

הקראים על אודות מצוות שראשיתן ביוזמה אנושית (לאור דיונם במצוות גיד הנשה (בראשית לב 33))

יורם ארדר

הקדמה

על פי המסופר בבר' לב, נאבק יעקב עם המלאך במעבר היבוק כל הלילה, ועם עלות השחר לא הרפה יעקב מהמלאך עד שבירכו. הברכה שזכה לה יעקב היא שינוי שמו לישראל, 'כִּי שָׁרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשִׁים וְתוֹכַל' (בר' לב 28). בעת המאבק פגע המלאך בכף ירכו של יעקב, ועל כן בסוף המאבק הוא נותר 'צֹלַע עַל יָרְכוֹ' (שם 31). סיפור המעשה מסתיים בכתוב 'עַל כֵּן לֹא יֵאָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנֶּשֶׂה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נִגַע בְּכַף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנֶּשֶׂה' (שם 33). כתוב זה אינו מנוסח בצורת חוק, אך לשיטת חז"ל מצווה היא שלא לאכול את גיד הנשה. מצווה זו היא היחידה הנזכרת בספר בראשית, ושאינה נשנית בתורה.

שאלת קדמותה של מצוות גיד הנשה העסיקה את התנאים: 'אמר ר' יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה [...] אמרו לו: בסיני נאמר, אלא שנכתב

* ואלו סימני כתבי היד שהשתמשתי בהם: יפת בן עלי: כ"י א = פירוש לבראשית, כ"י סנקט פטרבורג, המכון המזרחני B 217; כ"י ב = פירוש לבראשית, כ"י סנקט פטרבורג, המכון המזרחני B 218; כ"י ג = פירוש לבראשית, כ"י סנקט פטרבורג, המכון המזרחני B 51; כ"י ד = פירוש לשמות, כ"י פריז, הספרייה הלאומית héb 280; כ"י ה = פירוש לירמיה, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 2503. יעקוב אלקרקסאני: כ"י א = פירוש לבראשית, כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית Yevr.-Arab. I 4529. ישועה בן יהודה: כ"י א = פירוש לבראשית, כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית Yevr.-Arab. I 4626; כ"י ב = פירוש לדברים, כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית Yevr.-Arab I 2079

במקומו.¹ בעוד שר' יהודה גרס שמדובר במצווה קדומה, גרסו החכמים שהמצווה ניתנה במתן תורה, אלא שצוינה במסגרת הסיפור שמסביר את העילה לקיומה. מהתוספתא עולה שלדברי החכמים לו הייתה המצווה מזמנו של יעקב, היה כתוב בפסוקנו: 'על כן לא יאכלו בני יעקב [...] את גיד הנשה'. הכתוב 'בני ישראל' מתייחס 'לעומדין לפני הר סיני', דבר המעיד שהמצווה לא קדמה למתן תורה בהר סיני.² למרות דבריהם הנחרצים האלו של החכמים, על פי מקורות חז"ל רבים ניתנה המצווה כבר ליעקב.³ לענייננו ראויה לציון דרשתו של ר' יוסי ב"ר חנינא לכתוב 'דְּבַר שְׁלַח אֲדָנִי בְּיַעֲקֹב וְנִפְלַ בְּיִשְׂרָאֵל' (יש' ט 7): "דבר שלח ה' ביעקב" – זה גיד הנשה, "ונפל בישראל" – שפשט איסורו בכל ישראל.⁴ ניתן לפרש דברים אלו שהאיסור על גיד הנשה אכן קדום ממתן תורה, אך מקורו לא במצווה מהאל אלא בתקנה או במנהג שהנהיג יעקב.⁵

עיון במקורות חיצוניים לספרות חז"ל מעיד על מחלוקת בסוגיית גיד הנשה. יוסף בן מתתיהו קרוב בדבריו למדרש דלעיל שיוחס לר' יוסי ב"ר חנינא: 'ומפני שנגרם לו כאב בגיד הנשה בשעת ההאבקות ונמנע מלאכול אותו, ובגללו גם אנו איננו רשאים לאוכלו'⁶ – האיסור מקורו באיסור שאסר יעקב על עצמו.⁷ ספר היובלים, שמתאפיין בשילוב מצוות רבות מן התורה בסיפורי האבות

1 משנה, חולין ז, ו.

2 תוספתא, חולין ז, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 509). ראו גם: בבלי, חולין קא ע"ב.

3 ראו: מכילתא דרבי ישמעאל, כספא כ (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 337). פסיקתא דרב כהנא, יב, א (מהדורת מנדלבוים, עמ' 203). דיון במקורות אלו ובנוספים ראו: ד' הנשקה, 'מצוות האבות ומצוות סיני' פרשת גיד הנשה כפרק בתפיסת ההלכה של הרמב"ם, 'צ' הבר וכו' כהן (עורכים), מברכת משה: קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, מעלה אדומים תשע"ב, עמ' 621–623; 'פז, 'קודם מתן תורה: האבות וחוקי משה בספרות חז"ל על רקע ספרות בית שני ואבות הכנסייה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט, עמ' 72–73.

4 בבלי, חולין צא ע"א.

5 הנשקה (לעיל הערה 3), עמ' 642–643.

6 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים א: כ, ב, [334] (תרגום א' שליט, ירושלים ותל אביב תשכ"ז, עמ' 35).

7 הנשקה (לעיל הערה 3), עמ' 636–637, הערה 70, ושם התייחסות לפירושי החוקרים לדברים אלו של יוסף בן מתתיהו.

שקדמו למתן תורה, התעלם מסיפור גיד הנשה.⁸ עמדה הפוכה מזו מצינו באחת ממגילות קומראן. מחברה שכתב את הטקסט על מנת להדגיש שאיסור הגיד הוא מצווה שנתן האל ליעקב מיד לאחר האירוע: 'זיאמר: אל תואן כל את גיד הנשה'.⁹

בשיח הקראי בתקופת הגאונים עלתה שאלת קדמות האיסור, אך עיקר ההתחבטות הייתה בשאלה אם מקור האיסור במצווה מהאל או ביוזמת בן אנוש, בין שהוא יעקב אבינו ובין שאלו בניו. כמקובל אצל הקראים באותה עת, הם בחנו את הסוגיות שעמדו לדיון בשיטות לוגיות ולשוניות. מבחינה מעשית אף הגדילו עשות מהרבניים, שכן אסרו את גיד הנשה לא רק בבהמה ובחיה אלא אף בעוף, ועל כן דנו באיסור גם בספרי המצוות שלהם.¹⁰

עדות לכך שהקראים ראו במצוות גיד הנשה סוגיה כבדת משקל היא המקום הנרחב שהקדישו לפירוש הכתוב בבר' לב 33, ואף על פי כן כתב יפת בן עלי בסוף פירושו לפסוק זה: 'זוהו מקצת שציינו במקום זה שנפל לידנו ואנו נשוב לדון בו במקום אחר [...] ואפשר להרחיב בו'.¹¹ החרה אחריו ישועה בן יהודה בפירושו על אתר: 'זאי אפשר להאריך במה שהתבססתי עליו בשל קוצר היריעה כפי שאפשרי הדבר [בסוגת] השאלות המיועדות לכך, שבהן ניתן למצות את העניין הנדון'.¹²

8 מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח, עמ' 215, הערה 1; מ' קיסטר, 'על שני מטבעות לשון בספר היובלים', תרביץ, ע (תשס"א) עמ' 293–294.

9 1 4Q158, שורה 12 (א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, ג, ירושלים תשע"ה, עמ' 16). ולדיון ראו: M. M. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, Leiden, 2011, pp. 35–37, 41–43; מ' קיסטר, 'מסורות חז"ל ומסורות מימי בית שני', מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ ישראלית: מבואות ומחקרים, ב, ירושלים תשע"ח, עמ' 456; כ' ורמן, 'שתי בריתות מברית העולם ובמהלך הדורות: הצעת פירוש לקטעי 4Q158, מגילות, יג (תשע"ח), עמ' 63; פז (לעיל הערה 3), עמ' 72.

10 על איסור גיד הנשה בבהמה בלבד אצל חז"ל ראו: 'גיד הנשה', אנציקלופדיה תלמודית, ו, ירושלים תשי"ד, עמ' ח. הקראים העידו על מחלקות ששררה בקרבם באשר לקיום האיסור אף בעוף. ראו לדוגמה: לוי בן יפת, ספר המצוות, ג, מהדרת "אלגמיל, אשדוד תשס"ב, עמ' 620–621.

11 'פהד'א טרף ד'כרנאה פי הד'א אלמוצ'ע אלד'י עת'רנא בה ולנא אליה רג'עה פי מוצ'ע אכ'ר [...] וימכן פיה אלאטסאע' (יפת, פירוש לבר' לב 33, כ"י א, דף 18א–ב).

12 'ולא תמכן אלאטאלה פימא בניתה ללאכ'תצאר כאמכאנהא פי אלמסאיל אלמכ'צוצה

השיח הקראי הקדום נכתב ברובו בערבית יהודית ונמצא עדיין בכתבי יד. חכמי ירושלים הקראים שאציג בפרוטרוט את עמדותיהם, על פי פירושיהם לתורה, הם: יפת בן עלי, בן המאה העשירית, ישועה בן יהודה ועלי בן סלימאן, שפעלו בעיר זו במאה האחת עשרה. עלי בן סלימאן פעל בסוף המאה האחת עשרה, וחשיבותו שכתב קיצורים של חיבורי קודמיו בירושלים. גם פירושו שלו נסמכים במידה רבה על קודמיו, ובעיקר על יוסף אבן נוח, שפעל בירושלים במאה העשירית.¹³ כמו כן אציג את עמדתו של קרקסאני, איש בבל בן המאה העשירית, כפי שהוא הציגה בספר המצוות שלו, הידוע בשם 'ספר האורות ומגדלי הצופים',¹⁴ ואעייין אף בפירושו לתורה.

כאמור הדיון באיסור גיד הנשה מלמדנו על עיקרון קראי בדבר מצוות לדורות במקרא שמקורן ביוזמת בן אנוש. בכל עת שדנו הקראים במצווה כזו, ביססו אותה על דוגמאות נוספות מהמקרא, בהדגישם שמצוות כאלו אסור להן להיות מנוגדות לכתוב בתורה, ויתר על כן, יש שהן מקרבות את האדם לדין התורה. להלן אציג בקצרה את השיח במצוות כאלו בארבעה מקרים: איסוריו של יהונדב בן רכב לבניו (יר' לה), שבועת אחי יוסף ליוסף (בר' נ 25), ארבעת הצומות הנזכרים בספר זכריה (זכ' ח 18–19) וימי הפורים (אס' ט 27).

א. השיח הקראי על גיד הנשה

1. שיטת קרקסאני

אני פותח בדיונו של קרקסאני בסוגיה משום שבספר המצוות שלו הוא לא הסתפק בהצגת המצוות לפי נושאייהן, אלא יש בו דיונים עקרוניים באשר לדרכי המבע הספרותיות שבאמצעותן הן מובאות, ובאשר לדרכים שבהן

לאסתיפא אלקול פי אלשי' (ישועה בן יהודה, פירוש לבר' לב 33, כ"א, א, דף 100ב).

13 על חייו וחיבוריו של עלי בן סלימאן ראו: M. Goldstein, *Karaite Exegesis in Medieval Jerusalem*, Tübingen 2011, pp. 38–44. ראו גם: ד"צ בנעט, 'לקביעת זמנו של עלי בן סלימאן הקראי', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 115–117. פירושו של יוסף אבן נוח הגיע לידי עלי באמצעות קיצור (תלכ"ץ) שעשה תלמידו אבו אלפרג' הארון.

14 Ya'qub al-Qirqisani, *Kitab al-Anwar wal-Maraqib: Code of Karaite Law*, ed. L. Nemoy, New York 1939–1943

יש ללומדן. קרקסאני אף הציג בחיבוריו את העמדות השונות במחנה הקראי והתפלמס עם מי שעמדותיו שונות מאלו שלו.

במאמר יב בספר המצוות, המוקדש לדיני המזון הכשר, דן קרקסאני בקצרה במצוות גיד הנשה. הוא ציין שמצווה זו אינה כלולה במצוות עשה ומצוות לא תעשה בקורפוס המצוות של משה בתורה, אלא נאמרה על דרך ההיגד (כ'בר).¹⁵ לדבריו 'התורה בכללותה, משה הוא שכתבה [דונהא] מדבריו של ריבון העולמים שהקריא לו אותה [תלאותה עליה] מאז ראשית הבריאה ועד סופה'.¹⁶ אשר לגיד הנשה, מסר האל למשה, שדרכם (סביל) של בני ישראל הייתה שלא לאוכלו, והטעם לכך – סיפור (קצה) יעקב הנביא בעקבות מפגשו עם המלאך. יעקב, המכונה כאן נביא, הוא שחייב (אלום) את צאצאיו לקיים את האיסור לעולם, ועל כן חובה היא עליהם. האל מסר זאת למשה כדי שיאשר את חובת האיסור, למען לא יפר איש מהעם את האיסור.¹⁷ עולה מדבריו של קרקסאני שיעקב, המכונה כאמור נביא, הוא שחייב את צאצאיו מיוזמתו שלא לאכול את גיד הנשה לעד, ולא האל הוא שציווהו זאת; איסור זה הפך למצווה לדורות בעת מתן תורה, אף שלא צוין בקורפוס המצוות.

על השאלה אם יש לראות באיסור הגיד מצווה מחייבת אף שלא נאמרה על דרך מצוות עשה ולא תעשה, אנו לומדים מדיונו של קרקסאני בדרכים שבהן נמסרו המצוות בתורה. אחת הדרכים היא מצווה שנמסרת על דרך ההיגד (כ'בר), אך היא חובה (אלואם).¹⁸ הדוגמה הראשונה למצווה מסוג זה היא

15 שם, עמ' 1216.

16 שם. קרקסאני השתמש כאן במילה 'דון', שפירושה בשיח הקראי כתיבה אך גם עריכה. ראו להלן הערות 28, 37–38. מהכתוב 'לא ימוש ספר התורה' (יהו' א 8) למד יפת שהיה בידי יהושע עותק של התורה שכתב משה (קד כאן מעה נסכ'ה אלתורה אלתי כתבהא מוסי). ראו: J. T. Robinson, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet Ben: Eli the Karaite on the Book of Joshua*, Leiden 2015, p. 6* רבות נכתב על סוגיית עריכת התורה והמקרא בכלל בשיח הקראי. מאמר אחרון בסוגיה ובו התייחסות למחקרים קודמים ראו: מ' פוליאק, 'המשגת המחבר המקראי ("מדין") ותפקידי כ"רושם-מעתיק", "מאסף-עורך" ו"יוצר-מספר" בהגות הקראית הימי ביניימית', י' ארדר, א' ברקת ומ' פוליאק (עורכים), יד משה: מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם מוקדשים לזכרו של משה גיל (תעודה, כט), תל אביב תשע"ה, עמ' 147–174.

17 קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 1216.

18 'פי אלפראיץ' מא יכ'רג'ה אלכתאב מכ'רג' כ'בר והו אלואם' (שם, מאמר ו, כותר פרק 46, עמ' 432).

מצוות גיד הנשה: השומע מדמה שמדובר בהיגד, אך איסור גיד הנשה הוא מצווה מחייבת (אלזאם ואיג'אב). דוגמה נוספת שמצא קרקסאני לנכון להביא היא דברי האל לנוח: 'שִׁפֹּךְ דַּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם' (בר' ט 6), שהיא מצווה לדורות עד עולם.¹⁹ הצמדת איסור גיד הנשה למצווה כה מחייבת הכתובה בבר' ט 6, מאששת את העובדה שלהשקפתו של קרקסאני נמסרו מצוות לדורות על דרך ההיגד (כ'בר), וחלקן ניתנו לפני מתן תורה.

הדיון בשאלה אם מצוות נמסרו על דרך הכ'בר, כדוגמת מצוות גיד הנשה,²⁰ חוזר ונשנה בשיח הקראי, ונראה שפסקה מפירושו של יפת לבר' ב 16–17 יש בה כדי להבהיר את משמעות המונח בשיח זה. בפירושו זה הציג יפת את עמדות הקראים באשר לקדמות המצוות. לשיטתו אין ספק שכבר על האדם הראשון ובני דורו הוטלו מצוות שמעיות (שבניגוד למצוות שכליות, ניתנו על דרך הנבואה), אלא שלא מצינו כתוב בתורה שהאל ציווה אותן על אדם; אנו לומדים על קיומן על דרך ההיגד (כ'בר). כך לדוגמה אנו לומדים על דרך ההיגד מסיפור (קצה) קין והבל על הקרבת מנחה ובכורות בתקופתם (בר' ד 3–5).²¹ לאור דבריו אלו של יפת מתבהרים דברי קרקסאני באשר לגיד הנשה: סיפור (קצה) המפגש של יעקב עם המלאך הציג על דרך ההיגד את המצווה.

19 שם, עמ' 432–433. גם בעמ' 350 שם גרס קרקסאני ששתי המצוות הן חובה (איג'אב) ולא כ'בר. בהקדמתו לפירושו לספר ויקרא מלמדנו יפת שכבר ציין בהקדמתו לספר בראשית שאין בספר זה מצוות, פרט למצוות המילה ומה שציווה לנח ולבניו על פי בר' ט 3–6 (וביינא אן ליס פי אלספר אלאול ד'כר שראיע גיר מצוות מילה ומא יתעלק בקולה לנח ובניו כל רמש אשר הוא חי לכם ותמאם אלפצל [כ"י סנקט פטרבורג, המכון המזרחני A 190, דף 4א]). אם כן יפת מצא לנכון שלא למנות את איסור גיד הנשה כמצווה בספר בראשית.

20 ראו לעיל הערות 15, 18.

21 'קד עלמנא ד'לך מן קצה קין והבל אלד'י קרבא מנחה ובכורות. ולם תנץ אלתורה אן אללה אמר אדם בד'לך ואנמא ד'כר ד'לך עלי טריק אלכ'בר' (יפת, פירוש לבר' ב 16–17, כ"י ג, דף 124א). צוקר פרסם טקסט זה. ראו: מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו יורק תשי"ט, עמ' 493–498. תיקונים לקריאתו ראו: ח' בן-שמאי, 'שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי', עבודת דוקטור, א, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ח, עמ' 78–79. צוקר תרגם את המילה כ'בר – הגדה. על ההבדל בין קצה לכ'בר בהקשר של נרטיב בפרשנות הקראית ראו: M. Polliack, 'Implementation as Innovation: The Arabic Terms *Qiṣṣa* and *Khabar* in Medieval Karaite

מעיון בפירושו של קרקסאני לתורה על אתר אנו לומדים על מחלוקות במחנה הקראי על קדמות האיסור ועל היותו מצווה. בפתח פירושו לבר' לב 33 אמר קרקסאני: 'לאחר מכן אמר: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה"'. דברים אלו מסר משה עליו השלום מהאל, והפכו למצוות חובה לבני ישראל, שסיבתה, מה שעשה המלאך ליעקב, ונאסר גיד הנשה מאז, כשם שהסיבה לפסח ולמצה הם יציאת בני ישראל ממצרים'.²² בהשוותו את איסור גיד הנשה למצוות פסח ומצה, הפך קרקסאני את האיסור למצווה שבתוקף מאז העילה לקיומה, דהיינו המפגש של יעקב עם המלאך, כשם שמצוות פסח ומצה נהגו מאז עילתן, יציאת מצרים.²³

כאמור בספר המצוות גרס קרקסאני שאיסור גיד הנשה הוא מצווה, והשווה אותה למצווה קדומה מימי נוח (בר' ט 6).²⁴ הקרא טוביה בן משה, איש ביזנטיון בן המאה האחת עשרה, שלמד אצל חכמי ירושלים, ציין אף הוא את קדמות מצוות אי שפיכות הדמים בבר' ט 6, אך הביא אותה כדוגמה למצווה קדומה שנשנתה בתורת משה: 'ויש מצוות שהם חייבים עלינו ועליהם [על הקדמונים] בשווה, אבל היו חייבים עליה מפאה [סיבה] אחת ועלינו מב' פאות והוא כמו "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בר' ט 6) [...] ועלינו הוא חוב מזה ומזולת מאשר אמר משה ע"ה [עליו השלום] "לא תרצח" (שמ' כד 13; דב' ה 17) ואמר אחריו "ומכה האדם מות יומת" (וי' כד 21)'.²⁵

Interpretation of Biblical Narrative and its Redaction History', N. Vidro et al. (eds.), *Studies in Semitic Linguistics and Manuscripts: A liber discipulorum in Honor of Prof. Geoffrey Khan*, Uppsala 2018, pp. 200–216

22 ת'ם קאל על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנש'. הד' אלקול אכ'בר בה מוסי ע"א ען אללה ג'ל ועז ואנה קד צאר ד'לך עלי בני אסראיל פריצ'ה לאומה כאנת אלעלה פיהא מא פעלה אלמלאך ביעקב. פחרם מנד' ד'לך אלוקת כמא אן עלה אלפסח ואלפטיר כ'רוג' בני אסראיל מן מצר' (קרקסאני, פירוש לבר' לב 32, כ"א, דף 67א).

23 לדברי יפת היו שגרסו שכל המצוות הוטלו על האדם הראשון, חוץ מהמצוות שהתורה קבעה במפורש שהן תלויות בזמן, במקום ובפרט (שכ"ץ) הנוגע לה. לדוגמה הוא הביא את מצוות הפסח, שסיבתה היא ניגוף המצרים (שמ' יב 23), וסוכות – 'למען יִדְעו דוֹתֵיכֶם' (וי' כג 44). ראו: יפת, פירוש לבר' ב 16–17, כ"י ג, דף 122א; השוו: צוקר (לעיל הערה 21), עמ' 495–496.

24 ראו לעיל הערה 19.

25 טוביה בן משה, 'אוצר נחמד', כ"י אוקספורד, בודליאנה 26 Opp. (נויבאואר 290); נדפס: J. Mann, 'Early Karaite Bible Commentaries', *JQR*, n.s. 15 (1924–1925), p. 376

גם השוואת איסור הגיד למצוות פסח ומצוות אינה מדויקת, שכן מצוות אלה ציווה האל לקיימן במפורש בעת יציאת מצרים (שמ' יב), ונאמרו בלשון מצוות עשה. ואכן יש עמימות בדברי קרקסאני באשר להיות האיסור מצווה מאז ימי יעקב. היו שגרסו, כמו הרוב בקרב חז"ל, שאכן מדובר במצווה, אלא שראשיתה ממתן תורה:

היו אחרים שטענו שהכתוב 'לא יאכלו' אינו היגד המתייחס למה שהיה אלא הוא מודיענו מה שיקרה בעתיד. היות שתוקפו של מבע זה [דהיינו לא יאכלו] מתייחס למה שיקרה בעתיד, באומרו: 'לא יאכלו' (בר' לב 33), אין ראייה מכך למצווה [אמר] קדומה. ומשמעות הדבר אצלם שמדובר במצוות שציווה משה בדברים אלה מהאל יתעלה. וטענו שהכתוב 'עד היום הזה' כוונתו: מאז היום הזה, בדומה לכתוב 'עד לא שמת אלה על לבך' (יש' מז 7), שפירושו: מאז שלא שמת אלה על ליבך.²⁶

ראיות הגורסים שמדובר במצווה ממועד מתן תורה הן הכתוב 'לא יאכלו', דהיינו פועל בעתיד, והמילה 'עד', שמשמעה בכתוב זה: מאז, דהיינו מאז שניתנה המצווה למשה. קרקסאני, שגרס שהאיסור קדום, דחה את דבריהם, ודברי הפולמוס שלו מבהירים את דרכו בפירוש האיסור:

אשר אמרו אינו נכון, ואין ראייה למה שאמרו. אשר לדבריהם באשר לכתוב 'לא יאכלו', שהוא עתיד. הוא והדומה לו מתייחסים למה שהוא תמידי, ומה שהיה ויהיה, כגון הכתוב 'אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון' (דב' ד 28). אין הכוונה בדברים אלו שהם לא יראו ולא ישמעו ולא יאכלו בעתיד בלבד. אלא הכתוב מספר שזאת דרכם

נגד הגורסים 'כי המצוות כולם מזמן משה', מנה טוביה בן משה את מצוות גיד הנשה בין המצוות הקודמות למתן תורה: 'כי מצוות הרבה היו על ידי האומה מקדם משה ע"ה מת'ל [כמו] אלמילה ואלקראבין [קורבנות] וגיד הנשה והדומה להם' (שם, עמ' 375).

26 'פאמא קום אכ'רין פאנהם אדעו פי קו' לא יאכלו אנה ליס כ'בר עמא מצ'א ואנמא הו אכ'באר עמא יסתאנף. אד' כאן קוה אללפט'ה ירג'ע אלי מא יאתי בקו' לא יאכלון וליס ידל ד'לך עלי אמר מאץ' ומעני דלך ענדהם אנה אפתראץ' אפתרצ'ה מוסי בהד'א אלקול ען אללה עז וג'ל. ואדעו בקו' 'עד היום הזה' אנה אראד מנד' הד'א אליוס נט'יר קו' עד לא שמת אלה על לבך. אלד'י מענאה מנד' לס תצירי הד'ה עלי קלבך' (קרקסאני, פירוש לבר' לב 33, כ"א, דף 67ב).

בכל המצבים, דהיינו מה שהיה ומה שיהיה. כך דברי משה 'לא יאכלו בני ישראל', רוצה לומר שדרכם כעת שאינם אוכלים וזאת לא בעבר ולא בעתיד. וזאת מאז מה שאירע ליעקב עם המלאך. מה שמשמש ראיה שסיבה זאת מחייבת הוא הכתוב 'כי נגע' (בר' לב 33), ומאותה עת חל האיסור. ואשר לכתוב 'עד לא שמת אלה לך' [כך!:] (יש' מז 7), מילה זו [עד] אם באה במשמעות זו, הרי מילה זו בהיותה סמוכה [אד'א קארנת] לכתוב 'היום הזה' אינה משמשת לחלוטין במשמעות של מאז,²⁷ וגם לו כך היה הדבר, לא הייתה בכך ראיה, שכן במשמעות זו היא משמשת בהקשר של אפשרי [ג'איז] ובנדר, ומה שאינו במסגרת חובה [ואג'ב] אין ללמוד ממנו ראיה. ואם יאמר האומר: 'עד היום הזה', נאמר לו שרצה לומר שאין דרכם [סבילהם] לאוכלו מאז אותו מועד עד אותו יום שבו נכתבו הדברים [אלתדוין]. ואם יאמר: האם בטלה המניעה מאכילה לאחר אותו יום. נאמר: לא כל מה שנאמר בו 'עד ליום זה' יש לבטלו לאחר מכן, אלא יתמיד לאחר מכן, בין אם לתקופת מה או לנצח. כדוגמת זה בכתוב לא ימנה מרוב.²⁸

27 לימוד משמעות מילה בעלת מובנים שונים על פי הקשרה (קרינה) היה מקובל בפרשנות הקראית. דוגמאות לכך, ראו: 'ארדר', 'התייחסותו של הקרא יפת בן עלי לבעיות מוסר לאור פירושו לכתוב בשמות ג, כא-כב', ספונות, כב (תשנ"ט), עמ' 313-334.

28 'אלדי קאלוה וליס יצח וליס פיה ברהאן עלי מא קאלוה וד'לך אן אלדי קאלוה פי 'לא יאכלו' ואנה מסתקבל קד יקע מת'לה עלי מא הו דאים ומא קד מצ'א ויאתי ד'לך מת'ל קו' אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון וליס מעני ד'לך אנהם לא ירון ולא ישמעון ולא יאכלון פי אלמסתקבל פקט. בל אנמא הו אכ'באר באן הד'ה סבילה מן ג'מיע אלאחואל מא מצ'א ומא יסתאנף. כד'לך קול מוסי לא יאכלון בני אסראיל יריד בה אן סבילהם אל'אן לא יאכלון ד'לך לא פי מא מצ'י ולא פי מא יסתאנף וד'לך מנד' כאן מא כאן מן יעקב מע אלמלאך. מא כאן ידל עלי ד'לך אלעלה אלמוג'בה לה והו קו' כי נגע מנד' דלך אלוקת קד וקע אלמנע. פאמא מא קאלה פי עד לא שמת אלה לך פי הד'ה אללפ'טה ואן כאנת קד תקע עלי ד'לך פאנהא אד'א קארנת היום הזה לם תדל עלי ד'לך בתה ולו וקעת עליה לם יכן פי ד'לך דליל אד' כאן ד'לך אנמא הו פי באב אלג'איו ופי אלנד'רה ומא לם יכן פי אלואג'ב לם יוכ'ד' מנה דליל. פאן קאל קאיל עד היום הזה קלנא אראד אנהם ליס סבילהם אן יאכלוה מנד' ד'לך אלוקת אלי הד'א אליום אלדי וקע פי אלתדוין. פאן קאל פהל בטל אלמנע מן אלאכל בעד ד'לך אליום. קלנא ליס כלמא קיל פיה אלי הד'א אליום יג'ב אן יבטל בעד ד'לך בל קד כאן יבקא בעד ד'לך אמא אלי מדה מא או אלי אלהה והד'א פי אלכתאב כת'יר לא יחצא' (קרקסאני, פירוש לבר' לב 33, כ"א, דף 67ב).

קרקסאני הציג ארבעה טעמים לביטול דבריהם של מי שגרסו שאיסור גיד הנשה הוא מצווה מאז מתן תורה: (א) הכתוב 'לא יאכלו' מתייחס לעבר, הווה ועתיד כדוגמת הכתוב בדב' ד 28; (ב) המילה 'עד' בהקשרה בפסוקנו אינה יכולה לבוא במשמעות של מאז (מנד'); (ג) אין ללמוד מכתוב המתייחס לאפשרי (ג'איז) ולנדר על כתוב המתייחס לחובה (ואג'ב);²⁹ (ד) הכתוב 'עד היום הזה' אכן מלמד שבני ישראל לא אכלו את הגיד עד כתיבת הדברים, אך אין פירושו שהאיסור התבטל לאחר כתיבתם.³⁰

קרקסאני מלמדנו שהיו קראים שגרסו שבני יעקב והבאים אחריהם נהגו מנהג (סנה) שהנהיג יעקב אבינו, ושאינ מדובר במצווה שמקורה באל. לשיטתם האיסור שהנהיג יעקב דומה לאיסורים שהטיל יהונדב בן רכב על ילדיו, כמסופר ביר' לה. בשיח הקראי שימשו איסוריו אלו של יהונדב לצאצאיו אות ומופת לאיסורים מיוזמה אישית שמקוימים לדורות:

התנגדו לדברים אלו קבוצה מאנשינו, ולא הסכימו שאיסור גיד הנשה הוא מצווה. יתר על כן, טענו שהאיסור הוא מנהג [סנה] שהנהיג יעקב לילדיו, כפי שיהונדב בן רכב הנהיג לילדיו מה שהנהיג.³¹

קרקסאני עצמו התחבט בשאלה אם איסור גיד הנשה הוא מצווה או מנהג. הוא סיים את הצגת דברי הגורסים שמדובר במנהג באומרו: 'והדברים בעניין זה מסופקים, קרובים לתיקו'.³² מחשש שמא התחבטותו תוביל לספק באשר לקיום האיסור, מצא לנכון לציין שמבחינה מעשית יש לקיים את האיסור לאור הסכמת כלל האומה (אג'מאע), דהיינו הרבניים והקראים, על כך: 'ונותרו

29 הקטגוריות הללו לקוחות מהמשפט המוסלמי. ראו: י' קרמר, 'השפעת המשפט המוסלמי על הרמב"ם: אלאחכאם אלכ'מסה', תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 225–244.

30 לוי בן יפת כתב: 'עד היום הזה וכיוצא בזה הרבה, אשר החפץ בו ההתמדה לעולם' (לוי בן יפת [לעיל הערה 10], ג, עמ' 620). הוא הביא לדוגמה את הכתוב 'יִהְיֶה שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה' (יהו' ד 9). לדברי לוי יש שהכתוב מציין 'זמן ארוך אבל אינו לעד', כמו הפסוקים יהו' טו 63; שופ' א 26.

31 'וכאן כ'אלף הד' אלקול קום מן אצחאבנא ולם יג'יבו אן תחריים גיד הנשה פריצ'ה בל זעמו אן ד'לך אנמא הו סנה סנהא יעקב עלי אולאדה כמא סן יהונדב בן רכב עלי אולאדה מא סן' קרקסאני, פירוש לבר' לב 33 כ"י א, דף א67). על איסורי יהונדב בן רכב ראו להלן הערות 73–74, 78–81.

32 'ואלקול פי ד'לך משתבה קריב מן אלתכאפי' (שם, דף א67–ב).

הדברים מסופקים אם מדובר במצווה או במנהג מבחינת העיון, אך למי שנשמך על עקרון הקונסנזוס, הרי האומה מסכימה פה אחד לאסור את גיד הנשה'.³³ לסיכום, מעיון בדברי קרקסאני בספר המצוות שלו ובפירושו לתורה עולה שלא היה לו ספק שאיסור גיד הנשה קדום הוא. בספר המצוות האיסור על גיד הנשה הוא דוגמה למצווה שנמסרה על דרך ההיגד, אף שהאיסור לא נכלל בחוקי משה בתורה.³⁴ למדנו גם שראשית האיסור במנהג (סביל) קדום שהנהיג יעקב לדורות, ושהפך למצווה עם מתן תורה.³⁵ עיון בפירוש קרקסאני לתורה לימדנו שהוא לא הטיל ספק בקיום האיסור, אך התחבט בשאלה אם מקורו במנהג (סנה) או במצווה.³⁶

2. שיטת יפת בן עלי

בתחילת פירושו לכתוב בבר' לב 33 לא היסס יפת להציג את הקשיים שמעורר פסוק זה. לדבריו אין אנו יודעים אם המצווה קדומה, מפני שמה, עורך התורה³⁷ והדובר בפסוק זה, פנה אל בני תקופתו ולא התייחס לשאלה אם יעקב אסר על אכילת גיד הנשה. גם לעתיד לא התייחס משה, אך הואיל והוא הביא את הטעם לאיסור, מחויבים אף הדורות שלאחריו באיסור זה:

אמר העורך [אלמֶדוֹן] משה עליו השלום לאנשי תקופתו, באומרו להם שבשל כך לא אוכלים בני ישראל את גיד הנשה עד היום הזה. וזאת ראייה שבני ישראל לא אכלו את גיד הנשה. ולא ציין את יעקב עצמו ולא ציין שאסר זאת גם כן על הדורות שלאחר תקופתו של משה. אנו אומרים שבאומרו: 'על כן לא יאכלו בני ישראל' לימדנו שבתקופת הנביא [משה] לא אכלוהו משום שהמלאך נגע בכף ירך יעקב. ואם בני זמנו של משה לא אכלוהו בשל טעם זה, אזי אין ספק שאיסור זה מחייב את הדורות כולם, שכן הטעם רציף בכול רצף אחד.³⁸

33 'ובקית אלשבהה פי הל ד'לך אפתראץ' או סנה מן ג'הה אלנט'ר אלא למן תעלק באלאג'מאע פאן אלאמה מג'מעיה עלי תחרים ד'לך' (שם, דף 267).

34 ראו לעיל הערות 18–19.

35 ראו לעיל הערה 17.

36 ראו לעיל הערות 31–33.

37 על עריכת התורה בשיח הקראי ראו לעיל הערה 16.

38 'קאל אלמדוון משה עאלס' לאהל עצרה מתכי להם אן מן אג'ל ד'לך לים הוד'א יאכלון בני

לאחר שאמר שהכתוב לא ציין מפורשות אם יעקב אסר את גיד הנשה, העלה יפת את שאלת קדמות המצווה. לדבריו יש הגורסים שהאיסור חייב כבר את דורו של אדם הראשון בשל מצווה, ומאז מפגשו של יעקב עם המלאך במעבר היבוק, קיימו בני ישראל את האיסור משני טעמים, המצווה והאירוע: 'נותר לדון מה היה לפני אירוע זה, אם נאכל גיד הנשה או לא. יש מי שגורס שהאיסור חייבם, ואיני מוצא שדבריו מסתברים, שלא מן הנמנע שגיד הנשה היה אסור מאז אדם הראשון על פי מצווה [אמר]. וכאשר אירע האירוע, נקבע טעם לקיום האיסור גם כן, ונאסר בשל שני דברים. האחד בשל המצווה שקדמה, ו[השני] בשל עילת האירוע. אשר לקדמונים, נאסר עליהם אך ורק בשל המצווה'.³⁹

לאחר שהתמודד יפת עם שאלת קדמות המצווה,⁴⁰ הוא התמודד עם הגורסים שמאחר שבר' לב 33 אינו מנוסח בסוגת מצוות עשה ואל תעשה, אין הוא כלל

ישראל גיד הנשה אלי הד'א אליום. פדל עלי אן בני ישראל לם יאכלו גיד הנשה. ולם יד'כר יעקב נפסה ולם יד'כר תחרמה איצ'א עלי אלאג'אל אלד'י תתבע עצר משה. פנקול אנה קאל על כן לא יאכלו בני ישראל ליערף אן עצר אלנבי לם יכן יאכלוה מן אג'ל אן אלמלאך נגע בכף ירך יעקב ואד'א כאן עצר משה לם יכן יאכלוה מן אג'ל הד'ה אלעלה פבלא מחאלה אן הד'א אלתחרים הו לאזם ללאג'אל כלהא אד' אלעלה מנטרדה פי אלכל אנטראד ואחד' (יפת, פירוש לבר' לב 33, כ"א, דף 17א-ב).

39 'ובקי אלכלאם פי מן כאן קבל הד'ה אלאחדת'ה. הל כאן יאכל גיד הנשה אם לא. פבעץ' אלנאס יקולון אנה כאן עליהם ומא אערף לד'לך קוה אד' לים בממתנע אן יכון גיד הנשה לם יוול חראם מנד' אדם מן ג'הה אלאמר. פלמא חדת'ת חדת'ה ג'עלת עלה לתחרמה איצ'א פכאנה חרם מן שיין. אחדהמא ללאמר אלסאבק וללעלה אלאחדת'ה. ואמא אלקדמא פכאן יחרם עליהם מן ג'הה אלאמר פקט' (שם, דף 17ב). בבבלי, חולין צא ע"א, נאמר: 'כמאן דאמר: גיד הנשה נאסר לבני נח'. דיון באמרה זו ראו: הנשקה (לעיל הערה 3), עמ' 641-642. כאמור לדברי קרקסאני איסור גיד הנשה תקף אך ורק מעת עילתו, כשם שמצוות הפסח והסוכה תקפות אך ורק לאחר עילתו, יציאת מצרים. ראו לעיל הערות 22-23. טוביה בן משה גרס ששפיכות דמים נאסרה בתחילה על פי הכתוב בבר' ט 6, ולאחר מתן תורת משה נאסרה משני טעמים. ראו: טוביה בן משה (לעיל הערה 25)

40 לוי בן יפת, בנו של יפת, נטה לחשוב שהאיסור קדום מימי יעקב אף שאין ראיה ניצחת לכך: 'זוו המניעה מאכול אותו אם שתהיה תחילתה בזמן יעקב ע"ה או בזמן השליח עליו השלום. ויהיה האופן באשר זכר אותו כמעשה יעקב אבינו משום כי הוא עיקר העילה במניעתנו אנחנו ובניו [...] ועל אשר יראה לי והוא קרוב כי מנע נפשו לבלתי אכול מעת היותו צולע והוא יום פנאל. אם אמר האומר נמנע יעקב אבינו מאכול אותו לא נ"ל [נאמר לו] [...] כי באין פוגה [ספק] כי הוא כבר נמנע מזה משום כי חפץ לשים אותו דבר מותמד עליהם' (לוי בן יפת [לעיל הערה 10], ג, עמ' 620).

מצווה. שלא כקרקסאני, שקבע מפורשות שאין לשלול את היות איסור גיד הנשה מצווה לאור נוסח פסוקנו,⁴¹ נתלה יפת בעקרון הקונסנווס – העם על כל פלגיו רואה בפסוק זה מצווה שיש לקיימה, ולא יעלה על הדעת שההסכמה הכללית של כל העם בטעות יסודה:

ודע שמי אינו מקבל את דעתנו זו, כלומר שגיד הנשה אסור לדורות בני ישראל מפסוק זה, הוא מחויב להתמודד עם שתי סוגיות. האחת, עדות היהודים כולן אוסרות אותו לאור פסוק זה. ואם העלה בדעתו שהכתוב 'לא יאכלו' הוא שם תואר [נִצְפָה],⁴² שאינו מעיד על איסור אלא אפשר שיעיד על בחירה בידם, הרי העלה בדעתו שעדות היהודים יסכימו על איסור גיד הנשה מפירוש פסוק זה, ולדידו פסוק זה אינו מורה למה שמצאו לנכון לגביו. נקודה שנייה, אין הוא יכול לאסור על עצמו את גיד הנשה, אם אין בידי בסיס [מאדה] שעליו מבוסס איסור גיד הנשה, מלבד פסוק זה, והוא אינו אוסרו לאור כתוב זה.

וכל אחת משתי שיטות אלו מחייבת סתירת שורש דבריו. אם אכן מצאו לנכון עדות היהודים לאסור דבר שהכתוב לדבריו אינו מורה עליו, אזי אינו יכול לקבל מסורת לעולם, שכן אם היה מותר להם בעניין זה, מותר להם אף בעניין זולתו. ואם יטען שלא יסכימו על דבר אלא אם הוא אמת, הרי סתר את דבריו, שכן לדידו פירוש זה לא ניתן ללמוד ממנו מה שמצאו לנכון.⁴³

41 ראו לעיל הערות 18–19.

42 על וצף במינוח הקראי ראו: יוסף אבן נוח, ספר הדקדוק לכתובים (G. Khan, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought: Including a Critical Edition, Translation and Analysis of the Diqduq of Abu Ya'qub Yusuf ibn Nuh on the Hagiographa*, Leiden 2000, pp. 94, 96–98, 147).

43 'ואעלם אן כל מן לא יקול כקולנא הד'א אעני אן גיד הנשה חראם עלי דורות בני ישראל מן הד'א אלאפסוק קד לזמה שיינ. אחדהמא הו אן פרק אליהוד כלהא תחרמה מן הד'א אלאפסוק פאן הו אג'אז אן יכון קולה לא יאכלו וצף לא ידל עלי תחרים בל יג'וז יכון אכ'תיאר מנהם. פקד אג'אז אן תג'מע פרק אליהוד עלי אנהא את'בתת תחרים גיר הנשה מן עבארה הד'א אלאפסוק והו ענדה גיר מוג'ב למא תטאבקו עליה. ואלת'אני הו אנה לם ימכנה יחרם עלי נפסה גיד הנשה אד' לים ת'ם מאדה יחרם מנה גיד הנשה אלא מן הד'א אלאפסוק וליס יחרם ענדה מן הד'א אלנץ פאימא מנהמא אלתזם נקץ' אצלה וד'לך אנה אן קאל אן יג'וז תטאבק פרק אליהוד עלי אנהא תוג'ב תחרים שי מן נץ גיר מוג'ב למא קאלה פלא יצח לה נקל

עינינו הרואות, שלא כקרקסאני בדיונו בפסוקנו, לא הסיק יפת את מסקנותיו מנייתוח הפסוק מבחינת תוכנו ונוסחו. קביעתו העיקרונית היחידה באשר לבר' לב 33 היא שכלל פסוקי התורה, הדובר בו הוא משה, עורך התורה, ועל כן יש לקיים את האיסור.⁴⁴

יפת בחר להדגיש את העלום בפסוקנו. הוא לא ידע מהכתוב אם האיסור קדם למשה, ואם כן מה סיבתו. כמו כן לא ניתן ללמוד מהכתוב מה מעמדו של האיסור בעתיד. אשר לקדמות המצווה, כל מסקנה אינה יוצאת מכלל השערה. הוא פקפק אם איסור זה ראשיתו במצווה שהטיל האל על אדם הראשון, והטעם השני לקיומו של האיסור הוא האירוע במעבר היבוק. בהתמודדותו עם הגורסים שאין מדובר כלל במצווה לאור נוסח הפסוק, בחר יפת להפעיל את עקרון ההסקמה הכללית (אג'מאע) ולא להתמודד עם המשיגים לגופו של עניין.

3. שיטת ישועה בן יהודה

ישועה פתח את פירושו בהצגת עמדתו שלו, ואין היא נקייה מספקות. לדידו הכתוב 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה' הוא דברי משה, אך הוא נחרץ בדעתו שכבר בזמנו של יעקב קיימו את האיסור – בין שניתן כמצווה מהאל, ובין שבניו של יעקב הפכו איסור זה למנהג (סנה) שקיבלו עליהם; וצאצאיהם אחריהם המשיכו בדרכם, מתוך מצוות 'כבוד אבות'. אין ללמוד מהכתוב 'עד היום הזה' שמדובר בפרק זמן עד ימיו של משה, אלא מעבר לזה:

וזה היגד [כ'בר] השליח [משה] עליו השלום, המתייחס לבני ישראל, כלומר ליוצאי חלציו של יעקב. וראוי היה שידבקו בהם צאצאיהם, ועד זמנו של משה עליו השלום לא אכלו את גיד הנשה. אין מגוס מכך בשל שני טעמים. בין שמדובר בחוק [שרע] שמסר האל ישתבח שמו להם שראוי להם מאותה עת [לקיים את האיסור], ויזכרו באמצעותו את הנס המפליא, וידעו גדולת ערך שורשם עליו השלום. בין שמדובר במנהג [סנה] שהנהיגו על עצמם בשל מה שקרה, וחייבו בו את צאצאיהם

אבדא אד' כמא ג'או עליהם פי הד'א אלבאב כד'אך יג'וז עליהם פי גירה. ואן ועם אנהם לא יתפקו עלי שי אלא ורו חק פקד נאק'ץ' נפסה אד' ענדה אן הד'ה אלעבארה לא יג'וז יעלם מנהא מא תטאבקו עליה' (יפת, פירוש לבר' לב 33, כ"א, דף 17ב-18א).

44 ראו לעיל הערה 38.

לתמיד, וחובה על הצאצאים לקבל מה שהנהיגו להם [אבותיהם] מתוך כבוד להם וקיום מצוות 'כבוד אבות'. ואין לומר שהכתוב 'עד היום הזה' הוא זמנו של השליח עליו השלום, ובמועד זה מסתיים החיוב, אלא הגיד הכתוב את המצב לאשורו, והטעם שבשלו מחויב מה שקדם לזמנו, והוא ציות לשורשים המכובדים שקיימים אצל אנשי בני זמנו ומחייבים את הענפים שיבואו אחריהם.⁴⁵

בניגוד לחז"ל, שגרסו שהכתוב 'פְּנֵי יִשְׂרָאֵל' בפסוקנו מעיד שהכוונה לעומדים בהר סיני, ומכאן שהמצווה אינה מזמנו של יעקב,⁴⁶ גרס ישועה ש'פְּנֵי יִשְׂרָאֵל' בפסוקנו הם בניו של יעקב, ומכאן שהאיסור היה נהוג לפני מתן תורה, בין בשל מצווה בין בשל מנהג. קרקסאני לימדנו שהיו שגרסו שהמילה 'עד' כבר' לב 33 משמעותה: מאז, ומכאן אחת הראיות להיות האיסור ממתן תורה; וכאמור הוא ביטל משמעות זו בפסוקנו.⁴⁷ ישועה גרס שאכן המילה 'עד' בפסוקנו משמעה: מאז, אלא שהיא מעידה על היות האיסור לדורות, והוא הסתמך על הכתוב 'עַד הַיּוֹתַי עַל אֲדָמְתִי' (יונה ד 2).⁴⁸

קרקסאני ציין שהיו קראים שגרסו שאיסור גיד הנשה הוא מנהג שנטלו בנים

45 'הד'א הו' כ'בר אלרסול עליה אלס' באן בני אסראיל יעני אולאד ט'הר יעקב ואן צלח אן ילחק בהם אולאדהם אלי זמאן משה ע'אלס' לם יכונו יאכלו גיד הנשה. לא בד פי ד'לך מן אחד אמרין. אמא שרע ירד מנה סבח' אליהם בה צאר צלאחא להם להם מנד' ד'לך אלוקת ויד'כרון בה הד'ה אלאיא אלבאהרה ויעלמון עט'ם קדר אצללהם עאלס'. ואמא אן תכון סנה סנוהא עלי אנפסהם למת'ל מא תקדם ואלזמו בהא אולאדהם מסתמרא ילום אלאולאד קבול מא רסמוה להם אכראמא להם וקיאמא בפרץ' כבוד אבות מן גיר אן יוג'ב קולה עד היום הזה כון זמאן אלרסול עאלס' הו נהיא הד'א אלאלתזאם בל אנמא אכ'בר באלשי עלי האלה ואלסבב אלד'י לאג'לה לום מא תקדם זמאנה והו אלאימתאר ללאצול אלכראם קאים פי אהל זמאנה ומן יג'י בעדהם מן פרועהם' (ישועה בן יהודה, פירוש לבר' לב 33, כ"י א, דף 99א-ב).

46 ראו לעיל הערה 2.

47 ראו לעיל הערות 26-28.

48 'יכון קולה עד היום הזה יפסר מנד' הד'א אליום מת'ל עד היותי על אדמת' (ישועה בן יהודה, פירוש לבר' לב 33, כ"י א, דף 100ב). יוסף אבן נוח (לעיל הערה 42), עמ' 177-179, ציין בפירושו לדה"ב ח 16 שלמילה 'עד' פירושים רבים, שניים מהם בפסוק זה: 'עד היום' פירושו: מאז; 'ועד כלתו שלם' משמעו: עד השלמתו (תמאמה). דוגמה ל'עד' במובן מאז היא הכתוב 'עד היותי על אדמת' (יונה ד 2).

מאביהם לדורות, כדוגמת בני יהונדב בן רכב, והוא התחבט בדבריהם.⁴⁹ ישועה המשיך בדרך זו. הוא הציג את האפשרות שמדובר באיסור שקיבלו עליהם בני ישראל בלי שהאל דרש זאת מהם, והשווה את הדבר למנהג שקיבלו בני יהונדב בן רכב מאביהם – האל שיבחם על כך, ואילו בני ישראל גונו על שלא שמרו דתם: 'כך התחייבו בני יונדב בן רכב לקיים את מצוות אביהם, ושובחו על כך, וגונו זולתם על פועלם, כפי שאמר האל ישתבח שמו כשהוא משבח אותם' כי הקימו בני יונדב בן רכב את מצות אביהם אשר צום והעם הזה לא שמעו לי' (יר' לה 16).⁵⁰

על האפשרות שלצד איסור גיד הנשה, נהג בישראל לפני מתן תורה מנהג הייבום, אנו לומדים מפירושו של ישועה למצווה זו לאור סיפור יהודה ותמר. הרוב המכריע של הקראים, ובהם ישועה, סברו שמצוות הייבום בדב' כה 5, אינה מתייחסת לאחים מבטן ומלידה, לאור הכתוב 'עָרוֹת אִשֶׁת אָחִיךָ לֹא תִגְלֶה' (וי' יח 16). אם כן מדוע הורה יהודה לאונן בנו: 'בֹּא אֵל אִשֶׁת אָחִיךָ וְיִבֶם אֶתְּהָ' (בר' לח 8)? הקראים נחלקו בפתרון הבעיה.⁵¹ ישועה העלה את האפשרות שהייבום של אח מבטן ומלידה בתקופת יהודה היה מסורת (סירה) ומנהג (סנה), כמו איסור גיד הנשה:

ייתכן [שהייבום] היה אורח חיים [סירה] ומנהג [סנה] שנהגו באותה עת, בין שהוחל בהם ובין שהלך בעקבותיהם מי שקדם [...]. בדומה לכך דברי המנהג [סנה] המורה להימנע מסוג ההימנעות של בני יעקב מבטן ומלידה מלאכול את גיד הנשה בשל האירוע שאירע. ואסר השליח עליו השלום מלאכולו, שכן אוכלו מעת זו ואילך היה פסול.⁵²

49 ראו לעיל הערות 31–32.

50 'וכד'לך אלתום בני יונדב בן רכב מא שכרו עליה מן וציה אביהם וקרע גיריהם בפעלהם כמה קאל אלסבחאנה מאדחא להם כי הקימו בני יונדב בן רכב את מצות אביהם אשר צום וג' (ישועה בן יהודה, פירוש לבר' לב 33, כ"י א, דף 99ב).

51 קרקסאני סיכם את פתרונות הקראים עד תקופתו. ראו: קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 1152–1155.

52 'מן אלממכן כונה סירה וסנה כאנתא פי ד'לך אלוקת אמא עלי חד אלאבתדא ואמא כאן תבע פיהמא מן תקדם [...] ומת'לה אלקול פי מא תחצל אלסנה בה אלאמתנאע מנה מן ג'נס אמנתנאע בני יעקב אלחיקיין מן אכל גיד הנשה ללגרין' אלד' ט'הר ומנע אלרסול על' אלס' מן אכלה לכוון אכלה מנד' זמאנה ואלמג'ר פסאדא' (ישועה בן יהודה, פירוש לדב' כה 5, כ"י ב, דף 285ב–286א).

בהשערה שהייבום שנהג לפני מתן תורה היה מנהג יש משום חיזוק לדעת הגורסים שאכן איסור הגיד היה מנהג. עם זאת לא הוציא ישועה מכלל אפשרות שבני יעקב נמנעו מלאכול את גיד הנשה בשל חוק (שרע) שחודש להם ולא בשל מנהג.⁵³

כמו קרקסאני התחבט ישועה אם ניתן ללמוד מבר' לב 33, שאינו מנוסח כמצווה, על קיום מצווה. לאחר שהעלה את האפשרות שמדובר במנהג, כדוגמת המנהג שהנהיג יהונדב בן רכב, הוא ציין שהכתוב 'על כן' בפסוקנו, בהיותו היגד, נוהג כדומיו: 'על כן לא יִדְרְכוּ כִהְנִי דְגוֹן' (שמ"א ה 5); 'על כן חָרָה אֵף ה' בְּעַמּוֹ' (יש' ה 25) – 'והמעשה לאורו חובה ויהיה ראוי מלכתחילה לציית לאל, כלומר ידוע במצוותו'.⁵⁴

מנגד כתוב זה, המתחיל בפירוש אטיולוגי, 'על כן', יכול לשמש גם למצווה, שבמקרה זה משה הוא הראשון שקיבלה. ישועה השווה מצווה זו למצוות השבת, שאנו מקיימים משתי סיבות: בשל הבריאה ובשל יציאת מצרים. נראה שלשיטה זו שתי סיבות לאיסור גיד הנשה – הנוהג שהנהיגו בני יעקב והמצווה שניתנה למשה רבנו:

ייתכן עם מה שציינו שהכתוב 'על כן לא יאכלו' היה בראשיתו מצווה [תְּכַלִּיף] מהשליח עליו השלום. ולימדנו שאלמלא בני יעקב לא הקדימו מה שציינו לעיל, התקיימה [מצווה] זו מעתה ואילך [מזמנו של

53 'אן אמתנאע בני יעקב מן אכלה אנמא כאן לשרע תג'דד עליהם פיה' (שם, דף 286א). בהמשך דבריו ציין ישועה שהכתוב בווי' יח 16 ביטל את מצוות הייבום בתקופת יהודה. הוא השתמש במונח נסך', שהיה שגור בתיאולוגיה המוסלמית למצווה שהתבטלה בעקבות מתן מצווה חדשה שנוגדת לה. דניאל אלקומסי סבר שעד מתן תורה מותר היה לאח מבטן ומלידה לייבם את אחות אחיו המת, אלא שלאחר מתן תורה נאסר הדבר בשל הכתוב 'ערוות אשת אחיך לא תגלה' (וי' יח, טז). ראו: קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 1154. אלקומסי סבר לאור סיפור יהודה ותמר שעד מתן תורה מותר היה ללכת לקדשה ולשאתה לפרק זמן קצר וקצוב, כפי שעשה יהודה, שהרי תמר מכונה בסיפור קדשה (בר' לח 21). אלא שמנהג זה נאסר לאחר מתן תורה על פי הכתוב 'לא תהיה קדשה מבנות ישראל' (דב' כג 18). ראו: שם, עמ' 728.

54 'יכון על כן ההנא קד ג'רי פי כונה כ'ברא מג'רי אמת'לאה נט'יר על כן לא ידרכו כהני דגון וג' על כן חרה אף ה' בעמו. ואלפעל קד יג'ב ויציר צלאחא באיג'אב מנה תעאלי אבתדאא אעני באן יכון מערפא בחכמה' (ישועה בן יהודה, פירוש לבר' לב 33, כ"א, דף 299–100א).

משה] והיא דבר ראוי שיש לקיימו, או בניגוד לכך, ההימנעות מלקיימה דבר פסול הוא. ומצוות דומות לה מחייבות גם כן. ומצווה זו היא במעמד מה שמחייב ואינו הוספה מכל סיבה שהיא. כפי שנאמר שהשבת מחייבת בהיותה נזכרת בעת הבריאה, לאור הכתוב 'כי ששת ימים עשה את השמים' (שמ' כ 10) ובהיותה מוזכרת ביציאת מצרים, באומרו: 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וג' (דב' ה 14).⁵⁵

למעשה העלה ישועה שתי אפשרויות: אפשרות אחת שהכתוב המתחיל ב'על כן' הוא היגד שמציין מצווה, אך לפני כן ציין אפשרות אחרת, שכתוב המתחיל ב'על כן' הוא היגד, כדוגמת הכתובים בשמ"א ה 2 וביש' ה 25.⁵⁶ מסקנתו דומה לזו של קרקסאני: אפשר שמצווה תימסר בנוסח של היגד המתחיל במילים 'על כן', כדי להסביר את הקשרה. ישועה לא הוציא מכלל אפשרות שכתוב המתחיל ב'על כן' הוא מצוות אל תעשה והיגד בעת ובעונה אחת:

ואין דופי שהכתוב 'על כן' אין משתמשים בו במצווה, אלא הוא נמצא בהיגדים, מפני [שמשה] רצה כאן בעת שציווה מצווה זו להודיענו את הסיבה הקשורה לכך. ואם הכתוב 'לא יאכלו' מתאים לאיסור, כדוגמת הכתוב 'לא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי' (שמ' כג 33) ודומיו, אפשרי מה שאמרנו. ואפשר שהכתוב 'על כן יעזב איש' (בר' ב 24) מתאים לשתי הסוגות: כוונתי לאיסור ולהיגד.⁵⁷

55 'ולא יסתחיל מעמא ד'כרנאה כון על כן לא יאכלו אבתדא תכליף מן אלרסול עאלס'. ויכון קד ערף בה אנה לו לם יתקדם מן בני יעקב מא קלנאה מאצ'יא לכאן קד חצל פיה מנד' אלאן ואלמג'ר צלאח יוג'ב פעלה או פי כ'לאף אלאמתנאע מנה פסאד פילום אמת'אלה פיכון קד צאר במת'אבה מא ילום לא זיד מן וג'ה כמא נקול אלסבת קד לזמת לכונהא מד'כרה באלכ'ליקה חסב קולה כי ששת ימים עשה את השמ'. ולכונהא מד'כרה ביציאת מצרים כקולה וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וג' (שמ, דף 100א). על אפשרות שלמצוות איסור גיד הנשה שני טעמים ראו לעיל הערה 39.

56 ראו לעיל הערה 54.

57 'ולא יקדח פי הד'א כון על כן גיר מסתעמל פי אלתכליף בל אנמא הו מוג'זד פי אלאכ'באר לאנה אראד האהנא ענד מא כלף בהד'א אלתכליף אלאעלאם באלוג'ה אלמד'כל לה פי ד'לך. פאד'א כאן לא יאכלו יצלח ללנהי מת'ל 'לא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי ונט'אירה סאג מא קלנאה. וקד ג'זד פי על כן יעזב איש כלא אלקסמין אריד אלנהי ואלכ'בר' (ישועה, פירוש לבר' לב 33, כ"י, דף 100א-ב).

אכן היו שראו בכתוב בבר' ב 24 מצווה, כפי שמעידים הכתובים בקומראן ובנצרות. קרקסאני גינה בחריפות את בנימין אלנהאונדי על שגרס שמדובר במצווה קדומה.⁵⁸

לסיכום, כמו אצל קרקסאני ויפת, הספק מאפיין את פירושו של ישועה לפסוקנו. הדבר היחיד שהיה ברור לו הוא שהאיסור קדם למתן תורה. זאת אף שבניגוד לקרקסאני, לא היסס לפרש את הכתוב 'עַד הַיּוֹם הַזֶּה' – מאז מתן תורה.⁵⁹ מתחילת פירושו התחבט ישועה אם האיסור מקורו במצווה או במנהג (סנה, סביל).⁶⁰ הוא לא הוציא מכלל אפשרות ששני טעמים לאיסור: מנהג מתקופתו של יעקב ומצווה שהנהיג משה – כשם שלמצוות השבת שני טעמים: הבריאה ויצירת מצרים.⁶¹ אם במנהג מדובר, הרי מקורו באיסור שקיבלו עליהם בני יעקב, כדוגמת בני רכב, ויש לקיימו בשל 'כבוד אבות'.⁶² כמו קרקסאני גרס ישועה שיש לראות באיסור גיד הנשה מצווה, אף שנמסר על דרך ההיגד.⁶³

4. עלי בן סלימאן

בפתח פירושו הדגיש עלי, כמו יפת, כי רב הנסתר מן הגלוי בפסוקנו. מלבד הטעם לאיסור אין אנו יודעים אם יעקב כבר אסרו, ואין אנו יודעים אם נאסר לעתיד לבוא. הביטוי 'עַל פֶּן', מלבד היותו הסבר אטיולוגי, אינו מלמד על מצוות עשה או אל תעשה. האיסור לדורות הוא בשל הסכמת העם, שמבוססת על דברי פרשנותו של משה:

כתוב זה הוא היגד [אכ'באר] מהשליח עליו השלום באשר לסיבה שבשלה נמנעו בני ישראל מלאכול את גיד הנשה, בלי שהכתוב יודיענו מהי עמדת יעקב באשר לאיסור זה, אם אכלו או נמנע מלאוכלו, ובלי שנכתב בכתוב על איסור זה לדורות בני ישראל. אלא הודיע על איסורו עליהם לאור הסכמת [אתפאק] העם על כך. והודיע שהסכמה זו יסודה

58 קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 453–454. על הכתוב בבר' ב 24 כמצווה בקומראן ובנצרות ראו: קיסטר (לעיל הערה 8), עמ' 293, הערה 20.

59 ראו לעיל הערות 47–48.

60 ראו לעיל הערות 45, 52–53.

61 ראו לעיל הערה 55.

62 ראו לעיל הערות 45, 50.

63 ראו לעיל הערות 54, 56–57.

בפירושו [תְּקִיף] של הנביא עליו השלום.⁶⁴ זאת מפני שהביטוי 'על כן' מבחינה עקרונית אינו מורה או אוסר, אלא הוא מלמדנו [תְּעִיף] סיבת הדבר הנזכר, כמו במקרה זה, וכמו הכתוב 'על כן לא ידרכו כהני דגון' (שמ"א ה 5), 'על כן לא יעזב איש' (בר' ב 24), והדומים להם.⁶⁵

לאחר דברים נחרצים אלו מלמדנו עלי שלעיתים אין מניעה להבין את הכתוב 'על כן' במשמעות של איסור: 'דע, שהביטוי [על כן], אם הוא מתאים להיגד או לאיסור, ניתן להבינו בשתי המשמעויות, אם אין מניעה לכך'.⁶⁶ בפסוקנו 'על כן' הוא היגד המלמד שכבר בני יעקב נמנעו מלאכול את גיד הנשה, ובה בעת 'על כן' משמש לציון איסור לדורות. יוצא מזה שהביטוי 'בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' הוא בעל שתי משמעויות בפסוקנו – בני יעקב ודורות בני ישראל: 'והמקרה של הכתוב "על כן לא יאכלו בני ישראל"', הוא מקרה כעין זה. מפני שביטוי זה, כשם שהוא יצלח להיגד של השליח עליו השלום שבני יעקב לא אכלו את גיד הנשה בשל הסיבה שציינן, כן יצלח ביטוי זה לומר שנאסר לדורות בני ישראל לאוכלו. זאת מפני שהמונח בני ישראל כולל את דורות בני ישראל, שהאיסור נמסר להם [נזל ענהא] לתמיד, אך גם את בני יעקב יוצאי חלציו, בוודאות.⁶⁷ לא רק הביטוי 'על כן' מעיד שמדובר באיסור, גם הכתוב 'לֹא יֹאכְלוּ' מעיד על איסור, כדוגמת הכתוב 'לֹא יִקְרְחוּ קִרְחָה' (וי' כא 5), 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל' (שם כב 15), שאינם תוכחה [מְקַאבְּלָה].⁶⁸

לאור דברים אלו קבע עלי ש'על כן' בפסוקנו מאגד היגד ואיסור. מבחינת היגד לא אכלו בני ישראל את גיד הנשה, ומבחינת האיסור אסור להם לאכול את גיד הנשה. ההיגד מתייחס לכך שיוצאי חלציו של יעקב והבאים אחריהם נמנעו מלאכול את גיד הנשה עד דברי משה. האיסור מתייחס לאיסור לעולם,

64 בלאו ביאר: 'סודו בפירושו של הנביא'. ראו: 'י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, הערך 'זְקָף', עמ' 779.

65 עלי בן סלימאן, פירוש לבר' לב 33 (*The Arabic Commentary of 'Ali ben Suleiman the Karaites on the Book of Genesis*, ed. S. L. Skoss, Philadelphia, PA 1928, p. 176). עלי לא ראה בכתוב בבר' ב 24 מצווה.

66 'ואעלם אן אלעבארה אד'א צלחת ללכ'בר וללנהי פואג'ב אכ'ד'הא עליהמא מא לם יכן מאנע ען ד'לך' (שם).

67 שם, עמ' 176–177.

68 שם, עמ' 177.

כשאר מצוות שמצווים בהם בני ישראל, והודיענו שמי שיאכל זאת, עושה מעשה שלא יעשה.⁶⁹ מצוות גיד הנשה היא מצווה שלצידה מוסר הכתוב את סיבתה, כמו מצוות הירושה, בעקבות השאלות שהציגו בנות צלופחד (במ' כז 1–11), ורגימת הנוקב בשם ה' לאור סיפור המקלל (וי' כד 10–16).⁷⁰ עלי, כמו קרקסאני וישועה לפניו, לא הוציא מכלל אפשרות שבעקבות צליעתו של יעקב קבעו בניו מנהג להימנע מאכילתו (אסתנוא על אנפסהם), כזכר לאירוע.⁷¹

לסיכום, בעקבות קודמיו התחבט עלי בשאלה אם ניתן לראות בפסוקנו, על פי נוסחו, מצוות לא תעשה לדורות, או שלפנינו היגד בלבד. לבסוף הכריע שלפנינו מצוות לא תעשה לדורות, שהכתוב מציין את סיבתה. אשר לתוכנו של הפסוק, כמו יפת הדגיש עלי את עמימות הפסוק, וכמו ישועה לפניו הוא העלה את האפשרות שהאיסור ראשיתו במנהג שהנהיגו בני יעקב – בעוד קרקסאני העלה את האפשרות שיעקב אסר את האיסור על בניו על דעת עצמו.⁷²

ב. מנהג שמקבלים עליהם ישראל, ושהופך למצווה לדורות

כאות ומופת למנהג שהטיל אב על צאצאיו, ושהם קיימוהו בקפדנות במשך דורות, ציינו קרקסאני וישועה את בני רכב, שנשמעו לברכי אביהם, יהונדב בן רכב.⁷³ יפת בן עלי בפירושו ליר' לה מלמד שהקראים אכן ראו ברכבים מופת ודוגמה למי שקיימו מצוות לדורות שמקורן לא באל אלא באחד מאבותיהם. הרכבים אינם היחידים שנהגו כך. יש שבני ישראל כאומה או יחידים מביניהם קיבלו עליהם לקיים מעשים או איסורים שהאל לא ציווה, וחלקם הפכו מצוות לדורות. לאור זאת נדרשו הקראים לשאלה מהם הגבולות שבהם יכול אדם ליוזם מנהג כגון זו. לאור סיפור הרכבים קבע יפת את הכלל הזה:

69 שם, 177.

70 שם, עמ' 177. קרקסאני השווה את האיסור למצוות פסח ומצה, שסיבתן יציאת מצרים. ראו לעיל הערה 22.

71 עלי (שם), עמ' 177.

72 ראו לעיל הערה 17.

73 ראו לעיל הערות 31, 50. גם בספר המצוות שלו ציין קרקסאני לאות ולמופת את בני רכב על שקיימו את מה שהטיל עליהם אביהם. ראו: קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 436–437.

כל דבר שמצווים ההורים וקיבלו עליהם הבנים הוא מחייב את הצאצאים בהתאם למה שחייבם אבותיהם לאחר מכן, בתנאי שאין בו סתירה לדברי האל, על אחת כמה וכמה אם יש [במצווה זו] משום התקרבות לאל. ולפי יסוד זה התנהל עניין יונדב בן רכב עם צאצאיו. ואומרו 'למען תחיו ימים רבים' וגו' (יר' לה 7) מתכוון לכל מקום שיעברו אליו. יונדב ידע שאם יקבלו את מצוותו, יהיו זכאים לכך. ואומרם 'ונשמע' (שם 8, 10), רצו לומר קיבלנו זאת עלינו.⁷⁴

יפת ראה בשבועה שהשביע יוסף את אחיו (בר' נ 25; שמ' יג 19) מטלה שקיבלו בני ישראל על עצמם לדורות, ואשר התגשמה בדור הרביעי.⁷⁵ במסגרת דיונו זה קבע יפת כלל שיש לקיים שבועה לדורות רק אם היא תואמת את ההלכה, כפי שעשה יוסף. זאת בניגוד לאיסור על בני ישראל לכרות ברית עם שבעת עמי כנען (דב' ז 2):

ולמדנו שכל ערבות [צ'מאן] ושבועה שמחייב האב על נפשו ועל ילדיו היא מחייבת. על הצאצאים לקיימן אסור להפרן, אם יסודן נכון ואפשר להישבע עליהן. אשר לשבועה ולברית שמתנהלות שלא לפי הלכתן [סננהא] שלא על יסוד נכון, אין הן מחייבות, כפי שכרתו ישראל ברית לשארית שבעת גויים, והאל אסר עליהם זאת, באומרו 'לא תכרת להם ברית' (דב' ז 2). אך שבועת יוסף חייבה את בני ישראל, שכן יסודה נכון. וכל דור ודור שהלך לעולמו מטיל את המצווה לדור שלאחריו שיצווה את הדור שאחריו גם כן, כערבות אשר ערבו גם כן אבותיהם ליוסף.⁷⁶

74 'פאי שי יוצו בה אלואלדין וילתזמוה אלבנין פהו לאזם ללאולאד בחסב מא ילזמהם אבאהם בעד אלא יכון פיה מכ'אלפה אללה. פאחרי אד'א כאן פיה קרב אלי אללה. פעלי הד'א אלאצל ג'רי אמר יונדב בן רכב מע אולאדה וקו' למען תחיו ימים רבים וגו' ישיר בה אלי כל מוצ'ע ינתקלו אליה יעלם יונדב אנהם אד'א קבלו וציתה אסתחקו ד'לך וקולהם הם ונשמע יענון בה קבלנא ד'לך עלינא' (יפת, פירוש ליר' לה 6-11, כ"י ה, דף 84-85א).

75 ראו להלן הערה 86.

76 'פעלמנא אן כל צ'מאן ושבועה אלתי ילתזמהא אלאב עלי נפסה ועלי אולאדה הי לאזמה עלי אלאולאד אלקיאם בהא ולא יג'וז להם פסכ'הא בעד אן יכון אצל ד'לך צחיה וממא יג'וז אלימין עליה. פאמא אלשבועה ואלברית אלתי תג'רי עלי גיר סננהא לא עלי אצל צחיה פהי גיר לאזמה נט'יר מא קטעו ישראל ברית לבקאייא שבעה גוים ואללה נהאיהם

בפירושו לבר' נ 25 כינה יפת את ההתחייבות שקיבלו עליהם בני ישראל לפני יוסף רַבָּאט, וגם כאן הזהיר שאין לקבל התחייבות שאינה עולה בקנה אחד עם התורה:

ואם קיבלה קבוצה מבני ישראל התחייבות כלשהי בניגוד למה שכתוב בתורה, אין התחייבות זאת מחייבת ואסור לקיימה, הואיל והאל יתעלה הורה לאבות לקיים מה שכתוב בתורה, וחייבם להורות לבניהם לקיים מה שכתוב בה. וכל מי שמתחייב בהתחייבות שמנוגדת לתורה, אסור לקיימה. האינך רואה שהאל אסר על הבנים ללכת בדרכי אביהם שנוגדים את החוק, כפי שנאמר: 'ואמר אל בניהם במדבר בחוקי אבותיכם אל תלכו ואת משפטיהם אל תשמרו ובגלוליהם על תטמאו' (יח' כ 18).⁷⁷

1. מצוות יהונדב בן רכב

כמו חז"ל לפניו, ניסה יפת ללמוד מיהם הרכבים:

רכבים אלו הם בני רכב, ונקראו רכבים מפני ששם אביהם רכב, כמו

ען ד'לך כקולה לא תכרת להם ברית פשבעת יוסף לזמת בני ישראל אד' הי ען אצל צחיה פכאן כל ג'יל ינצרח יוכ'ד' אלוציה עלי אלג'ל אלד' בעדה אן יוצי אלג'ל אלד' מן בעדה איצ'א כאלצ'מאן אלד' צ'מנוה איצ'א אבאהם ליוסף' (יפת, פירוש לשמ' יג 19, כ"ד, דף 138ב-139א). גם קרקסאני גרס שלמצווה ביוזמה אנושית אסור לחרוג מהדת. ראו להלן הערה 105.

77 'פאמא אן רבטת ג'מאעה מן ישראל רבאט מא בכ'לאף מא פי אלתוראה פליס ד'לך אלרבאט לאום ולא יג'ז פעלה לאן אללה ג'ל ועלא אמר אלאבא פעל מא פי אלתורה ואוג'ב עליהם יאמרון בניהם בפעל מא פיהא פכל מן ירבט רבאט יכ'אלף מא פי אלשריעה לא יג'ז פעלה. אלא תרי אן אללה מנע אלבנין אן יסירון פי מד'אהב אבאיהם אלתי בכ'לאף מא פי אלשרע כמק' ואמר אל בניהם במדבר בחוקי אבותיכם וג' (יפת, פירוש לבר' נ 25, כ"ב, דף 42ב-43א). בלאו ביאר 'רבאט': 'איסר, נדר להימנע מדבר הנאה'. ראו: בלאו (לעיל הערה 64), הערך 'רבאט', עמ' 236. נראה שיפת לא התכוון כאן לנדר, שכן עניינו במצווה שציוו אבות לדורות מטעמים. במקרה של העלאת עצמות יוסף מדובר בשבועה. קרקסאני כתב בדיונו בסוגי השבועות (ימין) שיש הגורסים שנוסף על שבועה בשם ה' ונוסף על שבועת האלה, כמו זו הנזכרת בבמ' ה 21, יש שבועה מסוג שלישי, והיא חובה (רבאט) שמקבל עליו אדם ומתחייב לקיימה, והיא מכונה לפי אותה שיטה שבועת אסר. ראו: קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 644. אך הוא עצמו ביטל קטגוריה שלישית זו: השבועה (אלימין) אינה רבאט. ראו: שם, עמ' 658.

הלויים, שאביהם שמו לוי. ונחלקו האנשים על אודות רכב. היו שאמרו שהוא מבני יתרו חתן משה, שנאמר: 'המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב' (דה"א ב 55). ואמרו שהקינים הם מבני קיני חתן משה. וכשם שנקראו רכבים משום שאביהם רכב, כך קרא להם קינים, שכן שם אביהם קיני. על כן אמר: 'מחמת אבי בית רכב' (שם). ואמרו שרכב זה הוא אבי יונדב, שנאמר: 'הונדב בן רכב' (יר' לה 6). ויש שאמרו שהם מבני יהודה.⁷⁸

זיהוי הרכבים כמי שנספחו לעם ישראל או כבני יהודה מאפשר ללמוד מהם דוגמה. ואכן הנביא ירמיהו הביאם כדוגמה ומופת למי שקיימו את ציוויי אביהם לדורות, בעוד שישראל לא קיימו את ציוויי האל, אף ששלח להם נביאים רבים (יר' לה 12–16). על כך אמר יפת: 'וגינה [את ישראל] באמצעות בני יהונדב בן רכב. ואמר: הללו ציוום אביהם פעם אחת, וקיבלו את דבריו עד היום הזה ולעולמי עד'.⁷⁹

ירמיהו העמיד למבחן את נאמנות הרכבים לציוויי אביהם, וביקשם לשתות יין שנאסר עליהם. מהכתוב ביר' לה 6–7 אנו למדים שאיסור היין היה רק אחד

78 'האולי אלרכבים הם בני רכב פסמו רכבים מן חית' אן אסם אביהם רכב מת'ל לויים אלד'י אביהם אסמה לוי. ואכ'תלף אלנאס פי רכב. פקאל קום אנה מן בני יתרו חתן משה מן קו' המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב. פקאלו אן הקינים הם מבני קיני חתן משה. פכמא סמו רכבים מן חית' אן אסם אביהם רכב כד'אך סמאהם קיני מן חית' אן אסם אבוהם קיני וקאל מחמת אבי בית רכב. פקאלו אן רכב הד'א הו אבי יונדב כקולה יהונדב בן רכב וקאל קום אנהם מן בני יהודה' (יפת, פירוש ליר' לה 1–5, כ"י ה, דף 82א–ב). בפירושו למל"ב י 15–17 העלה יפת את האפשרות שרכב היה מבני חובב חותן משה לאור הכתוב בדה"א ב 55. הוא לא הוציא מכלל אפשרות ש'הוא מהאומה'. ראו: א' שלוסברג, ע' פריש וי' סטרשינסקי, 'פירושו של יפת הן עלי הקראי לסיפור יהוא (מלכים ב ט–): מהדורה מוערת', גנוי קדם, יד (תשע"ח), עמ' 246–247. על זהות הרכבים לאור מדרשי חז"ל ראו: ז' ספראי, 'בני רכב האיסיים ורעיון ההליכה למדבר בדברי חז"ל', ספר בר אילן, טז–יז (תשל"ט), עמ' 39–49. עוד על יתרו וצאצאיו בפירושו של יפת לתורה ראו: פוליאק (לעיל הערה 21), עמ' 205–207.

79 'פקרעהם בבני יהונדב בן רכב. פקאל האולאי וצאהם אבוהם מרה ואחדה פקבלו קולה אלי הד'א אליום וואלי אל'אבד' (יפת, פירוש ליר' לה 15–19, כ"י ה, דף 87ב). בפירושו למל"ב טו–יז ציין יפת שירמיהו שיבח את בני רכב על 'דבקותם במצוות אביהם' (תמסכהם בוציה אביהם). המהדירים תרגמו: 'דבקותם בצוואת אביהם'. ראו: שלוסברג, פריש וסטרשינסקי (שם), עמ' 247.

מהאיסורים שהורה להם אביהם, והם קיבלו עליהם לקיים את כולם. האיסורים הרבים שנשארו נאמנים להם מעצימים את נאמנותם של הרכבים להוראות אביהם: 'ואז [לאחר שהתבקשו לשתות יין] סיפרו מה שציווה יהונדב אביהם, והם קיבלו זאת על עצמם, ולא היו יכולים להפר זאת. הם לא ציינו את היין בלבד, אלא ציינו את שאר הדברים שציווים'.⁸⁰

כל מצווה שקיבלו עליהם יחיד או האומה מבלי שציווה האל, טעמה עימה. יפת מלמדנו על הנסיבות ההיסטוריות שבעטיין הורה יהונדב בן רכב לצאצאיו על האיסורים:

מצווה זו ציווה לפני שגלו ישראל, שכן יהונדב בן רכב פעל בזמנו של יהוא בן נמושי, שנאמר: 'וילך משם וימצא את יהונדב וגו' (מל"ב י 15). והיה זה בראשית מלכותה של עתליה, אלא יהונדב בן רכב ראה את הפניית העורף של ישראל ולא היה לו ספק שהגלות קרבה. הוא כינס את ילדיו בעת מותו וציווה במצווה זו, וקיבלו על עצמם, והתחייבו שיצוו לצאצאיהם, וכך כל דור שיקום להם יצווה על ילדיו אותן מצוות.⁸¹

כאמור נאמנות הרכבים למצוות אביהם היא אות ומופת בשיח הקראי למצוות ביוזמת בן אנוש שהפכו למצוות לדורות.

בדיונו בכתוב ביר' לה הציג יפת דוגמאות נוספות למצוות כאלו: יוסף השביע את אחיו להעלות את ארונו לארץ ישראל, אך השבועה הזו חייבה את צאצאי האחים; הנדר של חנה, שאמרה 'וַנִּתְּתִי לָהּ כָּל יְמֵי חַיָּי' (שמ"א א 1), ושמואל קיבל זאת עליו; חג הפורים, לאור הכתוב 'קִיְּמוּ וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם' (אס' ט 27); ארבעת הצומות הנזכרים בספר זכריה בעקבות חורבן בית ראשון, 'צוֹם הַרְּבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֶשְׂרִי'

80 'פענד ד'לך חכו מא וצא יהונדב אביהם ואנהם קבלו ד'לך עלי אנפסהם פלם ימכנהם אן יכ'אלפוח. ולם יד'כרו אליין פקט בל ד'כרו סאיר מא וצאהם בה' (יפת, פירוש ליר' לה 6-11, כ"ה, דף 84א).

81 'הד'ה אלוציה וצאהם בהא קבל אן ינג'לוון ישראל לאן יהונדב בן רכב כאן פי זמאן יהוא בן נמושי לקולה וילך משם וימצא את יהונדב וגו'. וכאן ד'לך פי אול מלך עתליה לכן יהונדב בן רכב נט'ר אדבאר ישראל ולם ישך פי אן אלגלות קד קרב פג'מע אולאדה וקת מותה ווצאהם בהד'ה אולוציה וקבלוהא עלי אנפסהם ואלתזמון אן יוצון אולאדהם וכד'לך כל גיל יקום להם יוצי אולאדה במת'ל ד'לך' (שם, דף 84ב).

(זכ' ח 19).⁸² להלן אדון בדוגמאות אלו, להוציא סיפור חנה, מפני שהוא נוגע לנטילת חובה של יחיד.⁸³

א. השבועה ליוסף

סיפור העלאת ארונו של יוסף לשכם הוא הדוגמה היחידה מבין הדוגמאות שלפנינו שהתרחשה לפני מתן תורה. בפירושו לבר' נ 25 הדגיש יפת שיוסף ידע שלא יעלה בידי אחיו למלא את בקשתו, בעוד שהוא קיים את בקשת יעקב שיעלו את עצמותיו (שם 5–10). על כן השביע את בני ישראל ולא את אחיו בלבד:

הואיל ויוסף ידע שלאחר מותו לא יעלה בידם לעשות מה שעלה בידו, לא השביעם לשאתו מייד, אלא הטיל עליהם לשאתו בעת הגאולה. ובאומרו: 'ישבע יוסף את בני ישראל' (בר' נ 25), ולא אמר: 'את אחיו', כפי שאמר בפסוק הקודם: 'ויאמר יוסף אל אחיו, פירושו שידע שהשביע את כל מי שנכח מבני ישראל, אחיו, ילדיהם ובני ילדיהם. כל בר עונשין בעל בינה, אשר רשאי להישבע, והתחייבו לקיים את השבועה.⁸⁴

יפת מנה את הטעמים לידיעתם של הנשבעים ליוסף שלא הם אלו שיקיימו את השבועה. מדבריו עולה שהנאמנים לדת מחויבים לקיים את המצוות שהטילו עליהם אבותיהם, כשם שהם מחויבים בקיום מצוות האל:

82 'וכד'לך וג'דנא אחי יוסף אסתחלפהם יוסף ולום ד'לך לאולאדהם. וכד'לך אנד'רת חנה וקאלת ונתתיו לה' כל ימי חיו ולום שמואל ד'לך. וכד'לך אלקו' פי קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם וג'. וכד'לך אלקו' פי צום הרביעי וצום החמישי' (שם). עלי בן סלימאן ציטט בפירושו לבר' נ 25 את דברי הגורסים שהתחייבות אחי יוסף לא הייתה במסגרת מצווה אלא במסגרת 'מסורת ומנהג' (סנה וסירה). כמו יפת הוא ציין את המחויבות שקיבלו עליהם ישראל בארבעת הצומות, קיום ימי הפורים, והתחייבות הרכבים לאביהם יונדב. ראו: עלי בן סלימאן (לעיל הערה 65), עמ' 189.

83 יפת השווה בפירושו לבר' נ 25 את השבועה של אחי יוסף רק לצומות הנזכרים בספר זכריה ולימי הפורים.

84 'לעלם יוסף אן בעד אנצראפה לא יצלו אלי מא הו וצל הו אליה לם יכלפהם חמלה ללוקת וכלפהם אן וחמלוה פי וקת אלגאולה. ופי קולה וישבע יוסף את בני ישראל ולם יקל את אחיו כק' פי אלפסוק אלאל ויאמר יוסף אל אחיו מעני והו אנה ערף אנה אסתחלף כל מן חצ'ר מן בני ישראל אכ'תה ואולאדהם ואולאד אולאדהם כל מתג'וג' יעקל אלד'י יג'זו אן יסתחלף ואלתזמו אלשבועה' (יפת, פירוש לבר' נ 25, כ"י ב, דף 132ב).

ונאמר שיוסף, אחיו וכל הנוכחים באותה עת ידעו לבטח שצאצאיהם יקיימו את השבועה הזו, ואנו יודעים זאת משני טעמים. האחד, מבשורת יעקב ליוסף, כפי שפירשנו את הכתוב 'ואני נתתי לך שכם' וגו' (בר' מח 22). הטעם השני, הוא ידע שהגאולה לא יזכו לה אלא המצייתים למצוות האל, ואחד מציותיהם הוא קבלתם את מצוות אבותיהם, כל שכן במשמעות דומה לזו שחייבתם השבעת יוסף. וידע יוסף ואחיו שהיוצאים בזמן הגאולה מחויבים במצוות אבותיהם לשאת את עצמותיו מארץ מצרים לארץ ישראל ולקוברו בשכם.⁸⁵

לפי חישובו של יפת, שהו בני ישראל במצרים 220 שנה. יוסף נפטר קצת יותר מ־70 שנה לאחר כניסתם לארץ זו, ואם כן ארונו הובא לשכם כ־150 שנה לאחר מותו, דהיינו בני הדור הרביעי הם אלו שקיימו את השבועה. יפת לא הוציא מכלל אפשרות שמתי מעט חיו בעת מותו של יוסף ובעת יציאת מצרים.⁸⁶ שני פסוקים מתארים את הגשמת השבועה ליוסף. בשמ' יג 19 נאמר שמושה הוא שקיים את המצווה, ואילו ביהו' כד 32 נאמר שבני ישראל הם שהעלו את הארון. יפת ראה לנכון להדגיש שאכן בני ישראל הם שקיימו את השבועה, ומשה צוין אך ורק מפני שהיה מנהיגם:

ומסר הכתוב שמושה עליו השלום קיבל עליו לקחת את ארון יוסף ממצרים, שנאמר: 'ויקח משה את עצמות יוסף' וגו' (שמ' יג 19). היות

85 'ונקול אן יוסף מע אכ'זה וג'מיע אלחאצ'רין פי אלוקת קד עלמו יקינא אן אולאדהם ית'בתון הד'ה אלשבועה ונעלם ד'לך מן וג'הין. אחדהמא מן בשארה יעקב לה כמא שרחנא ואני נתתי לך וג' ואלב' הו אנה עלם אן אלפרקאן לא יג'י אלא ללטאיעין ואחד טאעאתהם הי קבולהם וציה אבאהם לא סימא פי מת'ל הד'א אלמעני אלד'י כאן חק יוסף לאום להם פקד עלם הו הו ואכ'ותה אן אלכ'ארג'ין פי וקת אלגאולה ילתזמו וציה אבאהם פי חמל עט'אמה מן בלד מצר אלי בלד אלשאם ודפנה פי שכם' (שם, דף 132ב–133א).

86 'ודלך אן ג'מלה מקאמהם במצר קק'כ סנין ומד דכ'לו אלי אן מאת יוסף ע' ונ'ין פבקי ק'נ. פימכן אן קד כאן פיהם מן עאש נחו הד'ה אלמדה פחצ'ר ופאת יוסף וכו'רוג'הם מן מצר' (שם, דף 133ב). לדברי יפת השבועה של יוסף חייבה את הדור הרביעי: 'ואעלם אן הד'ה אלשבועה אלד'י אסתחלף יוסף אכ'ותה קד לזמת דור רביעי' (יפת, פירוש לשמ' יג 19, כ"ד, דף 138ב). בהמשך אמר יפת שיוסף ידע שדור רביעי לא יצאו ממצרים, אלא אם יציתו למצוות, ואחת מהן היא נשיאת עצמותיו ('וקד עלם יוסף אן דור רביעי לים יכ'רג'ומן מצרים אלא והם טאיעין ואחד טאעאתהם הו חמל עט'אמה' [שם, דף 139א])

שנאמר בתורה: 'ויקח משה', ולא נאמר: 'וייקחו בני ישראל את עצמות יוסף', נאמר בספר יהושע: 'ואת עצמות משה אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם' (יהו' כד 32). ונאמר: 'העלו בני ישראל', כדי ללמדנו שקיימו מה שהורה להם יוסף: 'והעליתם את עצמותי' (בר' נ 25). ובאשר לכתוב 'ויקח משה' (שמ' יג 19), רצה לומר שמשה עליו השלום, שהיה מנהיג האומה, הורה לקחת את עצמות יוסף, ונחפו העם ונשאווה עימם.⁸⁷

ב. ארבעת הצומות

יפת גרס שארבעת הצומות המצוינים בנבואת הנביא זכריה, ושבני ישראל קיבלו עליהם בעקבות חורבן בית ראשון, יפוג תוקפם, שכן הנביא הבטיח שימים אלו יהפכו לימי ששון ושמחה (זכ' ח 18–19).⁸⁸ לדברי יפת ימי הצום מחייבים עד הקמת בית שלישי:

פעולה זו [של קבלת מצוות שלא ציווה האל] רואה האל בעין יפה, כפי שחייבו עצמם האבות לצום ולהתאבל בארבעת הצומות אשר קיבלו עליהם בשל חורבן בית המקדש וגלות ישראל. והמקור לצומות לא היה מהאל, שנאמר: 'כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתוני אני' (זכ' ז 5). ואמרו: 'הצום צמתוני אני', רצה לומר: צום זה מקורו בציווי ממני, כלומר אני חייבתי אותו עליכם בראשיתו, אך אתם קיבלתם אותו על עצמכם, הואיל ובית זה [בית שני] יחרב, כשישראל פזורים ברחבי העולם. אבל לכשיגיע המועד שמצפים לו, כשייבנה בית המקדש השלישי, יוסרו צרות אלו, ואז יהפכו צרות אלו לששון ולשמחה

87 'וקד אכ'בר אלכתאב אן משה עאלס' תולי אכ'ד' תאבותה מן מצר כק' ויקח משה את עצמות יוסף וג'. ואן כאן קאל פי אלתורה ויקח משה ולם יקל ויקחו בני ישראל את עצמות יוסף וקד קאל פי פי ספר יהושע ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם פקאל העלו בני ישראל ליערף אנהם אמת'לו מא אמרהם בה והעליתם את עצמתי ואלד' קאל ויקח משה אראד בה אן משה עאלס' אלד' כאן מקדם אלאמה אמר באכ'ד' עט'אמה פבאדר אלקום ותמלוהא מעהם' (יפת, פירוש לבר' נ 25, כ"י ב, דף 133א, 134ב).

88 על מועדי ארבעת הצומות הללו אצל הקראים ראו: 'י ארדר', 'הצומות בהלכה הקראית הקדומה', ד' גרא ומ' בן-זאב (עורכים), אוהב שלום: מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום, באר שבע תשס"ה, עמ' 510–520.

ולמועדים טובים, כפי שנאמר: 'כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים' וגו' (שם ח 19).⁸⁹

בפירושו לאס' ד דן יפת בסיבה לגזרות המן. המגילה אינה מלמדת על כך, ויפת העלה סיבות מסיבות שונות שמצא אצל פרשנים – עבודת אלילים, אכילת אוכל לא כשר או הימנעות מלעלות לארץ ישראל.⁹⁰ הוא דחה סיבות אלו והגיע למסקנה שהסיבה לגזרות הייתה ביטול הצומות שצוינו אצל זכריה, שהעם היה צריך לקיימם עד הקמת בית שלישי, אך חדל מכך עם הקמת בית שני.⁹¹ בזקפו את גזרות המן לביטול ארבעת הצומות, העלה יפת את מעמד המצוות שקיבל עליו העם לדורות.

מדברי יפת עולה שבראשית הדרך ציווה האל על ארבעת הצומות,⁹² לעומת זאת קבע קרקסאני קטגורית: 'לא ציוונו האל לחלוטין על צום כלשהו וזולת יום הכיפורים';⁹³ אנו צמים צומות אלו משום עדות המסורת המקראית (את'ר פי אלכתאב ומא יוג'בה אלכ'בר) המשותפת לכלל האומה.⁹⁴ בעוד שיפת וקרקסאני התמידו בצומות אשר קיבלו עליהם בני ישראל בעת

89 'ויכון איצ'א פעל יסתחסנה אללה מת'ל מא אלתזמת אלאבא תצום ותתאבל פי אלד' צומות אלתי אלתזמוהא מן ג'הה כ'ראב אלקדס וגלות ישראל ולם יכן אצלה מן ג'הה אללה כמק' כי צמתם וספור בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתוני אני פקולה הצום צמתוני אני יריד בה הד'א אלצום הו מן אמרי יעני אנא אוג'בתה עליכם אבתדאא ואנמא אתם אלזמתמוה אנפסכם [לאן הד'א אלבית סיכ'רב וישראל מבדדין פי אלפאק] בלי אד'א ג'א אלזמאן אלמנת'ר אד'א בני בית שלישי תרתפע הד'ה אלצרות פענד ד'לך תנקלב אלצומות לששון ולשמחה ולמועדים טובים כמק' כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ול'טו וגו' (יפת, פירוש לבר' נ 25, כ"י ב, דף 442-ב). המילים בסוגריים הושלמו על פי כ"י פריז, הספרייה הלאומית 278. héb. דף 319 ב. עמדת הקראים אכן הייתה שהצומות יהפכו לימי שמחה רק עם הקמת בית שלישי. ראו: ארדר (שם), עמ' 520-528.

90 ארדר (שם), עמ' 525-526, הערות 86-92.

91 שם, עמ' 527, הערה 93. פירוש יפת לאס' ד (*The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Book of Esther*, ed. M. G. Wechsler, Leiden 2008, pp. 30*-31*). תרגום לאנגלית שם, עמ' 237-240.

92 ראו לעיל הערה 89.

93 קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 916.

94 שם, עמ' 924.

חורבן בית ראשון, מלמדנו קרקסאני שקבוצה מהענניים גרסה שאין לקיים את הצומות, ושהאל מלכתחילה לא רצה בהם. הכתוב 'וְהָאֱמֶת וְהַשְּׁלוֹם אֶהְבּוּ' (זכ' ח 19) מעיד לדעתם שהאל דרש מישראל שילכו בדרכי שלום ואמת, ולדבריהם הכתוב 'וְזֶה שְׁבָעִים שָׁנָה הֵצִום צִמְתָּנִי אָנִי' (שם ז 5) מעיד על הסתייגות האל ממעשה זה של קביעת הצומות על ידי בני ישראל.⁹⁵ משרידי פירוש לווי' כ–כג שנמצא בגניזה, והמיוחס לדניאל אלקומסי, מראשוני הקראים, עולה שכבר הוא קיבל את עקרון קיום ארבעת הצומות שגזרו ישראל על עצמם עד הקמת המקדש השלישי:

[אנו] עושים כ[ל] אלה הצומות והם [נ]גזרו על נפשם ועל [כל] ישראל כל ימי [שו]ממות המקדש. וה' קיים והע[מיד] [לחוק כל] אלה הצומות לצום עד שירצה ויבנה מקו[ם] מקדשו.⁹⁶

גרסה שונה מצינו בפירושו של אלקומסי לזכ' ז 1–9 בספרו 'פתרון שנים עשר', שבו פירש את ספרי תרי עשר הנביאים. הצומות שציין זכריה הם מצוות שמסרן הנביא, ומכאן שהאל לא גינה את ישראל על קיומם. לא נאמר בפירושו זה שמדובר במצוות שקיבל עליו העם מיוזמתו: "הצום צמתוני אני" (זכ' ז 5) לא לחרף ולא לגערה [...] ואיך יחרף על הדבר אשר הוא גזר: "קדשו צום" (יואל א 14).⁹⁷

ג. שני ימי הפורים

לאחר ארבעת הצומות, שעתידים להפוך לימי ששון ושמחה, ציין יפת את חג הפורים כחג שקיבלו עליהם בני ישראל: 'וכל מה שנוהג כך, והתחייבו לו האבות, מחייב את הדורות [הבאים אחריהם], כפי שקיבלו עליהם ישראל את ימי הפורים, והפך מועד זה מחייב אותם ואת הדורות שלאחריהם, לאור הכתוב "קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם" (אס' ט 27).⁹⁸ יפת גרס

95 שם, עמ' 917.

96 כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה 1 T-S 10 C 2, דף ב2; נדפס: J. Mann, 'Early Karaites Bible Commentaries', *JQR*, n.s.12 (1921–1922), pp. 475–476

97 דניאל אלקומסי, פתרון שנים עשר, מהדורת י' מרקון, ירושלים תשי"ח, עמ' 69. דיונו של אלקומסי בסוגיה ראו: ארדר (לעיל הערה 88), עמ' 523–524.

98 'פכל מא כאן מג'דאה הד'א אלמג'רי ואלתזמוה אלאבא ילזם לאג'אלהם וכמא אן קבלו

'ימי הפורים' מפני שלשיטת הקראים נחוג החג יומיים, בי"ד–ט"ו באדר (אס' ט 21).⁹⁹ בפירושו על אתר (שם 26–28) הוסיף יפת שהחובות (ואג'באת) בימי הפורים מחייבים כמו כל מצווה אחרת, זאת לאור הכתוב 'וְהַיְמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנִעְשִׂים' (שם 28), כשם שעל יום השבת נאמר: 'זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת' (שמ' כ 7) – 'לְעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת' (דב' ה 15). המצווה כוללת לא רק את עם ישראל אלא גם את הגרים שהסתפחו אליו (אלדאכ'לין פי אלדין), זאת לאור הכתוב 'עַל כָּל הַנְּלוּיִם עֲלֵיהֶם' (אס' ט 27). בניגוד לארבעת הצומות, מצוות ימי הפורים תתקיים גם אחר הישועה (פְּרָקָאן), שכן נאמר: 'וְזָכַרְםָּ לָא יְסוּף מְזַרְעָם' (שם 28).¹⁰⁰ לפנינו אם כן דוגמה למצווה שבני ישראל קיבלו עליהם והיא מצווה נצחית.

בעוד שהקראים למדו ממגילת אסתר שהעם כולו קיבל עליו לחוג לעולם את חג הפורים, גרס סעדיה גאון, כמו הקראים, שמצוות הפורים היא אכן מנהג (סנה) שקיבלו עליהם בני ישראל, אך הוא למד על קיום מנהג זה מהתורה שבעל פה (את'אר) ולא מהכתוב במגילה.¹⁰¹

גם בחג הפורים מצא סעדיה גאון עילה לתקוף את אחד מעקרונות הפרשנות של הקראים, שבאמצעות ניגוח את התורה שבעל פה. הקראים יצאו נגד התורה שבעל פה בין השאר מפני שהיא מסורת שעוברת מיחידיים ליחידיים. בהיעדר כתוב מפורש במקרא קיבלו עליהם הקראים את המסורת בתנאי שנמסרה לעם כולו, ולשם כך אימצו מהפרשנות המוסלמית את המונח אג'מאע (קונסנזוס).¹⁰² הגאון הצביע על כך שבאיגרתו המורה על קיום ימי הפורים (אס' ט 20) פנה מרדכי אל חלק מהעם (בעי' אלְאָמָה), כשם שהנביאים

ישראל עלי אנפסהם ימי הפורים וצאר ד'לך לאום להם ולאג'אלהם כק' קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם' (יפת, פירוש לבר' נ 25, כ"י ב, דף 443–442א). גם קרקסאני ציין את שני ימי הפורים כמצוות שקיבלו עליהם ישראל. ראו: קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 437

99 לוי בן יפת (לעיל הערה 10), ב, עמ' 465.

100 יפת, פירוש לאס' ט 26–28 (מהדורת וכסלר [לעיל הערה 91] עמ' 59*); תרגום לאנגלית שם, עמ' 305–306.

101 סעדיה גאון, פירוש לאס' ט 20–28 (*The Judaeo-Arabic Translation and Commentary*) 28–20; of Saadia Gaon on the Book of Esther, ed. M. G. Wechsler, Leiden 2015, p. 665. תרגום לאנגלית שם, עמ' 395.

102 על הפעלת עקרון האגמ'אע בדיון בגיד הנשה ראו לעיל הערות 33, 43.

יחזקאל, חגי זכריה ומלאכי ואף עזרא פנו אל חלק מהעם. בכל המקרים האלו מיעוט בעם מסר לנותרים (אליסיר מן אלאומה נקלה אלי אלבאקי), והדברים הפכו לנחלת העם כולו. לאור זאת תהה סעדיה גאון כיצד המתנגדים לרבניים (מכ'אלפי אלריבונין) גורסים ש'אין לקבל מסורת [כ'בר], אלא אם מסרה אותה האומה כולה?¹⁰³

סיכום ומסקנות

הדיון של הקראים באיסור גיד הנשה לימדנו שחכמיהם התחבטו בשאלה אם היה האיסור פרי של יוזמה אנושית – של יעקב או של בניו – או מצווה מהאל. שאלת המצוות שמקורן ביוזמה אנושית נדונה אף בסוגיות נוספות, ולאור זאת קבעו הקראים כללים מתי מותרת יוזמה כזו ומה גבולותיה.¹⁰⁴ חכמי הקראים שנוכרו לעיל קיבלו את עקרון המצוות שהן פרי יוזמה אנושית, אך עיקרון זה היה נתון במחלוקת במחנם. קרקסאני הקדיש את המאמר הרביעי בספר המצוות שלו לדרכים שבאמצעותן אנו לומדים את המצוות וכיצד נוסחו במקרא. פרק חמישים שם מלמדנו:

כל [ההתחייבויות] שקיבלו הצדיקים [אוליאיא] ואבות האומה מחייבות את האומה, כשם שכל [ההתחייבויות] שקיבלה האומה עליה ועל צאצאיה מחייב אותם. אסור להפרן ולסטות מהן, בתנאי שהתחייבויות אלו תואמות לדת.¹⁰⁵

בראשית הפרק מלמדנו קרקסאני שהיו קראים שלא קיבלו עיקרון זה, שכן לדבריהם רק מה שחייב משה מוטל על ישראל לקיים, בין שמדובר על התחייבות היחיד או הרבים. קרקסאני דחה את דבריהם לאור סיפורי (אכ'באר) המקרא, והביא דוגמאות מהמקרא לאישוש דבריו. אשר ליחיד, לצד סיפור חנה, הוא הביא את הנדר שנדר יפתח באשר לבתו וקיים (שופ' יא 29–40). אשר לרבים, נוסף על סיפור הבאת ארון יוסף לשכם, התחייבות הרכבים

103 'יקולון לא יג'ב קבול כ'בר אלי מא נקלתה אלאומה באסרהה' (סעדיה גאון [לעיל הערה 101]).

104 ראו לעיל הערות 74–77.

105 קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 435.

לאביהם ושני ימי פורים, התייחס קרקסאני להתחייבות בני ישראל לפגוע באנשי יבש גלעד (שופ' כא 10) ולצום שהטיל שאול על העם, ושכמעט עלה בחייו של בנו יונתן בשל הפרתו (שמ"א יד 24–30). שאול משמש דוגמה גם להפרת התחייבות שקיבל עליו העם – הוא פגע בגבעונים, בניגוד להתחייבות בני ישראל כלפיהם בעת ההתנחלות, על כן נאמר על שאול: 'אַל שְׂאוּל וְאֶל בֵּית הַדְּמִים' (שמ"ב כא 1).¹⁰⁶

קרקסאני לא נקב בשמה של קבוצת הקראים שדחתה את העיקרון של קבלת מצוות מתוך התחייבות וללא דרישת האל, אך אם אכן הפירוש לוויקרא שצוטט לעיל, ושעניינו ארבעת הצומות הנזכרים בספר זכריה, חובר בידי דניאל אלקומסי, אזי העיקרון של קיום מצוות שמקורן בהתחייבות שקיבל עליו העם, כבר היה נחלת ראשוני הקראים.¹⁰⁷ כאמור קבוצת ענניים גרסה שהאל הסתייג מארבעת הצומות משום שישראל קיבלו אותם על עצמם בלי שנצטוו לעשות זאת.¹⁰⁸

אין להוציא מכלל אפשרות שבנימין אלנהאונדי, ממבשרי התנועה הקראית, התנגד לעקרון המצוות שמקורן ביוזמת אנוש. הוא גרס ריבוי מצוות לפני מתן תורה, והקראים ביקרו אותו על כך. לשיטתו היו לפני מתן תורה 102 מצוות,¹⁰⁹ ומיעקב עד משה ניתנו 19 מהן, ביניהן מצוות איסור אכילת גיד הנשה.¹¹⁰

הלכתו של בנימין והתיאולוגיה שלו מעידות על קשר לספרות כיתתית מימי הבית השני.¹¹¹ כאמור ייתכן שכבר יוספוס גרס שאין מקור האיסור על

106 שם, עמ' 436–437. לשיח הקראי על העונש שנענש בית שאול ראו: י' ארדר, 'הוקעת צאצאי שאול בידי הגבעונים: ערכים של צדק אלוהי אל מול פשט הכתוב בפרשנות הקראית הקדומה', גנזי קדם, ח (תשע"ב), עמ' 31–65.

107 ראו לעיל הערה 96. להשקפה שונה ראו: אלקומסי (לעיל הערה 97). לדברי קרקסאני נהג אלקומסי לשנות את דעתו. ראו: קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 4–5. עם זאת אין לפסוק לאור דברים אלו שאכן הפירוש בתעודת הגניזה של אלקומסי הוא.

108 ראו לעיל הערה 95.

109 קרקסאני (לעיל הערה 14), עמ' 453. גם בכתוב בבר' ב 24 הוא ראה מצווה. ראו לעיל הערה 58.

110 שם, עמ' 457–458.

111 ראו לאחרונה: י' ארדר, 'דיני מעשר ראשון ומעשר שני במגילת המקדש ובספר היובלים לאור השיח הקראי הקדום', מגילות, יג (תשע"ז), עמ' 231–246.

גיד הנשה במצווה מהאל, וספר היובלים נמנע מלציין את מצוות גיד הנשה.¹¹² דוד הנשקה תהה אם יש לראות בהיעדר מצוות גיד הנשה מספר היובלים רמז לקדמותו של הפקפוק בתוקף האיסור, הרבה קודם לקראים.¹¹³

אשר לארבעת החכמים הקראים שדנתי בהם כאן, אף אחד מהם לא ערער על עקרון המצוות שהן פרי יוזמה אנושית, אך הם התחבטו אם איסור גיד הנשה שייך לקטגוריה זו. ובשל הספק נמנעו מלציין איסור זה כדוגמה למצוות שמקורן ביוזמה אנושית כאשר דנו בעיקרון זה.¹¹⁴

אברהם אבן עזרא, שעייין עיין היטב בספרות הקראית, אימץ לא אחת עמדה שעלתה בקנה אחד עם דעתו. במקרה זה גרס שאיסור הגיד, כמו הצומות הנזכרים בספר זכריה וחג הפורים, מקורם במה 'שקיבל עליו האב ועל זרעו, הבן חייב לשמוע בקול אביו [...] וחייבים לנהוג כבוד באביהם'.¹¹⁵

אין להוציא מכלל אפשרות שדברי המוסלמים הם שעוררו בקרב הקראים שהיו מעורבים בפולמוס היהודי-מוסלמי את ההתחבטות בשאלה אם איסור גיד הנשה הוא מצווה או מנהג (סנה) שקיבלו עליהם בני ישראל. פסוק בקוראן גורס: 'כל המאכלות היו מותרים לבני ישראל פרט לאשר אסר ישראל על עצמו לפני שהורדה התורה ממרומים. אמור, הביאו את התורה וקראוהו אמת בפיכם' (סורה ג 93). אומנם יש מסורות מוסלמיות הגורסות שישראל, הוא יעקב, אסר על עצמו בשר גמלים ואת חלבם, אך המסורת המקובלת היא שיעקב אסר את גיד הנשה (ערק אלנסא). בפירושו לפסוק זה גרס אלטברי, בן המאה העשירית: 'יעקב אסר זאת על עצמו, וצאצאיו אסרוהו כשהם מאמצים את מנהג אביהם יעקב' (פאן ולדה חרמוה אסתנאנא באביהם יעקב). אלטברי הדגיש שהאיסור לא נאסר על ידי האל בהתגלות (וחי), לא הורד מהשמיים (תנזיל), ולא נמסר באמצעות נביאו לפני מתן תורה.¹¹⁶ הפסוק הקוראני הנדון

112 ראו לעיל הערות 6–8.

113 הנשקה (לעיל הערה 3), עמ' 639, הערה 82.

114 כך קרקסאני, ראו לעיל הערות 105–106, וכך יפת, ראו לעיל הערה 82. רמב"ם כתב: 'יעקב הוסיף את גיד הנשה' (משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים, ע, ט). הנשקה, שבתן את הספרות הקראית המודפסת, גרס שהרמב"ם קבע כמו הקראים שהאיסור מקורו ביוזמה אנושית. ראו: הנשקה (שם), עמ' 636.

115 אברהם אבן עזרא, יסוד מורא וסוד תורה ה, ג (מהדורת 'כהן וא' סימון, רמת גן תשס"ב, עמ' 122–124).

116 הקוראן, תרגום א' רובין, תל אביב תשס"ה, עמ' 53; אלטברי, ג'אמע אלביאן, פירוש

נאמר בהקשר פולמוסי נגד היהודים, ומדגיש את השוני בהלכה בין תורת משה לקודמיו בהנהגת בני ישראל.

פרופ' (אמריטוס) יורם ארדר, החוג להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת תל אביב,
ת.ד. 39040, רמת אביב, תל-אביב 6997801
erder@tauex.tau.ac.il

לקוראן ג, צג (בירות 1988, ד, עמ' 1). פלדמן גרס שבמקור התייחס הקוראן לגיד הנשה.
N. Feldman, "What :ראו: 'Israel Forbade Himself': A Case of Biblical Exegesis in the Qur'an?"
דיני ישראל, כד (תשס"ז), עמ' 217–225.