מהם בנוסחם הארמי, נמצאו במערות מדבר-יהודה.

1 דניאל אלקומסי, Bodl. MS. Heb. d36, f.13r, אצל: J. Mann, 'A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem', *JQR*, NS, 12 (1921-22), p. 274

2 הקראים הדגישו את החילוקים בהלכה הרבנית. ראה, לדוגמה, דיונו של קרקסאני על החילוקים שבין ההלכה הארץ ישראלית להלכה הבלית. יעקוב אלקרקסאני, פתאב אל־א־נאר ואל־פראקב ed. L. Nemoy, New York (1939), עמ' 48-51 [להלן: קרקסאני].

3 יש קראים שנהגו לקבוע אם השנה תהיה רגילה או מעוברת לאור מצב השעורה בשדות ארץ-ישראל. ראה מכתבו של משה בן יצחק, Bodl. MS. Heb. B 11, f.10, אצל מ' גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1094), ג, חל-אביב, תשמ"ג, תעודה מס' 301 [להלן: גיל, ארץ-ישראל].

4 על מנהגי האבלות של 'אבלי ציון' ראה: גיל, ארץ-ישראל, א, סעיפים 825-826; וכן הויכוח בין 'מאן ומ' צוקר על מקורותיה של אבלות ציון — J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*², — I, New York, 1970, pp. 47-49; מ' צוקר, 'לתנועת אבלי ציון הקרים בספרות הרבנית', ספר היובל לחנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 378-401.

תתפוס שוב את מקומה הראוי בהנהגת העם, במקום 'רועי הגלות'⁵, הם הרבנים; מלאכת הפולחן חשוב על כנה, ואז ייפסקו מנהגי האבלות ואפשר יהיה לאכול בשר ולשתות יין.⁶

הקראות התפתחה בסביבה מוסלמית, ויש לראות בהתפתחותה את אחת התוצאות החשובות של המיפגש התרבותי בין האסלאם ליהדות. הכיבוש המוסלמי השפיע השפעות מכריעות על אופיו של העם היהודי מבחינות רבות: השפה הארמית, שהיתה הלשון הרווחת, פינתה את מקומה לשפה הערבית-היהודית. היהודים סיגלו לעצמם לא את השפה הערבית בלבד, אלא אף הושפעו רבות מההגות המוסלמית בת התקופה. המיבנה הכלכלי של החברה היהודית השתנה כליל. מחברה שעיקר פרנסתה היה חקלאות, הפכה לחברה העוסקת במסחר והשתלבה במערכת הכלכלית החדשה שעיצבו המוסלמים. הכובשים הערבים הקימו ערים חדשות ברחבי האימפריה, שבסיסן הכלכלי היה המסחר, ובערים אלה הסתופפו יהודים רבים. בין הערים החשובות שהוקמו במאה השמינית, ידועה בגוד, שבכנייתה החל הח'ליפה אַלְמַנְצֹור בשנת 763, כדי שתשמש בירת האימפריה העבאסית. בעיר זאת, בעשור הראשון לקיומה, פעל ענן בן דוד, הנחשב למייסד הקראות.⁷ למן ימי הביניים המאוחרים סברו הקראים, אכן שענן הוא מייסד תנועתם ושהוא הקרא הראשון.⁸ במקורות הקודמים מן המאה ה' והי"א, מצטיירת תמונה שונה לחלוטין ומורכבת הרבה יותר. ענן בן דוד ייסד את התנועה הענגית, והנוהרים אחריו נקראים 'ענגים'.⁹ הקראים הראשונים, בני המאה ה' והי', אף ציינו את המבדיל בין תורתם לתורת ענן. דניאל אלקומסי, מראשוני הקראים שעלו לארץ-ישראל, מספר שנאמני ענן קראו לו 'ראש המשכילים', בעוד שלדעתו, היה ענן 'ראש הכסילים'.¹⁰ נוסף לקרע בין הענגים לקראים, הקראים עצמם היו מפולגים, וידועות לנו כיתות קראיות רבות.¹¹

לפי מיטב ידיעותינו, התגבשה הקראות בראשית דרכה — ממחצית המאה הח' עד סוף המחצית הראשונה של המאה ה'ט' — בגולת בבל ופרס, וראשוני העולים הקראים לא הגיעו

5 דניאל אלקומסי, פתרון שנים עשר (מהדורת י' מרקן ירושלים, תשי"ח), עמ' 8. על חשיבות הכהונה אצל ענן ראה: ענן בן דוד, ספר המצוות (מהדורת א"א הרכבי, פטרסבורג, תרס"ג), עמ' 35-36; ח"ה בן ששון, 'ראשוני הקראים — קווים למשנתם החברתית', ציון, טו (תש"י), עמ' 48-49.

6 על-פי אחד המקורות הקראיים כבר ענן אסר על אכילת בשר ושתיית יין בגולה, כל עוד המקדש חרב. ראה: MS. Firkovitch — 2 Arabic Collection, N. 3799. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, II, Cincinnati 1931 p. 108; וכן קרקסאני, עמ' 1241-1242.

7 על-פי אַלְמַקְרִיזִי, הגיע ענן לעירק מהמזרח בשנת 136 להג'רה (753). ובמקום אחר באותו ספר נאמר, שענן הגיע לבגד בשנת 140 להג'רה (757). ראה: אַחְמַד בֶּן עֲלִי אַלְמַקְרִיזִי, פתאב אלמנאעט ואלאענתבאר בֶּדְכֶר אַלְחֻטְט וְאַלְאֲתָאר, ג, ביירות [ללא תאריך] עמ' 366, 370 [להלן: אַלְמַקְרִיזִי, אַלְחֻטְט]. ראה: S. Poznanski, 'Anan et ses écrits', *REJ*, 44 (1902), pp. 166-168.

8 על-פי הקראי אבן אלהית, היה ענן הקראי הראשון. ראה: G. Margoliouth, 'Tbn al-Hīti's Arabic Chronicle of Karaite Doctors', *JQR*, 9 (1897), p. 432.

9 על ענגים וקראים ראה קרקסאני, עמ' 13-14; אלמקריזי, אלחטט, ג, עמ' 372. א' פול ומ' גיל סוברים, שענן בן דוד לא ייסד כת כלשהי, והענגות צמחה החל מהמחצית הראשונה של המאה התשיעית. ראה: A. Paul, *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam*, Paris 1969, pp. 13-24, [להלן: פול, קומראן]. גיל, ארץ ישראל, א, סעיפים 852, 852, 852, 852.

10 קרקסאני, עמ' 5.

11 נוסף לענגים, מונה קרקסאני, בין השאר, את הקראים התסתרים, הַתְּרַסָּאנִים ואנשי גְּבָאל. על לוח הכת התסתריית ראה: מ' גיל, התסתרים המשפחה והכת, תל-אביב 1981, עמ' 86-94. לדעתו של וידר, היתה הקראות בתחילתה תנועה פלוראליסטית, וככל שחלף הזמן הפכה למונוליתית יותר. ראה: N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, p. 256, n. 1.

לארץ-ישראל לפני המחצית השנייה של המאה ה'ט'. החל מהמאה ה"ב רווחת מסורת בקרב הקראים, הנוטעת את ראשית הקראות דווקא בארץ-ישראל. על-פי מסורת זאת, נאלץ ענן, בן למשפחת ראש הגולה, להימלט מידם הקשה של רבני כבל ועל-כן עלה לירושלים וייסד בה קהילה ובית-כנסת.¹² דבריו של הקרא סלמון בן ירוחם, בן המאה ה"י, מפריכים את דברי הקראים המאוחרים. בפירושו לתהילים מתאר הוא ארבעה שלבים בקראות: ענן היה הראשון שיצא נגד הרבניים; אחריו פעל בנימין אֶלְנֶהוּאֶנְדִי, שעל-פי ידיעותינו, פעל במחצית הראשונה של המאה ה'ט'; אחרי בנימין הופיעו הקראים; ורק בשלב הרביעי עלתה קבוצה מבין הקראים לירושלים והקימה בה את קהילת ה'שושנים'.¹³

אף-על-פי שהקראות נוסדה בגולה, מרכזיותה של ארץ-ישראל היא אחת מאבני היסוד בתורת רוב הכיתות הקראיות, והעלייה הקראית לארץ-ישראל, שמניעה היו אידיאולוגיים, מעידה על כך.¹⁴ אנו נעסוק כאן בהיבט אחד ממכלול הקשרים הרבים בין הקראות לארץ-ישראל. בספרות המחקר העלו בין היתר את ההשערה, שעליית הקראים לארץ-ישראל והתיישבותם בה הביאה לשינוי מהותי באופיה של הקראות שהתפתחה בארץ-ישראל, לעומת הקראות שקדמה לה בכבל ובפרס; וזאת בעיקר מפני שהקראים שעלו לארץ-ישראל גילו בסביבות ים-המלח חלק מספרות המגילות הגנוזות. המיפגש של העולים הקראים עם ספרות המגילות הגנוזות, שנתגלתה בארץ-ישראל ולא היתה ידועה כלל בכבל ובפרס, הביא לשינוי מכריע הן בהשקפת עולמם והן בעולמם של ההלכה הקראית.¹⁵

לדעתי, יש לראות באור שונה את המיפגש של העולים הקראים עם ספרות המגילות הגנוזות בארץ-ישראל.

כידוע, חשף גילויין של מגילות קומראן את הקשר ההדוק שבין תורת המגילות הגנוזות לבין חלק מהספרות האפוקריפית שרווחה במזרח, כגון ספר היובלים, ספר חנוך א' וספר צוואות השבטים. עיון בשרידי תורתו של ענן ובשרידי התורה הקראית, שהתפתחה בכבל ובפרס לפני העלייה הקראית לארץ-ישראל, ובחינת הרקע שממנו צמחה הקראות עד לעליית הקראים לארץ, הביאו לידי מסקנה, שספרות אפוקריפית הקרובה לספרות המגילות הגנוזות רווחה בכבל ובפרס במחצית המאה השמינית, בתקופת פעילותו של ענן, והשפיעה בעת ובעונה אחת הן על התפתחות הכיתות בישראל, כולל הקראות, והן על התפתחות הכיתות באסלאם.¹⁶ לאור זאת, יש לראות את

12 על ראשית העלייה הקראית לארץ-ישראל ראה: ש"א פוזננסקי, 'ראשית ההתיישבות הקראית בירושלים', ירושלים בעריכת א"מ לונץ, י (תרע"ד), עמ' 83-100. דיון במועד עלייתו של דניאל אלקומסי, אחד מראשוני העולים הקראים לארץ-ישראל, ראה: ח' בן-שמאי, 'שרידי פירוש דניאל לדניאל אלקומסי כמקור היסטורי לתולדות ארץ-ישראל', שלם, ג (תשמ"א), עמ' 295-307.

13 פירושו של סלמון בן ירוחם לתהילים סט, א (ed. L. Marwick, Philadelphia 1956) עמ' 98.

14 ראה: גיל, 'ארץ-ישראל, א, סעיפים 921-925. ראה גם הדיון 'עלייה ועלייה-לרגל בתקופת הכיבוש המוסלמי הראשונה (634-1099), קתדרה, 8 (תמוז תשל"ח), עמ' 124-146; אנקורי סובר, שענן לא הציב את ארץ-ישראל במרכז תורתו, ורק הקראים שבאו אחריו שמו את ארץ-ישראל בראש מעייניהם. ראה: Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, New-York 1959, p. 22 [להלן: אנקורי, קראים].

15 J.L. Teicher, 'The Dead Sea Scrolls: Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites', ראה: *JJS*, 2 (1951), pp. 89-90; R. de Vaux 'A propos des manuscrits de la Mer Morte', *RB*, 57 (1950), pp. 417-429; P. Kahle, 'The Age of the Scrolls', *VT*, 1 (1951), pp. 96-139. עמ' 90-96.

16 בנושא זה כתב אנקורי (קראים, עמ' 20): Whether the ancient work or works were circulating all along among interested nonconformists or reached them only at the ninth century, is still

המיפגש של העולים הקראים עם ספרות המגילות הגנוזות כעין המשך להשפעת הספרות האפוקריפית על הקראות בכבל ובפרס. יתר-על-כן, נראה שהכרתם של הקראים העולים את הספרות האפוקריפית עוד בטרם עלותם לארץ-ישראל הקלה עליהם את תהליך האימוץ של חלק מתורת המגילות הגנוזות.

בשל קוצר היריעה לא אדון באופיים של כל אחד מהמקורות ולא אעמוד על הקשיים הרבים הניצבים בפני המחקר בסוגייה זאת. אציג אפוא אך את עיקרי הדברים ואדון בקצרה בשלושה נושאים:

- א. העדויות במחקר שהביאו לידי מסקנה, כי הקראים הושפעו מספרות המגילות הגנוזות.
- ב. בחינת הרקע שממנו צמחה הקראות בכבל ובפרס, ובייחוד השפעת הספרות האפוקריפית הן על הכיתות בישראל והן על הכיתות באסלאם במאות הח' והט'.
- ג. עדויות להשפעות הספרות האפוקריפית על ענן ועל ניצני הקראות בכבל ובפרס.

הקראים וספרות המגילות הגנוזות

התחקותו של המחקר אחר השפעת כיתות, שפעלו בעת העתיקה, על הקראות הקדומה החלה זמן רב לפני גילוי המגילות הגנוזות. כידוע, כינו חכמי הרבניים כימי-הביניים את הקראים 'צדוקים' וראו בהם את ממשיכי בית צדוק.¹⁷ ואכן לפני גילוי מגילות קומראן רווחה ההשקפה במחקר, שהקראים הלכו בעקבות ההלכה הצדוקית.¹⁸ מסתבר, שהקראים שחיו במאה ה', כינו את הספרות

debatable (השאלה אם היצירה העתיקה או יצירות עתיקות היו נפוצות לאורך כל הזמן בקרב נזקקנפורמיסטים מעוניינים, או שהגיעו לידיהם רק במאה הט', עדיין נתונה לוויכוח).

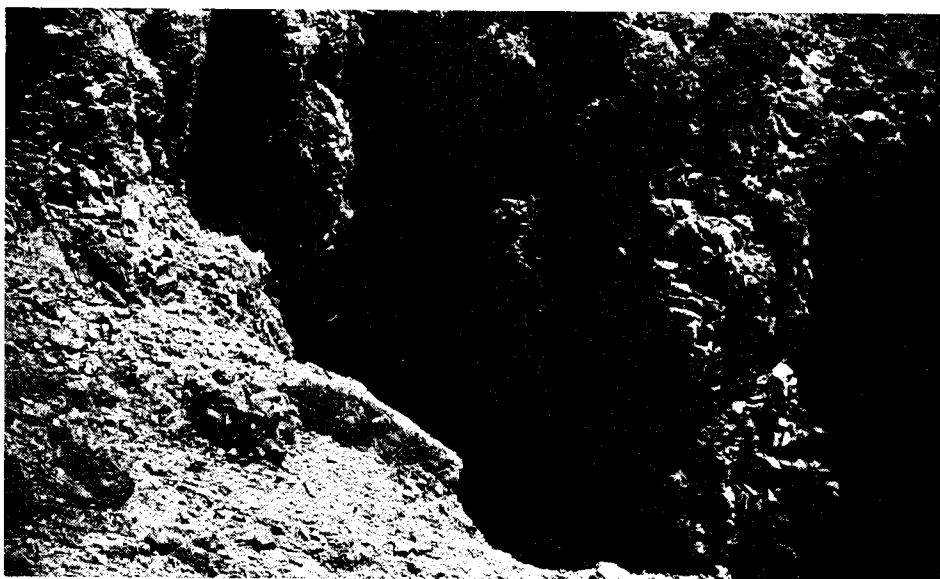
17 רבנו סעדיה גאון, אברהם אבן עזרא, יהודה הלוי, הרמב"ם ועוד רבים אחרים כינו את הקראים 'צדוקים'. ראה אצל פול, קומראן, עמ' 65-66.

18 ראה: א' גייגר, המקרא ותרגומו, ירושלים תש"ט, עמ' 110, 114, 315-314; S. Poznanski, 'Anan et ses', pp. 168-172 (1902), REJ, 44. גם אם מקובלת היום ההנחה, כי הספרות הצדוקית, שהיתה בידי הקראים, היא ספרות אפוקריפית, נראה שהקראים למדו היטב מתוך הספרות התלמודית את ההלכה הצדוקית והשמאית, המנגדת להלכה המקובלת.



מסגרת בלתי צדוקית

מערת קומראן מס' 1, בה נתגלו המגילות הגנוזות הראשונות



האפוקריפית שהיתה בידם ספרות הכת הצדוקית. לאותה כת היה לוח שמש¹⁹, בניגוד ללוח הקראי שהיה ירחי. הקראים ממשיכים ואומרים, כי הצדוקים קבעו, שכל חודש מחודשי השנה הוא בן שלושים יום.²⁰ הטעם לקביעתם זאת היה 'מעשה נוח', כפי שמציין יהודה הדסי, אשר הסתמך על אותו מקור שהסתמך עליו קרקסאני: 'אף שמו החדשים כלם שלמים משלשים שלשים יום כלל חדשי שנתה ואומרים כמעשה נוח בתורתך'.²¹ 'מעשה נוח' מתייחס לתקופת שהותו של נוח בתיבה בעת המבול. על-פי המסופר במקרא, החל המבול בחודש השני, 'בשבעה עשר יום לחדש', והסתיים לאחר חמישה חודשים, 'בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחדש'. פרק-זמן זה הוא בן מאה וחמישים יום.²² מכאן הסיקו הצדוקים, שכל חודש הוא בן שלושים יום. סיפור 'מעשה נוח' שימש אף את בעל ספר היובלים, בעת שקבע כי החודש הוא בן שלושים יום.²³ החכם הקראי יעקב אלקרסאני, בן זמנו של סעדיה גאון, שחיבורו 'ספר המאורות ומגדלי הצופים' הוא אחד המקורות החשובים לתולדות הכיתות בישראל, מודה שאין הוא יודע דבר על תולדות כת הצדוקים, שמכתביה ציטט, ועל-כן הוא נאלץ לפנות למקורות הרבניים כדי ללמוד על הכת.²⁴ הספרות הרבנית התייחסה לבית צדוק, שפעל בתקופת החשמונאים. לבית צדוק זה אין כל קשר לכת הצדוקים, שלכתביה התייחס קרקסאני. הזדקקותו של קרקסאני למקורות הרבניים העוסקים בבית צדוק, כדי ללמוד על כת הצדוקים, מעידה שהלה לא הבחין כלל בין שתי הכיתות. יתו-על-כן, קרקסאני למד מהמסורת הרבנית, שבית צדוק מזמן החשמונאים נקרא על שם צדוק, תלמידו של אנטיגונוס איש סוכו. מסורת מדרשית זאת²⁵ משוללת כל יסוד היסטורי ואין בה ללמד אן על בית צדוק. מדברינו עולה, כי הכינוי שדבק בקראים, שהם ממשיכי בית צדוק, מעיד אן ורק על הפולמוס הקראי-רבני ולא על מקורה הצדוקי של הקראות. מאידך גיסא מסתבר, שהקראים הושפעו מספרות בעלת אופי קומראני, היא 'הספרות הצדוקית', כפי שנקראה בפיהם. נראה, כי הם כינוה בשם זה בשל חשיבותו הרבה של בית צדוק הכהני בכתבים אלה.²⁶ ההשקפה כי 'הספרות הצדוקית' שהיתה בידי הקראים מקורה במערות מדבר-יהודה, התבססה במחקר על-פי הראיות הבאות:

א. עיון בכתבי הקראים, ובייחוד בכתבי הקראים שחיו בארץ-ישראל, מעיד על השפעה קומראנית בכל התחומים. מונחים הרווחים בספרות קומראן, כגון 'דורש תורה', 'מורה צדק', 'דרך אמת', מקובלים בספרות הקראים, וניכרות השפעות אף בתחום ההלכתי.²⁷

19 ראה: S. Poznanski, 'The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon', *JQR*, וכן BM. Or. 2399 f. 88a. 10 (1898), p. 265, n. 1

20 קרקסאני, עמ' 41.

21 יהודה הדסי, אשכל הכפר, גוולוו 1836, סימן צו.

22 בראשית ז יא; ח ג-ד.

23 ספר היובלים ה כז.

24 קרקסאני, עמ' 11. על חוסר בטחונו של קרקסאני בתיאור תולדות הכיתות הקדומות, ראה התייחסותו לכת הקרעיה, שם, עמ' 12, 47. על הכיתות למד קרקסאני מדוד בן מְנַאן אֶלְמַקְמָן, שם, עמ' 41.

25 ראה אבות דרבי נתן (מהדורת ש' שכטר וינה תרמ"ז עמ' 26).

26 על חשיבותו של בית צדוק הכהן בספרות קומראן ראה: 'לייור', 'בני צדוק שבכת מדבר יהודה', חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה, ירושלים תשל"ב, עמ' 131-154. גייגר (לעיל, הערה 18), עמ' 97 שלמד על דברי אלמקמץ על אודות כת הצדוקים מ'אשכל הכפר' ליהודה הדסי, סבר שלדברי אלמקמץ אין כל ערך היסטורי.

27 ראה פול, קומראן, עמ' 135; N. Golb, 'The Dietary Laws of the Damascus Covenant in Relation to those of the Karaites', *JJS*, 8 (1957), pp. 51-69



שרידי בית-הכנסת הקראי בעיר העתיקה בירושלים שנחנך ב-1864

ב. במכתב ששלח הקתוליקוס הנסטוריאני של בגדד, טימותיאוס, לחברו בעלים בשנת 815 בקירוב הוא מוסר, 'שלפני עשר שנים' הגיעו לידי יהודי ירושלים ספרי מקרא וספרים נוספים הכתובים עברית, שנמצאו דרך מקרה על-ידי רועה בדווי במערה בקירבת יריחו. קיימת סברה במחקר, כי המגילות שטימותיאוס מזכיר, הן מגילות ים-המלח שגילו הקראים בעת עלייתם לארץ.²⁸

ג. בשנת 1910 פירסם סולומון שכטר שתי תעודות מגניזת קהיר בנות המאה ה' לערך, תחת הכותרת 'Fragments of a Zadokite Work' זאת, בין השאר, משום שמצא מקבילה לטקסט שבתעודות בספרו של קרקסאני, תחת הכותרת 'ספר צדוק', והן משום התפקיד המרכזי שממלא בית צדוק הכהני בטקסט זה. עם גילוי מגילות ים-המלח התברר, כי התעודות שפירסם שכטר, הן העתקות מאותרות של 'מגילת ברית דמשק'. עיון בהלכות שבחיבור זה והשוואתן להלכה הקראית מעידים, שהקראים הם שהעתיקו תעודות אלה והחזיקו בהן.²⁹

ד. על-פי קרקסאני, ערב הופעתו של ישו פעלה כת, שהטמינה את כתביה במערות, ועל-כן כינו אותה 'כת המערות'.³⁰ הכת האמינה, שאל משני ברא את העולם מהאצלה של אל עליון. הקרא בנימין אלנהואנדי, שחי במאה ה' והיה מראשוני הקראים, הושפע מתורת כת המערות.³¹ הרכבי,

28 O. Barun, 'Ein Brief des Katholikos Timotheos I über Biblische Studien des 9. Jahrhunderts', *Oriens Christianus*, 1 (1901) pp. 299-313. ראה לעיל, הערה 15.

29 S. Schechter, *Fragments of a Zadokite Work, Ktav*, New York אצל TS 16.311 TS 10K6 (repr.) 1970. א' ביכלר, אשר עיין במגילת ברית דמשק לפני גילוי המגילות הגנוזות, סבר שהמגילה שייכת לכת קראית בשל הקירבה בינה ובין תורת הקראים. גם לאחר גילוי המגילות הגנוזות סבר ש' צייטלין בתחילה, שהמגילות הגנוזות נכתבו במאות ה' והח' על-ידי הקראים. ראה: A. Büchler, 'Schechter's "Jewish Sectaries"', *JQR*, NS, 3 (1912-1913), pp. 429-485; S. Zeitlin, 'The Hebrew Scrolls: Once More and Finally', *ibid*, 41 (1950), pp. 1-70.

30 קרקסאני, עמ' 12, 42.

31 דיון מפורט על כת המערות וספרות המחקר בנושא ראה: י' ארדר, 'חידרת ספרות חנוך לאסלאם לאור מידע על קראים וצאצאים', חיבור לשם קבלת התואר מוסמך (בהדרכת פרופ' מ' גיל), אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1981, עמ' 13-21.

שהתייחס לדברי קרקסאני לפני גילוי מגילות ים-המלח, סבר שכת המערות היא ענף של כת האיסיים, שפעלה במצרים, היא כת התיראפאוטים.³² על-פי הסופר המוסלמי אלפירוני, שציטט מ'פתאב אלמקאלאת' לאבו עיסא אלנראק, חגגה כת המעארבה, שזוהתה במחקר עם כת המערות, את ראש השנה ביום ד'.³³ מידע זה סייע רבות להבנת מיבנה הלוח של כת קומראן; שכן מכתבי קומראן והספרות האפוקריפית לא ניתן היה לקבוע באיזה יום בשבוע חגגה הכת את ראש השנה.³⁴ הזהות בין הלוח של כת קומראן לזה של כת המערות הביאה חוקרים לידי השערה, כי המגילות שנתגלו במדבר-יהודה בתקופתו של טימותיאוס, הן מגילות כת המערות, ויש לזהותן עם המגילות הגנוזות.³⁵

הרקע שממנו צמחה הקראות בבבל ובפרס

הקראים וכיתות פורשות מהיהדות הרבנית, שפעלו בתקופת הגאונים. הספרות הקראית והספרות המוסלמית מוסרות לנו מידע מועט אך חשוב על אודות כיתות מינים יהודים, שפעלו ערב הופעת ענן ולאחריה בבבל, בפרס ואף בארץ-ישראל. כיתות אלה הושפעו מספרות אפוקריפית, וחלקן העמיד במרכז אמונתן את הציפייה למשיח.

אחת השאלות המרכזיות בחקר הקראות הקדומה היא, האם יש לראות בפרישתו של ענן והקראים אחריו תולדה של השפעת כיתות המינים שקדמו לו, או שה'ענניות' התפתחה מתוך המסגרת הרבנית של המרכז היהודי בבבל?

בחיבור מקיף על תולדות הכיתות בישראל בתקופת הגאונים מציין ישראל פרידלנדר, שאין לראות בכיתתו של ענן המשך לכיתות המינים שפעלו בתקופתו. ענן, לדבריו, פעל בלב לבו של המרכז הרבני, ועל-כן לא ייתכן שהיה בעל דעות חריגות, כדוגמת הכיתות שפעלו באזור פרס. את תופעת הכיתות הפורשות מייחס פרידלנדר לריחוקן של הללו מהמרכז הרבני בבבל ולהשפעה שיעיית עליהן.³⁶ עיון ב'ספר המצוות' של ענן וב'ספר המצוות' של בנימין אלנהואנדי מעיד, שהללו יצאו מחוגים רבניים, היו מצויים בספרות רבנית, ואף הרבנים עצמם סברו, שניסו לחקות את הספרות התלמודית.³⁷ חוקרים נוספים שהתייחסו למקורותיה של הקראות הקדומה לאחר גילוי מגילות קומראן, המשיכו בדרכו של פרידלנדר וטענו, שהקראות צמחה מן הרבנות; ההשפעה של ספרות אפוקריפית על הקראים קשורה, כאמור, בעלייתם לארץ-ישראל בעת שגילו חלק מהמגילות הגנוזות, ושללו את הקשר בין הקראות לבין הכיתות, שפעלו בתקופה שנוסדה הקראות.

32 א"א הרבני, 'לקורות הכיתות בישראל', נספח לחיבורו של צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ג (תרגום וההדיר שפ"ר ורשה תרנ"ד), עמ' 479. על נסיון לזהות האיסיים עם התיראפאוטים ראה: G. Vermes, 'Essenes and Therapeutai', *Revue de Qumran*, 3 (1961-1962), pp. 495-504

33 מִחְמַד בֶּן אֶחְמַד אֶלְפִירוֹנִי, אֶלְאֶתְאֵר אֶלְבְּאֶקְיָה עֵן אֶלְקָרוֹן אֶלְחַאֲלִיָּה, (ed. E. Sachau Leipzig 1927, p. 284)

34 A. Jaubert, 'Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân, Ses origines bibliques', *VT*, 3 (1953), pp. 250-251

35 ראה לעיל, הערה 15. קיים שוני בין כת הצדוקים לכת המערות, אך לא אעמוד על כך במסגרת זו.

36 I. Friedlaender, 'Jewish-Arabic Studies', *JQR*, NS, 1 (1910-1911) pp. 203-214
 לראות בתנועתו של ענן המשך לכיתות המינים, אך אין הוא מסביר מדוע. ראה: ש"א פוננסקי, שיש בישראל בתקופת הגאונים, רשומות, א (תרע"ח), עמ' 207-216.

37 ראה להלן, הערה 99.

להלן נעמוד בקצרה על עקרונות של שתיים מהכיתות הפורשות, שפעלו בתקופת הגאונים. כיתתו של אבו עיסא, שפעלה לפני הופעת ענן, וכיתתו של מישויה אלעפברי, שפעלה אחריו. אבו עיסא. מוצאו של אבו עיסא היה מאצפהאן שבפרס. נראה, שפעל בתקופת החליפה האומיי עבד אלמלך בן מרואן, בסוף המאה הז'.³⁸ עיקרי תורתו של אבו עיסא, לאור המקורות שבידינו, הם:

א. הכרה בנבואותיהם של ישו ומחמד. לפי השקפתו, למן בריאת האדם שלח האל נביאים רבים. הנביאים השונים התנבאו לעמיהם, בלשונותיהם, לאורך ההיסטוריה. כך שלח האל את בלעם לבני מואב, את ישו לבני עשיו ואת מחמד לבני ערב.³⁹ כשם שתורת ישו מחייבת את הנוצרים ותורת מחמד מחייבת את המוסלמים, מוטלת על היהודים חובת קיום מצוותיו של משה.⁴⁰

ב. איסור שתיית יין ואכילת בשר. כמו-כן אסר את הגירושין. על-פי קרקסאני למד את איסור הגירושין מהנצרות.⁴¹

ג. אבו עיסא טען לנבואה שהורדה מהשמיים. לדעתו, היה הוא הנביא האחרון, שתפקידו לבשר על הופעתו הקרובה של המשיח. לאחר שמת, בעת מרד נגד המוסלמים, ציפו מאמיניו לשובו. הם טענו, שלמעשה לא מת, אלא מסתתר בנדיק בהרים.⁴² האמונה שהמשיח לא מת ומסתתר בהרים, עד לשובו מחדש, רווחה בקרב חוגים שיעיים רבים באותה עת לגבי משיחיהם; ויש להניח, שקלטו תורה זאת מהמאניכאים.⁴³

כת מישויה אלעפברי. מישויה נולד כנראה בפעלפך שבלבנון ופעל בעפברא שבסביכות בגרד במחצית השנייה של המאה הט'.⁴⁴ מבין אמונותיו נציין את העיקרים הבאים, שחלקם קרוב לכת קומראן:⁴⁵

א. הוא החל בספירת העומר מיום א', אך לא ידע מאיזה יום א' עליו להתחיל בספירה. האם מיום א' הנכלל במסגרת שבעת ימי מצה כמנהג הקראים, או מיום א' שלאחר שבעת ימי מצה, כפי

38 קרקסאני, עמ' 12. על-פי אלשהרסתאני, פעל אבו עיסא בתקופת אלמנצור. ראה: מחמד עבד אלפריים אלשהרסתאני, פתאב אלמלל ואלנחל (ed. W. Cureton, Leipzig 1923) עמ' 168. (להלן: אלשהרסתאני). על פועלו ותורתו של אבו עיסא, ראה במפורט אצל ארדר (לעיל, הערה 31) עמ' 33-35.

39 עלי בן אקמד אבן חזם, אלפצל פי אלמלל ואלאהואא נאלנחל, א, ביירות עמ' 99 (ללא תאריך). השקפה על שושלת-נבואה היתה מקובלת באסלאם, ויש הרואים כאן השפעה מאניכאית. ראה, למשל: G. Widengren, *Muhammad, The Apostle of God and his Ascension*, Uppsala 1955, pp. 128-129

40 קרקסאני, עמ' 52.

41 קרקסאני, עמ' 51. לדברי עבד אלגבאר, טען מאני, שישו אסר בעילת נשים, הקרבת קרבנות ואכילת בשר. ראה: עבד אלגבאר, תחבית ואלאיל אלנבואה, ביירות 1966, עמ' 114 [להלן: עבד אלגבאר, תחבית].

42 קרקסאני, עמ' 12.

43 עבד אלגבאר, תח, עמ' 137-140; ש' פינס, היהודים-הנוצרים כמאות הראשונות של הנצרות על פי מקור חדש, דברי האקדמיה הישראלית, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 207-209; I. Friedlaender, 'Jewish-Arabic Studies', *JQR*, NS, 2 (1911-1912) pp. 507-508

44 לדברי קרקסאני (עמ' 14), פעל מישויה לאחר אסמעיל אלעפברי, שחי בתקופת אלמעצם (833-842). לדעת אנקורי (קראים, עמ' 382), נולד מישויה בעכברא בסביכות בגרד, אך נאלץ להגר לבעלפך, מפני שרק שם, רחוק מהמרכז הרבני הבבלי, יכול היה לפעול לפי שיטתו. פוזננסקי סבר, שבבל שימשה קרקע נוחה לפעילותו של מישויה, ועל-כן היגר מבעלכ לעכברא. ראה: S. Poznanski, 'Meswi al-Okbari', *REJ*, 34 (1897), pp. 162-163

45 אנקורי, קראים, עמ' 372-379.

(על-פי ידיעותינו היום) שנהגה כת קומראן.⁴⁶ כמו כן הוא לא ידע כיצד יש לקבוע את ראש החדש, ועל-כן נהג על-פי מנהג ה'גמאעה'; דהיינו, על-פי מנהג הרבניים או הקראים.⁴⁷
 ב. לשיטתו, הפסח חייב לחול תמיד ביום ה', כדי שיום הכיפורים יחול תמיד ביום שבת, על-פי הפסוק בויקרא כג לב: 'שבת שבתון'.⁴⁸
 ג. איסור הקרבת קרבן בשבת. מישויה טען, שיש להבין את הנאמר בכמדבר כח י' עלת שבת בשבתו' — 'לפני השבת לשבת'.⁴⁹
 ד. היום מתחיל בבוקר ומסתיים בבוקר; ומכאן ניתן להסיק, שמישויה נהג על-פי לוח שמשי.
 ה. לפי הקרא טוביה בן משה ניתן להבין, שמישויה נטה לנצרות: 'היעמד נלעג לשון עם מתי ויוחנן ואבא שאול ולוקאס... כי נביא שקר כמוהו לבד ג' אלוהות לעת זקנתו... ונלעג לשון המיר כבוד בג' מתים'.⁵⁰
 הקראות והכיתות באסלאם. כאמור, יש לראות בהתפתחות הקראות את אחת התוצאות של המיפגש התרבותי בין היהדות לאסלאם. על-פי מסורת קראית, אשר יש הסוברים שנשמרה אצל סעדיה גאון, חייב היה ענן את חייו לחכם ישמעאלי שפגש בכלא,⁵¹ המזוהה במקור קראי מהמאה הי"ד לערך עם אבו חניפה אחת האסכולות בהלכה המוסלמית.⁵² יש המוצאים קשרים רעיוניים בין אסכולת אבו חניפה לאסכולה שפיתח ענן, מבלי להתייחס לשאלה אם אכן נפגשו שני האישים.⁵³ הקראים עצמם הודו בהשפעת אסכולת המעִתְזֵלָה על התיאולוגיה שלהם,⁵⁴ וכבר נבחנה השפעת ההלכה המוסלמית בכללה על ההלכה הקראית.⁵⁵ יש שטענו להשפעה שיעית על הקראות, בכיוון של התכחשות הקראים לתורה שבעל-פה ומנהגי האבלות.⁵⁶

46 קרקסאני, עמ' 57. על קראים שנהגו על-פי לוח קומראן בעניין זה, ראה שם, עמ' 852. על שיטת קומראן בעניין ספירת העומר, ראה ז'ובר (לעיל, הערה 34), עמ' 250-251.

47 אנקורי סיבר (קראים, עמ' 377, הערה 57), שמישויה נהג לקבוע את ראש החדש על-פי הלוח השמשי, אך אינו מסביר את המונח 'גמאעה'. פוזנסקי (לעיל, הערה 44, עמ' 165), סובר שקרקסאני מתכוון לרבניים באומרו 'גמאעה'. גם א"ש הלקין סובר, שמישויה נהג כמנהג הרבניים. ראה: א"ש הלקין, 'תולדות קדוש החדש בעדת הקראים', חורב, ב (תרצ"ה-תרצ"ו), עמ' 208. נמוי תירגם 'גמאעה' (sectarians?). ראה: L. Nemoy, 'Al-Qirgisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity', *HUCA*, 7 (1930), p. 390. יש מספר משמעויות בכתביו של קרקסאני, וקשה להחליט כיצד לפרש את המונח במקרה זה. קרקסאני מלמדנו (עמ' 59), בין השאר, שדניאל אלקומסי אסר הדלקת נרות כליל החג, כשם שאסרה הגמאעה הדלקת נרות כליל-שבת; וברור, שכוונתו במקרה זה לקראים. לעומת זאת, מהנאמר שם, עמ' 11, 937, מסתבר שהמלה 'גמאעה' מתייחסת לרבניים דווקא.

48 קרקסאני, עמ' 58. בניגוד לכת קומראן, שחגגה הפסח ביום ד'.

49 שם, שם.

50 Bodl. MS. OPP. 26 (01.255), f. 75b אצל פוזנסקי (לעיל, הערה 44), עמ' 182. וראה פינס (לעיל, הערה 43), עמ' 203.

51 ראה: ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות, ב, וינה 1860, עמ' 103.

52 ראה לעיל, הערה 6.

53 ב' קלאר, 'בן אשר', תרביץ טו (תש"ד), עמ' 36 ואילך. נמוי מפקפק באמיתות ההיסטורית של הסיפור. ראה: L. Nemoy, 'Anan Ben David', *Semitic Studies in Memory of I. Löw*, Budapest 1947, pp. 239-248

54 אהרון בן אליהו, עץ חיים, (ed. F. Delitzsch, Leipzig 1841) פרק א', עמ' 4: 'אחרי כל זאת כשגלו ישראל בארץ לא להם בין הגוים ההם והיו עיני השכל מגששות למצוא האמת כשנחלקו ישראל לשתי כיתות קראים ורבנים. חכמי הקראים וקצת מחכמי הרבנים נמשכו אחר דיעות מעתולה... וכן ראה: הרמב"ם, מורה נבוכים, א, פרק ע"א.

55 ראה: מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו יורק תשי"ט, עמ' 149 ואילך.

56 ראה: L. Nemoy, *Karaite Anthology*, New-Haven 1952, XVII

עיון במקורותיה של השיעה מלמד, שספרות אפוקריפית, כדוגמת ספר חנוך וספר היובלים, רווחה בקרב מוסלמים במאה הח' בכבל. השיעים אימצו את עקרונותיה של ספרות אפוקריפית זו, שהיתה אבן-יסוד בבניית התיאולוגיה שלהם.

כידוע, לא קיבלו השיעים את מנהיגותם של הח'ליפים, ממלאי מקומו של מחמד, מפני שהאחרונים לא היו מצאצאיו של הנביא. לדעתם, זכות-עולם עומדת לעלי ולבני ביתו להנהיג את האומה המוסלמית, בהיותם יורשיו החוקיים של מחמד. מחמד ועלי קיבלו את השלטון מהנביאים, שהנהיגו את העולם מאז בריאתו. אדם הראשון העביר את ההנהגה לשת, שת העבירה ליורשו, וכך התגלגלה ההנהגה לחנוך, מתושלח ולצאצאיהם, עד שהתגלגלה לידי מחמד ועלי. לחלק מ'אבות-עולם' אלה ניתנה נבואה, והורדו להם גליונות. הרעיון של מעבר ההנהגה מאב לבנו מאז בריאת העולם מצוי בספרות האפוקריפית,⁵⁷ ונראה שממנה קיבלה השיעה את האמונה בדבר קדמות הנבואה וקדמות ההנהגה העוברת מדור לדור.⁵⁸

בעוד שהמקרא מלמדנו מי היו אבות העולם, אין אנו יודעים ממקור זה מי היו נשותיהם. ספר היובלים מספק מידע זה: שת נשא את אזורה, מהללאל נשא את דינה בת ברכיאל וכו'.⁵⁹ שמות הנשים הללו נמצאים גם בספרו של אַבְן אַסְחָאק, בן המאה הח', והם השתמרו בגירסתו של טַבְרִי.⁶⁰ אין ספק, שאַבְן אַסְחָאק העתיק מספר היובלים.⁶¹ בחיבור זה מסופר, שלמך נשא את בת אנוש בת ברכיאל.⁶² גם מן המגילה החיצונית לספר בראשית, שנמצאה בין כתבי קומראן, אנו לומדים על נישואים אלה: 'באדין אנה למך אתבהלת ועלת על בת אנוש אנתתי'.⁶³ אבן אסחאק מביא גם את הפיסקה הזו,⁶⁴ והרי לפנינו ראיה חותכת לשימוש שעשו המוסלמים במאה הח' בספרות האפוקריפית.

השיעים האמינו שהאממים שלהם לא מתו, אף שהוצאו להורג. לטענתם, מסתתרים האממים, ולאחר העדרות (עִיִּבָה) הם עתידים לשוב לעולמנו (רְגֻעָה). אמונה זו מזכירה את אמונתם של אנשי אבו עיסא, ונראה ששתי הכיתות למדו אמונה זו מהמאניכאים.⁶⁵

השיעים נהגו להשוות את מאבקם בהנהגה הסונית למאבק ההנהגה הכוהנית הישראלית במי שאינם מבית אהרון. אין זה מן הנמנע, שהשיעים הושפעו בעניין זה מספרות אפוקריפית, שהדגישה את חשיבותו של בית אהרון. המסורות השיעיות מוסרות, שעלי הוא גלגולו של אהרון אחי משה, והיחס שבין מחמד לעלי הוא כיחס שבין משה לאהרון.⁶⁶ בניו של עלי הם אפוא גלגול

57 ספר היובלים ד.

58 U. Rubin, 'Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979), pp. 41-65; E. Kohlberg, 'Some Shi'i views of the Antediluvian World', *Studia Islamica*, 52 (1980), pp. 41-66

59 ספר היובלים ד יא, טו.

60 מחמד אבן ג'ירי אלטברי, תאריח אלרסל ואלמלוכ (ed. De Goeje, Leiden 1964 [repr.]), א, עמ' 163 (המצטט מ'פתאב אלמבתרא').

61 רובין (לעיל, הערה 58), עמ' 58-59.

62 ספר היובלים ד כת.

63 נ' אביגד 'דיין (מהדירים), מגילה חיצונית לבראשית ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, דף 2.

64 אלטברי (לעיל, הערה 60), א, עמ' 173.

65 ראה לעיל, הערה 43.

66 מקורות רבים מוסרים זאת. ראה, למשל, מחמד בן עלי אלמאזנדראני אבן שהראשוב, מנאקב אל אפי טאלב, ד, אלנגף 1956, עמ' 33.

של בני אהרון. מסורת משמו של עלי מספרת, שכשנולד חסן בן עלי ביקש הנביא לראות את הרוח הנולד. מחמד שאל את עלי לשמו של התינוק, עלי השיב ששמו חרפ, והנביא שינה את שמו לחסן. לצאצא השני קרא מחמד חסין. הנביא קראם בשמות אלה על שם שני בני אהרון, 'שבר' ו'שכיר'.⁶⁷ לאור הדיון הקצר בעקרונות הכיתות היהודיות הפורשות בתקופת הגאונים ובעקרונות השיעה, אין לקבל את הסברה, שהשיעה היא שהשיעה על כיתתו של אבו עיסא ודומיו, כפי שסבר פרידלנדר.⁶⁸ נראים הדברים, שהן אבו עיסא והן השיעים שפעלו במאה הח' בבבל ובפרס, הרשפעו בעת ובעונה אחת מספרות אפוקריפית הקרובה לספרות קומראן. יש רגליים לסברה, שהתנועה המאניכאית היוותה אפיק חשוב, שדרכו חדרו רעיונות אפוקריפיים לאסלאם ולכיתות המינים היהודיות. העיר ח'ירה שימשה מרכז מאניכאי חשוב ביותר ערב הופעת האסלאם, ועל חורבותיה של עיר זו הוקמה פופה — המרכז השיעי בתקופה המוסלמית הראשונה.⁶⁹

השפעת ספרות אפוקריפית על ענן וניצני הקראות בבבל ובפרס

מדברינו עולה, כי הענגיות וניצני הקראות, שהתפתחו בבבל ובפרס במאות הח' והט', צמחו בקרקע נוחה מאוד לקליטת ספרות אפוקריפית; ונראה, שיש אף ראיות להשפעה של ספרות אפוקריפית על הקראות לפני עליית הקראים לארץ-ישראל.

כאמור, בנימין אלנהואנדי, שלא עלה לארץ-ישראל, הושפע מספרות כת המערות, שדגלה באלוהות משנית ונהגה על-פי הלוח השמשי.⁷⁰ קרקסאני מספר על קראים, שהאמינו כי ישו היה מן הצדיקים, אך התכחשו למשיחיותו. הם אף סברו, שיש קירבה בין תורת ישו לתורת צדוק וענן: 'נאמא קום מן אלקראיין ינעמון אן ישוע פאן רגלא צאלחא ונאמא פאן סבילה סביל צדוק וענן' (וקבוצה מן הקראים טענה שישוע היה צדיק ונהג בדרכיהם של צדוק וענן).⁷¹ אמונה זו בצדיקותו של ישו מייחס שהרסטאני לענן. על-פי מקור זה, סבר ענן שישו לא התכחש לתורת משה, אלא הלך בדרכיו, ועל-כן לא היו צריכים היהודים להרגו. האבנגליונים אכן אינם דברי התגלות אלוהית, וישו אינו אל, אך יש לקבל את משיחיותו.⁷² על-פי מקריני, האמין ענן במשיחיותו של ישו וסבר,

67 שם אלדין מחמד בן אחמד אלד'הבי, סיר אעלאם אלנבלאא, ג, קהיר 1956, עמ' 165. קיסטר סובר, שהשמות 'שבר' ו'שכיר' מוצאם מ'ספר' ו'שפיר'. ראה: M.J. Kister, 'Haddithū ān bani isrā'ila wa-lā ḥaraja', *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), p. 223

70 ראה, לעיל הערה 36.

69 על הקשר בין קבאד מלך פרס, בעת שקיבל עליו את דת מנדך, גלגולה של הדת המאניכאית, לבין תארת בן עמר ואלפדי, מלך חירה, ומעורבותו של האחרון בהפצת דת מזדכ, ראה: מט'הר בן טאהר אלמקרסי, פתאב אלפדא נאלתאריח, ביירות עמ' 199; אחמד בן עמר אבן רסתה, אלעלאק אלנפיסה (1967), *BGA*, VII, Leiden, עמ' 144-145; 128. M.J. Kister 'Al-Hira', *Arabica*, 15 (1961), pp. 144-145; 128. ראה: J.T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976, p. 298

70 ראה לעיל, הערה 34.

71 קרקסאני, עמ' 42-43. יהודה הדסי אומר בספרו 'אשכל הכפר': 'יודעי תורה בני מקרא אומרים כי ישוע איש מתוקן וחכם וצדיק בדבריו מתחילה היה לפני ישרים. ומדרך צדוקים וביתוסים היה בליבו לגמרים ואסר גם הגירוש מאשה כמו שאסרו צדוקין'. ראה: W. Bacher, 'Inedited Chapters of Jehudah Hadassi's', *JQR*, 8 (1896), p. 436. "Eshkol Hakkofer", *JQR*, 8 (1896), p. 436. עבד אלגבאר (תחבית, עמ' 142) מספר על כת יהודית, שהאמינה כי ישו היה מן הצדיקים, אך התכחשה למשיחיותו. לדעת הכת, הוצא ישו להורג על לא עוול בכפו. פינס (לעיל, הערה 43, עמ' 203), סובר שעבד אלגבאר מתייחס לקראים, שעליהם סיפר קרקסאני. אלשהרסטאני, עמ' 167.



שער 'ספר המבחר וטיב המסחר' מאת אהרן בן יוסף הרופא 1293. ראה אור בקולוב (יבפטוריה) שבחצי-האי קרים, 1835

שמחמד קיבל התגלות אלוהית, שהערכים מחויבים לקיימה, אך התגלות זאת לא ביטלה את תורת משה.⁷³

הכתבים המועטים שנותרו בידינו מעבודותיו של ענן, עוסקים בהלכה ואינם מלמדים אותנו דבר על השקפותיו התיאולוגיות. על עיקרי אמונתו של ענן לומדים ממקורות מוסלמיים, הסותרים זה את זה, וייתכן שאף ייחסו לענן אמונות שאינן שלו. יחד עם זאת, אין לשלול לחלוטין את המידע מהמקורות המוסלמיים, כפי שסברו חוקרים אחדים.⁷⁴ מקורות קראיים שופכים אך אור מועט על השקפותיו של ענן, ומסתבר שהשקפות אלה אינן רחוקות מאלו המיוחסות לענן בספרות המוסלמית. יש קראיים שסברו, כי תורת ענן קרובה לתורת ישו ולתורת צדוק,⁷⁵ דהיינו, לספרות

65

73 אלמקריזי, אלחטט, ג, עמ' 372.
 74 ראה, למשל: S. Poznanski, 'Anan et ses écrits', *REJ*, 44 (1902), pp. 166.
 75 ראה לעיל, הערה 71; דברי גיל (לעיל, הערה 11), עמ' 15, על השפעות מאניכאיות על הענניים והקראים. כמו־כן ראה שם, עמ' 62, על השפעות מאניכאיות על התסתרים שחיו בפרס. קרקסאני מייחס לתסתרים דעות הקרובות לדעות דניאל אלקומסי.

האפוקריפית. יפת בן עלי, בדיונו על קדמות המצוות, אומר: 'והעננים — והם אשר על דת ענן' טוענים, כי 'התורות קדמוניות מזמן אדם הראשון',⁷⁶ השקפה המקובלת בספרות האפוקריפית. על-פי קרקסאני, טענו העננים ששם, אחד מ'אבות העולם', הוא זה אשר מל את אברהם אבינו, שלא היה הנימול הראשון.⁷⁷ בנימין אלנהואנדי מנה מאה ושתיים מצוות, שהורדו לעולם לפני התגלות האל למשה.⁷⁸ קרקסאני מספר, שענן האמין בגלגול נשמות (תנאסח) ואף חיבר ספר בנושא זה.⁷⁹ סעדיה גאון התייחס בספרו 'אמונות ודעות' למאמינים בגלגול נשמות, ויש הסוברים שהתכוון לענן.⁸⁰

עיון בספר המצוות של ענן מעיד על התמצאותו בהלכה ועל נקיטה בשיטות תלמודיות להוכחת דבריו. יחד עם זאת, יש ראיות על קירבה, אף בתחום ההלכה, למגילות קומראן. ענן החל למנות את ה'עומר' ממחרת 'שבת בראשית', ולא מט"ז בניסן, כפי שסברו הרבניים. נראה, שמנה מיום א' החל בחג המצות, ולא מיום א' שלאחר סיום חג המצות, כפי שנהגה כת קומראן;⁸¹ ואכן, התחבטו הקראים מאיזה יום א' עליהם למנות את ה'עומר'.⁸² ענן החמיר בקדושת השבת. כשחל י"ד בניסן בערב שבת, הוא דחה את מועד קרבן הפסח כדי לא לחלל את השבת.⁸³ כמו-כן דחה את ברית המילה, אם היתה אמורה לחול בשבת.⁸⁴

על-פי כתבי הצדוקים שהיו בידי הקראים, לא מנו הצדוקים את יום השבת בכלל ימי חג המצה וימי חג הסוכות, כדי לא לפגוע בקדושת השבת. במנהג זה הם הסתמכו על המקרא. שלמה הקהיל את עם ישראל בירושלים, 'בירת האתנים בחג הוא החדש השביעי'.⁸⁵ חג הסוכות נחוג ברוב עם וביום השמיני שלח שלמה את העם למקומותיו.⁸⁶ בקטע המקביל במקרא, המספר על התקלות העם, נאמר: 'וביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם';⁸⁷ הווה אומר, שהיום השמיני חל בכ"ג בחודש, ולא בכ"ב בחודש, ומכאן הסיקו הצדוקים שהשבת לא נכללה במסגרת החג.⁸⁸ אם נכונה הנחתנו, שלוח כת הצדוקים נוהג על-פי לוח קומראן, הרי החגים נופלים בימים קבועים בשבוע. היות שיום טוב ראשון של חג המצות על-פי לוח קומראן, חל תמיד ביום ד' בשבוע, ויום טוב ראשון של חג הסוכות חל אף הוא תמיד ביום ד' בשבוע — עלינו להסיק, שהצדוקים לא כללו במסגרת ימי המצה ובמסגרת ימי הסוכה את השבתות של חול המועד החלות ב"ח בניסן וב"ח בתשרי. קרקסאני מוסר, שהעננים הסתמכו על אותם הפסוקים שעליהם הסתמכו הצדוקים,

- 76 ח"ה בן ששון, יחס הקראים בני המאה העשירית-האחת עשרה לשאינם בני ברית, ספר היובל לס' בארון (חלק עברי), ירושלים תשל"ה, עמ' פ.
- 77 קרקסאני, עמ' 504-503. 78 שם, עמ' 453 ואילך. 79 שם, עמ' 54.
- 80 ראה: א"א הרכבי, חדשים גם ישנים, ירושלים תש"ל, מהדורת צילום, עמ' 216. ראה גרין (לעיל, הערה 32), ה, עמ' 81, הערה 3.
- 81 בניגוד לדברי קרקסאני, עמ' 11, הטוען שענן נהג על-פי הלוח של כת הצדוקים, שמכתביה ציטט (וראה להלן, בדברי תשובתי לחגי בן-שמאי).
- 82 קרקסאני, עמ' 852.
- 83 שם, עמ' 54. לדעתו של ענן, יש להקריב את זבח הפסח בפרק הזמן שבין שקיעת גלגל החמה לבין שקיעת נוגה השמש. פרק-זמן זה שייך בעת ובעונה אחת ליום ולמחרתו, ועל-כן דחה ענן את זבח הפסח מפני ערב-שבת. ראה שם, עמ' 878 ואילך (בנושא זה אני עוסק בהרחבה בחיבורי לשם קבלת התואר דוקטור, הנמצא בהכנה).
- 84 שם, עמ' 529. 'אילא כד מיתרמי יום שמיני דמילה דקטן... בשבת מהליגן ליה בחר דערבא שמשא דשבת מקמי דנאפיל הברא. דבין הערבים מתחשיב מיומיה ומתחשב מלמחר' (כאשר יפול יום שמיני של מילת הקטן... בשבת אזי אנחנו מלים אותו אחר הערב שמש של יום השבת קודם שיפול החשן. כי בין הערבים נחשב מיומו [מיום שעבר] ונחשב מיום המחר). ראה: ענן בן דוד, ספר המצוות (לעיל, הערה 5), עמ' 77.
- 85 מלכים א, ח ב. 87 דברי הימים ב, ז י.
- 86 שם, שם סה-טו. 88 קרקסאני, עמ' 41, 389, 816.

בהוסיפם יום נוסף לחג הסוכות ולחג המצות; אך העננים הוסיפו יום נוסף לחגים אלה, רק במקרה שיום טוב ראשון של חג חל בשבת,⁸⁹ דבר שאינו יכול לקרות לעולם בלוח הקומראני-צדוקי. נראה אפוא, שענן לא הכיר את הלוח הצדוקי על בוריו, אף שהסתמך עליו.

אין בידינו עדות ישירה לכך, שאנשי כת קומראן הוסיפו יום נוסף לחג הסוכות ולחג המצות; אך יש חוקרים הסבורים, שניתן ללמוד מכתבי קומראן על נוהג זה.⁹⁰

במגילת ברית דמשק נאמר: 'אל יעל איש למזבח בשבת כי אם עולת השבת' כי כן כתוב 'מלבד שבתות ה' ומלבד מתנותיכם' [ויקרא כג לח].⁹¹ כלומר, חל איסור מוחלט על הקרבת קרבן כלשהו, מלבד עולת השבת. ייתכן, שאנשי כת קומראן נמנעו מלהקריב את קרבנות חול המועד בשבת כדי לא להפר את קדושתה, ועל-כן לא הכלילו את השבת במסגרת ימי חול המועד.

ענן, על-פי 'ספר המצוות', החזיר לכהונה את חשיבותה, כפי שנהגה הספרות האפוקריפית וספרות קומראן.⁹² העננים, והקראים שבאו אחריהם, נהגו כאבו עיסא, ואסרו אכילת בשר ושתיית יין.⁹³ כמו-כן התמיר ענן בצומות. העננים ציוו לצום מיום י"ג בניסן, היום בו יצא הצו של המן להרוג ולאבד את כל היהודים, עד כ"ג בסיון, היום בו בוטל הצו; דהיינו, צום בן שבעים יום. המאמינים הצטוו לצום במשמרות, שלוש נפשות במשמרת, וכל אחד מהם צם יום אחד במשך שלושה ימים. אנשי כת קומראן למדו את התורה יומם ולילה במשמרות: 'ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש דורש בתורה יומם ולילה תמיד חליפות איש לרעהו ביחד את שלישיית כל לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט ולברך ביחד'.⁹⁴

נראה, שאף בתואר שהעניקו העננים למנהיגם – 'משכיל'⁹⁵ – ניתן למצוא עקבות קומראניות. על-פי מגילות קומראן, המשכילים הם מנהיגי העם, החייבים להשכיל את העם בינה ולהכיניו לקראת התקופה המשיחית.⁹⁶ הקראים, שבאו לאחר-ענן, השתמשו אף הם במונח 'משכיל' וייחסו לו חשיבות רבה.⁹⁷

המקורות הרבניים והקראיים מאשרים, שענן היה מצוי בתורת הרבניים. על-פי נטרונאי, גאון סורא במחצית המאה ה'ט', אמר ענן: 'אני אעשה לכם תלמוד משלי'.⁹⁸ הגאון רב האי בן דוד, ראש ישיבת פומבדיתא בסוף המאה ה'ט', תירגם, לדברי קרקסאני, את ספרו של ענן מארמית לעברית

89 שם, עמ' 389.
 90 ראה סיכום המחקר בעניין זה: ד' בן שחר, 'לוח השנה של כת מדבר יהודה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשל"ה, עמ' 107-108, 130-132.
 91 ברית דמשק (ed. Ch. Rabin, Oxford 1954) יא. נראה, שעל-פי ספר היובלים נ-יא, יש להקריב בשבת גם את עולת התמיד, לצד עולת השבת.
 92 ראה לעיל, הערה 5.
 93 ראה לעיל, הערה 6.
 94 מגילת הסרכים (מהדורת י' ליכט, 'ירושלים תשכ"ה) ו-ו. על העניין בהרחבה ראה נ' וידר (לעיל, הערה 11), עמ' 99-96.
 95 קרקסאני, עמ' 5. ובמקום אחר אומר דניאל אלקומסי: 'ובדבר הזה נודע מפי ה' על ידי המלאך לדניאל כי משכילי גלות הרישנים! [נכשלו במצוות ועתה אם תאמר כי ענן היה מן המשכילים הלא הו! מן המשכילים הנכשלים כי הוא רישון! [ואם תאמר לא משכיל היה אין לך ללמוד מדבריו. והאחרונים ימצאו אמת... ראה בן-שמאי (לעיל, הערה 12), עמ' 305.
 96 ראה למשל, מלחמת בני אור בבני חושך י; (מהדורת י' דין, 'ירושלים תשי"ז), מגילת הסרכים (לעיל, הערה 94), יא א.
 97 ראה וידר (לעיל, הערה 11), עמ' 106.
 98 סדר ר' עמרם (מהדורת ל' פרומקין, 'ירושלים, תרע"ב), ב, עמ' 206-207. קיימת השערה, שדברים אלה אמר דניאל, נכדו של ענן, ראה גיל, ארץ-ישראל, סעיף 917.

ואף מצא סימוכין, לכל הלכותיו של ענן בדברי הרבניים, מחוץ לשתי הלכות שמקורן בפיוטי ינאי.⁹⁹

בקיאות זו של ענן ושיטותיו בהלכה הביאו חוקרים אחדים לידי דעה, שיש לחפש את מקורותיה של העניינות בחוגים רבניים, ואין לקשרה לכיתות המינים ולספרות האפוקריפית.¹⁰⁰ כך, למשל, סובר פול, כי כל דמיון בין תורת ענן לבין הכיתות הפורשות בתקופת הגאונים הוא מקרי בהחלט.¹⁰¹ לדעתי, אין להסיק מהשרידים המועטים של 'ספר המצוות' מסקנות כוללות על מהות תורתו של ענן. אך עיון באמונותיו ובדיעותיו מלמד, שהיה קרוב לספרות האפוקריפית, ואף עיון מדוקדק במספר הלכות מורה על כך.

באשר לבנימין אלנהואנדי, האיש שהקים למעשה את הקראות, אנו יודעים שלצד אמונותיו באלוהות משנית שבראה את העולם, מעיד 'ספר המצוות' שלו על למדנות מופלגת, וקרקסאני אף מוסר לנו ששימש דיין רבני לפני שהפך לקרא.¹⁰²

נראים הדברים, שהן ענן והן בנימין אלנהואנדי היו בעלי משנה תיאולוגית חריגה, שהיתה קרובה לכיתות המינים.¹⁰³ בתחום ההלכתי נהגו עדיין בשיטות תלמודיות והחלו בתהליך קליטת הלכות מתחום הספרות האפוקריפית. מסתבר, שאבו עיסא, האיש שהאמין שתורותיהם של ישו ומחמד הן תורות אלוהיות, היה צמוד לעיקרי ההלכה היהודית, כגון תפילת שמונה-עשרה וקריאת שמע; כמ-כך נהג על פי הלוח הרבני. קרקסאני מעיד, ששאל את הרבני הארץ-ישראלי יעקב בן אפרים, מדוע הרבנים מתחננים בעיסוים, בעוד שיחסם קשה במיוחד לעננים ולקראים. תשובתו של החכם הרבני היתה, שאין הרבנים רודפים את העיסוים, למרות כפירתם, משום שהם חוגגים על-פי לוח השנה הרבני. קרקסאני מעיר לגבי תשובה זאת, שהרבנים רואים חומרה רבה יותר בשינוי המועדים מאשר בכפירה באמונה.¹⁰⁴

התחקות אחר מקורותיה של הקראות מלמדת אפוא, כי בעת שפעל ענן, והקראים שבאו אחריו — בבבל ובפרס במאות הח' והט' — פעלו לצדם כיתות מינים וכיתות מוסלמיות, שאימצו לעצמן ספרות אפוקריפית הקרובה לקומראן. מדברינו עולה, שהן העננים והן הקראים בבבל ובפרס לא פסחו על ספרות זאת וקלטו ממנה רעיונות א-מעטים.

אין זה מן הנמנע, שבעת עלייתם לארץ גילו הקראים חלק מספרות המגילות הגנוזות במערות מדבר-יהודה; אך גילוי זה היה מיפגש מחודש עם ספרות שהיתה בחלקה ידועה להם כבר בבבל ובפרס, ואין לראות בו תפנית כה מהותית בתולדות הקראות. המיפגש המחודש עם הספרות האפוקריפית הקומראנית האיץ את התהליך של אימוץ העקרונות מספרות זאת, בעיקר בתחום ההלכה ובעניין מרכזיותה של ארץ-ישראל. אימוץ הלכות רבות מכת קומראן הרחיק עוד יותר את הקראים מהרבניים, והמחלוקת ביניהם הלכה והעמיקה.

99 קרקסאני, עמ' 13.

100 על בקיאותו של ענן בספרות הרבנים ראה פרידלנדר (לעיל, הערה 36), עמ' 203; בן-ששון (לעיל, הערה 5), עמ' 50; אנקורי, קראים, עמ' 17.

101 פול, קומראן, עמ' 132-133.

102 קרקסאני, עמ' 13, ח"ה בן ששון, שם.

103 לדעת וידר (לעיל, הערה 11), עמ' 254-255), הושפע ענן בראשית דרכו מספרות אפוקריפית, ותחת חסותו התלכדו מינים רבים.

104 קרקסאני, עמ' 51. על-פי 'אשכל הכפר' ליהודה הרסי, נהג אבר-עיסא בלוח השמשי אך אין זו ידיעה מהימנה. ראה אנקורי, קראים, עמ' 274, הערה 62.

הערות מתודיות לחקר היחס בין הקראים ובין כיתות יהודיות קדומות (בהקשר האסלאמי והארץ-ישראלי)

חגי בן-שמאי

אין כוונתה של רשימה זו להגיב על כל העובדות, ההנחות והמסקנות שהעלה י' ארדר בהרצאתו, או לדון בהן. כל כוונתה אינה אלא לדון בשיטה, בדרך שבה קורא ארדר את המקורות שעליהם הוא מסתמך, ולהצביע בכמה דוגמאות על אפשרויות אחרות לקריאת המקורות ולהערכתם: אפשרויות אלו עשויות להוביל, כמסתבר, למסקנות שונות ממסקנותיו.

הקראות ריתקה את תשומת לבם של רוב חוקרי תולדות ישראל בני העת החדשה. דבר זה כשלעצמו אינו מפליא, הואיל והקראות היא התופעה הכיתתית הבולטת והממושכת בתולדות ישראל במשך למעלה מאלף שנים, והיא מתקיימת והולכת עד עצם היום הזה.¹

אחת הבעיות שבהן התלבטו חוקרי הקראות היתה הקשר שבינה ובין כיתות יהודיות קודמות לה. המקורות היהודיים, בעיקר הספרות הרבנית, דלים בידיעות על כיתות או קבוצות יהודיות בשלהי העת העתיקה וסמוך להופעת האסלאם, שהיו שונות מהיהדות התלמודית. מובן, שמכאן אין להסיק, כי כיתות או קבוצות כאלה לא היו קיימות. אפילו לגבי קבוצות או כיתות בתקופה שביין זמנה המשוער של פרישת ענן (760-770 בקירוב) ובין פולמוסו של רבינו סעדיה גאון נגד הקראים (ברבע השני של המאה הי') יש התייחסויות מועטות כתשובות הגאונים. לעומת זאת, מרבית המקורות הקראיים בהזכרת קבוצות וכיתות יהודיות שונות, כחלק מתולדותיהם שלהם. מבין המקורות האלה חשוב במיוחד הוא ספרו של אבן יוסף יעקוב אלְקַרְסַאנִי, 'פְּתַאב אַלְאֲנֹאֲר וַאֲלִמְרַאקִב' (ספר המאורות ומגדלי הצופים), שלא היה ידוע לחוקרי הקראות הראשונים, וחלקים נכבדים ממנו נתגלו, בעיקר באוסף פירקוביץ' שבלנינגרד, לקראת סוף המאה הי"ט. חשיבותו של הספר היא בזמנו, הקדום יחסית, ובמידע הרב מאוד שהוא מכיל אודות תולדות הכיתות בכלל והקראים בפרט.² במקרים רבים ניתן לזהות את המקורות של מידע חשוב זה. לתולדות הכיתות חשוב במיוחד החלק הראשון של החיבור. גילוי של הספר חיזק את מגמת החוקרים למצוא קשר

69

1 עוד לפני חוקרי תולדות ישראל גילו עניין בקראות חכמים פרוטסטאנטים באירופה, כגון יעקוב טריגלנד ההולנדי ויהון פופנדרוף השוודי, בסוף המאה הי"ז; ראה, למשל: J. Mann, *Texts and Studies*, II, Cincinnati 1935, p. 680. הללו ראו בקראות 'יהדות אחרת', בלתי-לוייה במסורת התלמודית; ומשום כך, אולי, קרובה יותר לנצרות, ובייחוד לנצרות הפרוטסטאנטית, שהיתה בעיניהם המשך ישיר של דת המקרא. ראה: ח' בן-שמאי, 'קרקסאני', האנציקלופדיה העברית, ל, עמ' 322.

ישיר בין כיתות יהודיות בשלהי העת העתיקה והופעת הקראות במאה השמינית.³ מגמה זו התבלטה עוד יותר אחרי שנתגלה בגניזת קהיר חיבור, שזוהה לאחר-מכן כהעתק של מגילת ברית דמשק הקומראנית, ואחרי גילוי מגילות מדבר-יהודה והנסיגות לתארוך ולקבען במקומן הראוי בתולדות הכיתות בישראל. חוקרי הקראות והמגילות ניסו לאמוד את מידת השפעתה של כת המגילות על הקראים, או את הקשר בין הראשונים והאחרונים, אם בכלל היה כזה.⁴ מכל מקום, שאלה זו נידונה בדרך-כלל כחלק מתולדות היחסים בין קבוצות שונות בתוך היהדות,⁵ ומעטים הרחיבו לעבר התחום היהודי-נוצרי, שגדריו רופפים לעתים,⁶ מבלי להביא בחשבון את האסלאם כגורם בהחייאת מסורות עתיקות, או כצינור להעברתן למי שלא הכירן קודם-לכן. אם יש מקום לשקול את השפעת האסלאם על היהדות הרבנית או על קבוצות יהודיות אחרות, ניתן לעשות זאת בעניינים שנתחדשו באסלאם, או נתעטפו בו בלבוש חדש.

נראה, שכאן המקום להעיר בקצרה על המקורות הקראיים, שהם בלי ספק הראשונים במעלה להכרת הקראות. את המקורות שמן המאה הח' ועד המאה הי', כלומר מהתקופה שבה נתעצבו קווי דמותה העיקריים של הקראות, ניתן לחלק על-פי מוצאם לשתי קבוצות: א) מקורות שמוצאם מבבל ומזרחה ממנה (כתבי ענן, בנימין אלנהאנדי [להלן: בנימין], יעקוב אלקרקסאני). ב) מקורות ארץ-ישראליים (כגון סלמון בן יוחים, יפת בן עלי, סהל בן מצליח).

ביניהם מתמצע דניאל אלקומסי, שעל-פי מוצאו עלה מן המזרח לארץ-ישראל, אולם רישומה בכתביו והשפעתו על קראי ארץ-ישראל מכריעים את הכף, וניתן לשייכו לקבוצה השנייה. כל המקורות לוקים בחסרונות לא-מעטים, בין במצב השתמרותם ובין במהימנותם. השרידים מכתבי ענן, בנימין ודניאל אלקומסי מקוטעים ביותר, וגם חיבורו של קרקסאני, 'אלאנאר', אינו שלם לגמרי, ומחייבורים אחרים ממנו שרדו חלקים קטנים, ויש שאבדו לחלוטין. יפת בן עלי, שפעל בעיקר סמוך לסוף המאה הי', ליקט לעתים קרובות מכלי שני, ובחיבוריו חלו אחרי ידו

3 הרכבי היה הראשון שהלך בכיוון זה. החלק הראשון של ספרו של קרקסאני תורגם בחלקו הגדול לאנגלית על-ידי L. Nemoy, 'Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity', *HUCA*, 7 (1930), pp. 317-397. על מחקרי הרכבי ונמוי, ותרגום אנגלי חדש של החלק הראשון של 'כתאב אלאנאר' עם מבואות והערות ראה: B. Chiesa & W. Lockwood, *Ya'qūb al-Qirqisānī on Jewish Sects and Christianity* (Judentum und die Umwelt, X), hrsgb. von J. Maier, Frankfurt a/M 1984.

4 אין זה המקום למצות את כל העניין ואסתפק בציונים מעטים: C. Rabin, *Qumran Studies*, Oxford 1957; N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London של ספרו של index 'Karaites'; חשוב מאוד הוא ספרו של N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London של ספרו של 1962, שמטרתו הראשונה היתה לדרון בטענה, כי המגילות שנמצאו במדבר-יהודה, אינן אלא תעודות קראיות שנכתבו בימי-הביניים. הוא עוסק בעיקר בהשוואת דרכי הפרשנות והמוטיבים הכיתתיים והמשתייכים של שתי הכיתות. וראה דברי הסיכום שלו בעמ' 253-257, שם הוא מביא את דעתו, כי אף-על-פי שאין תעודות המוכיחות קשר ישיר בין כת המגילות, או שרידיה, או ממשכייה, ובין הקראים, העדויות הספרותיות הנסיכתיות מוכיחות ששרידים כאלה השתלבו בתנועתו של ענן. דעתו של וידר מבוססת על ההנחה, שתנועה כזאת של ענן אכן היתה קיימת. וראה גם: Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, New York 1959, p. 20. לאחרונה ניסה קרקסאני וסהל בן מצליח הכירו הכרות בלתי-אמצעית גם את מגילת ברית דמשק, גם את מגילת המקדש (שהוא מכנה 'התורה של קומראן') וכתבים 'צדוקיים' אחרים, וכי בזמנו של סעדיה גאון היו במצרים קראים שנהגו לחוג חגים מסוימים לפי מגילת המקדש.

5 ראה בהערה הקודמת וכן 98-99, J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, Oxford 1978, pp.

6 ראה לאחרונה, למשל: P. Crone, 'Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), esp. pp. 87-88, 95.

עורכים ומעתיקים, שעשו בהם כבתוך שלהם.⁷ מובן, שעם כל זה, ערכם של המקורות הקראיים רב, וגם כאשר יש ספקות במהימנות הידיעות שהם מוסרים, ברור שלעתים קרובות מצוי בהם חומר קדום, שאלמלא שמרוהו הם, אפשר שהיה יורד לטמיון.

יש שהמחברים הקראים עצמם אינם בטוחים בתולדות הדעות של קודמיהם. דוגמה מלמדת לעניין זה היא פקפוקיו של קרקסאני בנוגע לדעתו של דניאל אלקומסי על המלאכים; שכן נודעו לו שתי גירסות בעניין זה: האחת (שעליה אומר קרקסאני שהיא כתובה וערוכה בספרי אלקומסי), שהמלאכים הם הפגעים והנסינות שה' שולח על בני האדם (או האש, העננים והחום, שבאמצעותם פועל ה')⁸; והשנייה (שנודעה לקרקסאני מפי השמועה), שאין המלאכים אלא דמויות שנבראו לשעתן (ונראו לרואיהן) כבני-אדם, אך אין הם קיימים באמת כעצמים. קרקסאני מודה, שאינו יודע לבטח מה היתה למעשה דעתו של דניאל אלקומסי (שחי כדור אחד לפניו).⁸ במקרה אחר מטיל מחבר קראי ספק במהימנות ידיעות שמוסר קרקסאני. בדונו בהלכות טומאת מים מוסר קרקסאני, שחסידי ענן ('אֶצְחָאֲבָה') הורו, שמאכלות אסורים (כגון בשר-חזיר) הנופלים לתוך מים בכלי, בטלים, אם אינם משנים את צבע המים או טעמם או ריחם; וכי בעניין זה הם גרועים מהרבניים, הואיל והללו קבעו שיעור אחד מששים לביטול, וחסידי ענן קבעו שיעור של אחד מחמשה.⁹ בשרידי פירוש קראי לויקרא, ככל הנראה מידו של ישועה בן יהודה, איש ירושלים מהמאה ה"א, טוען המחבר נגד דברי קרקסאני ואומר, שאין להם יסוד וששיטה כזו של שיעורים לא נמסרה משמו של שום מורה קראי, בין מי שיש לו שיטה משלו ובין מי שאין לו.¹⁰

עניין אחר בתיאורי קרקסאני על ענן וה'ענניים', שאינו פחות סתום ומוזר, הוא האמונה בגלגול נשמות (שארדר מזכירה במאמרו). אכן ייחוס אמונה כזאת לענן נראה מוזר, ולפיכך גם קרקסאני עצמו אינו מזכירו בלשון ודאי, אלא אומר שכך מסרו או סיפרו לו עליו, וכן לעניין הספר שחיבר ענן בעניין זה.¹¹ לעומת זאת ברי לו, שיש בזמנו אנשים מביין העננים (לא כל אנשי הכת) שהחזיקו באמונת הגלגול.¹² במשפט המקדים לדיון בגופו של עניין אומר קרקסאני: 'פנה עתה להשיב על דעת המאמינים בגלגול מן הענניים וזולתם', והמשפט הראשון בדיון עצמו הוא: 'האסמכתא של מייחדי האל המאמינים בגלגול היא' וכו'.¹³ כלומר, חלק מהעננים בזמנו של קרקסאני הם חלק מהיהודים המאמינים בגלגול נשמות, ושם אין ענן עצמו נזכר שוב. כשחוזר קרקסאני על העניין

7 ראה מאמרי, 'מהדורה ונוסחאות מפירושי יפת בן עלי למקרא', עלי ספר, ב (תשל"ו), עמ' 17-32.

8 קרקסאני, אלאנאר, מהדורת L. Nemoy, New York 1939-1943, עמ' 328, שורה 16-329, שורה 13 [להלן: קרקסאני, אלאנאר]. שם, עמ' 330, שורות 13-15, טוען קרקסאני, שדעתו הקיצונית של אלקומסי (שבשתי גירסותיה מנוגדת לדבריו להסכמת כלל ישראל) כוונה בעיקר להפריך את תורת המלאך (הבורא) של בנימין אלנהאונדי, הנוכרת להלן ברשימה זו.

9 שם, עמ' 998, שורות 12-18.

10 ראה במאמרי, 'Some Judaeo-Arabic Karaite fragments in the British Museum collection', BSOAS, (1975), p. 129. גם במקורות קראיים אחרים לא מצאתי טענה כנגד ענן או תלמידיו, שביטלו מאכלות אסורים או טמאים בשיעורים. יהודה הדסי, אשכול הכפר, פרק שסא, אות ר-ק (דף קלג, טור א) טוען נגד הרבניים בנוגע לביטול באחד מששים ואינו מזכיר את ענן.

11 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 54, שורות 18-19.

12 שם, שורות 19-20.

13 שם, עמ' 307, שורות 7, 10. ע"פ הפרק שלאחר-מכן (שם, עמ' 315-318), הדן בהפרכת הראיות מהמקרא לאמונת הגלגול, ברור שמדובר ביהודים.

בפירושו הקצר לבראשית, אינו מזכיר כלל את ענן והעננים.¹⁴ גם סעדיה גאון מזכיר 'אנשים המכנים עצמם יהודים המאמינים בגלגול נשמות',¹⁵ מבלי לייחס אמונה זו לענן; ועל דרך הסברה אפשר לטעון, שבוודאי לא היה מתמין הזדמנות להזכיר בפולמוס זה את הקראים בכלל ואת ענן בפרט. הקראי יהודה הדסי (המאה ה"ב) אינו משייך את אמונת הגלגול ליהודים כלשהם, ומזכיר רק לא-יהודים בהקשר זה.¹⁶ הזכרת עניין הגלגול על-ידי קרקסאני היא אפוא מעורפלת וסתומה, ואין בה כדי להעיד דבר על אמונותיו של ענן. פולמוסו המפורט של קרקסאני הוא בוודאי עדות חשובה על טיבה של אמונה, שהיתה מקובלת בין כמה יהודים בזמנו של קרקסאני, ועובדה זו כשלעצמה אינה מפליאה על רקע התפתחותן של אמונות גנוסטיות בכלל, ומאניכאיות בפרט, ובקשר לתולדות הדעות בעולם המוסלמי במאה ה"ט.¹⁷ הדבר החשוב לשאלה הנדונה כאן הוא, שיש לקרוא את הידיעות שבמקורות בזהירות מרובה, לפני שמסיקים מהן מסקנות, ובמיוחד כשלשון המקור רומזת בבירור למידת מהימנות הידיעות בעיני המחבר עצמו. קרקסאני הוא מחבר שקול וזהיר, ומבחיין בדרך-כלל בין דברים שסופרו לו ובין דעות שהוא מביא כלשונו מתוך מקור שהוא עצמו קראו. הבחנה זו חשובה גם לכמה שאלות שיוזכרו להלן.

שאלה נכבדה היא היחס בין הקראים ובין הצדוקים, ובמיוחד המידע שמביא קרקסאני על כת הצדוקים ועל מייסד הכת, צדוק. ראשית, על-פי לשונו של קרקסאני במקום אחד,¹⁸ הוא מסתמך בדבריו אודות הצדוקים על מקור רבני, והוא ככל הנראה אבות דרבי נתן. ואולם במקומות אחרים ברור למדי, שמקור דבריו על הצדוקים הוא בחיבור של דוד בן מרואן אלמקמץ.¹⁹ בדבריו על כת הקרעיה מוסר קרקסאני,²⁰ שהשתמש בעוד ספר על תולדות הדתות והאמונות ('מקאלאת'), שבו סופר גם על הנצרות, ואין זה מן הנמנע שהשתמש במקור זה גם לעניין הצדוקים. מכל מקום, כפי שכבר ציין א"א הרכבי, נראה שאין ראייה ברורה מדברי קרקסאני, כי הוא ראה כמו ענינו ספר שיוחס לצדוק או לצדוקים; לעומת זאת, ניתן להבין מדברי סהל בן מצליח, הקראי הירושלמי מסוף המאה ה', שהוא אכן ראה ספרים שיוחסו לצדוקים;²¹ ואם כן, אולי נובע ההבדל שבין

14 כתבי-יד המוזיאון הבריטי, Or. 2492, דף א-ב, נדפס בחיבורי, שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי, ב, ירושלים תשל"ח, עמ' נז, שורות 6-47.

15 רב סעדיה גאון, האמונות והדעות (מהדורת ר"י קאפח, ירושלים תשל"ל), עמ' ריד, שורה 12 ואילך. אגב, שם, עמ' קצו, שורות 10-12, טוען רס"ג, שענן סבר כי הנפש היא דם טהור, ואף כתב כך בפירושו בספרו. בספר המצוות של ענן (מהדורת א"א הרכבי, פטרבורג תרס"ג, עמ' 67 ובדומה לכך בקטעים שפירסם S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries, II, Cambridge 1910, p. 23) נאמר, שאסור לאכול ארבה חי, משום שכתוב 'לא תאכל הנפש עם הבשר' (דברים יב כג), ואף-על-פי שאין לארבה דם, נפש יש לו. הרי שאין הדברים מתיישבים עם מה שייחס רס"ג לענן.

16 אשכול הכפר, פרק צו, אות צ-ל (דף מ, טורים א-ב). נראה, שדבריו מבוססים בעיקר על דברי יוסף אלפציר ב'פתאב אלמחטוי', כתבי-יד קאופמן (האקדמיה הלאומית, בודפשט), 200, דף א-90-91.

17 ראה: H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1970², pp. 232-233. על פולמוס נגד כיתות חורמים באסלאם שהאמינו בגלגול, ראה: עבד אלקאהר אלבגדאדי, אלפרק בין אלפרק (מהדורת טה עבד אלאראן סעד, קהיר), עמ' 162-165 (תרגום אנגלי: A.S. [Translated by], *Moslem Schisms and Sects* [al-Baghdadi], *Moslem Schisms and Sects* [Translated by A.S.], Tel-Aviv 1935, pp. 91-98). לאחרונה כתב על אמונת הגלגול בין מוסלמים במאה ה"ט Ch. Pellat, 'Deux curieux Mu'tazilites: Ahmad b. Hābiṭ et Faḍl al-Ḥadati', *Melanges de l'Université Saint Joseph*, 50 (1984), pp. 483-494. עניין זה טעון כמוכן דיון יסודי, ואידון על כך במקום אחר.

18 קרקסאני, אלאנואר, עמ' 11, שורות 12-19.

19 מקור זה נזכר שם, עמ' 41, שורה 12; עמ' 47, שורות 15-16.

20 שם, עמ' 47, שורות 13-14.

21 א"א הרכבי, 'לקורות הכתות בישראל', אצל צ' גרץ, דברי ימי ישראל (תרגום שפ"ר), וארשה תרנ"ה, ג, עמ' 495 (ראה עכשיו גם בתרגום האנגלי של חיבורו הרוסי של הרכבי על קרקסאני בספרם של קייזה ולקווד [לעיל,

קרקסאני וסהל בעניין הכרת ספרים שיוחסו לצדוקים, מהעובדה שקרקסאני ישב בבבל וסהל בארץ-ישראל.

לעניין זה שייכת פרשת מכתבו של הקתוליקוס הנסטוריאני טימותיאוס, שנדונה הרבה במחקר,²² ואין כאן המקום לרונן בה באריכות; ולא הזכרתי אלא כדי לציין שיש לקרוא במכתב את מה שיש בו, ולא את מה שאין בו. הקתוליקוס יודע מפי השמועה על המגילות, שנמצאו סמוך ליריחו (איי-אפשר לדעת באיזה מרחק מיריחו ובאיזה כיוון). על-פי אותן השמועות, המגילות שמצאן צייד בן המקום, עדיין מוחזקות בידי יהודי ירושלים. במכתב מביע הקתוליקוס את רצונו העז לראות את הכתבים שנמצאו, ומספר ששלח מכתבים, שבהם ביקש כי ישגרו אליו מן הכתבים כדי שיוכל לראותם. אולם אין שום עדות שבקשתו של הקתוליקוס נתמלאה אי פעם. יש כאן אפוא, לכל היותר, עדות נסיבתית למציאות כתבים, כגון ברית דמשק (שהעתק ממנה נתגלה בגניזת קהיר), בראשית המאה הט' בארץ-ישראל. אין שום הכרח להניח, שכתבים כאלה היו בידי קרקסאני או בידי קראים קודמים לו, בבבל, שמתוכם יכלו להכיר את אמונותיהם ואת הלכותיהם של אנשי כת מגילות מדבר-יהודה, ולהסיק מכך שהקראים הראשונים, או הענגים, הושפעו מכתבים אלה.

מעבר לשאלת האפשרות העובדתית של מסירת כתבים אפוקריפיים ותפוצתם בין קראים, או הכרות מחודשת של קראים עם ספרות אפוקריפית באמצעות המוסלמים, עומדת השאלה של ראיות ענייניות, תכניות, להוכחת אפשרות כזאת. ראשית, לשאלת עמדתו העקרונית של קרקסאני כלפי הצדוקים, תהיה הבנתנו את שימושו במונח צדוקים אשר תהיה, קרקסאני אינו מזכיר בשום מקום שהספרות הצדוקית היא מקור לדעות הקראים או הלכותיהם. הדבר היחיד שהוא אומר לזכותם הוא, שצדוקי יהיה הראשון שחשף את [סודם או חרפתם של] הרבניים, חלק עליהם בפומבי וגילה משהו מהאמת.²³ אמנם קרקסאני מספר, כי יש קראים הטוענים שישוע [ישו] היה אדם צדיק, כמו צדוק וענן ואחרים. הרבניים פנו נגדו עד שהרגוהו, כפי שביקשו להרוג את ענן ולא עלתה בידם. זאת דרכם כלפי כל מי שמבקש לחלוק עליהם.²⁴ זאת ההתייחסות החיובית היחידה של קראים אל צדוק; אולם אי-אפשר ללמוד ממנה באיזה צדוק מדובר, ואף לא מי הם הקראים שהחזיקו בדעה זו, והיכן ומתי היו. אבל ההעדפה הכיתתית בולטת כאן. זכותו של צדוק, כמו זו של ישו, היתה שחלק על הרבניים. ועוד, ידיעה זו אינה מבררת אם אותם הקראים ידעו על צדוק מכלי ראשון, כלומר מצדוקים.

הערה 3, עמ' 57, ודברי סהל במקורם שם, עמ' 83, הערה 29). אולם חשוב להעיר, כי בספרים שמזכיר סהל אין לדבריו מלה אחת על הלוח השמשי של הצדוקים (אם עקרון החודשים של שלושים יום אכן מורה על לוח שמשי).

22 ראה אנקורי (לעיל, הערה 4), עמ' 254, הערה 10; מ' גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, א, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 634-633 והערה 94. ראה עוד: שרה סטרומזה, דאוד אבן מרואן אלמקמץ וחיבורו עשרון מקאלה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 11-12, שהעלתה השערה, כי אלמקמץ הוא המקור לידיעותיו של טימותיאוס על המגילות שנמצאו במערה, ומכל מקום השאירה את העניין בצריך עיון.

23 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 11, שורות 14-15. על יחסו של קרקסאני לצדוקים ראה גם: E. Bammel, 'Kirkisanis', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 71 (1959), pp. 265-270. הוא סבור, כי ברור מדברי קרקסאני שהוא (או המקור שממנו שאב) ידע על צדוקים שונים מהצדוקים של התלמוד, שהיו קרובים קירבה יתירה להשקפות המובעות במגילת ברית דמשק.

24 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 42, שורה 18-43, שורה 3.

Handwritten text in Hebrew script, appearing to be a fragment of a document or letter. The text is heavily obscured by a large, irregular white blotch on the right side, which covers approximately the right third of the page. The remaining text is written in a cursive style, typical of historical Hebrew manuscripts. The fragment is irregularly shaped, suggesting it was torn from a larger document.

א. 264 c

מתקבל על הדעת, שידיעותיו של קרקסאני על הצדוקים שאובות מספר של אלמקמץ,²⁵ ושבתקופתו שלו ובמקומו (בכבל במחצית הראשונה של המאה ה'') הצדוקים וכתביהם לא היו תופעה חיה אלא עניין ספרותי.²⁶ ואם כן, הרי אין שום ראייה שהבעייה הצדוקית העסיקה את קראי בכל. ואם תאמר שהעסיקה אותם, ושדעת קרקסאני משקפת את דעת קראי בכל, הרי אין מוצאים בספרו הזכרות חיוביות של הצדוקים ודעותיהם; ובאמת יש ענין למנות כאן כמה הזכרות כאלה. את הפרק על הצדוקים מכתיר קרקסאני בכותרת, שזה תרגומה המילולי: 'אודות מסירת דעת הצדוקים שזו היא דרכה',²⁷ כלומר דרכה או מנהגה של דעת הצדוקים דומה לדרך או מנהג שכבר הזכירו.²⁸ אכן כותרת הפרק שלפני הפרק על הצדוקים היא: 'אודות מסורת דעת השומרונים החולקת על דעת כל האומה',²⁹ ואפשר שקרקסאני מתכוון להשוות את דעת הצדוקים בכללותה לדעת השומרונים, מצד זה שהיא חולקת על דברים (אמונות או הלכות) המקובלים על כל הזרמים והכיתות ביהדות. ואפשר, שההשוואה מתייחסת למשפט האחרון בתיאור דעות השומרונים, שבו מספר קרקסאני כי השומרונים שינו דברים בלשון התורה ומביא דוגמאות לזה.³⁰ מכל מקום, לפי שתי הדרכים האפשריות להבין את הכותרת, הוא משווה את הצדוקים לשומרונים, השוואה שאינה לשבחם של הצדוקים. השוואה כזו הוא מזכיר גם במקום אחר, כשהוא מנגח את הרבניים ('בעלי העיבור') וטוען, כי גם הם החזיקו בקביעת הלוח על-פי ראיית הירח, עד שקלקלו להם השומרונים והצדוקים את חשבונם זה;³¹ כלומר, הם היו הגורמים לסטייה החמורה שסטו הרבניים, שהמירו את קידוש החודש על-פי הראייה בקידושו על-פי החשבון. גם הבאת תיאורו של אלמקמץ, שסיפר כי הצדוקים פירשו כפשוטם את התיאורים המקראיים המגשימים את האל,³² אינה לשבחם של הצדוקים. כללו של דבר, קרקסאני רואה את הצדוקים, שבזמנו, לדבריו, עברו ובטלו מן העולם, כמי שעמדו בשעתם מחוץ 'לאומה'; כלומר, לא השתייכו לאותן קבוצות שהיו חלוקות ביניהן בחריפות בענייני אמונה והלכה בתוכה ובמסגרתה של 'האומה' (עם, דת) היהודית. הצדוקים הם שלב של התפתחות, שהיה בו כדי להוביל את היהודים אל דרך האמת, ואולם מסיבה שאין



25 שם, עמ' 41, שורות 12-13.
 26 שם, עמ' 59, שורה 8.
 27 שם, עמ' 41, שורה 5.
 28 אמנם נמוי ([לעיל, הערה 3], עמ' 363) וגם קייזה ולוקווד ([לעיל, הערה 3], עמ' 134) תרגמו 'Which are as follows'; אולם נראה, שהלשון הערבית 'אלדי הד' סבילה' מתייחסת, כאמור, אל מה שנוכר לפני-כן, ולא אל מה שעתידי להיזכר להלן. במקרים מהמין האחרון אין קרקסאני מוסיף דברים בלשון כזו.
 29 קרקסאני, אלנאואר, עמ' 40, שורה 9.
 30 שם, עמ' 40, שורה 17-41, שורה 3. ולפי זה צריך להבין, כי דעות הצדוקים שמונה קרקסאני בהמשך. כלומר איסור הגירושין (המותרים, לדבריו, מלשון מפורשת של הכתובים), מגיין שלושים יום בכל החודשים ודין שמונה ימים בפסח וסוכות (ראה להלן), מנוגדים לדעת כלל האומה. את איסור הגירושין של הצדוקים משווה קרקסאני (אלנאואר, עמ' 729, שורות 7-8) לגנאי עם איסור הגירושין של הנוצרים וחסידיו אבו עיסא. השוואה עובדתית של איסור הגירושין של הנוצרים והצדוקים נזכרת גם שם, עמ' 43, שורות 3-4.
 31 שם, עמ' 805, שורה 13. קרוב לוודאי, שהדברים מסתמכים על המשנה, ראש השנה ב א-ב. במשנה עצמה, וכן בתלמוד הבבלי ההירושלמי, מתחלפות הגירסות בין 'מינין', 'צדוקין', 'בייתוסין', וקרקסאני זיהה אותם בכל אופן עם הצדוקים, או שכך היתה הגירסה לפניו. וראה גם במל ([לעיל, הערה 23], עמ' 267-268) להשוואות בספרות אבות הכנסייה בין השומרונים וצדוקים.
 32 קרקסאני, אלנאואר, עמ' 42, שורות 5-4. את הקשר לדעות המע'אריה ובנימין (שיזכרו עוד להלן) יוצר כנראה קרקסאני עצמו, ואינן מעידות דבר על קשר בין שלוש הקבוצות.

קרקסאני מזכירה,³³ לא הגיעו אל דרך האמת, שאליה הגיע בסופו של דבר ענן.³⁴ ארדר העלה בהרצאתו כמה ענייני הלכה ואמונה, ועל כמה מהם אעיר כאן מצד בדיקת המקורות והערכתם. בחקר הקשר בין ההלכה הקראית הקדומה או ההלכה העננית ובין כיתות יהודיות בעת העתיקה, ביקש אברהם גייגר כבר במאה הי"ט, להוכיח קשר בין הקראים ובין הצדוקים של ספרות חז"ל.³⁵ דב רבל הראה לאחר-מכן, שחלק ניכר ממסקנותיו של גייגר ניתן לערעור, הואיל והיה מבוסס על דמיון לכאורה, התעלמות מפרטים והתעלמות מהקבלות בין ההלכה הקראית והלכות פרושיות קדומות או הלכות קדומות אחרות, שנדחו בפסיקה הרבנית, אך נשתקעו לדורות בתרגומים הארמיים לתורה. חלק גדול ממסקנותיו של רבל עצמו על הקשר בין ההלכה הקראית וההלכה של פילון עדיין טעון עיון.³⁶ מאז גילוי מגילות מדבר-יהודה נעשו נסיונות למצוא קשר בין ההלכה של כת קומראן והספרות האפוקריפית מצד אחד ובין הלכות קראיות או 'פרוטוקראיות' מצד שני.³⁷ אסתפק כאן בדוגמאות אחדות. הידיעות על הלוח השמשי, המיוחס למישינה אלעפפרי (או אלעפפרי), אינן חשובות בתולדות הכיתות בישראל אלא לעניין מישויה וחסידיו, ואין בהן כדי להעיד על הקראים או על מבשרי הקראות. לוח שמשי זה, אשר לא שימש את מישויה עצמו בבבל, אלא אולי את חסידיו בארץ-ישראל או בקפריסין, מאופיין בשני יסודות עיקריים: חלוקת השנה לחודשים שווים בני שלושים יום, וקביעת תחילת היום בזריחת השמש, ולא בשקיעתה. צירוף כזה של שני היסודות יחד אינו ידוע משום כת בישראל, לא לפני מישויה ולא אחריו. היסוד הראשון לעצמו, כלומר הלוח השמשי של השנה, ידוע כבר ממגילות מדבר-יהודה. אם ניתן בכלל לקשור כת זו עם ספרות קומראנית או אפוקריפית, הרי קשר זה לא בא לעולם בבבל, במקום צמיחתה הראשון של הכת המישונית, אלא דווקא אחרי שנדדה מערבה והתקרבה למקום, שבו אולי נתגלה מחדש חלק ממגילות מדבר-יהודה.³⁸

עניין אחר הוא התוספת שהוסיף לכאורה ענן על מספר ימי חג הפסח וחג הסוכות, משום שלא

- 33 כפי שהוא עושה בעניין הנצרות (שם, עמ' 43, שורות 9-), כשהוא תולה במלים מפורשות את אשמת הסטייה בפאולוס.
- 34 אפשר, שמבחינת קרקסאני ההסבר הוא דבריו בעמ' 11, שורות 16-17, שכל טענותיו וחירופיו של צדוק נגד הרבנים לא היו מבוססות על ראיות ('דליל'), אלא על מסורות.
- 35 מלבד מה שהזכיר ארדר בהרצאתו (הערה 20), אפשר להוסיף את דבריו המסכמים של גייגר בספרו *Das Judentum und seine Geschichte*, Breslau 1910, pp. 224-234 (ובתרגום אנגלי — *Judaism and its History*, New York 1911, pp. 260-269); וכן במאמר מפורט 'Sadducäer und Phariseer', *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben*, 2 (1863), pp. 11-54 ועוד במאמר שגייגר פרסמו בעברית, 'על דבר איזה מחלוקות אשר בין הצדוקים והגלוים אליהם ובין הפרושים וההפרש בין ההלכה הקדומה למאוחרת', החלק, ו (תרכ"ב), עמ' 13-30 (גרפס מחדש בהוצאת מקור, ירושלים תשל"ב), שנרפס גם באסופה, קבוצת מאמרים, ברלין 1877 (A. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 5/1).
- 36 B. Revel, *The Karaite Halakah and Its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, Philadelphia 1913 (=P. Birnbaum [ed.], *Karaite Studies*, New York 1971, pp. 1-88).
- 37 ראה לעיל, הערות 4-5.
- 38 עניין מישויה וכת חסידיו נדון בהרחבה על-ידי אנקורי ([לעיל, הערה 4], עמ' 372-415), ועדיין אפשר לענות בו, ויש שאלות שעדיין לא הוכרעו, חזויות הטענות הסבר, אלא שאין כאן המקום להאריך. חומרה אחת שמזכיר קרקסאני (אלאנואר, עמ' 58, שורה 7) בשמו של מישויה היא, שאסור להקריב שום קרבן בשבת. בזמנו של מישויה כמוכרן לא היה לדעתו עניין מעשי. מכל מקום, לכאורה מזכירה חומרה זו את ההלכה שבברית דמשק, יא ז-יח. אלא ששם הותרה בפירוש עולת שבת; ואולם מישויה אסר להקריב אפילו את עולת השבת ביום השבת עצמו, ופסק להקריבה מבעוד יום.

כלל את השבת במניין ימי החג; ואם כן, הלך ענן אחרי ההלכה שקרקסאני מגדירה 'צדוקית', ושיש מזהים אותה עם ההלכה של כת מגילות מדבר-יהודה. ואולם גם בעניין זה יש לדייק היטב. ענן הורה, שכאשר חל החמישה עשר בניסן בשבת, נדחה היום הראשון של פסח ליום ראשון, וקרבן הפסח מוכא אפוא במוצאי-שבת.³⁹ הסיבה להוראה זו היא, שזמן הקרבת קרבן הפסח חל, לדעת ענן, אחרי שקיעת החמה,⁴⁰ ואיסור מלאכה בשבת (שחיטה, צלייה וכיו"ב) אינו נדחה מפני הפסח.⁴¹ בדומה לזה הורה ענן, שכאשר חל חמישה-עשר בתשרי בשבת, נדחה היום הראשון של סוכות ליום ראשון.⁴² טעמה של הוראה זו, שלדברי קרקסאני לא הסכימו לה הקראים שבזמנו, היה שזמן בניית הסוכה, בהקשר להקרבת קרבן הפסח ולאפיית המצות, הוא בין הערביים, כלומר אחרי שקיעת החמה, במוצאי היום הארבעה-עשר לחודש; ואם כן, אין בניית הסוכה, שהיא מלאכה האסורה בשבת, דוחה את השבת.⁴³ עיקרם של דינים אלה בוודאי אינו קשור להלכות של קומראן, הואיל ולפי הלוח של כת המגילות, ראשון של פסח וראשון של סוכות חייבים לחול לעולם ביום רביעי בשבוע.⁴⁴ יתר-על-כן, לפי עדותו של קרקסאני, 'הצדוקים' הוציאו תמיד את השבת מחשבון ימי החג, ולפיכך פסח וסוכות נמשכו אצלם תמיד שמונה ימים;⁴⁵ מה שאין כן בהלכה העננית. חומרות דיני שבת אינן מיוחדות לענן או להלכה של קומראן; הן מסימני ההיכר של כיתות שונות בישראל, ואף של ההלכה הפרושית הקדומה.⁴⁶ הדין של ערב-פסח שחל להיות בערב-שבת, מזכיר את הדיונים בהלכה הרבנית, עוד בפני הבית השני, בעניין ערב-פסח שחל להיות בשבת, ואת הצורך בהכרעתו של הלל בעניין זה.⁴⁷ הסיבה לקושי בהלכה זו היתה, שלפי המשנה הפסח קרב לפני קרבן התמיד, כלומר מבעוד יום;⁴⁸ ואם כן, כשחל ארבעה-עשר בשבת יש צורך לעשות בה מלאכות האסורות בדרך-כלל. על-פי דרכו, שינה ענן את ההלכה לעניין זמן הקרבת הפסח. אבל הקושי העקרוני, כלומר האם השבת נדחית או לא מפני הפסח, שווה בשני המקרים. ואם כן, אפשר שהוראתו של ענן משקפת הלכות רבניות קדומות, שנדחו.⁴⁹

יש שדימו כמה מדיני המאכלות המותרים והאסורים של הקראים להלכה בברית דמשק יב יא-טו, האוסרת אכילת שרצים ורמשים מסוימים; והכוונה אולי לשרצים הנמצאים בתוך מאכלים מותרים. וכן מחייבת אותה הלכה לשחוט ('לקרוע') דגים ולשפוך את דמם, כלומר לא לאכול את הדם, ולהעביר חגבים באש או במים, כשהם חיים, לפני אכילתם.⁵⁰ השוואת דעותיהם של ענן

39 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 54, שורות 8-9 (וכן במקומות אחרים שם).

40 עניין זה נדון בהרחבה שם, עמ' 878-885.

41 שם, עמ' 906, 21-909, 14, וראה גם ספר המצוות לענן (לעיל, הערה 15), עמ' 72.

42 ראה לעיל, הערה 39.

43 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 925, שורות 1-6.

44 על כך כתבו רביס. ראה, למשל, סיכום העניין אצל י"ד ידן, מגילת המקדש, א, ירושלים תשל"ז, עמ' 95-97.

45 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 389, שורות 9-10; 816, שורות 6-7. השווה במל (לעיל, הערה 23), עמ' 267.

46 ראה, למשל: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 102-128.

47 ראה: בבלי, פסחים 10 ע"א.

48 משנה, פסחים ה א.

49 לעניין היחס בין פסח ושבת הורה דניאל אלקומסי, בניגוד לפסיקתו של ענן, שכאשר חל ראשון של פסח בשבת, קרבן הפסח נשרף כולו ואינו נאכל; כלומר, אי-אפשר לשנות את מועד מצוות הקרבן. לגישה דומה בהלכה התנאית ראה גילת (לעיל, הערה 46), עמ' 158.

50 N. Golb, 'The Dietary Laws of the Damascus Covenant in Relation to those of the Karaites', *JJS*, 8 (1957), pp. 51-69 'Light on the Cave Scrolls קבע במאמרו 'Light on the Cave Scrolls', *JJS*, 8 (1957), pp. 51-69 from Rabbinic Sources', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 20 (1951), p.

וכמה קראים קדומים יכולה להראות, שגם כאן ראוי לדייק. ענן הורה, שאין הדגים טעונים שחיטה ושאיפתם היא שחיטתם, והסתמך על הפסוק בכמדבר יא כב,⁵¹ ובזה אימץ למעשה את הדרשה שבתלמוד.⁵²

להתנייה של ענן שאיסוף הדגים צריך להיות דווקא ביד ישראל ולא בידי נכרי, אין מקבילה מפורשת בתלמוד, אף-על-פי שבתנאים מסוימים גם ההלכה הרבנית נוטה לאסור קניית דגים מידי נכרים.⁵³ המקורות הקראיים אינם מזכירים את דעת ענן בעניין אכילת דם-דגים. קרקסאני מתירו בפירוש ומסמיך את היתרו על דיוק, או דרשה, של הפסוק בויקרא ז כו: 'וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה'.⁵⁴ דרשה כזו משמשת להתר דם-דגים כבר בבבלייתא המובאת בתלמוד.⁵⁵ ואולם רוב הקראים לא קיבלו את היתרו של קרקסאני, ועד היום הזה הם אוסרים אכילת דם-דגים. חיוב שחיטת דגים (שאפשר לדמותו להלכה הנזכרת כברית דמשק) מיוחס לדניאל אלקומסי בלבד;⁵⁶ ומכאן ניתן לפחות להציע, שגם הלכת-יחיד קראית זו נתחדשה בארץ-ישראל, אף-על-פי שאינה קשורה בהכרח בהלכה של מגילת ברית דמשק.⁵⁷

גם הקשר בין ההלכה הנזכרת כברית דמשק ובין ההלכה הקראית האוסרת אכילת שרצים ותולעים הנמצאים בתוך הפירות, אינו חד-משמעי כלל. ראשית, בספרות הקראית מובא דין זה כנגד הדין שבתלמוד.⁵⁸ ואולם הקראים עצמם יודעים שההתר שבתלמוד⁵⁹ מוגבל למיני פירות מסוימים בלבד, ורק כשהם תלושים, ואינו חל על שרצים המצויים בבשר, גבינה, דגים ועוד. שנית, ידוע מהספרות הקראית, שענן לא ראה בשרצים אלה שרצים לכל דבר, והורה שגם אם הם אסורים באכילה, הרי אינם מטמאים; ובדומה לדין שבתלמוד, הסתמך ענן על דיוק במלת 'הארץ' שבפסוק בויקרא יא מא. לפיכך, אפשר לראות בהלכה קראית זאת, בדומה להלכה של ענן, שאסר דגים שניצודו בידי נכרים, הרחבה או חמירה בהלכה הרבנית; שהרי לשון תיאורו של נושא ההלכה השנויה במחלוקת שווה בתלמוד ובהלכה הקראית, מה שאין כן כשמשווים את ההלכה הקראית לברית דמשק. נראה אפוא, שמכל הדמיון שרצו לראות בעניין זה, נשאר הדין של דניאל אלקומסי, שחייב שחיטת דגים; וכאמור, ייתכן שרקעו של דמיון זה ארץ-ישראלי הוא.

בהקשר זה הוזכרה⁶⁰ גם הימנעותם של רוב הקראים הקדומים מאכילת בשר-בהמות.⁶¹

402, שכל הקראים הסכימו עם ההלכה הנזכרת במגילת ברית דמשק. אולם כל המקורות הקראיים שהביא מאוחרים יחסית.

51 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 1201.

52 בבלי, חולין כז ע"ב.

53 משנה, עבודה זרה ב ו-ז; בבלי, שם מ ע"א.

54 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 1197, שורות 18-21, וראה להלן, הערה 56.

55 בבלי, כריתות כ ע"א.

56 מתיאורו של קרקסאני (אלאנאר, עמ' 59, שורה 1) יוצא שרק דניאל אלקומסי אסר אכילת דם-דגים. שם, עמ' 1197, שורות 20-21 הוא טוען, שאיסור אכילת דם-דגים מחייב בהכרח את שחיטתם. והשווה גולב (לעיל, הערה 50), עמ' 56.

57 על איסור אכילת דם-דגים בכיתות נוצריות ועל הוראת חכם יהודי בצור בתקופת האמוראים שנחשד במינות, לשחוט דגים, ראה: ע' עיר-שי, 'יעקב איש כפר נבוריא: חכם שנכשל במינות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 163-168. הידיעות המובאות שם ניתנות לתיארוך ודאי — במאות הג' והד' — ולמיקום ודאי — בארץ-ישראל וסביבותיה.

58 בפירוט קרקסאני, אלאנאר, עמ' 1230.

59 בבלי, חולין סז ע"א-ע"ב.

60 גולב (לעיל, הערה 50), עמ' 55.

61 תיאור מפורט של דעותיהם, ראה: קרקסאני, אלאנאר, עמ' 1241, שורה 16 — עמ' 1243, שורה 10.

הטעמים שהביאו רובם לאיסור זה קשורים, על-ידי דרשות של פסוקים שונים, להעדרו של המקדש. רק דעתם של התסטרס (קראים שמוצאם מהעיר תסתר שבדרום-מערב פרס)⁶² היתה קשורה בפרישות, שנבעה מעקרונות 'פילוסופיים'. קראים אחרים הגבילו איסור זה לתחום ירושלים בלבד, ורק בשעה שאין מקדש, ועניין זה נקשר באבל על ציון.⁶³ לעומת זאת, לפי מגילת המקדש, נאסר בשר-תאוה בירושלים עצמה, ובתחום מהלך שלושה ימים ממנה, דווקא בפני הבית; ואפילו בהמות שהוקדשו לקרבן ונפסלו, אינן מותרות אלא מחוץ לתחום של 'שלושים רס' (שהם פרסה אחת) מירושלים.⁶⁴

הבא לקבוע השפעה או המשכיות בתולדות האמונות והדעות, על-יסוד המקורות, ראוי לו לדרק היטב בלשון מקורותיו, ולבדוק ראשית לכל את היחס בין המקורות השונים, קודם להחלטה בדבר היחס בין הדעות והאמונות המיוחסות לכיתות או קבוצות. משל קרוב שיש בו ללמד על כלל זה, הוא אמונתו של בנימין אלנהאונדי (הקראי בן המאה ה-ט'), שכל הביטויים שבמקרא המגשימים את האל מכוונים לאמיתו של דבר למלאך 'עליון', שרק אותו בלבד ברא הבורא הראשון, ומלאך זה ברא את העולם הזה ואת כל אשר בו. לדעת ארדר, אפשר ללמוד מדברי קרקסאני הקראי ומדברי הסופר המוסלמי שהרסתאני (שתיאר במאה ה-י"ב את קורות הדתות והכיתות), שמקור אמונתו של בנימין היה באמונתה של כת 'המערות', היא הכת שכתביה נתגלו בקומראן.⁶⁵ אין זה המקום להאריך בניתוח מפורט של הדעות והאמונות שקרקסאני דן בהן, ואסתפק בהערות על הערכת המקורות.

ארדר מבסס את דעתו על ההנחות והקביעות הבאות:

א) כת המערות ('אלמע'אריה') שמזכיר קרקסאני, היא כת מגילות מדבר-יהודה (קומראן), הקשורה עם הספרות האפוקריפית. הכת 'אלמקארבה' שמזכיר שהרסתאני, אינה אלא כת זו עצמה, שכתבי שמה נשתבש אצלו.

ב) דעותיה של כת זו על הבורא הראשון ועל המלאך בורא העולם אינן דעות מאניכיאיות, אלא דעות ניאאו-פלטוניות, שהמשכן בדעות האריאניות בנצרות.

ג) לדעות של כת המערות היה המשך כלשהו במאות הראשונות לאסלאם, ומהן הושפע בנימין אלנהאונדי וכן הצאבאים, אנשי חראן.

הכת 'אלמע'אריה', שאותה מזכיר קרקסאני בחיבורו פעמים אחדות, היא עדיין בגדר חידה. הוא מזכיר אותם באופן כללי,⁶⁶ ומסביר שנקראו כך על שם שכתביהם נתגלו במערות. הסבר זה מוזר לפי המשמעות הפשוטה של לשונו, שכן פירוש הדברים הוא, ששם הכת ניתן לה אחרי שכבר לא היתה קיימת וכתביה נתגלו במערות. אכן קרקסאני מונה את הכת יחד עם כיתות שעברו ובטלו

62 שם, עמ' 1243, שורות 1-5.

63 בקטע מאוסף פירקוביץ' שפירסם מאן ([לעיל, הערה 1] ב, עמ' 108-110), ושעל-פי השמות המוזכרים בו, נתחבר לא לפני אמצע המאה ה-י"ד, טוען המחבר, שענן אסר אכילת בשר בכל מקום משום שהיה מ'אבלי ציון' (נימוק זה חסר מן הסתם בסיס היסטורי). קרקסאני (אלאנואר, עמ' 1243, שורה 12-1249, שורה 10) דוחה את האיסור לחלוטין ואינו מזכיר כלל את האפשרות של איסור בשר בירושלים. יש דבריו עדות מעניינת לעמדת קראי בבלי במאה ה-י' כלפי מנהגי האבל על ירושלים.

64 ידין (לעיל, הערה 44), א, עמ' 244-247.

65 ראה לעיל, מאמרו של ארדר, הערות 30-34, 70, ובעיקר הערה 31, שם הוא מפנה אל חיבור קודם שלו, שבו דן בעניין בפירוט.

66 אלאנואר, עמ' 12, שורות 1-4.

מן העולם.⁶⁷ מתוך התיאור הכללי הקצר של מאפייני הכת⁶⁸ ניתן ללמוד, שהמקור היחיד שעליו הסתמך קרקסאני בתיאורו הוא חיבורו של אלמקמץ. קביעת ראשי החרושים לליל מלאות הירח⁶⁹ אינה מעידה כשלעצמה על לוח שמש, אף-על-פי שהשלמה כזאת של המידע שמסר קרקסאני, אינה בלתי-אפשרית. אבל, כאמור לעיל בפרשת מִישְׁנִיָּה, גם לוח שמש כשלעצמו אינו מעיד בהכרח על המשך של ההלכה הקומראנית או החייאתה. ואפילו אם כן, די לעניין זה בהקשר הארץ-ישראלי, ואין לו צורך בסעד של המיפגש עם האסלאם, או בצל האסלאם. בין כך ובין כך, טיבה של כת זו טרם הגיע לידי הכרעה, ובמחקרים בני זמננו מוצאים דעות שונות בעניין זה.⁷⁰

כאמור, שאב קרקסאני את ידיעותיו על כת המערות מחיבורו של אלמקמץ. אולם במקור זה לא נאמר דבר על הקשר בין דעות הכת ובין בנימין אלנהואנדי. זהו קשר ספרותי, שאותו יצר קרקסאני בעצמו, כשהוא אומר שבניגוד למה שמסר אלמקמץ על דעת הצדוקים, שהאמינו בתיאורים המקראיים המגשימים את האל כפשוטם, הוא מסר על המע'אריה, שלדעתם, 'אין להאמין בהגשמה, ואולם גם הם לא הוציאו את התיאורים [המגשימים] ההם מפשוטם, אלא היו טוענים שאלה הם תיאורים לאחד המלאכים, והוא-הוא שברא את העולם. דעה זו מתאימה לדעת בנימין שעליה נמסר להלן.⁷¹ עובדה היא, שבדיון המפורט על דעת בנימין⁷² אין המע'אריה נזכרים כלל. שם שואב קרקסאני את ידיעותיו ממקורות קראיים פנימיים והוא מבחין יפה בין דעת בנימין עצמו, שאותה הוא מכיר באופן בלתי-אמצעי ('ראינו' בלשוננו), בין מה 'שנמסר' לו בשם 'חבריו' (או 'אנשיו', 'חסידיו') של בנימין, ובין מה שמוכר לו באופן בלתי-אמצעי, שהוא ממין הדעות

67 שם, עמ' 59, שורות 8-9.

68 שם, עמ' 42, שורות 1-8. את המלה 'יחכי', שם בשורה 5, יש לקרוא בצורה הפעילה, כלומר 'סיפר', 'מסר' או 'כיר', ולהבינה כמוסבת אל דאוד בן מרואן (אלמקמץ), כפי שכבר הערתי בחיבורי (לעיל, הערה 14), עמ' 279, הערה 97, וכן סטרומזה (לעיל, הערה 22), עמ' 11, הערה 26.

69 בעניין זה חזר קרקסאני לדיון מפורט באלאנאר, עמ' 796, שורה 15-798, שורה 15.

70 ראה: N. Golb, 'Who were the Maghāriya?', *Journal of the American Oriental Society*, 80 (1960), pp. 347-359 (נזכר גם בחיבורו של ארדר [במאמרו לעיל, הערה 31], עמ' 14, הערה 1 ובמקומות נוספים). גולב שלל כל קשר בין כת זו ובין כת קומראן, וכן היה סבור שעניין הלוח אינו שייך בהכרח לאמונותיה או עיקריה. E. Bammel, 'Höhlenmenschen', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 49 (1958), pp. 77-88 סבור, שכת המערות קשורה בגילוי מגילות במערות בארץ-ישראל, ובחוג קראי בירושלים דווקא במאה ה-ט'. בין השאר הוא מסתמך על סהל בן מצליח, אולם נראה שהכרוניולוגיה של קרא זה אינה נהירה לבמל כל צורכה ואולי הובילה אותו לטעות; והשווה גם מאמרו (לעיל, הערה 23), עמ' 269-270. וראה עוד להלן על דעת וולפסון.

71 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 42, שורות 6-8. H.A. Wolfson, 'The Pre-Existent Angel of the Maghārians', *JQR*, 51 (1960-1961), pp. 90-91 and al-Nahāwendi, *JQR*, 51 (1960-1961), pp. 90-91 הבחין בין הדברים הנמסרים בשם אלמקמץ ובין הקשר שקרקסאני עצמו יוצר בין הדעות. ארדר בחיבורו הנזכר בהערה הקודמת, עמ' 16, הערה 22 מזכיר, שסופר תולדות האמונות והדעות אלֶאֶשְׁעִי (במחצית הראשונה של המאה ה-1, כלומר בן זמנו של קרקסאני) מזכיר בספרו מקאלאת אלאטלמייין, עמ' 565, כי יש יהודים אשר האמינו שהבורא הראשון ברא מלאך, והוא שברא את העולם ושלח שליחים וגילה את כתבי הקודש. על כך יש להוסיף, שאלאשערי מעיר, שדעה זו יוחסה לאחד, אבן יאסין. ושמה לא תהיה זו השערה נועזת מדי להציע ששם זה הוא שיבוש מהכתיב הערבי של השם בנימין, שהוא מן הסתם בנימין. עוד אפשר להוסיף כאן, שאלאשערי מסביר, שדעה זו 'נגזרת' (בערבית) — 'מִשְׁתַּק', ואולי הכוונה 'לקוחה' מדעת 'בעלי הגלגל' (בערבית) — 'אֶצְחָאב אֶלְפֶלֶךְ', האומרים שהאל ברא את הגלגל (או הגלגלים), אשר ברא את הגופים ויצר יש מאין את העולם הזה, הכפוף לחוקי ההווייה והכליון, ואילו מה שברא הבורא (=האל) אינו כפוף להם. מבלי להיכנס לפרטים, גלוי לעין שאלאשערי רואה תורה זו בהקשר פילוסופי דווקא, אולי של תורת ההאצלה.

72 קרקסאני, אלאנאר, עמ' 319-326 (כולל תשובת קרקסאני לדעות בנימין וההולכים בשיטתו); וקודם לכן בקיצור, עמ' 55, 3-5.



האלה, גם אם לא יוחסו בפירוש לבנימין. נראה, שהבחנת קרקסאני בין ראיות מהכתוב לדעה זו (ולמעשה הן פתרונות לכתובים מוקשים) ובין טענות מושכלות, מתאימה להבחנתו בין שתי הקבוצות הראשונות והקבוצה השלישית. וולפסון כבר ציין בצדק,⁷³ כי בעוד שבנוגע ל'מע'אריה' אין קרקסאני מזכיר שהמלאך הבורא הוא נתן התורה, הרי בתיאור שיטת בנימין נזכרת טענה זו בפירושו. השקפה כגון זו של בנימין, בקווייה הכלליים, היתה משותפת לשיטות גנוסטיות רבות מאוד והיתה נפוצה מאז שלהי העת העתיקה בכל ארצות המזרח, בגוונים שונים ומשונים, וגם בחוגים מאניכיאיים. לפיכך, יכול היה בנימין להכיר דעות כאלה בסביבתו ובזמנו הקרובים, ומשום כך קישר קרקסאני, בצדק, את הדברים עם דעות מאניכיאיות, שהיו מוכרות בזמנו ובמקומו.⁷⁴ נראה, שזהו הסבר פשוט יותר וקרוב יותר לדעה שלא קנתה לה שביטה בקרב הקראים, ואף אינה אופיינית לקראות בהקשרה הארץ-ישראלי. יתר-על-כן, ייתכן שדעה זו אינה אופיינית לקראות דווקא; שהרי אף-על-פי שנדחק בנימין לדעה זו מחמת קשיים בפירוש המקראות כפשוטם,⁷⁵ כתיאורו של קרקסאני, והפתרון שמצא הוא אולי פתרון 'קראי' — נמצאו גם אחרים שהחזיקו בדעות דומות, לא מצד פירושי הכתובים אלא מצדן ה'מושכל' או ה'פילוסופי' הכללי. הללו אינם מזוהים על-ידי קרקסאני כקראים דווקא, ואפשר שהפולמוס נגדם הוא במסגרת היהודית הכללית, הרחבה יותר, בדומה למה שנוצר לעיל בעניין גלגול נשמות.

המקור השני הנזכר כאסמכתא להנחת הקשר בין שיטת בנימין אלנהאונדי ובין כת קומראן הוא, כאמור, חיבורו של שהרסטאני.⁷⁶ מלבד העובדה שנוכרה לעיל, שמדובר שם על 'אלמקארבה' ולא על 'אלמע'אריה', ואם כן הראייה ממקור זה מבוססת על תיקון שאמנם אינו בלתי-אפשרי — מצבה הטקסטואלי של הפיסקה הנדונה בספר ההוא, כפי שנדפס, רחוק מלהניח את הדעת ולשמר אסמכתא בטוחה.⁷⁷ ואולם אפילו מתעלמים מפרטים אלה, התמונה המצטיירת מהתיאור בצורתו הנתונה, מבולבלת למדי. ראשית, מבחינת הזמן, מצרף שהרסטאני בתחילת תיאורו את כת 'אלמקארבה' עם כת יהודית אחרת, 'יודע'אניה', שלפי הכרונולוגיה של קרקסאני,⁷⁸ מקומה בין אבו עיסא אל-אצפהאני ובין ענן, כלומר במחצית הראשונה של המאה הח'. שנית, תורת המלאך של הכת ההיא, לפי שהרסטאני, לא באה לפתור רק ביטויים מגשימים במקרא ואף אינה מתייחסת לשאלת הקשר בין הבורא הראשון לעולם הזה החומרי אלא ברמו. היא מתרכזת בפירושים לתיאורים של מציאות גשמית או התגלות גשמית של האל במקרא וגם באגדות שמחוץ למקרא,⁷⁹

73 ראה לעיל, הערה 71.

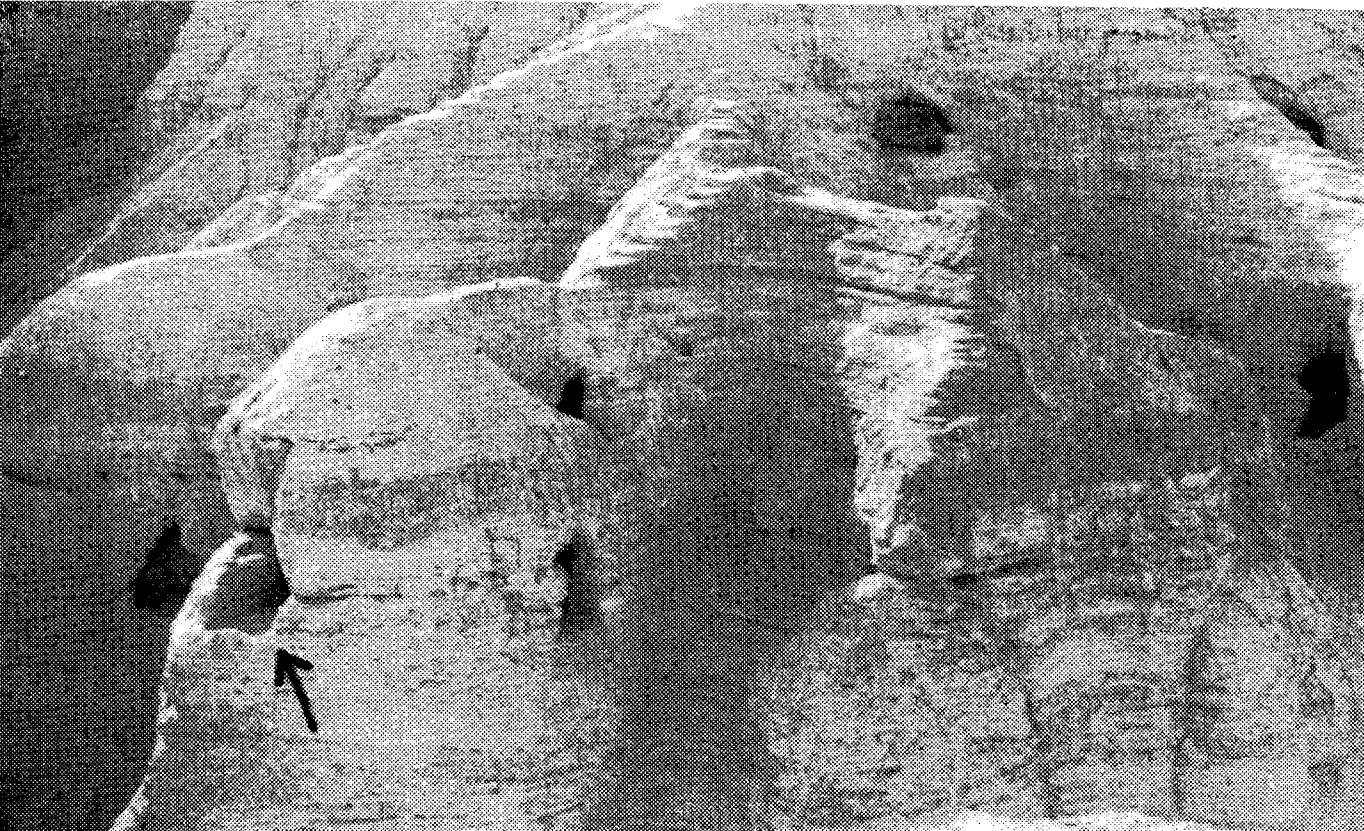
74 הושה וולפסון (לעיל, הערה 71), עמ' 97. על עניין זה בהשקפות הגנוסטיות בכללן ראה בספרו של ג'ונאס (לעיל, הערה 17) במקומות שונים, ובייחוד עמ' 132 ואילך, עמ' 206-218, 236-237. על דעת בנימין ראה עוד בחיבורי (לעיל, הערה 14), עמ' 279-283.

75 כפי שאפשר ללמוד מדברי סעדיה גאון (לעיל, הערה 15), עמ' פג, שורות 16-26, השקפות דואליסטיות נחשבו למוצא אפשרי למי שהתעקש לפרש את התיאורים המגשימים שבמקרא כפשוטם. דווקא דניאל אלקומסי, שאפשר לייחס לו אולי דעות הקרובות בדרך כלשהי לכת קומראן, פיתח תורת מלאכים המנוגדת ניגוד קוטבי לתורתו של בנימין. ראה לעיל, הערה 8.

76 כתאב אלמלל ואלנחל (ed. W. Cureton, London 1842-1846), עמ' 168-170, והשווה וולפסון (לעיל, הערה 71), עמ' 92.

77 חבר חוקרים בפרס שוקד זה כמה שנים על מהדורה מתוקנת של החיבור האמור, בליווי תרגום צרפתי ופירושו. קרקסאני, אלאנאר, עמ' 12, שורה 13-19, שורה 2; 52, שורה 18-53, שורה 2. לתרגום אנגלי ראה נמוי (לעיל, הערה 3), עמ' 328, 383 וכן קייזה ולקווד (לעיל, הערה 3), עמ' 103, 145.

79 זה מתאים למושג המוסלמי 'נוראה', המקיף גם חומר תוך-מקראי, כגון הלכות תלמודיות ומדרשי-אגדה.



מערות קומראן — ביניהן מערה מס' 4 (משמאל, מודגשת בחץ) ומערה מס' 5 (בראש התצלום), בהן נמצאו רוב מגילות קומראן

כגון הסיפור שהקדוש־ברוך־הוא בכה על המבול, עד 'שָׁכְבוּ' עיניו; או שהוא צחק מלוא פיו (לא נאמר מתי), עד שנגלו מלעותיו. לאחר־מכן מביא שהרסתאני את המסורת (שאותה מזכיר ארדר), כי הם היו המקור לתורתו של אריוס, וקדמו לו בארבע מאות שנה; כלומר, שהכת פעלה עוד קודם חורבן הבית השני. לבסוף קושר שהרסתאני את הכת לבנימין אלנהאונדי, כשהוא מספר, כי יש אומרים, שהוא־הוא בעל השיטה הזאת בתפיסת האלוהות, ושהוא לימד את ה'מקארבה', כי יש להוציא את הביטויים המגשימים שבמקרא מפרשם כמכוונים אל 'המלאך הגדול מכל' ('אלמלך אלמעט'ם). מתי לימד אותם בנימין? בתקופת ה'יודע'אניה', או ארבע מאות שנה לפני אריוס? לשאלה זו אין תשובה בכרונולוגיה המבולבלת של שהרסתאני. ייתכן, ששאב מקרקסאני, או ממקור משותף לשניהם. מכל מקום, תיאור זה הוא, בלשון המעטה, בסיס רופף מאוד מכדי להסמיק עליו הנחה של קשר בין בנימין אלנהאונדי וכת קומראן, ואף מכדי להסמיק עליו כל תיאור של תולדות תורת המלאך הבורא או הבורא המשני.

תחום אחר, שבו אכן ניתן להראות קירבה בין מגילות מדבר־יהודה לספרות הקראית, הוא תחום האידיאולוגיה הכיתתית ופרשנות ה'פֶּשֶׁר' בהקשרן הארץ־ישראלי. אפשר להצביע על שורה ארוכה של מונחי־מפתח כיתתיים דומים או מקבילים, כגון 'משכילים', 'מוזהירים', 'מורה צדק', 'מרשיעי ברית'; ושל נושאים אופייניים, כגון החזרה אל תורת האמת וההתעמקות בפירושה, הכת כמיעוט נרדף בהשוואה לרוב השולט והמרשיע שסופו צפוי, ועוד כיוצא באלה.⁸⁰ והוא הדין

80 את כל אלה הראה בהרחבה וידר, לעיל, הערה 4.



בגישה הפרשנית המכונה 'פשר', המפרשת את פסוקי המקרא, בעיקר בספרי הנביאים ובחלק מספרי הכתובים (תהלים, דניאל, שיר השירים, איכה) כמוסכים על מאורעות היסטוריים שהתרחשו בעבר הקרוב ומתרחשים בהווה, ומאורעות שיש להם משמעות אסקטולוגית כללית וגם מיוחדת למעמד הכת, והם צפויים להתרחש בעתיד הקרוב. לעניין הגדון כאן חשובים בתחום זה שני עניינים:

(א) ניתן לבסס את הקירבה האמורה על השוואה פילולוגית-ספרותית של מקורות ראשוניים; ואם כן, אין צורך להניח קיומם של גורמים מסייעים חיצוניים (כגון המיפגש עם האסלאם), אלא אפשר להניח שהקראים שבכתביהם מוצאים קירבה זו, הכירו חיבורים ממין המגילות הכרה בלתי-אמצעית. הנחה זו נתמכת על-ידי גילוי הקטעים מהעתק ממגילת ברית דמשק בגניזת קהיר, ואין ספק שהעתק זה נעשה בימי-הביניים.

(ב) הקירבה הזאת מתייחסת רובה ככולה לכתבים הקראיים מארץ-ישראל, שנתחברו מסוף המאה ה'ט' ועד ראשית המאה הי"א;⁸¹ ואם כן, הריהי בעיקרו של דבר תוצאת המיפגש של הקראים עם ארץ-ישראל. ייתכן, שמיפגש זה השפיע גם על ההלכה הקראית, שבסוף המאה ה'ט' היתה עדיין בעיצומו של תהליך התהוותה. ואולם, מצד אחר, כמה מיסודותיה החשובים של הלכה זו כבר נקבעו בכבל, בתהליך מורכב ומסובך של שאילה וסיגול מההלכה הרבנית ופולמוס, לעתים סמוי ולעתים גלוי, נגדה.

מי שמבקש להראות השפעות של המיפגש הארץ-ישראלי על ההלכה הקראית, כגון בעניין שחיטת דגים שנזכר לעיל, או בשאלת עיבור השנה על-פי האביב, צריך להשתית את קביעותיו על עדויות לשוניות וספרותיות נאמנות.

סוף דבר, אמנם שלבי צמיחתה והתגבשותה של הקראות מקבילים, כידוע, בזמן ובמקום לשלבי צמיחתה והתגבשותה של דת האסלאם. משמעותה של עובדה זו לתולדות האסלאם מצד אחד, ומצד שני לתולדות הקראות, ולמעשה לתולדות היהדות בכללותה, ולא כמעט בהשפעת סיגולה של הלשון הערבית על-ידי היהודים שתחת שלטון האסלאם — היא מן המפורסמות. ועם זאת, הקראות מהווה גם חוליה ברצף ההתפתחות הפנימית של המורשת היהודית; ואף אין חולק על כך, שמימתו של החוקר בתחום זה היא לגדור ולקבוע את היחס בין מעגלי ההתפתחות השונים, על-יסוד המקורות העומדים לרשותו.

דברי תשובה

יורם ארדר

בגלל קוצר היריעה אתייחס בדברי לשיטה של קריאת המקורות, עיקר דיונו של חגי בן-שמאי. דבריו ודאי שיועילו לכל העוסק בנושא.

המנסה לעמוד על השפעת הכיתות שפעלו בעת העתיקה על הקראות, אינו יכול להתעלם מהעובדה, שהקראים לא הכירו היטב את המקורות הקדומים שעמדו לרשותם. כבר ציינתי לעיל, שקרקסאני זיהה את כת הצדוקים, שמכתביה ציטט, עם בית צדוק המוזכר בספרות התלמודית. אם נקבל את דברי קרקסאני, נראה שאף ענף לא הכיר היטב את כתבי הצדוקים. ענף סבר, כצדוקים, שיש לחוג את חג הסוכות במשך שמונה ימים, כפי שחגגו אותו בתקופת שלמה המלך.¹ בן-שמאי העיר בצדק, שענף הוסיף יום נוסף לחג הסוכות, רק אם חל יום טוב ראשון של חג בשבת. סתירה זאת בין דברי ענף ללוח הצדוקי נובעת מכך, שענף לא ידע שבלוח השמשי של הצדוקים נופלים החגים בימים קבועים, ועל-פי לוח זה לעולם לא יפול יום טוב ראשון של חג ביום השבת. יתר-על-כן, לו היה ענף נוהג על-פי שיטת הצדוקים ומדלג על שבת החלה בימי חול המועד, היה צריך לדלג על שתי שבתות, במקרה שיום טוב ראשון של חג הסוכות נופל בשבת; ואזי היה חל שמיני עצרת בכ"ד בתשרי ולא בכ"ג בו.

בפיסקה שבה מספר קרקסאני על הלוח הצדוקי, הוא מוסר שהללו החלו במניית ימי העומר ממחרת השבת, והעננים נהגו כמותם.² ענף, כידוע, נהג למנות את ימי העומר ממחרת השבת הנכללת במסגרת ימי המצה, כמנהג בית צדוק המוזכר בתלמוד.³ ואילו בלוח הקומראני-צדוקי החלו במניית ימי העומר ביום א' שלאחר ימי המצה. למרות זאת, טוען קרקסאני, שענף נוהג בענין מניית העומר על-פי שיטת הצדוקים בעלי הלוח השמשי. אין זה מן הנמנע, שענף כקרקסאני, לא ידע שכת הצדוקים, אשר התייחס אליה, נהגה למנות ימי העומר מיום א' שלאחר סיום ימי המצה. הקראים לא קיבלו את הנאמר בספרות האפוקריפית כמיקשה אחת; חלק ממנו אימצו, תוך התאמתו לצרכיהם, וחלק דחו. יפת בן עלי מוסר, שענף התייחס לימעה נוח, וזכה בשל כך לביקורתו החריפה של רס"ג.⁴ אך בעוד שבעל ספר היובלים קבע, שכל חודש מחודשי השנה הוא בן שלושים יום, לאור ימעה נוח, ענף קבע שרק במקרה שהלבנה אינה נראית ביום כ"ט בחודש, יש לקבוע שהחודש הוא בן שלושים יום.⁵

1 ראה הדיון על כך במאמרי לעיל. על נושא זה אעמוד בהרחבה במקום אחר.

2 קרקסאני עמ' 11.

3 ראה בבלי, מנחות סה ע"א.

4 יפת בן עלי, פירוש בראשית, Trinity College, Cambridge, F12.109 f 28a.

5 ראה: 241 p. 'The Anti Karaite Writings of Saadia Gaon', *JQR*, 10 (1898), S. Poznanski, מ' צוקר.

נגד מי כתב רב סעדיה גאון את הפיוט "אשא משלי"?, תרכ"ז, כו (תשי"ח), עמ' 80-81.

לאור דברינו אלה, לא ייפלא שאין התאמה מדוייקת בין הספרות האפוקריפית והמגילות הגנוזות לבין הידיעות שמוסרים לנו הקראים על אודות ספרות קדומה זאת, אשר במקרים רבים לא ידעו הקראים לפענח את תוכנה.

חוסר ההתאמה המדוייקת אינו מוביל בהכרח למסקנה, שהקראים היו מנותקים מהספרות האפוקריפית. עיון בתולדות הכיתות היהודיות והמוסלמיות שפעלו כבבל ובפרס בעת שהתגבשה הקראות, חיזק את דעתי, שלספרות האפוקריפית היתה השפעה רבה על עיצובן של כיתות אלה, ונראה שהשפיעה אף על הקראות הקדומה.

