

ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין“ מתוך ה„גניזה“

מאת
נפתלי וידר

א

הצגה לקרוא פרק „במה מדליקין“ בלילי שבת בבית הכנסת מוסבר בכמה גימוקים. במאמר זה אין כוונתי לשאת ולתת בכל הגימוקים הללו ולדון במסקנות הנובעות מהם לגבי יישום המנהג ודעיו השונים. אם אודקק כאן לשני הגימוקים העיקריים, אעשה זאת רק כהקדמה ורקע למה שניתן ללמוד מן הגניזה הקתירית בנושא זה, שתרבה להעסיק את בעלי תהלכה והמנהגים.

אפתח בגימוק הקובע כי הקריאה הונהגה לטובת המאחרים לביא לבית הכנסת ומטרתה היא הארכת תפילת הציבור כדי לתת שהות למאחר לסיים את תפילתו ולחזור העירה יחד עם הציבור.¹ גימוק זה, המבוסס על העובדה שבתי הכנסת בבבל היו מחוץ לעיר, הוגדר במקורות „משום סכנה“, והסכנה הנשקפת למהלך יחידי בליל שבת היא סכנת המזיקין השלטים באותו לילה.² הואיל ובארצות אחרות בתי הכנסת היו בתוך העיר, התקשו בעלי ההוראה בימי הביניים להצדיק את המנהג על יסוד הגימוק האמור והשתדלו להסבירו בדרכים אחרות:

1. הארכת התפילה נעשתה לטובת בני הכפרים „שבאין מן הכפרים שבתוך התחום להתפלל בלילה ויהיה סכנה לשוב יחידי לביתם“.
2. המאחר יסתכן לא בדרכו הביתה אלא בהישארותו לבדו בבית הכנסת ויש „סכנת נפשות מן המתים שמוצאים מנוחה בו בלילה ודרכו לבוא לבית הכנסת תוך י"ב חודש“.³

1. ראה: סידור המיוחס לרבנו שלמה מגרמיזא (מהד' מ' הרשור, תשל"ב), עמ' קמד; כ"י מינכן המכונה „סידור חסידי אשכנז“ (שם, עמ' קמה); ר' נתן בר' יהודה, ספר הגזכרים (האשכול ח"ז, 1909, עמ' 131; היצאה מיוחדת, עמ' 19); אורחית חיים, סדר תפילת ערב שבת, סי' טז (דפוס פירנצי, עמ' קלו); כלבו, סוף דין לה; מטה משה סי' תלב (מהד' מ"ח קנאבלאוויטש, תשי"ח, עמ' קס); מרדכי, פרק כל כתבי, סי' תז בקיצור: „וזה דאמרינן פרק במה מדליקין מפני הסכנה“.

2. פסחים קיב ע"ב: „... דתניא לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעית ולא בלילי שבתות מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין וכל אחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו“.

3. מרדכי, שם; ספר המזכרים, שם: „כדי להמתין [ל] עם שבשדות“.

4. ראה: מחזור ויטרי עמ' 82-83 בפיסקה הנושאת את הכותרת „העתקתי מתשובת רש"י“. המדובר הוא בשאלת מקורה של תפילת „מגן אבות“ ורש"י טען שאפילו בדורות שאחרי אביו, שגור על אגרת בת מחלת ופכילייתה שלא לעבור ביישוב לעולם (פסחים שם), קיימת

3. הסכנה היא מפני „המוזיקין ומלאכי חבלה” המסתופפים בבית הכנסת⁶, ובמיוחד מלאך המות המכניס את כליו לשם.

לצורך ענייננו חשוב להדגיש כי הנימוק „משום סכנה” והפירוש „סכנת מוזיקין”⁷ והמטרה „הארכת התפילה” נאמרו במקורם לא לגבי „במה מדליקין” אלא לגבי ברכה אחת מעין שבע (מגן אבות), והעברתו לקריאת „במה מדליקין” יסודה באי-הבנת הפיסקה הבאה בסדר רב עמרם, המצוייה בכל שלושת כתבי-היד של הסדר⁸ ומאשרת ע”י מציאות בחיבורי הראשונים⁹: „והא קדושתא דתקינן רבנן משום סכנה דבני שמש דשכיחי מוזיקין, דלמא איכא דעאיל ולא מצלי, ועד דמצלי נפיק צבורא ופייש הוא ומסתכן”. מאחר שהפיסקה סמוכה ל„במה מדליקין” היו שדרשו סמוכין ופירשו: שהיא מתייחסת לקריאת פרק זה. היא מצוטטת במחזור ויטרי ובסידור רש”י¹⁰ והשוואת המקור עם הציטטות תלמדנו שהכינוי קדושתא אי שדושמט או שתוקן. הן ההשמטה והן התיקון מעידים על כך שהיא הובנה כמוסבת לפרק „במה מדליקין”:

סדר רב עמרם	מחזור ויטרי	סידור רש”י
ולאחר שמקדשין בבית הכנסת אימר פרק אחד ממס’ הכנסת אומ’ משנה ב”מ. הכנסת אימר פרק אחד שבת, וזה הוא הפרק במה ממסכת שבת (כדי ¹⁰ להדכיר ממסכת שבת וזה הוא פרק	ולאחר שמקדשין בבית הכנסת אומ’ משנה ב”מ. הכנסת אימר פרק אחד שבת, וזה הוא הפרק במה ממסכת שבת (כדי ¹⁰ להדכיר ממסכת שבת וזה הוא פרק	ולאחר שמקדשין בבית הכנסת אימר פרק אחד ממסכת שבת (כדי ¹⁰ להדכיר ממסכת שבת וזה הוא פרק

לנשאר יחידי בבית הכנסת סכנת מתיים. והשווה ספר חסידים (מקיצי נרדמים), סי’ רעא, עמ’ 86 (= מהד’ ירושלים, סי’ תשיא): „אחד נרדם בלילה בבית הכנסת וסגרו השמש, בחצי הלילה נעור וראה הגשמות מעוטפות בטליתות...”.

5. ראה: שלטי הגבורים על המרדכי, שם.

6. בשבת כד ע”ב: „משום סכנה” סתם, והגאונים (ובעקבותיהם רש”י ואחרים) הם אשר פירשו סכנת שדים. גם הרמב”ם התבטא סתם (הלכות תפילה פ”ט, הי”א) ולא פירש טיבה של הסכנה. בעוד שר’ משה מקוצי (סמ”ג, מצות עשה יט, ייניציא שז, דף קב, עמודה א) בהעתקתו את דברי הרמב”ם הוסיף משלו: „... לידי סכנה [מפני המוזיקין שהיו בתי כנסיות שלהם בשדה], הרי פרשנו הפרובנסאלי של הרמב”ם, רבנו מנוח מגרבוזה (ספר המנוחה, מהד’ א’ הורביץ, תש”ל, עמ’ קנב), פירש ברוח הנשר הגדול: סכנת לסיים. והשווה לזה א’ ורטהיימר, בתי מדרשות ח”ב, עמ’ פד: „למה אומרים ברוך מגן אברהם בלילי שבתות... מפני המתאחרים, שמא יבאו הלצטים (!) ויקחו לבושיהם”. פירוש אחר מובא בראבי”ה (ח”א, עמ’ 269): סכנת מאדים, „משום דבתחילת ליל שבת קאי מאדים בזו” (שבת קבט ע”ב).

7. ראה: סדר רב עמרם גאון, מהד’ ד’ גולדשמידט, עמ’ סו (מהד’ קורנול, כו ע”ב; פרומוקין ח”ב, יד ע”א).

8. יהודה בן ברזילי אלברצלוני, ספר העתים, עמ’ 177; סיחור תפילה קדמון (ש’ אסף, מספרות הגאונים, תרצ”ג, עמ’ 79); מחזור ויטרי, עמ’ 84; סידור רש”י, עמ’ 243.

9. ראה הערה 8.

10. תשלובת זו בדברי הגאון המוסיפה את הנימוק השני, שנדון בו להלן, יש בה משום צירוף שני הנימוקים השונים — תופעה שאינה נדירה כלל במקרים מעין זה.

[3] ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין“ קצט

פרק רב עמרם	מחזור ויטרי	סידור רשמי
מדליקין וגו' עד סוף חיובי הדלקת שבת). ואי	ב"מ, ואומר קדיש. והאי	פרקא ... ואומר קדיש: קדיש, ותקנת חכמי
והאי קדושתא דתקינא	הוא משום סכנה ...	קדישא דתקינא רבנא משום סכנה ...
רבנא משום סכנא דבי		
שמשי ...		

מכיוון שהשם קדושתא אינו תואם כלל את הפרק „במה מדליקין“ נעשו כאן שני ניסיונות להתגבר על הקושי. מחזור ויטרי נקט בשיטת ההשמטה והשם הבלתי-הולם סולק לגמרי, וסידור רש"י אחז בדרך התיקון וגרס: קדישא. לפי זה המכוון הוא אל הקדיש וממילא אף אל הפרק הנדון, שבגללו ובקבוצתו קדיש זה נאמר¹¹.

סמיכות פרשיות זו בסדר רב עמרם הכשילה אף שניים מחכמי המאה הנוכחית, ר' אביגדור אפסטייצר ור' יעקב שור. הראשון כותב¹²: „הגאונים הגהיגו אמירת פ' במה מדליקין בשבת ערבית משום שלא ישאר המאחר לבוא לבית הכנסת יחידי ויסתכן ע"י המזיקין“. האחרון קובע¹³ כי הנימוק מפני „סכנת מזיקין“ ניתן ע"י רב עמרם לקריאת הפרק ממסכת שבת ומסיף שרש"י הוא שהעבירו לברכה אחת מעיו שבע. ואם ישאל השואל: כיצד ניתן להסביר שהפרק הנזכר נחכנה יבשם קדושתא?, אפסטייצר אפילו לא נתעורר להציג שאלה זו, ושור שהיה מודע לקושי שבה משיב: „וקורא ל' קדושתא לפי שאומרים אותו אחר קידוש“. הדחק שבהסבר זה מודקדק ממש לעין ואינו מתקבל על הדעת כלל ועיקר¹⁴.

האמת היא שהשם קדושתא משמש כינוי לא לפרק „במה מדליקין“ אלא לברכה אחת מעין שבע כמו שמפורש בהדיא במקום אחר בסדר רב עמרם¹⁵: „ואומר קדושתא שהיא ברכה אחת מעין שבע“. וכן הוא בספר העתים, עמוד 175 ובקטע מתוך סידור קדמון¹⁶. ואשר לשאלת המשמעות, התראת המילולית וברורה היא: קדושתא=קדושה¹⁷=קידוש. לפנינו כינוי עתיק של ברכה אחת מעין שבע המציין את תפקידה הקדום ששימשה קידוש במקום שאין יין,

11. ראה מנהגם של רב האי ורב נסים גאון להלן ב„נספח“. ר' יהודה בן ברזילי ממליץ על אמירת „קדיש דאגדתא“: „גאה לומר ונאה למימר עלי קדושא דאגדתא“ (ספר העתים, עמ' 177). וכן הוא מנהג תימן (תכלאל, ירושלים, ח"א, עמ' קג ע"ב): „ואומר קדיש דרבנא משום המשנה והיא דעתיד לחדתא“.

12. ראה: ראבי"ה ח"א, עמ' 8, הערה 12.

13. ראה: עתים לבינה, ספר העתים עמ' 177, הערה כט.

14. השווה פרומקין, מגן האלף, סדר רב עמרם השלם, ח"ב, עמ' 27.

15. ראה: מהד' קורונל, כה ע"ב; מהד' פרומקין, ח"ב, עמ' 20.

16. ראה: ש' אסף, מספרות הגאונים, עמ' 77, יחס: קדושתא. ובסדר רב עמרם, כ"י זולצברגר: והאי קדוש.

17. ראה: ברכות לג ע"א; פסחים קב ע"ב, קה ע"א.

כפי שאנו למדים מהירושלמי¹⁸: „נהיגין תמן (= בבבל) במקום שאין יין שליח צבור עובר לפני התיבה ואמר ברכה אחת מעין שבע...”
 נמצא שאין יסוד לייחוס גימוק זה לרב עמרם, ויש להוסיף: ולא לגאון אחר. לכאורה קביעה אחרונה זו מופרכת על-ידי תשובת רב נטרונאי גאון האמרת¹⁹: „באו האחרונים והוסיפו לומר ויכולו השמים וברכה אחת מעין שבע בנועם ובמשיכה ופרק במה מדליקין. כל זה לצורך ולתקנה הוא, שאם יש אחד שאיחר לבוא לבית הכנסת בעוד שהציבור מתפללין ואומרים ויכולו זה פרק, הוא קורא את שמע בברכותיה ומתפלל ואינו נשאר שם יחידי, כדי שלא יסתכן, דבמקום רבים לא יזיחי להויק. ומנהג אבות תורה היא”. הרי מפורשת כאן העתה של הגאון נטרונאי, שאף אמירת הפרק הנידון לשם תקנת המאחרים הונהגה. התשובה על כך היא: אין שום ספק כי כל הפיסקה המצוטטת בזה אינה שייכת לתשובת הגאון ואינה אלא תוספת מאוחרת. ושתי הוכחות לכך, פנימית וחיצונית. ההוכחה הפנימית: הפיסקה עומדת בסתירה לדברי הגאון שקדמו לה, כמו שיווכח כל מעיין²⁰. וההוכחה החיצונית: היא מיפיעה רק בספר הפרדס (ומשם בשבלי הלקט²¹) ואינה מצוייה בנוסח התשובה שנשתמר בשישה מקורות אחרים²². תוספת ראייה ניתן למצוא בביטויים „בנועם ובמשיכה” ובמשפט: „מנהג אבות תורה היא”, המצביעים על התחום הצרפתי-אשכנזי²³.

18. ברמח פ"ח ה"א (יא ד); פסחים פ"י ה"ב (לו ג). הנושא נידון הרבה (ראה המהדורה העברית של אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 413, והוסף: משה בר, אמוראי בבל, תשל"ה. עמ' 170, הערה 45). לצורך עניינינו פטורים אנו להרחיב את הדיבור בזה ונעיר רק, כי העובדה שהשם „קדשתא” לברכה אחת מעין שבע נשתמר בספרות הגאונים יש בה משום עדות שהמנהג להשתמש בה לשם קידוש היה רווח בבבל ונתפרסם שם בכינוי זה. ועוד: בעיית נוסח הברכה שעוררה ויכוחים רבים טעונה עיון מחודש לאור העובדה שהמטבע „אל עליון קונה שמים וארץ” שנחשב עד עכשיו לסימן מובהק ואופייני לנוסח א"י, היה לאמיתו של דבר נהיג גם בנוסח בבל הקדמון, כמו שהוכחתי במקום אחר על יסוד כתבי הגניזה, ראה: „לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון”, סיני תשל"ה, עמ' צז ואילך [מאמר זה נעלם כיש' אברמסון, סיני, תשל"ז, עמ' קפד, הערה 11].

19. ראה: ספר הפרדס, מהד' אהרנרייך, עמ' שח; שבלי הלקט השלם, סי' סה (= מהד' ש"ק מירסקי, תשכ"ז, עמ' 284). הטכסט כאן לפי מהד' מירסקי.

20. ראה: יעקב שור, עתים לבינה, ספר העתים, עמ' 173, הערה יב.

21. ראה: יעקב פריימן, סידור רש"י, מבוא עמ' xxv.

22. סדר רב עמרם, מהד' קרוינל, כה ע"ב; מהד' פרימקין ח"ב, עמ' 8; ספר העתים, עמ' 172-173; סדר תפילה קדמון, ש' אסף, שם, עמ' 76; מחזור ויטרי, עמ' 81; סידור רש"י, עמ' 240; מנהיג, הלכות שבת סי' ג (כג ע"ב).

23. ראה: א"א אורבך, ערוגת הבשם ח"ב, עמ' 4, הערה 8 וח"ד עמ' 43, 208; ש' אברמסון, רב נסים גאון, עמ' 551, עניינות בספרות הגאונים, עמ' 453. ועי' גם תשובות רש"י (אלפנביון), עמ' 301. הביטוי „מנהג ישראל תורה היא” בניסוחי השונים אופייני הוא לספרות הצרפתית-אשכנזית, אע"פ שנמצא גם אצל הרשב"א (תלמיד הרא"ש!), ר' תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רס.

ב

ברם, הנימוק המקובל והנפוץ בעתה הוא שמטרת הקריאה היא לימודית-חינוכית: להורות לפשוטי העם דיני הדלקת נר שבת. והרי המקורות החשובים ביותר שכל אחד מהם מביע את הרעיון בניסוח משלו אולם כולם לדבר אחד מתכוונים. בספרד: ר' יהודה בן בחזילי אלברצלוני, אחרי צטטו את סדר רב עמרם²⁴ על דבר עצם המנהג, מותב²⁵: „ושפיר דמי למעבד הכי, מפני שהוא דבר בעתו לאדכורי הלכות נר שבת”. ובאשכנז: ר' אליעזר בן נתן ממגנצא²⁶: „הנהיגו לאמור המשנה במה מדליקין בערב שבת כדי שישמע כל אדם וילמדו פסולי פתילות ופסולי שמנים ומזה הכשרן”. ובדומה לזה ר' אברהם בן נתן הירחי²⁷: „להזהיר על דיני הדלקה ולהודיע ברבים השמעים והפתילות שאסרו חכמים שלא יבוא להטות”. אחרים הסתפקו במלים מצעטות. ר' אליעזר בן יואל הלוי²⁸: „להורות את דיני ישראל”; בעל מחזור ויטרי²⁹: „כדי להזכיר חיובי הדלקת שבת”, אי כפי שהוא מתבטא במקום אחר³⁰: „לספר סידור הדלקה”.

נימוק זה הוא שעורר את הבקורת שנמתחה על המנהג והביא לידי שינוי זמנו, ובתוצאה מכך נתהוו בין הקהילות הבדליות-נורג הקיימים עד היום. שהנהגה הקדום היה לקרוא את המשנה אחרי סיום תפילת ערבית — בזה אין שום ספק. מעידים על כך כל המקורות הקדומים³¹. אולם משעה שהתחילו דורשים „טעמא דמנהגא” נתבקשו מזה מסקנות לגבי זמנו, תוקפו ותחום תחולתו של המנהג. השינויים שהוכנסו בו נובעים מן הרצון להתאים את ביצועו אל הנימוק שהוצח ביסודי. הבקורת מצאה את ביטוייה בספרד בדברי אבודרהם הבאים³²: „ושמעתי שיש מקומות שאומרים פרק זה בין המנחה לערבית וישר בעיני. כי קריאתו אחר ערבית מה תועיל, או אינו עת לתקן פתילותיו ונרותיו ויעשה מלאכה, מה שהיה היה, אבל כשקורא אותו בין המנחה לערבית אם שכח מלתקן ילך ויתקן”.

24. ראה הערה 31.

25. ספר העתים, עמ' 177.

26. ראה: אבן העזר, ספר ראב"ן, סי' שמב (מהד' ש"ן עהרנרייך, עמ' קמו ע"א).

27. ספר המנהג, הלכות שבת, סי' יז (עמ' 25). ראה גם ספר המנוחה (הערה 6), עמ' קנא: „להזכיר ענין הדלקת נר שבת היאך נעשת”.

28. ראבי"ה ח"א, עמ' 263.

29. סי' קו, עמ' 84. עי' סידור רש"י, עמ' 243.

30. סי' קנו, עמ' 144.

31. סר"ע, קורנל, עמ' כו ע"ב; פרימקין ח"ב, עמ' 26; גולדשמידט, עמ' סה, סי' יא; ספר העתים, עמ' 177; סידור תפילה קדמון (הערה 8), עמ' 78; מחזור ויטרי, עמ' 84; ר' יהודה בר' יקר (רבו של הרמב"ן), פירוש התפילות והברכות (ירושלים תשכ"ח), ח"א, עמ' צב; אורחות חיים, סדר תפילת שבת, סי' יד-טו (עמ' קלו); ספר המנוחה (הערה 6), עמ' קנא; אבודרהם (ירשא) עמ' מב ע"א; ר' יצחק אייזיק טירנא, ספר המנהגים, מנהג של שבת; טור הש"ע, או"ח סי' רע, ועי' מגן אברהם.

32. ראה ההערה הקודמת.

ובתחום הצרפתי-אשכנזי יזכאו דבריו של סופר (ומחבר ?) כתב-יד ואתיקן 324 (נכתב בשנת 1395), ר' נתמיה ב"ר שמואל, שהביע את הסתייגותו ממנהג זה המחטיא את מטרותו והציע דרכים לתקנתו³³: „והנני תמיה מאד איך נתפשט המנהג הזה לומר במה מדליקין] בליל שבת אחר תפילת ערבית, שאם הדליק כבר בדבר האסור מה יועיל לו לומר עתה הלכות שבת, מאי דהוה הוה. וא"ת כי הלימוד שהוא לומר עתה הוה] בשביל שבת הבאה אזלי ישכח בתוך הזמן. על כן [אי] איישר הילי ואבטליניה, פי' אם היה בי כח רב הייתי מבטל המנהג והייתי מתקן שנאמר אותו ביום ששי ואחד מגדולי הקהל יבאר והלכות והפסקים היוצאים מן המשנה היא. ואחרי שאנו נוהגים לאומרו בליל שבת אכתבינו במקומו כפי המנהג, ועתה אכתוב אותו מכתבה גסה כי [כ]שקורי אותו הוא חשיכה ואין אדם יכול לראות כי' בכתבה דקה" (דף 27 ב.).

הצעתו של ר' נתמיה ב"ר שמואל לשנות את מועד הקריאה אינה בבחינת חידוש. המנהג לקרוא את המשנה קודם תפילת המנחה, היינו ביום ששי כהצעתו, כבר מצא לו מהלכים בקהילות מסוימות קודם לכן, כפי שנמסר לנו על-ידי ר' אהרן הכהן מלונגיל (סוף המאה ה-13 ותחילת המאה ה-14), שכבר בימיו התקיימו שלושה מנהגים שונים. הוא כותב³⁴: „ואחר כך (אחרי הקידוש) אמר במה מדליקין וכ"כ רב עמרם. ויש מקומות אומרים אותו קודם תפילת המנחה, ויש מקומות אומרים אותו בין תפילת המנחה לתפילת ערבית, והכל הולך אחר המנהג". החידוש שסוהצעתו הוא, שביקש להחזיר לקריאת משנה זו, שהפכה במרוצת הזמן לאמירה בעלמא ולבשה איפי של תפילה, את מטרותה העיקרית: לימוד והוראה.

לאמיתו של דבר, הקדמת מועד הקריאה ועובר לתפילת המנחה נשקלה כבר במאה ה-12 על ידי אחד מגדולי חכמי אשכנז, שכבר הזכיר למעלה, ר' אליעזר בן נתן ממגנצא, ונדחתה על ידו. וכך הוא כותב³⁵: „ואם תאמר, יאמרו לפני תפילת המנחה, כדי שישמעו ויתקנו מיד? אין רוב העם בכנסת". ועל הטענה שאין תועלת בקריאה זו אחר תפילת ערבית הואיל ואי אפשר לתקן את המעוות באותה שעה, הוא משיב — בניגוד לדעה החוששת לשיכחה — שהתועלת תיגלה בהדלקה בשבת הבאה.

אם חכמי אשכנז בימי הביניים עמדו על משמרת המנהג הקדמון ולא שינו את מקומו של „במה מדליקין", הרי נמצאו כמה מחשובי חכמי האשכנזים שלאחר ה„שולחן ערוך" שהמליצו על שינוי מועד הקריאה. נזכיר את הבולטים בעיתר: ר' ישעיה הורביץ (השל"ה)³⁶, ר' מרדכי יפה בעל הלבושים³⁷, ר' יעקב עמדין³⁸,

33. הובא גם ע"י א"א אורבך, ספר רש"י (בעריכת הרב י"ל הכהן מימון, ירושלים תשט"ו), עמ' שלח, הערה 61.

34. ראה הערה 31.

35. ע"י הערה 26.

36. סידור „שער השמים", עמ' 316.

37. לבוש, או"ח, סי' רע, א: „יש נוהגין לאמרה קודם תפילת ערבית שיש עוד תועלת באמירתו... ומנהג נכון הוא. ובאלו הארצות נוהגין לאומרו אחר תפילת ערבית".

[7] ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין” רג

הגאון מוילנא³³ ור' אברהם דנציג³⁴. אולם למרות המלצתם המנהג המקורי עדיין רווח בין האשכנזים עד היום. לעומתם הספרדים, שבימי אבודרהם עודם החזיקו במנהג הקדום, שינו את מנהגם עוד לפני תקופת ה„שולחן ערוך”³⁵ והמסנה הנדונה נקראת היום לפני הפומין „לסה דודי”. וכך נוצר הבדל נוסף במערכת מנהגי התפילה המספרדים בין שתי העדות העיקריות, האשכנזים והספרדים.

ג

וכאן הגענו לנושא העיקרי של מאמר זה, לסברה האומרת כי קריאת „במה מדליקין” נעוצה בפולמוס הקראי-הבני בענין הדלקת נר-שבת. עד כמה שידיעתי מגעת, הראשון שהעלה השערה זו היה ר' יעקב שור בהערותיו³⁶ ל„ספר העתים”. היא מצאה לה תומכים במגוון של חכמים שונים. דגל בה ההיסטוריון סאלו בארון³⁷, אולם בניגוד להרגלו לציין את מקורותיו לא הצביע הפעם על שום מקור ומתקבל הרושם שהוא הציע את ההשערה מעצמו. לעומתו, ארבעה חכמים אחרים שכן ציינו את מקורם טעות נשתרבה להם וייהסו את החיון לר' יהודה בן ברזילי אלמנדלוני, במאה ה-11-12, במקום למאהדיר ספרו, „ספר העתים”, במאה ה-20. ר' שם טב גאגין כותב³⁸: „וראיתי לחד מן קמאי מרבתינו הראשונים שיש ספרד, ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני בס' העתים שנתן בזה טעם נכון...”. ובעל המהדורה החדשה של הספר „מטה משה”, הרב מ”ח קנובלאוויטש, כותב גם הוא³⁹: „אני מצאתי עוד טעם אחר בשם קדמון אחר ד...” וכן טעה בזה הרב מרדכי הכהן⁴⁰. אך מה שמתמיה ביותר הוא, שהרב מנחם מ. כשר, בעל „תורה שלמה”, נתפס אף הוא לאותה טעות⁴¹.

38. ראה סידורו „פלטין בית אל” (אלטונא תק”ה), שלח ע”א: „הנכון לאמרו קודם קבלת שבת וכמנהג הספרדים, שאז יש תועלת באמירתו”.

39. עי' ביאורי הגר”א, אר”ח סי’ רע, ס”א.

40. חיי אדם, כלל לד, אות יב: „מנהג בכל ישראל (?) שאמרים אחר קבלת שבת קודם תפילת ערבית פרק במה מדליקין”.

41. השווה בית יוסף או”ח, סי’ ער: „ינראה מדבריו (של הטור) שהיו נוהגין לאמרו אחר תפילת ערבית, וכן נוהגין אשכנזים והמוסותערבים, ויותר נכון לאמרו קודם כמנהג בני ספרד”. על המוסותערבים (התושבים הקדומים בא”י ויברי ערבית) ראה: יצחק בן-צבי, מחקרים ומקורות (ירושלים תשכ”ו), עמ’ 15—20. ואולי כדאי לציין, שבעל חידושי הגהות על הטור מעיר על מלה זו: „לא נודע לנו מדינה בשם זה ואפשר שטעות בדפוס וצ”ל וקצת מערב”. לעומתו, ר' יעקב עמדין (שם) פירש אל נכון משמעותה: „הם אחינו בני א”י שנשארו שם מגזע הקדמונים ו”ל שוכני הארץ הקדושה”.

42. ספר העתים, עמ’ 177, עתים לבינה, הערה כז.

43. Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, VII, p. 71.

44. כתר שם טוב, ח”א, עמ’ קעט.

45. ראה: מטה משה עם פירוש „באר מרדכי” (לונדון תשי”ח), עמ’ קס, הערה צ.

46. מחניים פה”פ (תשכ”ד), עמ’ 38.

47. תורה שלמה, בשלח, עמ’ שכ.

אך אם אין לשייך את ההשערה לאחד מגדולי הראשונים ששאב את תורתו ממעיין גאוני כבבל, הרי ההשערה גופה ראוייה להישמע. ואם התכמים הנזכרים פטרו את עצמם בקביעה גרידא, הרי ייעשה כאן הניסיון לבססה על יסודות יותר מוצקים כדי להוציאה מתחום ההשערות הערטילאיות.

בעיית גר שבת היוותה אחת מנקודות המחלוקת היותר חריפות בין הרבנים והקראים ושימשה מוקד מתמיד לפולמוס וריב ביניהם. דניאל אלקומסי (מאה התשיעית), הצמנה עם היושבים ראשונה בשורת חכמי הקראים אחרי ענן ובנימין אלנהוגדי, מונה „גר שבת” בין החטאים הקרדינאליים של הרבנים: „בת את ובת אחת ואשת אח ויתר גלוי עריות וגר שבת”⁴⁸. הקראים הוקיעוהו כחילול שבת⁴⁹, כהפרת הדיבור „זכור את יום השבת לקדשו”⁵⁰, כעבירה ודונית על תלאוים „לא תעשה כל מלאכה”⁵¹, לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת”⁵², שעל פירושו של פסוק זה התנהל הוויכוח⁵³. האשמה חמורה זו החריפה את היתוסים בין שתי העדות וגרמה למחלוקת שגלשה מעבר לויכוחי דברים בעלמא. כדי להדגים את מידת רגישותם של שני הצדדים בשאלה זו כדאי אולי שנצביע על המחלוקת שהתלקחה בעיר קאריון (Carrion) שבספרד בשנת 1178 בעקבות הדלקת גר שבת ותוצאותיה המראגיות בשביל הצדוקים (= הקראים) שם. הפרשה מסופרת⁵⁴ על-ידי ר' משה די ליאון באגרתו (שאבדה) נגד הקראים ודבריו מצוטטים על-ידי אבנר מבורגוס בספרו „מורה צדק” (שנשמר בספרדית). לשם מחאה והפגנה נגד הקראים הדליק פרוש (= רבני) אחד גר שבת בפרהסיא וחולל סערה בעיר שרוב תושביה היו קראים. האיש נעצר בפקודת „הרב הגדול” (Rabbe Major) של

48. ראה פירושו להושע ב ט (פתרון שנים עשר, מהד' י"ד מרקין, ירושלים תשי"ח, עמ' 4) וראה גם שם, עמ' 3: „ראנשי גלות אימרים טוב לנו ללכת אחרי רבאנים ומועדים בחשבוניות ולבער ליל שבת”.

49. ראה: ספר המצות לענן (מהד' הרבני), עמ' 69: „הילכך אסיר לנו למשבק בין שרגא ובין כל נורא דביעורא בשבתא בכל דתא דישראל”.

50. סלמון בן ירוחם בפירושו לתהלים אימר: „קאל אלה תע', זכור את יום השבת לקדשו' וג', קאלו הם סראג' אלסבת” (אמר ה' יתעלה... אמרו הם גר השבת). עי' יעקב מאן, 85, II, Texts & Studies.

51. סהל בן מצליח באגרתו אל יעקב בן שמאל (ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 30): „והתירו הנר בשבת והוא אסור מן לא תעשה כל מלאכה ומן לא תבערו אש כמזש בארנו”. מדבריו המודגשים בזה יוצא, שסהל ייחד את הדיבור בשאלה זו אלא שדבריו לא נשתמרו. ר' הערתו של פינסקר, שם. סלמון בן ירוחם, ספר מלחמות ה' (מהד' ישראל דודון, גיו-ירק תרצ"ד), הקדיש שער יא (עמ' 93–97) לבעיית „הכנת האש מערב שבת לשבת”. ועי' עוד יהודה הדסי, אשכול הכופר, א"כ קנד ותחילת קנה; קע, ש"ר; קעו-קעז, ועוד ועוד.

52. ראה: בנימין קלאר, „מאמר גר שבת לרב סעדיה גאון”, ב„מחקרים ועיונים” (תשי"ד), עמ' 242–258; דוד אלפאסי, כתאב ג'אמע אלאלפאט' (מהד' סקוסס), ח"א, עמ' 253 ואילך; יוסף קאפח, פירושי רבנו סעדיה על התורה, נספחות, עמ' קפג ואילך.

53. ראה: REJ, כרך יח (1889), עמ' 62.

[9] ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין” רה

הקראים שהתגורר בבורגוס והדבר הובא לפני המלך אלפונסו השמיני, שבהשפעת רופאו היהודי, יוסף אלפאכר, גזר על הקראים שיקבלו עליהם את דת הרבנים, „זהם מחזיקים בה עד היום”.

את מידת חשיבותה של נקודה זו בקרב הקראים ניתן לאמיד גם מן העובדה, שבכתובות של נישואין מעורבים בין רבני יקראית המכילות סעיף שנועד להבטיח את זכותה של האישה לחופש דתה, מזכרת במפורש התחייבות הבעל לגבי נר שבת. בכתובה הידועה שכתב דוד בן דניאל בן עזריה (נשיא וגאון בארץ ישראל בשנות 1051–1062) בפוסטאט שבמצרים בשנת 1082 נאמר⁵⁴: „עוד קביל על נפשיה שלא להכריח נאשיה אינתתיה דא שתשב עמו בנר שבת”.

בויכוח הבין-כיתתי נדחקו הרבנים לעמדת התגוננות ונאלצו להתמודד עם טענות הקראים לא רק כדי להגן על המסורת בכלל אלא כדי לסלק מעליהם את ההאשמה של חילול שבת בפרהסיה. העובדה שרב סעדיה גאון ראה היבט לעצמו להקדיש מאמר מיוחד⁵⁵ לבעיית „נר שבת” ולא הסתפק בהערות-אגב בחיבוריו המרובים מעידה על מרכזיותה של הבעייה בפולמוס הרבני-קראי. ועוד מאות שנים אחריו התעלתה עובדה זו על גס על-ידי אברהם אבן עזרא שסיפר בשבחו של הגאון בשל כך⁵⁶: „והשם יכפיל שכר הגאון שהשיב תשובות גמורות על הצדוקים האוסרים נר שבת”. ובפירושו הארוך⁵⁷: „והגאון רב סעדיה חיבר ספר נכבד תשובות על החולקים על קדמוניו על נר שבת”. ואבן עזרא עצמו נטפל לויכוח עם אחד הקראים בבעייה זו ופרטי הויכוח הוכנסו על ידו בפירושו על התורה⁵⁸.

על החשיבות שנודעה לבעייה זו במחנה הרבנים יבוא ויעיד גם איתי אלמוני שחש חובה לעצמו להכניס תשלובת אנטי-קראית אפילו לתוך אחד המדרשים הקלאסיים שלנו, מדרש תנחומא⁵⁹, והגדיש את הסאה בקבעו כי הדלקת נר שבת היא „מן התורה” והעלה אותה למעמד ההלכתי של נדה וחלה, אגב הוספת הערה קנטרינית על מנהג הקראים לסעוד סעודת שבת בחושך⁶⁰. ובמערב אירופה העסיקה בעייתנו

54. ראה: JQR, סדרה ישנה כרך יג (1901), עמ' 220. והשווה גם את הכתיבה שנכתבה בפוסטאט ב־1035 (מאן, שם, עמ' 173): „ולא יבעיר נר בלילי שבתות ילא יהיה בביתו אש בימי השבתות”. כתובה אחרת (פוסטאט 1108) אומרת: „ולא ידליק עליה נר בשבת” (מאן, היהודים במצרים, ח”ב, עמ' 212).

55. ראה הערה 52 ועי' גם מאן, Texts & Studies, ח”א, עמ' 657 והערה 271 בעמ' 680.

56. בפירוש הקצר, שמות לה ג (מהד' י”ל. פליישר), עמ' 337.

57. ושמות לה ג.

58. פירוש הקצר, שם, ועי' להלן בפנים. ראה: פינסקר, ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 90–91.

59. תנחומא הישן, פרשת נח א; תנחומא ביבר, נח א (עמ' 27); מצירע יו (עמ' 53).

60. המשפט „ואם תאמר לישב בחושך, אין זה עונג שאין יורדי גיהנם נידונים אלא בחושך” נעדר בתנחומא ביבר. הדעה שהיא תוספת נגד-קראית הובעה לראשונה ע”י חיים אפפענהיים, בית תלמוד א (תרמ”א), עמ' 372, דאח”כ ע”י ביבר, נח, שם, הערה ו. אופיו הפילמוסי של המשפט (בלי לראות בו תוספת מאוחרת אל הטכסט המקורי) כבר הזכר ע”י צונץ, הדראשות בישראל, עמ' 111 ועמ' 371, הערה 51. אולם צדק יעקב מאן שכל הפיסקה המתחילה „ושלשון מן התורה” עד „כמו אופל” תשובת מאוחרת היא; היא אינה מצוייה

את רבנא משולם בן רבנא קלונימוס (איטליה ואשכנז, סוף המאה העשירית) שנדרש אף הוא להפרכת הקראים⁶¹. והעובדה ש"ספר חסידים"⁶², המיועד לציבור הרחב, נתן פירסום לתשובת רבנא משולם יש בה כדי ללמדנו כי גם בחוגים אשכנזיים, שאולי לא ראו קראים מעולם⁶³ והסביבה לא כפתה עליהם את הדיון בנושא זה, עדיין נחשפה בעיית נר שבת לדבר שהחזיק והאישוש יפים לו.

ובביזאנטיון מצאנו את ר' טוביה בן אליעזר (קסטוריה, שלהי המאה ה-11), שספרו "לקח טוב" מכיל כמה עקיצות פולמוסיות נגד הקראות⁶⁴, מתדיין עם הקראים בזה. מעניין הוא שאת טיעונו הענייניים בפירוש הפסוק "לא תבערו אש" הוא מסיים בקביעה כללית כי הדלקת נר שבת קבלה היתה בישראל מימות משה רבנו. וזה לשונו⁶⁵: "וכל חכמי הדורות לא נחלקו כלל אלא במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אבל בחבעתה עצמה שראוי להדליק לא נחלקו כלל, ללמדך שקבלה היתה לישראל מימי משה רבינו להדליק הנר". נראה כי טענה בן אליעזר ייהס משקל רב לטענה זו שכן הוא חוזר עליה גם במקום אחר⁶⁶: "וכל חכמי ישראל השוו בדבר זה להדליק נר בשבת, לא נחלקו אלא במה מדליקין ובמה אין מדליקין". וגם ר' אברהם אבן דאוד, שבחיבורו "ספר הקבלה" יצא להוכיח את רציפות שלשלת הקבלה מימית משה עד דורות הרבנים, משתמש בטיעון זה⁶⁷. לכאורה הדברים תמוהים: איזה כוח הוכחה יש לעובדה שקיימת בנידון זה הסכמה בין חכמי ישראל, הלא הקראים כופרים בסמכותם של החכמים ובתורתם? החברים מתחזרים כשנזכור שאחת הטענות הביקורתיות שהקראים דשים בהן⁶⁸ היא: העובדה שקיימים חילוקי דעות בין חכמי המשנה והתלמוד בענייני הלכה מוכיחה שאין בידם מסורת אחידה ורצופה מימות משה רבנו. על טענה זו מגיבים בעל "לקח טוב" ור' אברהם אבן דאוד כי חילוקי הדעות מתייחסים רק אל פרטי הדינים אבל לגבי עצם

בקטע מתנחומא שפירסם נויבואר, REJ, 14, עמ' 93. ראה: מאן, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, ח"א, עמ' 62, הערה 45, ח"ב, עמ' 83, והערה 91.

61. ראה: אהרן פריימן, ספר הייכל להרמן כהן (ברלין 1912), עמ' 574.
62. מהר"ר ראובן מרגליות (תשי"ג), סי' תתשמ"ו.
63. עי' יהודה רונטל, מחקרים ומקורות (תשכ"ו), עמ' 245 ואילך.
64. ראה חיבר במבואו ל"לקח טוב", עמ' 34-35; צבי אנקורי, Karaites in Byzantium, ניו יורק 1959, עמ' 261, הערה 30.
65. לקח טוב, שמות לה ג (עמ' 211).
66. שם, שמות טו ח (עמ' 106).
67. ראה המהדורה הביקורתית של "ספר הקבלה": Gerson D. Cohen, Tradition by Abraham Ibn Daud (לונדון 1969), החלק העברי, עמ' 1.
68. לדוגמה ראה דברי סהל בן מצליח (פינסקר, ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 26): "חכמי המשנה המזהירים, נחלפו ונפלטו בהרבה דברים, ולא כן השומעים מפי נביאים ומורים, חד מטמא וחד מטוהר מפרישים, זה פטר וזה מחייב ענשים, ולילה שיעתיקו כואת מפי קדושים, בי אם זה הדרך דרך המקרים ודורשים". ספרות נוספת אצל כהן, שם, עמ' 106, הערה 30.

[11] ברכה בלתי נדועה על קריאת פרק „במה מדליקין” 1234567 רז

הדלקת נר שבת קיימת הסכמה כללית בין חכמי ישראל בכל הדורות. ומכיוון שכך, אין להטיל ספק במהימנותה של מסורת חז”ל בנקודה זו. ובכן, שניהם תומכים את יתדותיהם בעיקר על סמכותה של הקבלה.

בדומה לכך עשה אבן עזרא בוויכוחו הנזכר עם אחד הקראים⁶⁹; הוא לא נכנס עמו לדיון יסודי וממצה על הבעיות ההלכתיות של הדלקה והבערה, או אפילו על ההגדרה המדויקת של הפועל „בער” שעל פירושו התגלע הריב, אלא בדרך של הטעיה פולמוסית המסתירה את כוונתה האמיתית, נשא ונתן עמו על משמעות מלת „יום” בביטוי „ביום השבת” ועיקר מגמתו היה להוכיח עליידי דוגמה זו, כי על יסוד מדת ההיקש ושיטת „החיפוש”⁷⁰ שהקראים דוגלים בהם, בלי הפרשנות שבתורה שבעל פה אין להגיע לידי הכרעה חד-משמעית ובלתי מפוקפקת אפילו לגבי הוראת מלה פשוטה ושגורה זו. הוא מסיים את דבריו בהערה מאלפת זו: „והזכרתי אלה הדברים בעבור שיוכל האדם המבין לפרש הכתובים לטעמים רבים, על כן אנחנו צריכים בדברי כל המצות לקבלה ומסורת ותורה שבעל פה”. במלים אחרות: גם בנוגע לבעיית נר שבת אין להגיע לכלל דעה מוסכמת שאינה ניתנת לערעור על סמך הכתוב בלבד בלי להישען על פרשנות חז”ל. היתר נר שבת הוא איפא שאלה בעלת חשיבות עקרונית, כעין „שבלת” לסמכותם של החכמים. דבריו ניתנים לניסוח מעין זה: כל המודה בנר שבת מודה בסמכותם של החכמים, שכן הפסוק „לא תבערו אש” כשלעצמו יכול להתפרש לכאן ולכאן, ובסופו של דבר אנו זקוקים לקבלת חז”ל, שהיא המכריעה והקובעת במקרים כאלה⁷¹.

ד

נוכח ההאשמה הכבדה של חילול שבת ובהתחשבות עם העובדה שהפסוק שהיווה סלע המחלוקת משתמע לשתי פנים וניתן לצדד בזכות פירוש הקראים, יכולים אנו לשוות לעצמנו כי בשורות הרבנים עצמם היו אנשים שלבם נקפם ונתפסו להרהורי ספק שמא פירוש הקראים הוא הנכון והדלקת נר לשבת מעוה באמת חילול שבת שהוא בסקילה, ובמבוכתם המצפונית נמנעו מהדלקה בבחינת „שב ואל

69. ראה הערה 58.

70. המונח יסודי באימרתו של ענן: „חפישו באורייתא שפיר”, ראה מה שכתבתי על אימרה זו בספרי: N. Wieder, The Judean Scrolls and Karaism, London 1962, עמ' 88-89 ועמ' 256, הערה 2. ועל משמעותו של המונח ראה שם, עמ' 58, 63-64. אבן עזרא בוויכוחו עם הקראים על הגדרת המושג „עינוי” ביום הכיפורים משתמש בפועל „לחפש” (= להשתמש בשיטת החיפוש), ראה פירושו לויקרא טז כט: „אחר שיש לנו קבלה אין צורך לחפש”. ראה גם הקדמתו לתורה, סיף „הדרך השנייה”.

71. מגיני המסורת הרבנית חוזרים ומדגישים שהמצוות השמעיות בכלל אינן יכולות להתפרש „פירוש שלם” ואינן ניתנות לביצוע בלי ההוראות של התורה שבעל פה. רב סעדיה השקיע מאמץ רב כדי להיכח נכונות דעה זו, וכבר העיד על כך ר' משה אבן-עזרא בספרו על השירה העברית (תרגום מערבית לעברית בשם „ספר העיונים והדיונים” ע”י א”ש הלרין, ירושלים תשל”ה, עמ' 205): „וכאן נכשל ענן וסיעתו, שהם סברו כי מצוות התורה

חעשה עדיף". צא ולמד מה שמספר לנו סהל בן מצליח⁷² על "תלמידי הרבנים בהר הקדש וברמלה" כי כדי להרגיע את מצפונם הדתי החמירו על עצמם (בין שאר חומרות) להגוג את המועדים שני ימים, יום אחד לפי חשבון העיבור ויום אחד בראיית הירח. במצב כזה ראו מנהיגי היחידות המסורתית את עצמם חייבים להדוף את התקפת הקראים בפומבי ולהסביר בתוך עם ועדה את צדקת העמדה הרבנית. והודמנות המתאימה לכך היתה ערב שבת אחרי תפילת ערבית קידם שהקהל הלך הביתה לסעוד לאור הנר, דבר שיש בו משום חילול שבת לפי הקראים, ודווקא אחר התפילה בשעה שכל הציבור נמצא בבית הכנסת. והאמצעי היעיל לכך היה קריאת משנת "במה מדליקין", והמטרה לא היתה קריאה גרידא, אלא לימוד ודין בראש וראשונה בסוגיית נר שבת; קריאת המשנה שימשה הודמנות למחביצי תורה לברר וללבן את הנדשא וללמד סניגוריה על ההיתר להדליק נר שבת. מובן מאילו שהדיון, מעצם טיבו, לא יכול היה להצטמצם בנושא ההדלקה בלבד אלא גלש מאילו אל המוטיב המרכזי של הפולמוס הרבני-קראי: סמכותם של החכמים ומהימנותה של תורה שבעל פה. וכך הפכה לימוד משנת "במה מדליקין" למוקד של פולמוס והתנצחות בין שתי העדות, לזירה של מלחמת מגן ותנופה כאחת.

ה

נראה שניתן להביא ראיה שאמנם נחשבה תפילת ערבית בליל שבת להודמנות לויכוח והתנצחות בין שתי העדות. כוונתי לאיגרתו של סהל בן מצליח הנזכר, אחד מגדולי חכמי הקראים ומחשובי אבלי ציון שהפיץ את תורת הקראות בירושלים במאה העשירית. הוא קובע (כמה מן האמת ההיסטורית יש בה בקביעה זו — אין זה חשוב לעניננו) שרב סעדיה סירב לבוא אל בני מקרא כדי לנהל איתם ויכוח ציבורי, והם מצידם לא יכלו לבוא אליו ולהתנצח איתו בבית הכנסת שלו מפני נר השבת, ואלה דבריו⁷³:

"חכמיהם ותלמידיהם (של בני מקרא) היו תוסעים ממנו לצאת אליהם ולשבת עמם במלהמת ה'... ולא רצה ומנע נפשו לצאת אליהם... ולא יכלו בני מקרא להקבץ עמו בשבת מפני הנר".

ובפנותו אל יעקב בן שמואל, תלמידו של רב סעדיה, שאלו כתב את אגרתו, סהל כותב בנימה דומה⁷⁴:

"ואם תחפוז מהם (= מבני מקרא) ליבוא אליך ולרעוך להוכח (= להתווכח), מנע חילול השבת בהעלית

יוקשו בהיקש... והנה השיב עליהם רבינו סעדיה גאון ברבים מחיבוריו", וראה הלקין שם, הערה 10 ומשה צוקר, תרביץ מא, תשל"ב, עמ' 273 ואילך. אבן עזרא חזר על דעה זו בכמה הודמנויות, ראה, למשל, הקדמתו לתורה, "הדרך השנייה"; שמות כא כד; ויקרא יא ט, ועי' גם ספרי האנגלי (הערה 70), עמ' 56-57, 74-77.

72. פינסקר שם, עמ' 33.

73. שם, עמ' 37.

74. שם.

[13] ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין” רט

(= בהדלקת) הנר בבית הכנסת... והם יבואו וידרשו עמכם י' בתורה. ואני יודע כי לא עשיתם זה, אלא נתתם הנר עליכם בשבת כדמות מבצר וחומה למען לא יבואו בני מקרא יצ"ו ויגלו לעיני הכל מה שהוא נסתר מעיניכם".

דברים אלו תמוהים עד מאד. סהל בן מצליח מתאונן שבגלל נר שבת בבתי הכנסת של הרבנים נשללה מבני מקרא האפשרות להיכנס עמם בויכוח ולהשיב מלחמה שורה. הרושם הברור הוא כי בעיני בני מקרא זוהי הודמנות נאותה והולמת לדו־שיח אידיאולוגי עם הרבנים והוא קובל על שבני עדתו נאלצים לוותר עליו. ונשאלת השאלה: מה לה לתפילת ערבית בליל שבת עם הפולמוס הרבני־קראי? אין זאת אלא שהמכוון הוא להודמנות שנוצרה על־ידי קריאת משנת „במה מדליקין”, שמגמתה היתה הפגנה פומבית נגד תורת הקראים והפרכת טענותיהם. בן מצליח קובל איפוא כי בשל נר שבת בבתי הכנסת מנועים בני מקרא מלצל הודמנות זו לבוא ולהשמיע ברבים („ויגלו לעיני הכל”) את דעותיהם הנגדיות ואת השגותיהם על הרבנים ומסורתם.

ו

הוכחה ניצחת לכך שאכן קריאת „במה מדליקין” קשורה בויכוח הקראי־רבני מספקת לנו ברכה בלתי־ידועה עד שכשיו שנאמרה לפני קריאת אותה משנה. היא נשתמרה נסידרה החדשה של הגניזה ובקיימברג⁷⁵, מספר TS NS 299⁷⁶. הקטע המכיל דף־יחיד אחד והקרוע במקצת, מתחיל באמצע „פיטום הקטורת” במלים „ששורין בו את הצפורן”. אחרינו ניתן „שיר שהלווים היו אומרים בבית המקדש”⁷⁷ ואחריו: אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא וג'. ובמקום זה באה הברכה המועתקת להלן לפי השורות שבכ"י:

[ב]ר[ך] אתה [י]י אלהינו מלך העולם אשר בחר
ב[ח]כמים [ו]תלמידיהם [ונתן] להם תורה מהר
פיני על [ידי] משה רבנו וצוה אותם לקרא בתורה
במשנה בתלמוד בהלכה לקנות חיי שני עולמים.
ובחר במשה רבנו מכל הנביאים ודבר עמו פנים
בפנים שני פה אל פה אדבר בי⁷⁸ וג' ואחריו בחר

75. לפי קטע זה נאמרו הן פיטום הקטורת והן השיר גם בערב, אחרי תפילת ערבית. נגד מנהג זה מכוונים דברי רב עמרם השולל את אמירת השיר בערב (סדר רב עמרם, קורנול, יד ע"ב; פרומקין, ח"א, קסד ע"א; גולדשמידט, עמ' מ, סי' סו). ועי' מחזור ויטרי, עמ' 5; סידור רש"י, עמ' 4, סי' ד; ספר המנהיג, עמ' 22, סי' פד; אורחות חיים, עמ' מו, סי' ז. ובכ"י פאריס 632, דף 41א: „בשלוש עיירות טרוייש שגן ואלצורה (Troyes, Sens) נהגו לומר אחר תפילת ערבית פיטום הקטורת ובכל ערי אשכנז וצרפת לא נהגו לומר, ולא יפה כיונו שהרי קטרת באה שחרית כמו ערבית, ומה שתיקנו חכמים כנגד סידרי עבודת בית המקדש תיקנו. ו בא ס פ מ י א אימ' אותו ערבית ושחרית".

76. במדבר יב ח.

[ביהו]שו[ע] תלמידו ושכ[עים] זקנים [ונביאים] יז*

וחכמים ותלמידיהם.

וצוה אותם בשמירות ש[בת] ובהדלקת הנר שלשבת

כמה מדליקין וג'

משנה חשיבות נודעת לברכה זו. ראשית עצם התגלית של ברכה קדומה ששחקנה לגמרי מבלי להשאיר אפילו זכר קל בספרותנו ההלכתית או הליתורגית. ברכה זו מצטרפת אל מערכת הברכות הבלתי-ידועות האחרות שנתגלו בגניזה. חשיבותה הייחודית נובעת מן האור החדש שהיא מפיצה על מקורו ואופיו של המנהג שאנו דנים בו. אך לפני שנעסוק בנקודה זו מן הדין שצבדוק את טכסט הברכה גופה.

התבוננות קלה תלמדנו כי הברכה כמו שהיא לפנינו מורכבת משני חלקים נפרדים. בעוד שהחלק הראשון מיועד ללימוד תורה שבעל פה בכלל, בלי פירוט הנושא, („וצוה אותם לקרוא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה“), הרי החלק השני הפותח במלים „ובחר במשה רבנו“ מיוחד לקריאת פרק זה בלבד הדין בדיני הדלקת נר של שבת („וצוה אותם בשמירות שבת ובהדלקת הנר שלשבת“). כדי להבליט את התרכיבות נפרד את הברכה לשני חלקיה:

ברכה א'

ברכה ב'

בא"י אמ"ה אשר בחר בחכמים [בא"י אמ"ה אשר] בחר במשה רבנו ותלמידיהם נתן להם תורה! מהר סיני על ידי משה רבנו וצוה אותם לקרוא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה לקנות חיי שני עולמים.

שבת ובהדלקת הנר שלשבת.

כמה מדליקין וג'

שתי ברכות עצמאיות אלה נאמרו בתחילה בזו אחר זו, אולם במרוצת הזמן צורפו לברכה אחת על-ידי השמטת טופס הברכה בראש הברכה השנייה. אבל הצרוף גלוי לעין.

אשר לברכה א', העובדה שקיימת היתה ברכה מיוחדת עובר ללימוד תורה שבעל פה — בזה אין משום חידוש גמור. ברכה כזו אמנם לא נשתמרה כיום בשום עדה מן העדות, ומבחינה זו יש בה מן המפתיע ומן החידוש, אולם ממחזורי רומא כתבי-יד⁷⁷ למדנו על קיומה בצד הברכות על התורה, על הנביאים ועל הכתובים. במרכות השחר לפי מנהג רומא אנו מוצאים (אחרי ברכות התורה וקריאותיה

77. שבעים זקנים, וכן להלן עמ' ריב אך עי' אבות דרבי נתן (מהד' שכטר), עמ' 2;

מתחור ויטרי, עמ' 463 וביחוד הפירוש לאבות המיוחס לרש"י: „ולא רצה למסרה לשבעים

זקנים שהיו בימי משה, אלא מסרה לזקנים שהיו רחמים ושופטים על ישראל“.

77*. תיבת „ונביאים“ נשמטה בטעות כופר והושלמה על ידי.

78. מתחור רומא, כ"י פארמה 1898 (965); כ"י ששון 477, ראה: קאטלוג „אהל דוד“, ח"א,

עמ' 294.

[15] ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין” ריא

ואחרי קריאה מן הנביאים שקדמו לה שתי הברכות הראשונות של ברכות ההפטר, ואחרי הברכה המיוחדת לקריאה מן הכתובים: בא”י אמ”ה אשר בחר בכתבי הקדש⁷⁹ ברכה קצרה זו קודם קריאה מן המשנה והתלמוד: בא”י אמ”ה אשר בחר בדברי חכמים. המשך הוא מאימתי קורין את שמע וכו’.

ברכה עתיקה לפנינו; היא מזדמנת כבר בירושלמי⁸⁰ בצורה הנזכרת ממש — אולם בלי שם ומלכות — ובניסוחים אלטרנאטיביים היא מופיעה במקורות אחרים. להלן עשרה ניסוחים שונים:

1. ברוך שבחר בדברי חכמים⁸¹.
 2. ברוך שבחר בחכמים ובדבריהם⁸².
 3. ברוך שבחר בתורה ובחכמים⁸³.
 4. ברוך שבחר בצדיקים⁸⁴.
 5. בא”י אמ”ה אשר בחר בחכמים ובצדיקים⁸⁵.
 6. ברוך שבחר בצדיקים ובמשנתם⁸⁶.
 7. ברוך שבחר בהן בחכמים⁸⁷.
 8. ברוך שבחר בחכמים ובמשנתם⁸⁸.
 9. בא”י אמ”ה אשר בחר בחכמים ובלמידיהם⁸⁹.
 10. ברוך המקום ברוך הוא שבחר בחכמים ובתלמידיהם⁹⁰.
- המקור המדרשי שבו מופיעים ניסוחים 4 ו-6 ראוי להבלטה מיוחדת: „אמר

79. ברכה זו מצוייה בצורה מורחבת ובמתכנת „מטבע ארוך” בכ”י הגניזה TS H 18⁸: „בא”י אמ”ה אשר בחר בכתבי הקדש טוב אתה ומטיב למדני חוקיך בא”י למדני חוקיך” (קובץ „רב סעדיה גאון”, בעריכת י”ל הסהן פישמן [= מימון], ירושלים תש”ג, עמ’ תקנ). נוסחה אחרת לקריאת כתובים ראה מסכת סופרים פי”ד, א (מהד’ היגר, עמ’ 252): „והקורא בכתובים צריך לומר בא”י אמ”ה אקב”ו לקרוא בכתבי הקדש”.

80. נדרים פ”ה, ה”ד (לט ב) לפי גירסת הרא”ש, גיטין פרק השלח, סי’ י; בניסוח שלנו: „ברוך שבחר בתורה ובחכמים” (מספר 3).

81. ירושלמי (ההערה הקודמת) ומחזורי רומא כתבי-יד.

82. זיקרא רבה לד י (מהד’ מ’ מרגליות, עמ’ תשצד), וכ”ה בכ”י הגניזה (מרגליות, ח”ה, עמ’ 86, שורה 4). אך בירושלמי פאה, פ”ח, ה”ט (כא א), שהיא המקור לזיקרא רבה, אינו גורס ברכה זו כלל.

83. ראה הערה 80.

84. דברים רבה, מהד’ ליברמן, עמ’ 41. השווה גם את הנוסחה הארמית מתקופת הגאונים: בריך שמיא דקבה [אשר בח]ר בדון [ב]צדיקיא וכו’ (ב”מ לוין, גנזי קדם, ג, עמ’ 53). 85. ראה להלן בפנים.

86. תנחומא בובר ואתחנן, עמ’ 13.

87. ירושלמי תרומות פ”ח, ה”ג (מה ד).

88. משנה אבות ו א: שנו חכמים בלשון המשנה ברוך שבחר בהם ובמשנתם = ברוך שבחר בחכמים ובמשנתם.

89. גוסס כ”י הגניזה שלנו.

90. סדר אליהו רבה, ראה להלן פסקה ז.

ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן בשעה שפתח יהושע ואמר ברוך שבחר בצדיקים ובמשנתם (או בלי „ובמשנתם“) נטלו מסורות החכמה ממשנה וניתנו ליהושע. הדרשן מתאר כאן את דרשת-הבכירה של יהושע בן נון כמלא מקומו של משה וכמנהיג החדש של העם בקווים השאולים ממציאות בית המדרש בימי יהושע מתחיל את דרשתו בברכת-הפתיחה שהיתה נהיגה בימי ר' יוחנן.

הנוסחה הקצרה של הברכה המקורית נרחבה הרבה בטכסט הגניזה, אולם אין היא ההרחבה היחידה. נוסחה מורכבת עוד יותר המסתיימת בחתימה, וכך הופכת את הברכה ממטבע קצר למטבע ארוך הפותח ב„ברוך“ וחותם ב„ברוך“, מצוייה לפני קטע המוסר את שלשלת הקבלה ממשנה עד רבנן סבוראי. הקטע מתחיל: „דעו אחינו כי הקב"ה נתן תורה למשה ר' ע"ה ומשה מסרה ליהושע ויהושע לשבעים זקנים ושבעים זקנים לעתניאל בן קנז אחי כלב בן יפנה...“. והרי טכסט הברכה י¹:

ברכתא לדברי חכמים ז"ל

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר בחר בחכמים
ובצדיקים⁹² ומסר להם רזי תורה^{92*} ונתן להם תורה, הוא
ברחמיו הרבים יזכה אותנו לכל מדה טובה ולמור וללמד
לשמור ולעשות ברוך אתה יי נותן התורה.

2

ברכה ב' בולטת בייחודה: אין לה חוגמה במערכת הברכות המקובלות ואין דומה לה בין הברכות הידועות לנו מן הגניזה. היא פותחת בשרטוט שלשלת הקבלה הנמשכת ממשנה רבנו עד החכמים ותלמידיהם וקובעת שהם אשר נצטוו גם על שמירת שבת וגם על הדלקת נר שבת. ברור, ברכה מגמתית לפנינו. טיבה ומגמתה יתחווירו לנו על רקע הויכוח הרבני-קראי. לשם הבהרה נתאר בקצרה את טענות שני הצדדים, עד כמה שהן נוגעות ונחוצות לענייננו.

יסוד היסודית שכל בניין היהדות הרבנית מושתת עליו הוא האמונה כי פירושי המצוות בתורה שבכתב נמסרו למשה על פה וממנו נשתלשלו באמצעות

91. מתוך כ"י גסטר 83 (המכיל טכסטים מדרשיים), מצוטט ע"י: Ad. Neubauer Medieval Jewish Chronicles, ח"ב, הקדמה, עמ' XIV.

92. נוסחה זו הגורסת הן „חכמים“ והן „צדיקים“ יש בה משום צרוף נוסחאות, כפי שניתן לצפות במקרים כאלה.

92*. נראה שיש להפוך את הגירסה: ונתן להם תורה (= תורה שבכתב) ומסר להם רזי תורה (= תורה שבעל פה). על המשוואה „רזי תורה = תורה שבעל פה“ ראה מאמרו של ר' יהודה ב"ר שלום (תנחומא בובר, וירא אות ו והמקבילות): „בקש משה שתתא אף המשנה בכתב, וצפה הקב"ה על שעתידין אומות העולם לתרגם את התורה ולקרוא איתה יונית, והן אמרין אף אנו ישראל, א"ל הקב"ה אכתוב להם רובי תורתי (הושע ח יב) ואם כן, כמזכר נחשבו' (שם)... אלא שהמשנה מסטורין שלו של הקב"ה, ואין הקב"ה מגלה מסטורין שלו אלא לצדיקים, שנא' סוד ה' ליראיו“ (תהי' כה יד).

[17] ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין” ריג

הנביאים לחסמי ישראל שקמו אחרי הפסקת הנבואה. ה„חכמים” — החוליה האחרונה בשלשלת הקבלה — הם הם יורשי הנביאים וממשיכיהם וכל המטען הדתי המשוקע במשנתם תורת משה רבנו הוא. דוברי היהדות המסורתית חוזרים ומדגישים אמנה זו ללא לאות. נסתפק בהבאת שני מקורות, אחד מן התקופה הטרומית-סעדינית ואחד מן הבתרי-סעדינית. להלן פסקה אחת — תוך קיצור — מדרשה נגד-קראית שנשמעה בחיבורו של המלומד הקראי, יעקב קירקיסאני, בן-דורו הקשיש של רב סעדיה⁹³:

„וכבר מצאנו שבתה של חכמה ויטבה של הוריו בה שנאמר (משלי כב, יז): הפ אונך ושמע דברי חכמים⁹⁴... ומי שחולק על חכמים נאמר לו... החכמים מעידים על תורה שבכתב ומעידים על תורה שבעל פה, והם קיבלו בירושה עדותם זו מימות משה עד היום הזה, דור אחר דור, על התורה ועל המשנה ועל התלמוד... והם הם שהקב"ה רצה בהם ובחר בהם עד סוף הדורות, וכל מי שמעלה על דעתו שיפרש התורה שלא על דעת חכמים לא ישלם הפצו בידו... כדי שתודע מעלת החכמים שקיבלו דור אחר דור ואין התורה משתכחת מלכם⁹⁵... ולכן אמר שלמה בן דוד: הפ אונך ושמע דברי חכמים”.

וראש ישיבת בגדד, הגאון שמואל בן עלי, מתבטא בדברים מאלפים אלה⁹⁶: „כי מקום הישיבה הוא כסא התורה, שהוא במקום משה רבנו ע"ה בכל זמן וזמן.. והוא המקום הנרעד ללימוד התורה ותלמודה ולמסירת ההלכה דור אחר דור עד שזה מגיע אל משה רבנו... ובה אמרה המשנה משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים למסורה לאנשי כנסת הגדולה, והשתלשל זה עד שהגיע אלינו, הרי הישיבה היא מקום משה רבנו... וכל מי שחולק עליה הרי היא חולק... על משה רבנו אשר הוא כסאו”⁹⁷.

לעומתם קידשו הקראים מלחמה נמרצת בחכמים והציבו אותם למטרה העיקרית

93. ראה: בנימין קלאר, שם (הערה 52), עמ' 335—337.

94. השימוש בפסוק זה כבסיס לסמיכותם של החכמים כבר מצוי בסדר עולם רבה פרשה ל (מהד' רטנר, עמ' 140) והשתמשי בו בעל הלכות גדולות (דפוס וינה, הקדמה טז ד; דפוס ברלין, עמ' 9); רב סעדיה גאון (סידור רב סעדיה, עמ' רטז, שורות 518—19) ובאיגרתו לקהל מצרים (ש' אברמסון, במרכזים ובתפוצות, עמ' 39); בעל „שאלות עתיקות” (HUCA, כרך כז, 1956, עמ' 300, שורות 12—13). הוא יכול להיחשב כסיסמת היהדות הרבנית.

95. ראה הערה 99.

96. ש' אסף, אגרות ר' שמואל בן עלי, תרכ"ז א, 1930, ספר ב, עמ' 64—65.

97. כסא משה = קתדרא דמשה. השווה אוונגליון מתי כג ב: „הסופרים והפרושים יושבים על כסא משה, לכן כל אשר יאמרו אליהם לשמור תשמרו ועשיתם”. ועל קתדרא דמשה בבתי הכנסת, ראה א"ל סוקניק, תרביץ שם, ספר א, עמ' 145 ואילך.

להתקפותיהם^{97*}. לפיהם, הסתלקות הנבואה מישראל היוותה מפנה הרה-אמון בתולדות האומה⁹⁸: בהילקח פרישניה האותנטיים של תורה משה – הנביאים – נותקה שלשלת הקבלה והתורה נשתכחה⁹⁹ ונעשתה כספר החתום. חכמי ישראל בימי בית שני שקמו אחרי הנביאים חזכו בעורון רוחני ואנרכיה דתית השתלטה בעם: בית ישראל נתפלג לאסכולות שונות, הללו מטהרים והללו משמאים, הללו אוסרים והללו מתירים¹⁰⁰. תורה שבעל פה אשר ביד חכמים אין לה אחיזה בתורת משה ואינה מורשת הנביאים¹⁰¹ אלא דברים שבדו חכמים מליבם¹⁰². לפי ה"פ"ש" הקראי¹⁰³ כרומזת התרחשות

97*. אימרה הספוגה שנאה ארסית לחכמי ישראל מובאת בשם ענן בן דוד ע"י ר' משה ב"ר חסדאי מחקו ב"כתב תמים" (אוצר נחמד ג, 1860), עמ' 64: „ענן המין שהיה אומר: מי יתן שהיו כל חכמי ישראל בבטנו והיה נחתך בחרב והיו מתים הם והוא'". אם אין בידינו לודא את מידת האותנטיות של אמירה ציורית זו, הרי בכל אופן היא משקפת את עיצמת השנאה כלפי החכמים כפי שהורגשה במחנה הרבנים ומשמשת מבעד חד ונוקב ליחסי האויבה שבין שני הצדדים. 98. ע"י בספרי (הערה 70) בפרק „הסתלקות הנבואה באידיאולוגיה הקראית“, עמ' 259–273. 99. כלפי טענה זו מכוונים דברי פירקוי בן באבוי (נגזי שכטר, א, עמ' 22; ראה: אפסוביצר, HUCA, ח"ט, 1932–1931, עמ' 416, הערה 124): „כרת הקב"ה ברית את ישראל שלא תשתכח תורה שבעל פה עד עולם, שבך כתיב (ישעיה נט כא) ואני זאת בריתי... לא ימושו מפיה ומפי זרע ומפי זרעך אמר יי מעתה ועד עולם, זו תורה שבעל פה שאינה משתכחת מישראל לעולם, שכך כת' כי לא תשכח מפי זרעו (דברים לא כא). והשווה הדרשה בשבח התורה שנשתמרה בתנזומא הישן, נח ג, ואוצר הגאונים גיטין, עמ' 136. לעומת זאת טענו הקראים כי הבטחת התורה „כי לא תשכח מפי זרעו" מתייחסת רק אל שירת האוינו, ראה: שמאל אלמגריבי, אפסח אליהוד, יהוד' משה פרלמן, PAAJR, 1914, עמ' 49 (תרגום אנגלי, עמ' 54). ואכמ"ל.

100. ראה לעיל הערה 68.

101. סלמון בן ירוחם, ספר מלחמות ה' (לעיל הערה 51) בהתפלמסו עם רב סעדיה כותב: „חקק חקק כי ששה סדרים תורת משה" (עמ' 42, שו' 57); „התלמוד ממשה נביאנו" (43, שו' 77); „התלמוד מדברי נביאים" (44, שו' 85); „ואם המשנה היא תורת משה עבדו, למה לא יזכרו בה שם משה לבדו?" (46, שו' 30–31). גם סהל בן מצליח מתפלמס נגד העה זו: „בין תבין בששה סדרים... הלא, תלמוד לומר' המה אומרים, הכוה ידברו המעתיקים מפי נביאים ימרים?!" (פינסקר שם, עמ' 26). ובאותה נימה כותב גם יפת בן עלי (שם, עמ' 24): „קציניך וחכמיך נתנו שעורים, ויחפאו מלבם דברים שקרים, לא מפי אלהים ולא מדברי נביאים אמורים, כי אם בדאום מלבם".

102. הטענה כי התורה שבעל פה אינה אלא בדיאות לב החכמים חזרת ונשנית בכל הזדמנות בספרות הקראים, ראה דברי יפת בן עלי בסוף ההערה הקודמת בדברי דניאל אלקומסי המובאים להלן בפנים וראה גם דבריו ב„פתרון שנים עשר“, עמ' 22: „ועוד התעו אותם במצות אנשים מלמדה אשר למדום מדעת לבם" (גירסה אחרת: אשר הם בודים מלבם). נגד טענה זו מכוונים דברי פירקוי בן באבוי (אוצר הגאונים גיטין, עמ' 137): „ומיכן אתה למד שתורה שבעל פה שהיא ביד חכמים שבבבל ודקדוקי מצות שביד חכמים לא

[19] ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין” רטו

היסטורית זו בישעיה כט י"א. פסוקים אלו (והבאים אחריהם) מהווים אבן פינה בהגותם של הקראים:

כִּי נִסַּף עֲלֵיכֶם יְיָ רוּחַ פִּדְיוֹן
וְיַעֲצֶם אֶת עֵינֵיכֶם. אֶת הַנְּבִיאִים.
וְאֶת רְאשֵׁיכֶם. הַחַיִּים, קָסָה.
וְתִהְיֶה לָכֶם תְּזוּת הַלַּל כְּדַבְּרֵי הַסֵּפֶר הַקָּדוֹם.
אֲשֶׁר־יִתְּנוּ אֹתוֹ אֶל־יֹדֵעַ סֵּפֶר לֵאמֹר יִקְרָא
נֶאֱמָר. וְאָמַר יֵלֵךְ אוֹכֵל כִּי תָחוּם הוּא.

דניאל אלקומסי כותב באיגרתו אל בני כיתתו¹⁰⁴: „כי אפסו הנביאים מיש' ועל כן היו ישראל בעוורים ככ' ויעצם את עיניכם וכו'... ועל כן לא היתה דעת לחכמים אשר אחרי הנביאים והם רבנין אשר בבית השני אחרי הנביאים ועליהם בתוב: ואבדה חכמת חכמיו (ישעיה כט, יד)... ולא מן התורה למדו לישראל כי יבדו מלבבם מצות, ככתוב: מצות אנשים מלמדה (ישעיה שם, יג), וקלקלו שבת ויהפכו מועדים”. לפי אלקומסי, הגלות האמיתית אינה הגלות הטריטוריאלית, פיזור האומה בין הגויים, אלא הגלות הרוחנית, שהחלה כבר בימי חבית השני¹⁰⁵ כשבטלה הגבואה ותקפה יד החכמים שהטילו מרותם על העם¹⁰⁶.

מעתה המגמה האנטי־קראית של הברכה ברורה היא. כאמור למעלה, ההיתר

למדו אותם מליבם ולא מחכמתן”. וכך פותח הראב”ד את ספרו: „זה ספר הקבלה כתבנוהו להודיע אל התלמידים כי כל דברי רבותינו ז”ל חכמי המשנה ותלמוד כלם מקובלים... אפילו דבר קטון לא אמרו מלבם” (מהד’ ג’ כהן, עמ’ 1). פירקיו בן באבוי מתפלמס בתריפות נגד שלילת סמכותם של החכמים: „ובזמן שאדם אינו מקשיב לחכמ’ ולדבריהם דומה לחזיר שכך כת’ (תהלים יד א), אמר נבל בלבו אין אלהים’ וג’ ופרשו חכמ’ אין נבל אלא חזיר... ואין חזיר אלא מי שלמד תורה שבכתב וכפר בתורה שבעל פה וכפר בחכמ’... ואין אלהים אלא חכם, שכך כת’ (שמות כב כז) אלהים לא תקלל” (גנוי שכטר ח”ב, עמ’ 571).

103. על ה”פשר הקראי” ראה מאמרי בקובץ: Between East and West. ספר הזכרון ל-Bela Horovitz, בעריכת א’ אלטמן, לונדון 1958, עמ’ 75—106.

104. ראה: JQR 12, 1921—1922, עמ’ 279.

105. על התאריך, ראה מה שכתבתי בספרי (הערה 70), עמ’ 261, הערה 3.

106. דניאל אלקומסי בפירושו להרשע א ט (פתרון שנים עשר, עמ’ 1) כותב: קרא שמו לא עמי, הוא נבואה לאחר גלות ישראל ויהודה עד היום הזה כל ימי גלות... וקללת דברו אשר דבר עלינו, לא עמי אתם’ קשה מכל הקללות, כי בדיבור, מרעאל’ ו, לא רותמה’ וגם אחרי מאתים שנה לא מנע את נביאיו מהם, והם בבבל בגלותם ונביאים בתוכם וגם אחרי השיבם אלי נחלתם, ובימיהם היו חגי זכריה ומלאכי עד אשר החלו לעשות לא מתורת ה’. ובימי מלכות יון שמו ראשיהם רבאנין מכשול לפני ישראל במצות אשר הפכו את דברי אלהים ויאמרו לישראל כי מן התורה אנחנו מלמדים אתכם... ועל כן אמר, לא עמי, ויקח את נביאיו עד היום הזה”. יר’ ספרי הנ”ל, עמ’ 261.

של הדלקת נר של שבת מתבסס בעיקרו על הפרשנות המקובלת שבידי חכמים ותלוי במהימנותה של שלשלת הקבלה. הברכה היא בבחינת הצהרת-אמונה פומבית קבל קהל ועדה בסמכותם של החכמים ובהמשכיות המסורת המשתרעת מסיני עד חכמי המשנה והתלמוד והבאים אחריהם. שים לב גם לזה: הברכה אומרת „וצוה אותם בשמירת שבת ובהדלקת הנר שלשבת“, בזה היא מייחסת מדה שווה של תוקף וסמכות להדלקת נר של שבת ולשמירת שבת בכלל; אין ביניהן ניגוד או סתירה, שתיהן ממקור אחד נבעו, מרועה אחד ניתנו.

ועוד שומה עלינו לתת את דעתנו אל ביטוי מיוחד — שכבר רמזנו עליו — המצוי הן בברכה א' והן בברכה ב': חכמים ותלמידיהם. ביטוי זה¹⁰⁷ אופייני הוא לסדר אליהו רבה, המכיל דברי פולמוס נגד הקראות¹⁰⁸. הפסוק הבא (עד „ובאגדות“) חוזר בו שלוש פעמים¹⁰⁹: „... אלו חכמים ותלמידיהם שמוסרים את עצמם במשנה במדרש בהלכות ובאגדות, עליהן הוא אומר אשרי תמימי דרך“¹¹⁰. מה שמאלף עוד יותר הוא, שהביטוי מופיע שם בפורמולה של ברכה: „ברוך המקום ברוך הוא שבחר בחכמים ובתלמידיהם“¹¹¹. „... או: „... בחכמים ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם“. אף פסוק זה מזדמן בו כמה פעמים¹¹². הדגשה זו לא רק על בחירת החכמים אלא גם על תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם (עד *112 סוף כל הדורות) כוונתה להבליט את ההשקפה כי שלשלת הקבלה הולכת ונמשכת ולא רק שלא ניתקה מעולם אלא גם לא תינתק לעולם. השקפה זו מודגשת בדרישה בשבחם של החכמים שהובאה לעיל מחיבורו של קירקיסאני: „והם

107. ביטוי דומה מופיע בויקרא רבה לד יג: „תלמידי חכמים ותלמידיהם“, אולם בילקוט פרשת בהר, רמז תרסה, נעדרות שלוש המלים הנזכרות. הגירסה במהדורת מרגליות (עמ' תת"א): „חכמים ותלמידיהם“ תיקון המתדיר היא; כ"י לונדון, שעליו מבוססת מהדורה זו, גורס: „תלמי חכמי“.

108. מרבבות הדעות ע"ד אופיו וזמן חיבורו של מדרש זה. הדעה שהוא מכיל דברי פולמוס נגד הקראים כבר הובעה במאה הקודמת. עי' ז' בכר (MGWJ, כג, 1874, עמ' 266—294) וחיים אפפענהיים (בית תלמוד א, תרמ"א, בהמשכים). וכבר עמדתי על כך בספרי (הערה 70), עמ' 208 וראה גם להלן הערה 110. ועי' כעת מ' צוקר, על תרגום רב סעדיה גאון לתורה, עמ' 116 ואילך; ספר היובל לחנוך אלבק, עמ' 386 ואילך.

109. סדר אליהו רבה (מהד' מאיר איש שלום), עמ' 69 (פעמיים) ועמ' 82. ועי' גם סדר אליהו זוטא, עמ' 173.

110. הדגשה זו: „ועליהן הוא אומר, אשרי תמימי דרך“, מכוונת נגד הקראים ש,תמימי דרך' הוא אחד מכינויי הכבוד שהם הדביקו על עצמם ומזמור קיט כולו נתפרש על ידם כמסב עליהם. על הכינוי ראה מאמרי: The Qumran Sectaries and Karaites, JQR, כרך 47 (1956), עמ' 97—113. ועל המזמור באידיאולוגיה הקראית ראה ספרי (הערה 70), עמ' 206—213.

111. שם, עמ' 72.

112. שם, עמ' 14, 96, 107, 137.

*112. השווה שם, עמ' 14.

[21] ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין” ריז

הם שהקב"ה רצה בהם ויבחר בהם ובטח בהם עד סוף הדורות". ור' אברהם אבן דאוד יושם השקפה זו הלכה למעשה בשלשלו את המסירת עד בן דורו, ר' יוסף הלוי בן ר' שמואל הנגיד, והוא מסיים בדברים אלה¹¹³: „סך הכל ל"ח דורות מחגי זכריה ומלאכי עד ר' יוסף הלוי ז"ל. כולם עדים נאמנים מפי עדים נאמנים, לא נפסקה הקבלה ושלשלת הקדושה שלהם".

לסיכום: נמצאנו למדים כי המנהג לקרוא משנת „במה מדליקין” נעוץ בתקופת המאבק נגד הקראות וקשור בויכוח שהתנהל בעניין נר שבת.

ח

משנוכחת כי קריאת אותה משנה הונהגה כדי להוציא מדעתם של הקראים ולתת פירסום לדעת הרבנים, ולא זו בלבד אלא שנתקנה ברכה מיוחדת, החתומה בחותמת הפולמוס הכיתתי, עובר לקריאתה, רשאי אתה להניח כי אף הברכה „להדליק נר של שבת” מעוגנת בהתנצחות כיתתית זו. דעה זו כבר הובעה על-ידי א"ה ווייס, הכותב: ¹¹⁴ „וקרוב הדבר שתקנו ברכה זו מפני הקראים שאמרו שאסור להשתמש בנר דולק בשבת אף אם הדליקוהו קודם השבת, ועל כן לחזק ולפרסם התנגדותם נגדם קבעו הדלקת נר מצוה ¹¹⁵ ותקנו ברכה עליה”. לאור הנתונים החדשים שהועלו בזה מקבלת השערה זו חיזוק וסעד במידה ניכרת ונודעת לה דרגה יתרה גבוהה של סבירות. זאת ועוד, עובדה היא שברכת נר שבת לא נתפשטה בכל מקום ולא נתקבלה על-ידי הכל. דבר זה ניתן ללמד כבר מסידור רב סעדיה גאון. הגאון קובע במפורש¹¹⁶: „ורובינו מברכים עליו להדליק נר השבת”, רובינו ולא כולנו. ועוד בימי רב שרירא ורב האי היו שנתלבטו במחצבתה ובאופייה של הברכה ופנו אל הגאונים הנזכרים בשאלה¹¹⁷: „עיקר ברכה להדליק נר של שבת מנהגא או הלכתא, ואי הלכתא היכא כתיבא בתלמוד?”. ולגבי ארצות אירופה מעיד ר' משולם ממלון¹¹⁸: „במקומות אחרים הרבה ראינו שאין נוהגין לברך”. אי-התפשטותה ניתנת להסבר מניח את הדעת: הואיל וכל עיקרה לא באה אלא לשם הפגנה נגד האוסרים נר שבת, במקומות שלא היו קראים לא ראו צורך וגם לא היתה הצדקה לברך אותה. וכך נוצרו כבר בתחילתה הבדלי-נוהג בעניין זה, והמאוחרים שהטעם המקורי נעלם מהם ניסו להסביר הבדלים אלה מבחינות אחרות.

עצם הרעיון — שבמבט ראשון יש בו מן המתמיה — שיתקנו חכמינו ברכה בשם

113. ספר הקבלה (הערה 67), החלק העברי, עמ' 67.

114. דור דור ודורשיו (תרמ"ז), ח"ד, עמ' 108.

115. עי' ב"מ לוין, „לתולדות נר של שבת” (Essays and Studies in Memory of Linda

1938 New York, R. Miller), עמ' נח ואילך.

116. סידור רב סעדיה גאון, עמ' קט, ש"ר 20-19.

117. אוצר הגאונים, שבת, עמ' 27. בספרות ימי הביניים יש המביאים ברכת נר שבת מן

ה„ירושלמי” (= ספר ירושלמי), ראה: אפטוביצר, ראבי"ה, ח"א, עמ' 263, הערה 10.

118. ראה: ספר הישר לרבנו חם, חלק השאלות והתשובות (מהד' ש' רונטל, תרנ"ח), סי'

מז, ו (עמ' 92).

ומלכות כאמצעי-פירסום וכמכשיר-הפגנה בנושא העומד במוקד הריב בין הכיתות, היצע לראשונה לא על-ידי מלומד מחדש, שהשיטה ההיסטורית היא נר למחקריו, אלא על-ידי אחד מחשובי חכמי אשכנז במאה ה-12, ר' אפרים בר' יעקב מבונא. הדברים אמורים בברכת ספירת העומר. והרי דבריו המעניינים כלשונם ¹¹⁹:

„נשאל מרבינו יעקב בר' מאיר (= רבנו תם) מאי שנא המברכין על ספירת העומר משום דכתי' בה וספרתם לכם (ויקרא כג טז), ומאי שנא גבי זב וזבה ויולדת ומצורע ובכולהו כתי' בהן גמי ספירת שבעה ולא מברך אקבו"צ על ספירת הזב או על ספירת הזבה והמצורע, ולא הוגד לי מה השיב הרב. ונר' לי לפרש לפי קט שכלי, דטעמ' דהך ברכה משום כדי להוציא מליבן של צדוקים שאמרו וספרתם לכם ממחרת השבת, ממחרת שבת בראשית, ומשום הכי תיקון רבנן ספירה ואצרכוה ברכה מלאו דלא תסור (דברים יז יא), לפרסומי לספירה דממחרת י"ט מתחילא, דהכי גמי אשכחן בהדיא (דנר') דעביד לה רבנן תקנתא להא מילתא דתנן בהגיגה (פ"ב מ"ד) ואין כהן גדול מתלבש בכליו ומותרין בהספד ובתענית שלא לקיים הברי האומ' עצרת אחר השבת, ובכמה דוכתין אשכחן דעביד רבנן תקנתא כדי להוציא מלבן של צדוקים...".

אין לך דבר העשוי לסבר את האוזן בסוגייה חדשה, להאירה ולקרבה אל הדעת מהקבלה וההשוואה. שתי התופעות הנדונות כאן בגזירה שווה שונות זו מזו במהותן תכלית שינוי, אך הצד השווה שבהן הוא, ששתייהן עמדו במוקד הויכוח הכיתתי. וכמה מאלף הוא לראות כי שניים מחכמי ישראל בעלי כיוונים שונים, הנבדלים זה מזה בקלסטר-פניהם הרוחני והמרוחקים זה מזה מרחקי-זמן — „זמן" לא במובן של ימים ושנים בלבד, אלא זה בעיצומם של ימי הביניים וזה במאה העשרים, הגיעו, כל אחד בתופעה שהוא דן בה, לכלל דעה אחת על דבר מוצאה ומגמתה של הברכה: להקחות את שיניהם של הסוטים והפורשים.

ט

ברכת „במה מדליקין" צללה כליל בתהום הנשייה בלי להשאיר זכר בספרותנו. מנהג אחר השייך גם הוא לתחום נושאנו שיחד אף הוא לטמיון הוא: הדלקת נר שבת ביבית הכנסת. הוא הוזכר בקטע מסידור קדמון שפורסם על-ידי ש' אסף ¹²⁰. סידור זה הרבה להשתמש בסדר רב עמרם, שממנו העתיק פיסקאות שלמות וגם הפיסקה הנדונה שאובה משם ¹²¹, אולם בשינוי חשוב. להלן שתי הנוסחאות זו בצד זו:

סדר רב עמרם	סידור קדמון
וסדר שבתות כך: נכנסין בבתי כנסיות	וסדר שבתות כך הוא נכנסין לבתי
ערב שבת ומתפללין תפילת מנחה שמונה	כנסיות ערב שבת ומתפללין תפילת שמונה
עשרה כמנהג. והמדליק נר שבת	עשרה כדרך החול ומדליק אחד מהם

119. ג"י המבורג 152, 91 ע; ערוגת הבשם ח"ד, עמ' 43, ושם צ"ל: „ובתענית" ומחק תיבת „דנר'".

120. מספרות הגאונים, עמ' 74.

121. סדר רב עמרם, מהד' ד' גולדשמידט, עמ' סא.

סדר רב עמרם

סידור קדמון

צריך לברך: בא"י אמ"ה אקב"ו
להדליק נר של שבת. ומה טעם. כיון דחובה
היא... ואם תאמר היכן צוני רב אויא אמר
מלא תסור ורב נחמן בר יצחק אמר משאל
אביך ויגדך...

נוסחת הסידור הקדמון, שלפיה הדליק אחד המתפללים נר שבת בבית הכנסת, נדחתה על-ידי ש' אברמסון הואיל והתקשה להולמה. הוא כותב¹²²: „...וזה קשה, מנין המקור להדלקת נר של שבת בבית הכנסת?”. ברם, על כגון דא חל הכלל העתיק המעניק עדיפות דווקא לגירסה הקשה והתמוהה ולא לגירסה הפשוטה שאין עמה קשיים. בסידור-תפילה זה נתקיימה גירסה מקורית בסדר רב עמרם ונשתמר בו מנהג נגד-קראי להדליק נר שבת בפרהסיא בבית הכנסת על אפס ועל המתם של החולקים על ה"ל ורואים בזה חילול שבת. אדרבה, לא רק שאין בזה איסור אלא שחובה היא ומצווים אנו לברך עליו כדרך שמברכים על מצוה מדחבנן. הדלקה פומבית זו מהווה איפוא אקט נוסף במערכה הרבנית נגד הקראות בנושא נר שבת.

נראה שנשתיירו לנו עדויות במקורות ימי הביניים, שאכן נהגו להדליק נרות שבת בבית הכנסת¹²³. מנהג זה ראשיתו נעוצה באותה הדלקה הפגנתית נגד הקראים וממנה השתלשל, אלא שבמרוצת הזמן נשתכחו מקורו הראשוני ומגמתו. באחד מכתבי-היד של התשב"ץ מצוי הסיפור הבא¹²⁴: „שמעתי שפעם אחת ערב שבת כשהלכו לבית הכנסת ובא הר' ויבש קרפיל להדליק נרות של שבת, כי זוגתו לא היתה לשם, ובא זקן אחד איש תואר ושאלו: מפני מה אתה מדליק שני נרות, אמר לו איני יודע, אמר לו תזקן אומר לך אני: אחד סנגד זכור ואחד כנגד שמור, ומיד לא ראוה יותר והבין שהיא אליהו זכור לטוב”¹²⁵.

122. סיני, כרך פא, תשל"ז, עמ' ריג, הערה 23.

123. לשם תאורה הדלקו בבתי הכנסת נרות למכביר. כדי להדגים את ריבוי הנרות נצביע על בית הכנסת של הירושלמיים בפוסטאט, שהיו בו, בשנת 1075, לא פחות מחמישים ואחת נברשות ושלושים מנורות נחושת, ובבית הכנסת של הבבליים שם היו בשנת 1080 שלושים ושמונה נברשות פתוחות ושבע עשרה נברשות מעשה קליעה ועוד מספר גדול של כלי תאורה אחרים (ש"ד גויטיין, ארץ ישראל, כרך ז [תשכ"ד], עמ' 91—93). ועי' שם גם עמ' 96, רשימת אחרת משנת 1181.

124. ראה: י' תא-שמע, תרביץ מה (תשל"ז), עמ' 129, הערה 7.

125. הסיפור גופו אינו נטול מגמה; שליחותו היא לשכשך חיזוק ואישור סמכותי למנהג להדליק שני נרות, בניגוד למנהג הקדמון להסתפק בנר אחד בלבד. ראה: ר' יעקב לנדא (מאה החמש-עשרה), ספר האמור (מהד' מ' הרשלר), סי' שנח: „ואני המחבר אומר כי דבר זה להצריך ב' נרות אינו נזכר בשאר פוסקים ולכן אין העולם מדקדק בזה, אבל אמת הוא כי נפש המקובלים מארץ אשכנז דקדקו בזה, כי ראוי ומצוה מן המובחר לעשות כדי ליחד כנסת ישראל בהקב"ה הרמוזים בזכור ושמור בדבור אחד נאמרו וביחוד אמתי. והמבין תשואות חן חן לו”.

מהמסופר כאן ניתן להסיק שנהגו לכבד את אחד המתפללים בהדלקה זו, ובמיוחד את מי שלא היה באפשרותו, מפני איזו סיבה שהיא, להדליק בביתו. הרשות נתונה לשער כי בהתחלה כאשר תפקידו של המנהג עדיין ידוע היה נתכבד בזה אחד מראשי הקהילה ונכבדיה כדי להוסיף חשיבות ומשקל להפגנה זו.

בת קולו של המנהג ניתן לשמוע גם ממנהגי הנשים במקומות מסויימים באשכנז המתוארים בשאלה שנשלחה אל המהרי"ל¹²⁶:

„הנה ראיתי כמה נשים כשנתארחות במעלי דשבת במקומות אחרים אז מדליקין את הנרות... בבית הכנסת ומברכים עליהם להדליק גר ש"ש, וכן נוהגים הנשים כשאירעו ליל טבילתם ליל שבת, והמקרה בבית הכנסת... ותמיהני על זה כי עיקר גר שבת ניתקן בבית משום שלום בית ועל זה שייך לברך אשר צונו מלא תסור, אבל בבית הכנסת מה שלום בית איכא...".

לא רק השואל אלא גם המהרי"ל התקשה ללמד סגוריה על הדלקת נרות שבת בבית הכנסת על יסוד הטעם המקובל: שלום בית, שאינו תופס כלל לגבי בית כנסת. כאמור עלינו לחפש את מקור מחצבתו של עצם המנהג בויכוח הרבני-קראי, ונמצאנו למדים כי עוד במאה התשע-עשרה נותר שריד ממנו והחזיק מעמד בקרב הנשים, שהדלקת נר שבת מופקדת בידן. יש רגלים לתקוה, שחיפוש במקורות ימי הביניים, כולל ספרות התשובות, עשוי לחשוף עדויות נוספות, במפורש או במרומז, לקיום מנהג זה.

נספח

ברכה אחרונה לקריאת „במה מדליקין“

מן הדין שנסיים מאמר זה באיזכור מנהג אחר שלא נתקיים אף הוא בשום נוסח מהנוסחים ושנשתמר אף הוא בכתבי-הגניזה, והוא המנהג לחתום קריאת משנת „במה מדליקין“ בברכת שבת והודייה. עד עכשיו לא ידענו כלל, ראשית, שקריאת אותה משנה נסתיימה במרסה ושנית שהיו שהשתמשו לשם סיום בברכה המתפרסמת להלן. שונה היא ברכת-הפתיחה מברכת-החתימה. בעוד שהראשונה נתייחדה, כאמור, אך ורק למשנה זו, הרי האחרונה היתה נהוגה בחוגים מסויימים גם בהודמנויות אחרות. אף זאת: סעוד שומנה המדויק ומחברה של ברכת-הפתיחה לוטים בערפל, הרי לגבי ברכת-החתימה נתונים אלה גלויים וידועים לנו. היא מוזכרת על-ידי רב נסים גאון מקירואן בשאלה שהפנה אל רב האיי גאון¹²⁷. היא היתה חדשה בעיניו והניח שגם רב האיי לא ידע על קיומה. וזה לשון השאלה:

„מנהגנו שמסיימין אחר הפרק בכל יום בבית הכנסת בזו השמועה אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא תלמידי חכמים מדיבין שלום וכו' ואומרין אחר השמועה אין כאלהינו אין כאדונינו אין כמלכינו ואומרין קדיש, עד שבאו מקצת תלמידים ממצרים ואמרו שהרב

126. תשובות מהרי"ל, סי' נג.

127. ראה: קבוצת חכמים, וינה תרכ"א, עמ' 109-110 (= אוצר הגאונים, שבת, עמ' 104).

[25] ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק „במה מדליקין” רכא

שהיה במצרים חבר דבר שיאמר אחר הפרק בכל יום קודם זו השמעה, והנה נכתוב אותו לאדוננו גאון כדי שיעמוד עליו ברוך אלהינו אשר נתן לנו חלק טוב...”.

תשובת רב האיי היתה: „אשר חובר במצרים אינן דברים מכוערים אלא דברים יפים לטעמיהם, אלא שאחיות מנהג הראשונים טוב וטפי עדיף”.

„הפרק בכל יום” מתייחס אל הלימוד שהתקיים בכל יום אחר גמר תפילת שחרית ומחבר הברכה, „הרב שהיה במצרים”, הוא ללא ספק, כמו שהעירו כבר אחרים¹²⁸, רב שמריה ב”ר אלחנן (נפטר: 1011) שהוכתר בתואר „הרב הראש” או „הרב” סתם¹²⁹. טכסט חברה הניתן להלן מצוי, אחרי במה מדליקין, בקטע גניזה^{129*} השמור במוזיאון הבריטי Or. 5557 Q, דף 18ב. ההבדלים בינו לבין גוסס רב נסים הם קלים. נבליט כי סדר המלים: „חלק נחלה וגורל” מתאים עם הנוסח בספרי ראה נג¹³⁰, שרב שמריה בוודאי הושפע ממנו:

„ברוך אלהינו שנתן לנו חלק טוב¹³¹ וחלק יפה נחלה יפה וגורל נעים שאין חלק כחלקינו ולא נחלה כנחלתינו ולא גורל כגורלינו לפיכך אנו חייבין להודות לבוחר מנתינו שנא¹³² חבלים נפלו לי בנעומים אף נחלת שפרה עלי אברך את יי אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינה תלמידי חכמין מרבין שלום בעולם שנאמר וכל בניך לימודי יי ורב שלום בניך וראה בנים לבניך ושלום על ישראל”.

128. עי' סידור רס”ג, עמ' שנט, הערה 25.

129. ראה: ש”ד גויטיין, תרביץ לב (תשכ”ג), עמ' 257.

129*. הקטע מתחיל באמצע „יעלה ויבוא” במלים „והישענו ב” וממשיך עד „מקדש ישראל והזמנים”. ואחר כך: „ומן בעד ד’לך פי צליה ערבית יקול ויכול” ומביא את גוסס „ויכול” כולו. אחר זה: „ומן בעד אלצלוה יקול פרק במה מדליקין”, ומוסר את כל הפרק.

130. מהד’ פינקלשטיין, עמ' 121.

131. על ביטוי זה ראה: ש’ ליברמן, Greek in Jewish Palestine, עמ' 72 ואילך (= יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 55 ואילך).

132. תהלים טז ו”ז.