

שבתאותו של ספר 'חמדת ימים': התבוננות מחודשת

משה פוגל

ספר חמדת ימים הוא חיבור רחב היקף שעיקרו דיון במצוות ובטעמיהן על פי הקבלה הלוריאנית. במאה השמונה עשרה הודפסו שש מהדורות של הספר בתורכיה, בגליציה ובאיטליה. הספר הועתק והובא לדפוס לראשונה בידי ר' ישראל יעקב בן יום טוב אלגזי, באיזמיר בשנים 1731–1732, מבלי לציין את שם המחבר. החיבור עורר הדים רחבים בעולם היהודי: קמו לו אוהדים נלהבים, אך גם רודפים קנאים שראו בו יצירה שבתאית.¹ חמדת ימים כולל דברי הלכה במתכונת ספרות הפסיקה, דברי קבלה, ביאור המצוות על דרך הקבלה, וכן דברי מוסר, הנהגות ותיקונים. הספר היה מהמקורות העיקריים לספרי תיקונים ותפילות במאה השמונה עשרה. לצדם של אלה יש בספר גם דברי אגדה, סגולה ורפואה. למעשה, כלולות בו כל הסוגות הספרותיות שנהגו בספרות היהודית במאה השמונה עשרה, למעט הספרות הפילוסופית, שאין לה כאן זכר. ייחודו של חמדת ימים הוא בהכללת סוגות ספרותיות אלה כולן במסגרת יצירה אחת, וספק אם ניתן לשייכו לסוגה ספרותית שהייתה מצויה בספרות היהודית בעת הדפסתו. הספר חורג בעיקר מהסוגות הספרותיות השכיחות בזמנו בצרפו דברי קבלה עם דיון הלכי רחב ומפורט.² בעל חמדת

* מאמר זה מבוסס על חלקים מתוך: מ' פוגל, 'ספר "חמדת ימים" – סקירה ביקורתית על הספרות והתבוננות מחודשת בשבתאותו של הספר ובדמותו של מחברו', עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך בהדרכת פרופסור רחל אליאור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס. תודתי לפרופסור רחל אליאור ולפרופסור יהודה ליבס על הערותיהם. ההפניות לדף ועמוד ללא ציון שם הספר הן לספר חמדת ימים, ונציה 1763.

1 דיון על הטקסט ומחברו ראו בנספח א.
2 המחקר עסק בנושא היקפו המצומצם של השילוב בין הלכה לקבלה במאות שלוש עשרה – שש עשרה, התקופה שקדמה לכתיבת חמדת ימים. ראו: י' כ"ץ, 'יחס הלכה וקבלה בדורות שלאחר "התגלות" הוזהר', דעת, 4 (תש"ם), עמ' 37–68; מ' בניהו, 'ויכוח הקבלה עם ההלכה', דעת, 5 (קיץ תש"ם), עמ' 61–115; ר' אליאור, גליא רוא, הוצאה ביקורתית על פי כתבי יד, ירושלים תשמ"א; י' תא-שמע, 'רבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד – לחקר התפשטות ספר הוזהר', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 153–170. על הנטייה להימנעות מעירוב נושאים קבליים והלכיים באותה יצירה, ראו: י' כ"ץ, 'הלכה וקבלה בנושאי לימוד מתחרים', דעת, 7 (תשמ"א), עמ' 37–68; ז' גריס, ספרות ההנהגות, ירושלים

ימים אינו מסתפק בהשלמת ההלכה ממקורות קבליים (כמו ב'בית יוסף' של ר' יוסף קארו) או במתן כוונות קבליות למצוות (כמו בשולחן הערוך של האר"י וב'שני לוחות הברית' של ישעיה הורביץ), אלא הטקסט הקבלי שזור כאן עם משא ומתן הלכי במתכונתו הקלסית.³ החל מאמצע המאה השמונה עשרה התנהל פולמוס על אופיו השבתאי של חמדת ימים. אף על פי ששמו של שבתי צבי אינו נזכר בו, הגדירו אנשי הלכה, ומאוחר יותר אנשי מחקר, את הספר כשבתאי. הגדרה זו הסתמכה על זיהוי רכיבים שעשויים היו להילקח מהעולם השבתאי – בראש ובראשונה פיוטים הנושאים את הנוטריקון של נתן העזתי. נוסף על הפיוטים האלה, מצאו בו אנשי הלכה, ובראשם יעקב עמדין, גימטריות וציטוטים מהמקרא הרומזים לדעתם על שבתי צבי. חוקרים מודרנים כינו את חמדת ימים ספר שבתאי על סמך קטעים ליטורגיים ומנהגים המצויים בספר, אשר הם או דומיהם מוכרים גם מטקסטים שבתאיים.

במאמר זה תיבחן השאלה על פי אילו אמות מידה ניתן לראות את חמדת ימים כספר שבתאי ובאלו הגדרות השתמשו חוקרים שונים להגדרתה של השבתאות בכלל ושל שבתאותו של חיבור זה בפרט. לאורן תישאל השאלה אם הרכיבים המשותפים לחמדת ימים ולעולמם של השבתאים אכן מעידים על טיבו השבתאי של הספר, ובאילו מידה שימשו טקסטים ותיקוני תשובה שנוצרו בחוגים שבתאיים את כלל הציבור. מה מלמד אותנו יחסו החיובי של חמדת ימים לאישים הידועים כלוחמים בשבתאות, על מה מעיד אזכורם של מנהגי אבלות על חורבן המקדש שהשבתאים התכחשו להם, והאם ראיית העולם של הספר משקפת את האמונה השבתאית בעולם כפול פנים – עולם נגאל נסתר לעומת מציאות גלויה ועכורה העומדת בסימן הגלות. כן אצביע על מוטיבים אחדים בחיבור שאינם מתיישבים לדעתי יפה עם השקפה שבתאית.

לסיכום תועלה האפשרות שהויקה בין חמדת ימים לעולם השבתאות רופפת למדי: המחבר השתמש בקטעי ליטורגיה או תיקוני תשובה שיצאו מבית מדרשם של השבתאים, אך יש להפריד בין ערכן העצמי של יצירות אלה שהוא מאמץ ובין יחסו לשבתאות גופא. נראה שהגאולה שהמחבר שם בראש מעייניו אינה גאולה קולקטיבית המותנית בהופעתו של משיח כגון שבתי צבי, אלא גאולה פרטית המתחוללת בין הפרט לעולם האלוהות. הדרך המובילה לגאולה על פי תפיסת בעל חמדת ימים היא דרך ההלכה המסורתית, בלי רמז כלשהו לשינויים המתחייבים מתחילתו של עידן חדש, עידן משיחי.

1989, עמ' 82, הערה 137. גריס מתייחס לבעייתיות שבאינטגרציה של סוגות ספרותיות אלה ומונה ספרים בודדים בלבד המשלבים דיון הלכי מפורט עם דברי קבלה. נראה שבחמדת ימים מדובר בתופעה מורכבת וייחודית אף יותר, שכן כאן נוסף גם ממד המוסר והתוכחה.

3 יערי הצביע על דמיון בין חמדת ימים ל'סדר היום' ול'שני לוחות הברית' (תעלומת ספר, להלן הערה 6, עמ' 9). אך מן ההשוואה בינו לבין הספרים האלה, וכן לשולחן הערוך של האר"י, ניתן לעמוד רק על ההבדלים ביניהם מבחינת רחובו ועומקו של הדיון הקבלי וההלכי. בספרים אלה יש ציטוט הלכות, אך אף לא באחד מהם מצוי דיון הלכי במתכונת ספרות ההלכה כפי שמצוי תדיר בחמדת ימים.

קורותיו של חמדת ימים

זהותו של מחבר חמדת ימים לא הובררה עד היום. במאה השמונה עשרה רווחה הסברה שנתן העזתי הוא 'רב חמדת ימים', על סמך הפיוטים פרי עטו הכלולים בספר, אך כבר בסוף המאה התשע עשרה הוטל ספק בסברה זו.⁴ בשנות השלושים של המאה העשרים הובעה לראשונה הדעה כי אין חמדת ימים פרי עטו של מחבר יחיד, אלא כלולים בו רכיבים שיצאו מתחת ידיהם של אנשים שונים.⁵ עניין רב בחקר הספר התעורר בשנת 1955 עם פרסום ספרו של אברהם יערי 'תעלומת ספר', ובו נטען כי מחברו הוא המקובל בנימין הלוי איש צפת, שנפטר בשנת 1672, שלא היה שבתאי.⁶ ישעיה תשבי וגרשם שלום דחו את סברתו של יערי בדבר זהות המחבר וגם חלקו עליו בשאלת שבתאותו, בהצביעם על העדר דיון בתשעה באב ובתעניות אחרות לזכר החורבן ועל מוטיבים שבתאיים שבחמדת ימים.

במחקר הועלתה סברה כי בספר המקורי היה גם חלק העוסק בימי החול, ואולי כלל חלק זה גם דיון מפורט בנושא ימי בין המצרים ותשעה באב, המוזכרים בספר שבידינו רק דרך אגב. סברה זו נסמכת על שני שיקולים: (א) בספר יש הפניות אחדות לחלק 'ימי החול'; (ב) סדר החגים שבספר הוא כסדר הסיודור של הספרדים, ומבנה זה מחייב התייחסות לימי החול.⁷ על כך ניתן להוסיף כי גם הספר שבידינו אינו שלם. המעתיק הבחין בחסרונם של קטעים אחדים בספר, וציין זאת במספר מקומות במילים 'חבל על דאבדין'.⁸

חמדת ימים הודפס בשש מהדורות במאה השמונה עשרה:

א. איזמיר (1731–1732). הספר הועתק בידי ישראל יעקב בן יום טוב אלגזי והוא שהביאו לדפוס בסיועם של אנשי בית המדרש 'כתר תורה' בלי ציון שם המחבר.⁹ על

4 מ"מ היילפרין, כבוד חכמים, ירושלים תש"ד (להלן: כבוד חכמים), עמ' ג. לא מצאתי את ההדפסה הראשונה של הספר, אך מתוך הצלבת המידע שבו וההתייחסויות אליו ניתן להסיק שהודפס לראשונה בין 1873 ל-1903.

5 ש' רוזאניס, קורות היהודים בתורקיה ובארצות הקדם, ד, סופיא תרצ"ד–תרצ"ה, עמ' 436–450.

6 א' יערי, תעלומת ספר: ספר חמדת ימים מי חיברו ומה היתה מידת השפעתו, ירושלים תשי"ד (להלן: תעלומת ספר), עמ' 51–60.

7 התייחסות לחלק ימי החול, המוזכר פעמים אחדות בחמדת ימים, שימשה תדיר את מי שניסו להוכיח כי אין הוא ספר שבתאי. ראו: היילפרין, כבוד חכמים, עמ' טו; יערי, תעלומת ספר, עמ' 45. ועל כך יורחב הדיבור בהמשך הדברים. חשוב לציין שאף שלום, שטען שהספר הוא שבתאי, סבר שהיה בו חלק על ימי חול, ואבד. ראו: ג' שלום, 'התעלומה בעינה עומדת. א' יערי: תעלומת ספר; ספר חמדת ימים', בחינות בביקורת הספרות, 8 (תשט"ו) (להלן: 'התעלומה'), עמ' 79.

8 בטקסט כלולים גם דברי המעתיק. באלה ניתן להבחין בבירור, שכן הם מובאים בסוגריים בציון 'א'ה' (אמר המעתיק) בראש הדברים.

9 על בית המדרש 'כתר תורה' לא ידוע לנו דבר פרט לעובדה שחבריו הביאו את חמדת ימים לדפוס. הניסיון לקשור את בית המדרש הזה לספר נוסף, 'שלמי ציבור', לא עלה יפה. ראו: י' תשבי, 'שלשלת היוחסין של "מורי" ו"א"א מורי" בדוים המוצבים בספר "חמדת ימים"', חקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 381, הערה 48 (נדפס לראשונה בתרביץ, ספר היובל, ג [תשמ"א]).

מהדורה זו ניתנו הסכמותיהם של רבני איזמיר, ר' חיים אבולעפיה ור' יצחק הכהן רפפורט. ב. קושטא (1735–1737). מהדורה זו הודפסה עם אותן ההסכמות שניתנו למהדורה הראשונה.

בשנת 1742 הודפס בקושטא חיבור קצר, בן שמונה דפים, בשם 'מקראי קודש חמדת ימים, תיקונים ימי ניסן'.¹⁰ זו הייתה תחילתה של מסורת הדפסת קטעים, בעיקר ליטורגיים, מתוך הספר כיחידות נפרדות, שהתפתחה בדורות הבאים.

ג. זולקווא, גליציה (1742–1746). במהדורה זו הוכנסו שינויים רבים, וכל אחד מהם נועד להסיר חשד שבתאות מן הספר. בשער נאמר בין היתר: 'נדפס פה ק"ק זאלקווא כפי אשר נדפס בקושטאנדינה בשנת תצ"ה ועתה הושת עליו עין המגיהים לומדים מופלגים באיזה מקומות שהיה נגד הדין מוסכם ע"פ פוסקים הכל הושב על כנו ולבלתי היות בו שום ערוב מאיזה סוג ודופי'. אברהם יערי עמד על מחיקת התיבות 'צבי' מהספר, על השמטת אחד הפיוטים של נתן העזתי מתוכו, אף על פי שהושארו בו השניים האחרים, ועל השמטת שינויי 'התנערי מעפר' המיוחסים לנתן העזתי. יערי מציין כי ההשמטות נעשו בגלל אוירת ציד המכשפות שהייתה כנראה קשה במיוחד באותה עיר, בהיותה מרכז שבתאי.¹¹ עם זאת, לדעתו לא נתפס הספר כשבתאי באותם ימים, והתנגדות החסידים החלה להתעורר רק בשנת 1752, בימי המחלוקת בין יעקב עמדין ליהונתן אייבשיץ. ניתן לציין שבית הדפוס בזולקווא הדפיס ספרים רבים בהעלמת מקום הדפסתם, אך לא העלימו אותו משערו של חמדת ימים.¹²

ד. זולקווא (1753–1763). מהדורה זו זהה לקודמת.

ה. ליוורנו (1759–1764). במהדורה זו נוספו תשובות משה זכות בראש כל חלק, וכן עניינים לבין המצרים ולט' באב.¹³ גרשם שלום קבע שתוספות אלה אינן מפרי עטו של המחבר.¹⁴ תוספת זו מזכירה את השינויים שהוכנסו בספר בזולקווא, ומטרתה להקנות

10 י' וינגרד, אוצר הספר העברי, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 615.

11 יערי, תעלומת ספר, עמ' 88. על זולקווא, ראו: א' קאליש, 'זולקה', האנציקלופדיה העברית, טז, טורים 710–711. זולקווא הייתה גם מרכז הדפסת ספרי סגולות, אך ספק אם עובדה זו קשורה להדפסת חמדת ימים. יעקב עמדין הוא היחיד שראה בחמדת ימים ספר סגולות, וכינה את מחברו בשם הגנאי 'מגוש'. למעשה, המחבר מעיד על עצמו שאינו נלהב מהשימוש בסגולות. בספר מובא מכתב מפרי עטו, הכולל בין היתר צעות בענייני סגולות, ובסופו נכתב: 'ומעולם לא שמתי מבטחי בדברים אלה ולא כתבתי זה אלא להפיס דעתך' (ח"ב, קכ ע"א). דברים אלה עולים בקנה אחד עם גינויו של המחבר את מי שמנסים להפיק תועלת מעשית מתקיעת שופר: 'ומה נואלו רבים מבני תורה שבדורנו אשר התעתדו בעת תקיעת שופר במיני תפלות והשבעות לזכירה ולהצליח בחכמות דורשיהם' (ח"ד, מג ע"א).

12 ד"ב פרידברג, תולדות הדפוס העברי בפולניה, תל-אביב תש"י, עמ' 69.

13 רשימה מלאה של התוספות שצורפו לחמדת ימים במהדורת ליוורנו, נוסף על דברי משה זכות, ראו: עלים לביבליוגרפיה ולקורות ישראל, בעריכת ד' פרענקיל, וינה 1934, עמ' 54 – למשל, על ד' צומות ותשעה באב, פירוש על ההגדה לר' יוסף ג'קטילה, 'שבר גאון' להמאירי.

14 ראו: עלים, שם, עמ' 81. יערי (תעלומת ספר, עמ' 91) אימץ את דעתו של שלום בעניין זה.

לספר אופי לא שבתאי. ייתכן שבמקרה זה נדרשו מאמצים להכשרת הספר בעקבות פרשת רמח"ל בליורנו ובוונציה בשנת 1730, ואולי היו לפרשה זו השלכות גם על מהדורת ונציה משנת 1763.

1. ונציה (1763). מהדפסת הספר בעת ובעונה אחת בליורנו ובוונציה ניתן ללמוד על הביקוש הרב לספר. במהדורת ונציה לא נכללו התוספות לבין המצרים ולט' באב שנכללו במהדורת ליורנו.¹⁵ נראה שבשלב זה נתפס הספר כשבתאי, ומשום כך לא נדפס עליו שם המדפיס ושם העיר שבה הודפס. מסקנתו של מאיר בניהו היא: 'אין בספר שום הסכמה ורשות אף לא הסכמות שנדפסו במהדורות הקודמות [...] ספר זה לא הסכימו הרבנים ועד קטן להדפיסו בהיותו עוסק בעניינים שכמותם הקימו סערה בזמנו של חיון ורמח"ל, בני פואה שעיקר השווקים שלהם היו במזרח, הדפיסוהו לצרכם ולא לצורך מקומי'.¹⁶ האמור לעיל מעיד לא רק על הפופולריות של הספר אלא גם על היחס כלפי הרכיבים השבתאיים שבו. אין אינדיקציה שבעת הדפסת שתי המהדורות הראשונות באיזמיר ובקושטא יוחסה חשיבות יתרה לרכיבי השבתאיים של הספר. החשש לשבתאותו התעורר בזולקווא, לאור דבריו של יעקב עמדין. סביר להניח כי בליורנו ובוונציה קמה לו התנגדות בצל השערורייה סביב שבתאותו של רמח"ל משנת 1730. נראה אפוא שהדבקת התו השבתאי לספר נבעה מרוח הזמן יותר מאשר מהספר גופו.

על אף חשד השבתאות שדבק בו, הספר התקבל יפה בחוגים רחבים. תקצר היריעה מלמנות את שמות האנשים שאימצו את הספר או לפחות חלקים ממנו – מאיטליה מזרחה ובצפון אפריקה בגלוי, ובאשכנז – על פי רוב מבלי לנקוב בשמו. הסתרת השימוש בספר רווחה בעיקר בקרב החסידים שנחשדו בשבתאות. מתנגדי החסידות, ובראשם הגר"א ותלמידיו, אימצו קטעי ליטורגיה מתוך הספר בלי כל חשש.¹⁷

יערי פותח את הפרק הדין ביחס החסידים לחמדת ימים בהערה כי השמועות שהגיעו אלינו על יחס זה 'שונות ולעיתים סותרות זו את זו'.¹⁸ מדבריו אנו למדים על התקבלותו של הספר אף בידי מתנגדים חריפים לשבתאות, הן בקרב החסידים הסגפנים, לרבות בני חוגו של נחמן מקוסוב, יצחק שור, פרץ בן משה, הן בקרב חלק מחסידי הבעש"ט, ביניהם ישראל חריף, המגיד מקוניץ ואהרון מקרלין. בין חסידי הבעש"ט היו גם מתנגדים לחמדת ימים, כגון צבי אלימלך מדינוב, צבי הירש מזידיטשוב ואייזיק מקאמארנא. יחסו של הבעש"ט לספר דורש דיון מפורט, והוא יבוא בהמשך. עיקרי הדברים הם כי לכאורה פסל

15 יערי, שם.

16 מ' בניהו, הסכמה ורשות בדפוסי ויניציאה, ירושלים תשל"א, עמ' 143.

17 'תשבי, 'על העלייה לארץ ישראל לשם הקמת השכינה', קתדרה, 24 (תמוז תשמ"ב), עמ' 75. הדברים נאמרו במסגרת דיון בנושא 'ציפיות משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה ה'ט'.

18 יערי, תעלומת ספר, עמ' 119–141.

הבעש"ט את הספר מפאת שבתאותו, אך קשה לקבוע את אמתותה ההיסטורית של אותה פסילה, ואם נפסל, אין זה ודאי שבגלל שבתאותו נפסל.

בעולם הספרדי התקבל חמדת ימים בידי אנשי שם כמו החיד"א (חיים יוסף דוד אזולאי) וחיים פאלאג', למרות הסברה שמחברו הוא נתן העזתי. בספרות ההלכה הספר מוזכר לא אחת, ולמעט שו"ת שאילת יעבץ (עמדן), הפוסקים רואים בו מקור סמכות. ניתן להניח שגינוי חמדת ימים כספר שבתאי בזמן הדפסתו, באיטליה ובזולקווא, נבע משני מקורות: באיטליה בעקבות הכנעתו של רמח"ל, ובמזרח אירופה לאור דבריו של יעקב עמדן. נראה שהסערה באיטליה שככה עד מהרה, ולא פגעה בתפוצתו בטווח הארוך. לא כן בקהילות אשכנז – שם המשיך יעקב עמדן ללא לאות במסעו נגד הספר.

פולמוס ומחקר על שבתאותו של חמדת ימים

פסילת חמדת ימים בידי יעקב עמדן

התיעוד הראשון שמצאתי למאבקו של עמדן בחמדת ימים הוא בספר 'קיצור ציצת נובל צבי' (אמשרדס תצ"ו). בספר מצויות שתי הערות ענייניות על הספר: (א) 'שמטעה את העולם בתערובת דברי מוסר וקצת ענייני דברי תורה וחסידות של שטות'; (ב) 'שכל אנשי כת ש"ץ שר"י [שבתי צבי שם רשעים ירקב] עסקו בכשופיהם והרי זה כלומד מן המגוש'. עמדן מודה: 'ולא טרחתי לבדוק אחריו בכל הס' שאינו אלא מעשה נערות'.¹⁹

עמדן מזכיר את חמדת ימים גם ב'בירת מגדל עוז' (אלטונה תק"ח). נראה שהוא מוטרד בעיקר מתפוצת התפילות והתחינות שנלקחו מחמדת ימים. טענה עניינית יחידה בספר זה נגד חמדת ימים היא השימוש בשמות הקודש. אך אין שם הוכחה לשבתאותו.²⁰ טיעון מפורט יותר מפרי עטו של עמדן לשבתאותו של חמדת ימים מצוי בספר 'תורת הקנאות' (אלטונה תקי"ב):

וכבר ידעת מממש"ל רובי הגי' שלהם גם בתיבות משיח האמיתי מרמזות עליו. ובפרטות במלוי של שם שד"י. ובזה מילא ס' חמדת הימים. כל שורות הספר מינות [...] גם מרמז עליו בתיבות ראש חדש גי' שבתא"י צבי וכן משתמש בס' מירס הנ"ל במלת ארץ מנוקדת רומז בה על המלוי כזה אל"ף רי"ש צד"ק ועולה כנ"ל. וכן עושה במלת צדק נקוד כוונתו על מלוי צד"ק דל"ת קו"ף ועולה תתי"ד. וכן רומזים בג' תיבות של הפסוק פתחו לי 'שערי' צדק גם מורים עליו במלוי מלכי צדק שגי' התפארת'י ובו הרמזים ביחוד להסתיר שקוציהם בין שיניהם לפי שתפארת עו"זו עולה לחשבון שבת"י צבי משי"ח של תוהו ימש"ו תר"ו.

19 יעקב עמדן, קיצור ציצת נובל צבי, אודסה תרכ"ז, עמ' 104.

20 יעקב עמדן, בירת מגדל עוז, מהדורת י"מ באקשט, ז'טאמיר 1874, עמ' 254.

טענות נוספות בפי עמדן הן השמטת מנהגי חודש אב וחתמימה בשם נתן (מדובר בשלושת הפיוטים שבספר). עמדן טוען גם לבורותו של בעל חמדת ימים: 'שלא ידע השוטה שאין פורים חל ביום ב'. בעיקר יצא קצפו על הזכרתו של הספר במובלע בהקדמות לשל"ה ולספר 'דרך חיים', ועל אימוץ קטעים ממנו בספר התפילה 'כתר יוסף' ובסידור של עפשטיין. 'כתר יוסף' הודפס לראשונה בשנת 1700 בברלין, והסידור של עפשטיין בפרנקפורט בשנת 1697. שני סידורי תפילה אלה זכו למהדורות רבות, ונראה שכוונתו של עמדן להכללת קטעים מחמדת ימים במהדורות המאוחרות.

עמדן נימק את ביקורתו על ספרים אלה, בין היתר, בכך שחמדת ימים לא התקבל יפה בתורכיה ובפולין, 'ולפי שהרגישו חכמי קושטאנטינא כזאת גם חכמי פולין לא נתנו רשות להדפיסו'.²¹ טענה דומה כלולה בספר מאוחר יותר של עמדן, 'שבירת לוחות האון' (אלטונה תקט"ז), שבו נאמר על חמדת ימים כי 'בכל ארץ טורקייא ישליכוהו אל האח'. בספר זה גם ניסה עמדן לתרץ את ההסכמות שניתנו לספר 'מקדש מלך' המאמץ את חמדת ימים. הסכמה זו הקשתה מאוד על מתנגדי חמדת ימים גם מאוחר יותר.²²

על דבריו של עמדן ניתן להעיר מספר דברים:

- א. שמו של שבתי צבי (שבתא"י צבי אצל עמדן) אינו מוזכר בספר חמדת ימים. נשאלת השאלה אם זוהי הסתרה מכוונת, ואם כן – מדוע לא חשש המחבר להביא את הנוטריקון של נתן העזתי בספר; ושמא נמצא נתן ראוי להיזכר בספר ושבתי צבי נפסל.
- ב. תמוהה טענתו של עמדן כי 'בתיבות משיח האמיתי מרמזים עליו', שכן צירוף המילים 'משיח אמיתי', או 'המשיח האמיתי', אינו מופיע בחמדת ימים.
- ג. עמדן מזכיר שש גימטריות, ואילו בספר חמדת ימים מצוטטות עשרות ואולי מאות גימטריות כאלה. מבין הגימטריות שעמדן מצטט, הספר אכן משתמש פעמים אחדות במילוי 'שדי' ופעם אחת במילוי 'ראש חודש': 'בחינת הארת קדושת היום אשר היא רמוזה בשם עצם רא"ש חד"ש והמה ג' שמות אלהים הא' בריבוע א' א"ל אל"ה אלה"י אלהים הב' במילוי יוד"ן אלף למ"ד ה"י יוד"ו מ'ם וכללות אלהי"ם פשוט העולים כמספר רא"ש. וב' שמות אהי"ה במילואותם דיודי"ן ודההי"ן כזה אל"ף ה"י יוד"ה אל"ף ה"ה יוד"ה העולים כמספר חד"ש וכל זה הוא במספר שם שדי" במילואו ויהיה כולו נקוד קמץ שין דלת יוד'.²³

לדעת עמדן, בעל חמדת ימים רומז בגימטריות אלה על שבתי צבי. ברם הקטע

21 יעקב עמדן, ספר תורת הקנאות, אלטונה תקי"ב, עמ' 138.

22 יעקב עמדן, שבירת לוחות האון, אלטונה תקט"ז, עמ' 46.

23 ח"ב, יז ע"ב. נראה שכוונת המחבר היא: (א) אל 31 + אלה 36 + אלהי 46 + אלהים 86 = 199; (ב) אלף 111 + למד 74 + הי 15 + יוד 20 + מם 80 = 300, וביחד 499, לעומת ראש = 501. לגבי חד"ש החשבון עולה יפה: אלף 111 + הי 15 + יוד 20 + הה 10 = 156, יש לכפול בשניים ומתקבל 312 = חד"ש. סכום השניים 813 קרוב לשדי" במילוי - 814. זה אכן ערכו המספרי של 'שבתי צבי'.

דלעיל אינו קושר את הגימטריה של 'ראש חודש' לנושא המשיח, וגם השימוש במילוי 'שדי' לעולם אינו קשור בחמדת ימים לנושא משיחי. לא מצאתי שהגימטריות האחרות שעמדן מזכיר חושבו בחמדת ימים. בתוך המילים 'אר"ץ' ו'צד"ק' אמנם יש יש גרשיים, דבר המעיד על משמעות נסתרת, אך מעבר לכך אין כל רמז בספר. באשר למילים 'תפארת' ו'עוזו' – הראשונה מופיעה פעמים רבות כ'תפא'רת' או 'תפאר'ת', ללא חישוב ערכה המספרי, ואין בספר כל רמז למשמעות נסתרת של 'עוז' או 'עוזו' (אלה תמיד ללא גרשיים), ובוודאי לא של הצירוף 'תפארת עוזו', כטענת עמדן.

נראה שעמדן ייחס לא פעם גימטריות שבתאיות מקובלות לספר חמדת ימים, אף כאלה שאינן עולות תמיד יפה.²⁴ והחשוב מכול, כפי שנראה בדיון בדבריו של מנחם מענכין היילפרין (להלן עמ' 376–377), גימטריות אלה כולן לקוחות מהספרות הקבלית שקדמה לתקופת שבתי צבי.

ד. דברים על חודש אב אכן אינם מובאים בחמדת ימים כיחידה עצמאית ומפורטת. עם זאת, ההתייחסויות לנושאים הקשורים ל"ז' בתמוז, לבין המצרים, להמעטת השמחה בחודש אב ולט' באב מעידות כי המחבר לא התעלם ממועדים אלה במשמעותם האורתודוקסית כימי אב וצום.²⁵ ברור מדברי המעתיק שחלק מכתב היד אבד, ומדברי המחבר עולה, כאמור, שלספר היה חלק בשם 'מי החול' שלא הגיע לידינו.

ה. היחס לנתן העזתי לא היה חד-ערכי במאה השמונה עשרה. תקנות נתן היו מקובלות אף על מתנגדי השבתאות, והיו כאלה שראו אפשרות ל'תיקונו'. נושא זה יידון בפירוט בהמשך.

ו. באשר לבורות שעמדן מייחס למחבר הספר, בדברו על האפשרות שפורים חל ביום ב', יש להעיר כי שושן פורים עשוי לחול ביום ב', וכפי שניתן לראות בספר, מקורם של חלק מהכתבים המובאים בו הוא בירושלים.²⁶

ז. קשה להסכים עם טענתו של עמדן על העדר הסכמות לחמדת ימים בתורכיה ועל

24 בעייתית ביותר היא טענת עמדן בדבר ההשוואה בין 'תפארת' (1091) או 'תפארת' (1096) לבין מילוי 'מלכי צדק' (1038) משום הפער המספרי הגדול והקשר הרופף בין מלכי צדק לשבתי צבי. ייתכן שאין זה המקרה היחיד שבו הפריז עמדן במאבקו בשבתאות. משה חיים לוצאטו, שנחשב בשבתאות, חתם על טופס שבועה שהגביל את כתיבתו. על מעשיו של עמדן בהקשר זה כתב שמעון גינצבורג: 'אולם בספר "תורת הקנאות" לעמדן נמצא טופס אחר של אותה השבועה [...] ובאותו טופס שקשה לדעת אם הוא אינו מזויף לשם כוונה מיוחדת ושעל כל פנים יש להעמיד סימן השאלה בצדו [...] נוספו כמה סייגים שאינם בטופס הראשון'. ראו: ש' גינצבורג, ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו: אוסף אגרות ותעודות, תל-אביב תרצ"ד, מבוא, עמ' xxii.

25 כמפורט בנספח ב בסוף המאמר.

26 'וכן רבים פה ירושלים תוב"ב מחזיקים במינהג הקדמונים ויוצאים מחוץ לעיר השדה ברוב ששונ' ועושים הדר קבלת שבת' (ח"א, מ ע"ב); 'ואני נהגתי להתפלל תפלת הנ"ל על הלוי על קברי הצדיקים בירושלם עם כל החברים יצ"ו כל ערב ר"ח' (ח"ב, יג ע"ב).

דחייתו שם. שתי מהדורות של הספר הודפסו בתורכיה בשנות השלושים של המאה השמונה עשרה, ובשתייהן נכללה הסכמת חיים אבולעפיה, יצחק הכהן ויעקב אלגזי.²⁷ ח. באשר לשתי הטענות שב'קיצור ציצת נובל צבי' – מיעוט דברי מוסר וריבוי הכישוף בחמדת ימים – יש להעיר כי דברי תשובה וחסידות מהווים חלק נכבד מחמדת ימים, ואילו דברים על סגולות ('כישוף' בפי עמדתן) נדירים בו, והם אף זוכים ליחס מזלזל מפי המחבר.²⁸

נוסף על הביקורת בדבר שבתאותו של חמדת ימים, עמדן מספר שתי זוטות הקשורות לספר. ב'קיצור ציצת נובל צבי' מסופר על ר' וואלף, מלמד ליטאי ירא שמים שחי באלטונה, שנהרג כעונש על עיסוקו בחמדת ימים,²⁹ וב'שבירת לחות האון' מסופר על ר' אלעזר רוקח שמת בצפת כתוצאה ממחלוקת עם השבתאים שדגלו בעיסוק בספר: 'אלעזר מבראד שהיה סוף ימיו אב"ד בק"ק אמשטרדם, ומשם נסע לארץ הקדושה היה לו מריבה וקטטה עם בני צפת על עסק ספר חמדת הימים שהיה משוקץ ומתועב בעיני החסיד ז"ל, וממש נתקצרו ימיו בעבור תחרות זה'.³⁰

על יחסו של הבעש"ט לחמדת ימים

הקשר בין מותו של ר' אלעזר רוקח בשנת 1741 ובין המחלוקת על חמדת ימים מוזכר גם ב'שבחי הבעש"ט':

שמעתי מר' יואל מ"מ דק"ק נעמרוב ותמיד היה אצל הרב דק"ק פולונאי [...] שפ"א שבת הבעש"ט בשאריגראד ובמוצאי שבת אחר הבדלה היה דרכו לספר מה שראה בשבת ואמר שראה שמת ר' אליעזר דק"ק [דקהילת] אמשטרדם ואמר לו שמת בשבת העבר שהיה שבת בראשית [...] ובשנה ההיא בא בן הרב דק"ק פולנא שאל אותו אביו מה ר' אליעזר הרב עושה אמר כבר נפטר שאל אותו אם נפטר בשבת בראשית אמר כן ואמר מניין אתה יודע זה שלא קדם שום אדם ממני [נוסח כה"י]: לא קדם

לא מצאתי עדות מכריעה לעמדתם של אנשים אלה כלפי השבתאות. לדברי ליבס, שבתאותו של חיים אבולעפיה לוטה בערפל: 'חידוש היישוב היהודי בידי ר' חיים אבולעפיה שעדיין לא הוברר רקעו הרעיוני המדויק'. ראו: י' ליבס, 'המשיחיות השבתאית', פעמים, 40 (תשמ"ט), עמ' 8. כפי שנראה בהמשך, בדיון על מאמריו של תשבי, תקנות חיים אבולעפיה כללו דיון במנהגי אבלות בתשעה באב. יעקב אלגזי מתואר בידי מאיר בניהו דווקא כמי שתיקן את חטא השבתאות: 'מקובלים כגון ר' ישראל יעקב אלגזי [...] החזירו לקבלת האר"ם את עטרתה והסירו את הפגמים והבוקי סריקי שתלתה בה השבתאות'. ראו: מ' בניהו, התנועה השבתאית ביוון, ירושלים תשל"ג (להלן: התנועה השבתאית ביוון), עמ' רכג. יעקב ברנאי רומז לשבתאותו של אלגזי, אך דבריו מבוססים רק על חלקו של אלגזי בהבאת חמדת ימים לדרפוס. ראו: י' ברנאי, 'לתולדות השבתאות ומקומה בחיי היהודים באימפריה העות'מאנית', פעמים, 3 (תשמ"ם), עמ' 64, 67.

על התנגדותו של בעל חמדת ימים לקבלה מעשית, ראו לעיל הערה 11.

עמדן, קיצור ציצת נובל צבי, עמ' 104.

עמדן, שבירת לחות האון, עמ' 43.

שום אדם לפני מא"י] ואמר לו אנחנו ידענו תיכף בשבת פרשת נח כי הבעש"ט אמר לנו ותמה מאוד [...] אמר באותו שבת עצמו כי ראה שידפסו באותו השנה ספר חדש ואינו יודע שם אותו הספר כי עדיין לא קראו לו שם וזה הספר חיבר אחד מכת שבתי צבי ימ"ש נופת תטופנה שפתי זרה ימ"ש שהלשון הוא יפה ויחשקו העם אותו ויטמא ח"ו את העולם בעו"ה ואח"כ כשיצא לאור העולם קנה הרב הנ"ל [יעקב יוסף מפולנאה] את הספר הלז, כי לא ידע מקודם מה שמו וכשבא הבעש"ט אליו וראה שהספר הנ"ל מונח על השלחן וכשפתח הבעש"ט את הפתח אמר ספר פסול מונח על שולחנך. ושאל הרב איזה הוא והראה עליו באצבע וזה הי' ספר חה"י [...] וסיפר לי ר' יואל הנ"ל פ"א ראה הרב בחלום שאחד מהמנין שלו נשתמד ואחזו רעדה ונחפו ושלח לעורר כל המנין [...] ושאל אותם שמה א' מכם עבר עבירה בסתר ח"ו וסיפר להם החלום ענה צדיק אחד ר' אליעזר מטאמאשפאלי לא ידעתי מאומה כי אם אותו הלילה לפני השינה עיינתי בספר חמדת הימים.³¹

בקטע זה מותו של אלעזר רוקח נקשר למחלוקת על חמדת ימים בכך, שלאחר העיסוק במותו בא הדיון בדבר חלומו של הבעש"ט על החסיד שעסק בחמדת ימים. בדבריו של עמדה נאמר במפורש כי ר' אלעזר מת כתוצאה מעימותו עם השבתאים על אימוצם את חמדת ימים. מבחינה ספרותית ניתן להעיר על קטע זה, ששני מוטיבים שבו ממקמים אותו בתחום האגדה יותר מאשר בתחום ההיסטוריה: (א) המידע שהיה לבעש"ט על מותו של אלעזר רוקח מאמשטרדם שבע לאחר מותו. לא ייתכן שמידע זה הגיע באמצעי התקשורת של אותם ימים לבעש"ט בתוך שבוע. ידיעתו המוקדמת של הבעש"ט מוצגת כנס, כשהבשורה מגיעה במועד מאוחר יותר באותה שנה; (ב) קביעתו של הבעש"ט, על סמך חלום, שאחד מבני עדתו עסק בחמדת ימים גם היא אינה לקוחה מתחום המציאות. עם זאת, סיפור זה מצביע על עיסוקו של אחד מחסידי הבעש"ט בחמדת ימים, כפי שמעיד גם המקרה בביתו של יעקב יוסף מפולנאה.

מנקודת מבט היסטורית ניתן למקם את העלילה כשבעים וארבע שנים לפני הדפסתו ב'שבחי הבעש"ט' – בשבת פרשת נח תק"ב (1741), שבוע לאחר מותו של אלעזר רוקח.³² זוהי אמנם תקופת הדפסת חמדת ימים בוולקווא לראשונה, אך קשה להבין מדוע אמר הבעש"ט שעדיין לא נתגו שם לספר, שכן הספר יצא קודם לכן תחת כותרת זוהי כמעט

31 שבחי הבעש"ט, מהדורת יהושע מונדשיין, ירושלים תשמ"ב [דפוס ראשון: קאפוסט תקע"א], עמ' 171–172. על הזיקה בין הבעש"ט לשבתי צבי ובין חסידות לשבתאות, ראו: ר' אליאור, חירות על הלוחות: המחשבה החסידית: מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל-אביב תש"ס, עמ' 115–137.

32 על תאריך מותו של אלעזר רוקח, ראו: יערי, תעלומת ספר, עמ' 134; ב"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים תשל"ב, עמ' 191, הערה 9.

בשתי מהדורות, באיזמיר ובקושטא ('חמדת ימים' בתורכיה, 'חמדת הימים' בזולקווא). על מהימנות הסיפור שב'שבחי הבעש"ט' קמו כמה עוררים. לדעת יערי:

התנגדות החסידים לספר 'חמדת ימים' התחילה להתעורר רק לאחר שנתפשט בפולין הלעז של ר' יעקב עמדתן על הספר בימי המחלוקת עם ר' יהונתן אייבשיץ, היינו משנת תקי"ב (1752) ואילך [...] אני מעז לשער שהסיפור שב'שבחי הבעש"ט' הקושר את התנגדותו של הבעש"ט לספר 'חמדת ימים' לפטירתו של ר' אלעזר רוקח בצפת בגלל מחלוקת מקורו בשמועה דלקמן, שהפיץ ר' יעקב עמדתן בימי המחלוקת עם ר' יהונתן אייבשיץ.³³

גרשם שלום ואברהם יערי הטילו ספק בעמדתו האנטי-שבתאית של אלעזר רוקח שעלולה הייתה להביא למותו. גרשם שלום הוסיף הערה בכתב ידו בשער הפנימי של ספר 'מעשה רוקח' לאלעזר רוקח מאמשרדם בזו הלשון: 'הספר מלא הבאות מס' חמדת צבי על התיקונים ומס' אור ישראל לר' ישראל יפה – ספרים שבתאיים והוא עצמו מלא משיחיות צורבת!'.³⁴ ברוח דומה כתב יערי: 'מי שקרא את הספר "מעשה רוקח" שהדפיס ר' אלעזר רוקח באמשרדם בשנת ת"ק (1740) לפני עליתו לארץ ישראל יטיל ספק גדול בשמועה זו של ר' יעקב עמדתן'. ישראל ברטל הרחיק לכת מיערי:

לדעתי יש לאחר את תאריך גיבושו של הסיפור משנות החמישים של המאה ה'ח', כפי שהציע יערי, לשלהי אותה מאה, ולהסתייג מן הקביעה הפשטנית שמקורו בשמועה שהפיץ עמדתן. הסיפור התגבש ככל הנראה סביב הטיעונים שנשמעו במפנה המאות ה'ח-י"ט על טקסטים שבתאיים המקודשים בחוגי החסידים.

למעשה המובא ב'שבחי הבעש"ט' הוא מתייחס כאל אגדה: 'האגדה בדבר יכולתו של הבעש"ט לראות למרחוק נתקמה סביב אירוע הסטורי ממשי בתאריכים ידועים וניתנים לאימות'.³⁵

מתעוררת השאלה אם הספק בדבר אמתות הסיפור על מותו של אלעזר רוקח, ששובץ ב'שבחי הבעש"ט', מטיל בהכרח ספק גם בדבר יחסו השלילי של הבעש"ט לחמדת ימים, הכרוך מבחינה ספרותית בסיפור זה. שלא כדעתו של ברטל, ניתן להניח כי גם התנגדותו של הבעש"ט לחמדת ימים היא גרעין אמת בלבה של האגדה. אם נקבל את פסילת חמדת

33 יערי, שם, עמ' 135–136.

34 דבריו של שלום לקוחים מעותק 'מעשה רוקח' שבספריית גרשם שלום, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים.

35 י' ברטל, 'עליית ר' אלעזר מאמשרדם לארץ ישראל בשנת תק"א (1740)', בתוך: י' מכמן (עורך), מחקרים על תולדות יהדות הולנד, ד, ירושלים תשמ"ה, עמ' 16.

ימים בידי הבעש"ט כעובדה, ניתן עדיין לשאול אם יש לקשור בהכרח פסילה זו עם שבתאותו של הספר. הקורא בחמדת ימים יתקשה להתעלם מהדמיון שבין רוחו של הספר לסיפורים המסופרים על הבעש"ט. הקרבה בין עולמו הרוחני של בעל חמדת ימים לעולמו הרוחני של הבעש"ט מעוררת הרהור אם היה בדברי חמדת ימים כדי לעורר את הסתייגותו של הבעש"ט משום שראה בספר זה מעין איום. ואולי חשש שהספר יתפס כמקור השראה לרבים מדבריו. אולם הדיון בשאלה זו חורג ממסגרתו של מאמר זה.

המחקר במאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים

דוד כהנא הקדיש פרק בספרו 'אבן התועים' לשאלה 'מי חיבר את הס' חמדת הימים'. כהנא הלך בעקבות עמדה בקביעתו כי המחבר הוא נתן העזתי, והוסיף על ראיותיו של עמדה מנהגים שבתאיים אחדים בחמדת ימים שעמדה לא עמד עליהם. כהנא העיר ש'הלשון היא יפה ויחשקו העם אותו', ו'כל התפלות והבקשות הנמצאות בו לרוב הולכות על ענין אחד, כי יצליח המשיח במעשיו, להחיש מהר הגאולה'. אך נראה שכהנא לא דייק כשכרך יחד את עיסוקו של חמדת ימים בגאולה ואת עיסוקו במשיח. למעשה, המוטיב המשיחי מופיע רק במקצת חלקיו של הספר – הגאולה, שהיא מוטיב קבוע, אינה מתנסחת תמיד במונחים משיחיים. מכל מקום, מדברי כהנא ניתן ללמוד על השימוש הרחב שנעשה בחמדת ימים בספרות המאה התשע עשרה באשכנז (על פי רוב בהעלמת המקור) ועל אימוץ ליטורגיות ומנהגים הלקוחים ממנו אף ביודעין ולמרות מחאות הרבנים.³⁶

בשנת 1872 התפרסמו ב'המגיד' שני מאמרים שעסקו בחמדת ימים, שמחבריהם החזיקו בדעתו של עמדה על שבתאותו של הספר.³⁷ במאמרים אלה נוספו ציטטות רבות מהספר, הכוללות מילים מהשורשים נת"ן ועו"ז, וזאת כהוכחה לשבתאותו. במאמר של שניאור זקש נטען שהמגיה יעקב אלגזי נטה לשבתאות. קביעה זו מבוססת כנראה רק על תרומתו של אלגזי לפרסום חמדת ימים.

הראשון שהטיל ספק בשבתאותו של הספר ובויהו המחבר עם נתן העזתי היה המקובל הירושלמי מנחם מענדל היילפרין, בספרו 'כבוד חכמים', שעיקר קריאת תיגר על פסילת חמדת ימים בידי עמדה. את טענותיו של היילפרין ניתן לחלק לכמה קבוצות: (א) רשימת גדולי תורה, בכלל זה גם אשכנזים, שנתנו הסכמתם לספר ורשימה של כעשרים ספרים המצטטים אותו; (ב) הגימטריות ה'מפליגות' שבחמדת ימים וכינויים המיוחסים לשבתי צבי ולנתן העזתי מצויים גם בכתבי האר"י ובזוהר; (ג) הספר רווי תודעת חורבן, והקטעים

36 ד' כהנא, תולדות המקובלים השבתאים והחסידים, א, אודיסה תרע"ג, עמ' 149–152. הספר 'אבן התועים', שראה אור לראשונה בשנת תרל"ג, כלול בספר זה.

37 י.פ.פ., 'מענה על השאלה בדבר הספר חמדת ימים', המגיד, שנה טו, גיליון 4 (תרל"ב/1872), עמ' 40; ש' זקש, 'תיקונים שונים לדברים חדשים גם ישנים', שם, שנה טז, גיליון 48 (כסלו תרל"ג/דצמבר 1872), עמ' 519.

הדנים בט' באב היו בחלקים שאבדו; (ד) שלמה הלוי (או לבית הלוי) המוזכר בחמדת ימים בברכת החיים מת בשנת 1635, לפני לידת נתן העזתי; (ה) התפילה לשלומו של משיח בן יוסף אינה עולה בקנה אחד עם דעת נתן העזתי שמשיח בן יוסף כבר בא; (ו) השימוש בכוונות לוריאניות נוגד את דעת נתן העזתי; (ז) הנוטריקון בראשי הפיוטים מתייחס לאדם אחר ששמו גם כן 'נתן בן אלישע אשכנזי'.³⁸

רוב טענותיו של היילפרין יש להן על מה לסמוך. היום ידוע שדעותיו של נתן על השימוש בכוונות הלוריאניות לא היו עקיבות.³⁹ דבריו של היילפרין כי המחבר אינו נתן העזתי, משום שחמדת ימים מזכיר בברכת החיים את שלמה הלוי (שמת בשנת 1635) אינם מביאים בחשבון את האפשרות שהקטע הכולל ברכה זו הועתק בשלמותו ממקור מוקדם. ככלל, דברי היילפרין מתאפיינים בנימה אפולוגטית, ואולי משום כך הוא גם טוען טענה דחוקה, שהיו שני אנשים בשם נתן בן אלישע אשכנזי, ובעל הנוטריקון שבחמדת ימים אינו נתן העזתי.

על דבריו של היילפרין הגיב הרב מרדכי לוריא בשני חיבורים – 'אמת ליעקב' ו'מלחמת יעבץ'. נראה שבעיני לוריא נתפס הפולמוס על חמדת ימים כנושא הלכתי בעיקרו, שכן חלק מדבריו לעניין זה, הכלולים ב'אמת ליעקב', צורפו לשו"ת הרשב"א, שהוא הוציא לאור. לוריא לא דחה את טענות היילפרין לגופן, ועיקר טענתו היא הסתמכות על סמכותו של יעבץ-עמדן. שני דברים ניתן ללמוד מדבריו: (א) פסילת חמדת ימים נובעת למעשה רק מפסיקתו של עמדן: 'מחכמי הספרדים אין להביא ראיה לענין זה יען כי ס' הה"י נתפשט אצלם קודם שנתפשטו אצלם ספרי היעב"ץ';⁴⁰ (ב) היחס לנתן העזתי לא היה חד-משמעי: 'כי מקובל גדול ה' ופתאם נעשה זה הנתן בנימין והתחיל רוח רעה לפעמו'. לוריא אף מזכיר את הטענה בדבר דמיון בין רבי עקיבא שטעה בבר כוזיבא לנתן העזתי, דהיינו, את האפשרות שגדולי ישראל יטעו בתמיכתם במנהיג פסול – ודוחה טענה זו.⁴¹

ראשית המחקר המודרני

שלמה רוזאניס הראה בצורה משכנעת שחמדת ימים אינו עשוי מקשה אחת: 'הנהגה אין להכחיש שבמקומות רבים נודעו עקבות השבתאות ונתן העזתי בעצמו אמנם מנגד לזה רוב הענינים אי אפשר שיצאו מן הנביא השקר הזה. כפי שאי אפשר שיצאו ממחבר אחד [...]. הרב המחבר אסף החמר מכל אשר מצא'. בהמשך הדברים רוזאניס עומד על הסתירות שבין

38 הטיעונים מלוקטים מ'כבוד חכמים' לכל אורכו.

39 'תשבי', דו"ח על העבודה המדעית בשנים 1940–1945, מסמך מקורי בספריית גרשם שלום, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מס' 5061.1.

40 מ' לוריא, 'אמת ליעקב', בתוך: שו"ת הרשב"א, ירושלים תרס"ג, סו ע"ב.

41 מ' לוריא, מלחמת יעבץ, ירושלים תרע"ד, ח ע"ב, יז ע"א-ע"ב.

הביוגרפיה של נתן לנתונים כרונולוגיים בחמדת ימים (בהסתמך על ברכות החיים והמתים שבו), וקובע את טווח הזמן של החיבור בין 1635 לבין 1720. לדעתו, חלקים אחדים בספר לקוחים מדברי נתן העזתי, לצדם של כתבי מחברים אחרים, ודבר זה לא מנע את אימוצו של הספר בקהילות רבות, שכן נתן לא נפסל פסילה מוחלטת כמו שבתי צבי. שבתי צבי שהמיר את דתו נחשב למקרה אבוד, והמאמינים בו לא העידו בדרך כלל על אמונתם בפומבי. שלא כשבתי צבי, נתן היה מועמד אפשרי לתיקון, והטאבו סביבו בארצות הבלקן (תחום עיסוקו של רוזאניס בספר) היה פחות חמור מזה שסביב שבתי צבי.⁴²

העדות הראשונה על עיסוקו של ישעיה תשבי בחמדת ימים היא ב'דוח על העבודה המדעית בשנים 1940–1945': 'קבעתי את דמות המחבר על יסוד הפרטים האוטוביוגרפיים שבספר [...] הגעתי לידי מסקנה, שאין כל יסוד לייחס את הספר לנתן העזתי [...] המחבר הוא ר' חזקיה די סילוא בעל פרי חדש'. בהמשך הדברים תשבי עומד על הקרבה בין 'פרי חדש' לחמדת ימים וכן על הסתירות ביניהם, אך הוא מאמין ש'הניגודים בין כתבי ר' חזקיה די סילוא וס' חמדת ימים וקשיים אחרים הנראים כסותרים את זיהוי המחבר רובם ניתן ליישוב'. תשבי לא יישב את הסתירות האלה. הוא מציין כי 'המוטיבים המשיחיים, הנוגעים במישרין להופעת שבתי צבי, מועטים בתיקוני תשובה [של נתן העזתי] [...] הגעתי להנחה כי השבתאים המתונים שמרו אמונים לתורה ולמצוות השתמשו בוודאי בכתביהם בתיקונים אלה. על יסוד הנחה זאת בדקתי את ס' חמדת ימים והבדיקה אישרה את הנחתי. התיקונים היו לפני מחבר הספר בשני הנוסחים והרבה חלקים מהם הבליע בתוך דבריו'.⁴³

גרשם שלום, בהתייחסות הראשונה שלו לחמדת ימים שמצאתי, מאפיין את הספר כולו כשבתאי, בשעה שהוא סוקר את המסורת הקשורה לאחד משיריו של ישראל נג'ארה: 'וכן מסופר גם בס' חמדת ימים מסוף המאה השבע עשרה, בספור על האר"י ור' ישראל נג'ארה "ויש אומרים שהגיד עליו האר"י ולה"ה שהיה ניצוץ דוד הע"ה"'. ובהערה הוא כותב: 'הספור בחמדת ימים הוא לדעתי המקור לדברי הרב חיד"א בשם הגדולים (ערך זמירות ישראל) הכותב שם בהוספות "וכתבו משם רבינו האר"י אשר שירותיו חשובות בשמים וכו'". ה"וכו" רומזת לספור הארוך הנמצא בחמדת ימים, ספר שכידוע חיד"א מנע מלהזכירו בשמו בספרו שם הגדולים, אף כי היטיב לדעת אותו. על אופיו השבתאי של מקור זה לא יכול להיות ספק אצל כל קורא מבין אם כי אין ספק שהשערתו של ר' יעקב עמדין על ר' נתן העזתי כמחברו של ס' חמדת ימים אינה נכונה'.⁴⁴

42 רוזאניס (לעיל הערה 5), עמ' 436–450.

43 ראו: תשבי (לעיל הערה 39).

44 ג' שלום, 'שיר של ישראל נג'ארה בפי השבתאים', בתוך: S. Loewinger and J. Somogyi (eds.), *Ignacz Goldziher Memorial Volume, I*, Budapest 1948, p. 42

אברהם יערי – 'תעלומת ספר'

בשנת 1954 יצא לאור ספרו של אברהם יערי 'תעלומת ספר', ובו, לצד סקירה מקיפה על חמדת ימים, ניסיון להצביע על זהות מחברו. על ספרו של יערי הגיבו גרשם שלום וישעיה תשבי, והדברים הצטרפו לדיון נרחב על חמדת ימים.

עיקר טענתו של יערי היא שמחברו של חמדת ימים הוא בנימין הלוי איש צפת (נולד בין 1580 ל-1590 ונפטר בשנת 1672). יערי מתאר אותו כלא שבתאי, אך חודר שאיפה לגאולה. בעניין זה הוא סומך את ידיו על טענות היילפרין. את הדמיון בין הליטורגיה והמנהגים שבחמדת ימים לאלה שהיו נהוגים בחוגים שבתאיים הוא מסביר באימוץ דרכיו של בנימין הלוי בידי השבתאים. ההוכחה לאי-שבתאותו של הספר היא רשימה ארוכה של בעלי הלכה שאימצו את הספר, לרבות מתנגדים מובהקים לשבתאות, כמו החתם סופר, ר' פרץ בן ר' משה בעל 'בית פרץ', ר' ברוך בן ר' אברהם מקאסוב, ר' נחמן מקאסוב ור' ישראל חריף. ספרו של יערי עורר קשיים יותר משפענה את התעלומה, ועל אלה עמד גרשם שלום.

גרשם שלום על חמדת ימים

במאמרו 'התעלומה בעינה עומדת'⁴⁵ הקשה שלום כעשרים קושיות על סברתו של יערי, ויערי השיב עליהן במכתב למערכת.⁴⁶ רק מקצת מן השאלות האלה נוגעות לשבתאותו של חמדת ימים. לדעת שלום, הדמיון בין כמה תפילות ומנהגים שבחמדת ימים לתיקוני התשובה של נתן העזתי וכן גימטריות ופסוקי גאולה שבספר מעידים על שבתאותו. יערי הצביע על מקורם של אותם פסוקים ומנהגים בספרות הקודמת להופעת שבת צבי, וכן על השימוש באותם מוטיבים בהקשרים לא שבתאיים בתקופה מאוחרת יותר. ניתן לומר ששלום התקשה בעיקר בנקודה אחת: העדר שמו של שבת צבי בחמדת ימים והעדרם של מוטיבים שבתאיים מחלקים גדולים של הספר (לדעתי אולי מרובו). הסברו של שלום לעניין זה הוא: 'לא מליצה אחת או סימבוליקה אחת (קבלית) מכריעות לגבי האופי השבתאי, אלא צרופים של עניינים או ביטויים'.

יערי לא הצליח לתרץ את הפיוטים הנושאים את ראשי התיבות של נתן העזתי. לגבי איגרת מפרי עטו של בנימין הלוי, המעידה על שבתאותו, טען שהיא מזויפת. ובאשר למונחים שבתאיים אחדים המופיעים בחמדת ימים, לא הצביע על מקור לא שבתאי המשתמש באותם מונחים. חלק מהקושי של יערי בשאלה זו נובע מסברתו שהספר חובר בשנת 1670. לדעתי, ניתן לשער שחלקים מהספר חוברו לפני הופעת שבת צבי, ולכן מדובר במטבעות לשון לפני ניכוסם בידי השבתאים. למשל, שירו של ישראל נג'ארה נפוץ

45 שלום, 'התעלומה', עמ' 74-79.

46 א' יערי, 'מכתב אל המערכת', בחינות בביקורת הספרות, 9 (תשס"ז), עמ' 71-80.

לפני הופעת השבתאות, וגם הנוסח 'מלך' ביופיו תחזינה עינינו' לא נעשה סימן היכר של השבתאות אלא לאחר שהותו של שבתי צבי בגליפולי.⁴⁷

נוסף על דבריו בפולמוסו עם יערי, שנערך מעל דפי 'בחינות בביקורת הספרות', שלום מתייחס לחמדת ימים גם במקומות אחרים. ככלל, הוא דבק בדעתו שמדובר בספר שבתאי, ולעתים ראה בו יצירה שנוצרה באזור הדמדומים השבתאי.

בספר 'שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו' נזכר חמדת ימים פעמיים. מאזכרו הראשון אנו למדים שני דברים: האחד, סעודה רביעית היא מנהג הטעון משמעות משיחית-שבתאית, והשני, הגדרת חמדת ימים כספר שבתאי: 'בבית זה יחד לו שבתי צבי חדר שנסגר בו והיה מתענה משבת לשבת "והיה דרכו להפסיק אחר סעודה רביעית" של שבת [...] "סעודתא דדוד מלכא משיחא" – קורא לה המחבר השבתאי עלום השם של ס' חמדת ימים'.⁴⁸ אם סעודה רביעית אכן נקשרת לשבתי צבי או למשיחיות, כפי שעולה מדברי שלום, אזי יש לשים לב גם לאותם מקומות בחמדת ימים שבהם המחבר מתייחס לשלוש סעודות שבת ולא לארבע. דבר זה עשוי להטיל ספק בשבתאותו של הספר ואולי אף במגמתו המשיחית.⁴⁹

ואזכור שני: 'בס' חמדת ימים, שנערך בתחילת המאה השמונה עשרה נשתמר סדר מפורט ליום כיפור קטן (ערב ראש חודש), שאינו אלא ליטורגיה שבתאית [...] ועל כל פנים הועתקה תפילה זו ממקור שבתאי מהשנים שלאחר ההמרה: באמצע אחת התפילות שבליטורגיה זו נאמר כי "אנחנו אסורים בשבייתנו אלף ושש מאות ואחד שנה לחרבן בית קדשנו" שהיא שנת תכ"ט (1669)'. בהערה לפסקה זו שלום כותב כי המחבר הוא לא נתן העזתי, כפי שהיה מקובל, וגם לא בנימין הלוי כדברי יערי.⁵⁰

שלום קשר את חמדת ימים לשבתאות בחוטים נוספים. הוא הצביע על שינוי קטע בפיוט 'לכה דודי' באותה הדרך ששונה הפיוט בידי נתן העזתי: 'עתה תתעטר במלכה' במקום 'התנערי מעפר קומי'.⁵¹ נשאלת השאלה אם שינוי נוסח 'לכה דודי' מעיד על אמונתו השבתאית של המחבר. אין ספק שחמדת ימים אימץ קטעי ליטורגיה מפרי עטו של נתן העזתי, אך דווקא במקרה של פיוט זה נראה כי לא אימץ את נוסחו של נתן הרומז לשבתי צבי. כפי שהעיר יערי, חמדת ימים שינה את נוסח 'לכה דודי' גם בבית הקודם ל'התנערי מעפר':

47 ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל-אביב 1987 (להלן: שבתי צבי), עמ' 503.

48 שם, עמ' 155.

49 חמדת ימים מתייחס לראשונה לשלוש סעודות בשבת ולא לארבע: 'למעלה מהם הווכה להומין עניים לסעודות שבת והיו באוכלי שולחנו בכל ג' סעודות' (ח"א, טו ע"א). וכן בהמשך הספר: ח"א, לא ע"א, מב ע"ב, מז ע"א.

50 שלום, שבתי צבי, עמ' 727.

51 ג' שלום, מחקרי שבתאות, ההדיר יהודה ליבס, תל-אביב תשנ"ב (להלן: מחקרי שבתאות), עמ' 587, הערה 49.

נוסח הפיוט	נוסח נתן העזתי
מקדש מלך עיר מלוכה	קומי הוציאי מתוך ההפכה
קומי צאי מתוך ההפכה	קומי הוציאי מתוך ההפכה
רב לך שבת בעמק הבכא	ליושבי בעמק הבכא
והוא יחמול עליך חמלה.	והוא חמל עליך חמלה.

נוסח חמדת ימים

מקדש מלך עיר מלוכה
 מאז היתה ראש ממלכה
 והיא עתה תתעטר במלכה
 והוא יחמול עליך חמלה.⁵²

חמדת ימים מנמק את השינויים בדברים שאינם קשורים לרעיון המשיחי: 'אין לאדם לזכור' [בשבת] שום עצב ודאגה של עצמו כל שכן של אהוב' נפש שכינה קדישא'.⁵³ 'לכה דודי' נתפס תמיד כשיר גאולה אופייני.⁵⁴ השאלה המתעוררת בהקשר שלפנינו היא האם מדובר בגאולה עתידית או בגאולה שכבר החלה. הנוסח שבחמדת ימים, שלא כנוסחו של נתן העזתי, עוסק בגאולה עתידית, ובכך ניטל המאפיין השבתאי משינוי הנוסח שבחמדת ימים. שלום גם העיר שחמדת ימים אימץ את הפיוט 'יגלה כבוד מלכותך' שהיה חביב על השבתאים.⁵⁵ שלום, שהתייחס לחמדת ימים פעמים רבות בכתביו כלספר שבתאי, קובע: 'על אופיו השבתאי של ספר זה לא יכול להיות ספק אצל כל קורא מבין'. יש שדעתו בעניין זה נחרצת פחות, והוא מסתפק בלשון רכה יותר: 'כמה קשה הוא למצוא הבדל בין הרבנים ה"אדוקים" וה"שבתאים" בדור ההוא, לדעתי גם ס' חמדת ימים נוצר בסביבה כזאת ששלט בה טשטוש הגבולות במדה ידועה ומי יודע אם לא בסביבת רש"פ [ר'] שמואל פרימו] עלינו לחפש את מחברו [...] שניהם מסתירים את אמונתם האמיתית בכל מיני הסתר'.⁵⁶

ניתן להרהר אחר סברתו של שלום, שבעל חמדת ימים הסתיר את זהותו משום שבתאותו של הספר. הבאת הנוטריקון של נתן העזתי שלוש פעמים אינה עולה בקנה אחד עם ניסיונו של המחבר להסתיר את אמונתו השבתאית. אם מדובר ביצירה שבתאית כביכול, מדוע לא חשש יעקב אלגזי להזדהות כמעתיקו של הספר וכמביאו לדפוס? מדוע

52 יערי, תעלומת ספר, עמ' 78.

53 ח"א, מא ע"ב.

54 ר' קימלמן, 'מבוא ל"לכה דודי" ול"קבלת שבת"', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יד (תשנ"ח), עמ' 393-454.

55 שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 738.

56 שם, עמ' 403.

לא חששו רבני איזמיר, יעקב אלגזי, חיים אבולעפיה ויצחק הכהן רפפורט להסכים עליו? ספק אם בני קהילת 'כתר תורה' היו מסכימים להדפסת דברי ההקדמה בנוסח: 'יחיד סגולת קהל קדישא מדרש כתר תורה אשר היו בגרם המעלות להוציא לאור כל כתיבי הקדש הרב ולה"ה'. נראה שגם משה צונצין ויהושע צונצין לא חששו מפרסום שמם בהקשר זה – שמותיהם מופיעים במפורש בהמשך אותה הקדמה, בליווי דברי שבח על תרומתם להדפסת חמדת ימים.

אין זה ודאי שאת האנונימיות של הספר יש לייחס לכוונתו של בעל חמדת ימים להסתיר את שבתאותו. ניתן גם לשער שהמחבר ביקש להציג לפני הקורא תעודה בעלת סמכות נסתרת. הסתרת זהות המחבר כדי להקנות ליצירה הילה של קדושה נעלמה נרמזת בהקדמה לחלק המועדים שכתב יעקב אלגזי:

ספר חמדת ימים כתב איש רבי מופת הדור והדרו הרב דומה למלאך חלק אלוה ממעל [...] את קולו שמענו ואותו לא ידענו [...] ואת שמו לא הגיד שמו ושם עירו [...] בעלותי ההרה הר הקדש גליל עליון [...] והנה איש בא ניצב לקראתי ובידו האי ספרא דבי רב ויאמר אלי לך חזק וקני חמדה גנוזה.

דברים אלה מזכירים את דרכו של מחבר ספר הזוהר, כמתואר מפי ר' יצחק מעכו: 'אלו אודיע להם סודי זה שמשכלי אני כותב לא ישגיחו בדברי ולא יתנו בעבורם פרוטה'. או לקבלת ספר הזוהר בידי האר"י, על פי האגדה: 'איש בלתי נודע אחד [...] בא פעם אחת אל בית הכנסת ששם היה האר"י נוהג להתפלל [...] ישב ועשה את עצמו כמתפלל [...] מתוך ספר שתכנו מלא מרזי האמונה הגדולים'.⁵⁷ גם כאן בסוף המעשה הספר המקודש נמסר מידי אדם אלמוני, והכוונה מן הסתם לאלהו הנביא.

ייתכן שייחוס היצירה למקור נעלם היה יפה בעיני בעל חמדת ימים משום שהצגת הדברים בשם אומנם עלולה הייתה להמיט גם עליו יחס של חוצפה ובוז, שדבריו זכו להם כשנסיסה להטיף מוסר לבני עירו. המחבר מעיד על עצמו: 'ואנכי איש רש ונקלה ואין מחשיבין אותו'.⁵⁸ אפשר שפרסומו האנונימי של הספר נועד להקנות לו סמכות שהמחבר התקשה לעורר בקרב בני עדתו.

מאמריו של ישעיה תשבי

בשנים 1956–1981 פרסם ישעיה תשבי ארבעה מאמרים העוסקים במקורות ששימשו את חמדת ימים. במאמר הראשון, הנקודה החשובה לענייננו נוגעת לכישלוננו של יערי להסביר

57 ש"ז שכטר, 'צפת במאה השש עשרה', הגליל, טבריה תרע"ט, עמ' 28.

58 ח"ג, יב ע"ב. מקומות נוספים שבהם מתואר המחבר, בפי עצמו, כאיש ריב ומדון שאינו מקובל על הבריות, ראו: ח"א, מ ע"ב; ח"ב, מב ע"א; ח"ג, יב ע"ב; ח"ד, יא ע"א, לו ע"א, לט ע"א–ע"ב, נא ע"א.

רכיבים שבתאיים שבספר, והחשוב שבהם – פיוטי נתן העזתי.⁵⁹ במאמר השני, העוסק במקורות הסמויים שהשתמש בהם חמדת ימים,⁶⁰ מובאות הקבלות בין חמדת ימים למקורות ששמים לא צוין בספר: 'קרבן חגיגה' לר' משה גאלאנטי (1704), 'פרי חדש' חלק אורח חיים לר' חזקיה דה סילוא (1706), 'לקט הקמח' לר' משה חאגיו (1707), 'שבט מוסר' לר' אליהו הכהן מאיזמיר (1712), 'הן קול חדש' לר' משה זכות (1712). לדעת תשבי, בעל חמדת ימים העלים מידע מהקורא כדי להאדיר את שמו או כדי לטשטש את שורשיו השבתאיים.

לעניין המקורות הסמויים, קשה לומר שמדובר ב'הסתרת' מקורות שבתאיים. מבין האנשים שצוינו לעיל כמקורות סמויים, היו שחיו בשיא התקופה השבתאית, הלכו בעקבות שבתי צבי באותם ימים, והתכחשו לו לאחר מכן – משה גאלאנטי (1620–1689) ומשה זכות (1620–1697). משה חאגיו חי מאוחר יותר (1672–1751) ונודע בהתנגדותו לשבתאות. היחיד מקרב החמישה, שניתן לראותו כשבתאי, הוא אליהו הכהן (נולד בשנת 1668). לא מצאתי עדות לשבתאותו של חזקיה דה סילוא.⁶¹

מגמת מאמרו השלישי של תשבי היא להציג את חמדת ימים כיצירה שבתאית.⁶² תשבי טוען שתלמידי חיים אבולעפיה, שנטה לדעתו למשיחיות, תרמו רבות לחיבור הספר ולהפצתו. בסיכום המאמר תשבי מעלה את ההשערה כי הספר נועד 'לשם הבאת הגאולה [...] בהתגלותו השנייה של שבתי צבי'. תשבי, בקובעו את שבתאותו של הספר, מסתמך גם על הדפסתו בידי יונה אשכנזי בד בבד עם הדפסת ספרות שבתאית (לצדם של ספרים אורתודוקסיים), על דמיון בין הנהגות נתן העזתי לנהגות בחמדת ימים, על העדפתם של פוסקים שבתאים (יוסף מולכו ואהרון אמארייליו) את חמדת ימים על פסיקת יוסף קארו, על הקשר בין חמדת ימים לאישים הקשורים לשבתאות (משה זכות, אברהם רוויגו, חיים אלפנדרי), ועל השמטת ט' באב מהמקורות המצוטטים בו. הנהגות נתן העזתי אינן מובאות בחמדת ימים בשם נתן, ולדברי תשבי מדובר בהסוואה מכוונת, ש'תכליתה העיקרית היא

59 'תשבי', לחקר המקורות של ספר 'חמדת ימים', תרביץ, כד (תשט"ו), עמ' 441–455; שם, כרך כה, חוברת א (תשט"ז), עמ' 66–92; שב ונדפס: הנ"ל, נתיבי אמונה ומינות, תל-אביב 1964, עמ' 108–142.

60 'תשבי', 'מקורות מראשית המאה ה"ח בספר 'חמדת ימים'', תרביץ, כרך כה, חוברת ב (תשט"ז), עמ' 202–230; שב ונדפס: הנ"ל, נתיבי אמונה ומינות, שם, עמ' 143–168.

61 על משה גאלאנטי, ראו: D. Tamar, 'Galante Moses ben Jonathan', *Encyclopaedia Judaica*, 7: 259–260 (1971), cols. 259–260. על משה חאגיו, ראו: D. Tamar, 'Ḥagiz, Moses', *Encyclopaedia Judaica*, 7 (1971), col. 1122. על משה זכות, ראו: G. Scholem, 'Zacuto, Moses ben Mordecai', *Encyclopaedia Judaica*, 16 (1971), cols. 906–908. לעיל הערה 5, עמ' 291–292. על חזקיה דה סילוא, ראו: שם, עמ' 322–324.

62 'תשבי', 'הנהגות נתן העזתי, אגרות רבי משה זכות ותקנות רבי חיים אבולעפיה בספר 'חמדת ימים'', קרית ספר, נד (תשל"ט), עמ' 585–610; שב ונדפס: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 339–364.

העלמת המקור מחשש עינא בישא של מתנגדי השבתאות'.⁶³ במאמרו הרביעי, הנקודות החשובות לענייננו הן: (א) בעל חמדת ימים שינה לעתים את נוסח המקור שהוא העתיק ממנו. בין השינויים שהכניס במקורות, השמטת ט' באב במקומות אחדים, השמטה המעידיה לדעת תשבי על נטיית המחבר לשבתאות; (ב) חלק ממחבריו המשוועים של חמדת ימים עלו לארץ ישראל בשנים 1735–1740. לאור זאת ולאור הציפיות המשיחיות בשנת 1740, תשבי מניח שהספר נועד להכשיר את הלבבות לגאולה.⁶⁴

מאמרו של תשבי מתמקדים בשינויים הרבים שהכניס בעל חמדת ימים במקורותיו, והוא מקפיד להדגיש שהם מעידים על אופיו השבתאי של הספר (שאר השינויים קשורים על פי רוב לזהות המחבר). למשל: 'פוחוויצר מדבר על "נעילת הסנדל בט' באב" ובעל "חמדת ימים" שינה וכתב "ביוה"כ" והשמיט כל הדברים הקשורים בתשעה באב';⁶⁵ 'ב'לקט הקמח" נדון הענין בהלכות ט"ב ושאר התעניות, ואף במאמר עצמו נזכר תשעה באב כמה פעמים, אבל זכר התענית על החורבן נמחק בעקיבות ב"חמדת ימים".⁶⁶ ולגבי ציטוט תקנה כ"ג מתקנות ר' חיים אבולעפיה: 'השמטת תשעה באב בחמ"י מובנת מאליה',⁶⁷ וכן לגבי ציטוט מהשל"ה: 'בערב תשעה באב לא יאכלו שום תבשיל ואפי' של עדשים [...] בעלי חמ"י דילגו בספרם על תשעה באב ועל שאר הצומות לזכר החורבן'.⁶⁸ להוכחת טיעוניו שב תשבי ומביא את השמטת ט' באב ושאר הצומות לזכר החורבן, אולם מתעלם מאזכוריהם של צומות אלה בספר (אזכורים אלה מפורטים בנספח ב).

אין ספק שיש רכיבים שבתאיים בחמדת ימים. עם זאת, אין זה ודאי שהשמטת דברים הנוגעים לאבל על החורבן שצוינו בידי תשבי מעידים על אמונתו השבתאית של המחבר. הדברים שתשבי מצטט נלקחו מהדיון על יום הכיפורים, ולכן סביר שהם מזכירים את יום הכיפורים בלבד. אם היה בחמדת ימים חלק שאבד ובו דיון על תשעה באב ויתר התעניות, אפשר שבמסגרת אותו דיון צוטטו הדברים תוך ציון תשעה באב והתעניות והשמטת יום הכיפורים.

הדבר הקשה הוא תפיסתו של תשבי את חמדת ימים כולו כשבתאי. נוסף על הציטטות שבנספח ב, יש לשוב ולהזכיר ששמו של שבתי צבי אינו מוזכר בספר, המנהגים בספר הם על פי רוב וריאציות על הנהגות נתן העזתי, שהן וריאציות על מנהגים לוריאניים.⁶⁹ גם הטבעת חותם המשיחיות, שתשבי משתמש בו כמושג נרדף לשבתאות,

63 תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה (לעיל הערה 62), עמ' 343.

64 תשבי, 'שלשלת היוחסין' (לעיל הערה 9).

65 תשבי, נתיבי אמונה ומינות (לעיל הערה 59), עמ' 142.

66 שם, עמ' 162.

67 תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה (לעיל הערה 62), עמ' 362.

68 תשבי, 'שלשלת היוחסין' (לעיל הערה 9), עמ' 393.

69 הקביעה כי מדובר ברצף המנהגים האר"י ← נתן העזתי ← חמדת ימים נסמכת על תשבי (לעיל הערה 62), עמ' 340–341, 344.

על כל מי שקשורים בחמדת ימים מעוררת ספק. חמדת ימים משתמש בכתבי משה חאגיז, יעקב חאגיז וחיים בנבנישתי, הידועים כאנטי-שבתאים. אפילו לשיטתו של תשבי נאלץ לומר שהמחברים או המקורות השונים נבדלו במידת שבתאותם ובנכונותם לגלות את אהדתם לשבתאות – שכן תשבי מצביע מצד אחד על מקומות שבהם הוסתר המקור השבתאי ככוונת מכוון, אך מצד אחר אין להתעלם מהפיוטים הנושאים בגלוי את חותמו של נתן העזתי. כן ייתכן שחוסר העקיבות בין הרכיבים השבתאיים ללא שבתאיים של הספר היא ביטוי לטשטוש הגבולות סביב מושג השבתאות בתחילת המאה השמונה עשרה, והיא תידון בהמשך הדברים.

דברי המחקר על חמדת ימים עד ימינו שמו של חמדת ימים הוזכר בידי חוקרים נוספים בשנים האחרונות. אף במקרים שהם לא התייחסו במפורש לחשד השבתאות שנפל על הספר, ניתן ללמוד על כך מדבריהם בעקיפין. תפוצתו הרחבה של הספר מעידה כי בקרב חוגים רחבים הוא לא נתפס כספר שבתאי.

דוד תמר עמד על האזכורים המוקדמים ביותר של חמדת ימים בספרות ההלכה. מדבריו ניתן ללמוד כי כבר בספר 'בית דוד' צוטטו הלכות מחמדת ימים. אין הוא מציין את שנת הדפסתו של 'בית דוד', אך ידוע שמחברו ר' יוסף דוד נפטר בשנת 1736, ארבע שנים לאחר הדפסתו הראשונה של חמדת ימים. בשנת 1738 צייטט מן הספר ר' משה אמאיריליו באחת מתשובותיו, ובספר 'צה אדום' לר' רפאל טריויש, שנדפס בשנת 1740, הוא נזכר שלוש פעמים.⁷⁰

על השפעתו של חמדת ימים מעידים גם דבריו של מאיר בניהו: 'כל המחזוריים והסידורים שנדפסו בשאלוניקי לזמן צאתו לאור של ס' חמדת ימים היו בדרך הקבלה ועל פי ספר זה'.⁷¹ יערי מונה 258 מהדורות של כעשרים יצירות שהועתקו מחמדת ימים, וכן עשר חבורות שפעלו בתוניס, תורכיה, ארץ ישראל ובעיקר באיטליה, שתכליתן העיסוק בספר. רוב הפרסומים הודפסו באיטליה, יוון, תורכיה ועירק ומקצתם באמסטרדם, וינה ובודפשט. היצירה האחרונה הודפסה בג'רבה, תוניס, בשנת 1955, למען חבורת חמדת ימים שנהגה להתכנס בעיר גאבס.⁷²

על אימוצו של חמדת ימים בידי הציבור כולו ניתן ללמוד מהתפשטות כמה מנהגים

70 ד' תמר, 'ברורים קצרים לתולדות חכמים, מקובלים ושבתאים', קרית ספר, מז (תשל"ב), עמ' 323 ואילך.

71 בניהו, התנועה השבתאית ביוון, עמ' קפא. על תפוצת הליטורגיות והמנהגים הלקוחים מחמדת ימים, תוך מודעות למקורם השבתאי או בהתעלם מהם, ראו: עמ' קפב-קפג, רנט-רעה, שמח-שמט.

72 א' יערי, 'ספרי תיקונים ותפילות לפי ספר "חמדת ימים"', קרית ספר, לח (תשכ"ג), עמ' 97, 247, 380.

בעקבות פרסומם בחמדת ימים. על סדר ט"ו בשבט כותב בניהו: 'ט"ו בשבט [...] נפוץ היה בקהילות האשכנזים חזר והיה ליו"ט גם בקהילות הספרדים מכוח התיקון שקבע לו בעל ס' חמדת ימים'.⁷³ ועל סדר התיקון לשביעי של פסח: 'משנתפשו ספרי "קריאי מועד" במזרח ובאיטליה לא נשארה קהילה מאלו שלא אחזה בסדר שתיקן בעל חמ"י מלבד באמשטרדם'.⁷⁴ השפעתו של הספר בכל הקשור לשמחת תורה רחבה מאוד, והיא ניכרת בעיצובו של החג כפי שהוא נחוג עד היום: מנהג ההקפות בשמחת תורה החל להתפשט רק במאה השמונה עשרה בזכותו ובזכות 'נגיד ומצווה' בלבד; קטעי פיוט ותפילה לשמחת תורה, שהועתקו מחמדת ימים שולבו במחזורים והודפסו בקונטרסים מיוחדים; סדר ההקפות של החיד"א, המבוסס על דברי חמדת ימים, התפשט בקרב רבות מקהילות החסידים ובזכות הכתוב בו בוטלה ההתנגדות לריקודים בשמחת תורה.⁷⁵

משמעות אפיון חמדת ימים כספר שבתאי

השבתאות במאה השמונה עשרה לא הייתה תופעה שניתן להגדירה בדייקנות, אלא ניתן אולי לדבר על רצף של שבתאות. באחד מקצות הרצף נמצאה השבתאות הקיצונית, שגרסה אמונה באלוהות או במשיחיותו של שבתי צבי, וממנה נובע שינוי עולם ההלכה. ובקצהו השני של הרצף נמצאה השבתאות המתונה, שעשתה שימוש ברכיב הלכי או ליטורגי שמקורו בחוגים שבתאיים או ברכיב שאפיינ את השבתאות הגלויה.

כל מי שטענו לשבתאותו של חמדת ימים התכוונו לקצה המתון של הרצף השבתאי, שכן שמו של שבתי צבי אינו נזכר בספר, ואין בו יסודות אנטינומיים. להלן תיבחן השאלה על פי אילו אמות מידה ניתן לראות בחמדת ימים ספר שבתאי.⁷⁶

לא מצאתי אצל תשבי הגדרה לשבתאות, אך נראה שהתעלמות מהאבל על החורבן ואימוץ מנהג או ליטורגיה שמקורם נתן העזתי הם אבני הבוחן שלו לאמונה במשיחיותו של שבתי צבי.⁷⁷

גרשם שלום מגדיר את השבתאות במפורש: 'הגדרתו האחת והיחידה של כינוי זה בשנים שלאחר תכ"ו יכולה להיות רק זו: שבתאי הוא מי שמאמין ששבתי צבי הוא המשיח אף על פי שהמיר ושקע בתחום ה"קליפות"'. זוהי משמעות המושג בספרות המדעית ואין

73 בניהו, התנועה השבתאית ביוון, עמ' רעא.

74 מ' בניהו, 'סדר התיקון לשביעי של פסח', קרית ספר, נב (תשל"ז), עמ' 830.

75 א' יערי, תולדות חג שמחת תורה: השתלשלות מנהגיו בתפוצות ישראל לדורותיהן, ירושלים תשכ"ד, עמ', 152, 269, 273, 277, 306, 320.

76 לכן לא יובאו בדיון שלהלן הגדרותיהן של רבקה ש"ץ ושל אלישבע קרליבך הנוגעות לשבתאות הקיצונית, אשר לכל הדעות חמדת ימים רחוק ממנה.

77 על פי אמות מידות אלה קבע תשבי גם את שבתאותו של ר' יעקב קופל ליפשיץ ממזריטש (בין שבתאות לחסידות, נתיבי אמונה ומינות [לעיל הערה 59], עמ' 206).

אחרת'.⁷⁸ נימוקיו של שלום לשבתאותו של חמדת ימים דומים לאלה של תשבי: אימוץ תפילות שהיו נהוגות בחוגי השבתאים, ביטול תעניות, עיסוק בייסורי המשיח, רמיזות לערך הגימטרי של שד"י השווה לשבתי צבי, והנוסח המופיע תדיר 'מלך ביופיו תחזינה עינינו'. בסיכום דבריו הוא אומר: 'אין אף אחד מהמוטיבים האלה מכריע כשהוא לעצמו, אבל המחבר השתדל שכל המוטיבים האלה יופיעו יחד באופן שהאחד מפרש את השני'.⁷⁹ מדבריו של שלום על תלמידי אברהם רוויגו ניתן להסיק כי ביטול מנהגי האבלות בתשעה באב הוא המינימום ההכרחי להוכחת האמונה בשבתי צבי: 'בהיותם דבקים במסורת הרבנית סטו בני חוגו של רוויגו מההלכה רק בקיום ט' באב כהגיגה בסתר'.⁸⁰

מדבריו של יהודה ליבס מצטיירת תמונה מורכבת יותר: 'שבתאותו של הספר מוכחת, ואת הראיות לכך סיכם שלום שם';⁸¹ 'אפילו ספר חמדת ימים לא יצליח לשמש כמורה למהות המשיחיות השבתאית, אף שהוא ספר קבלי רווי רגש משיחי הקשור לתנועה השבתאית וכלולים בו גם דברים מאת נתן העזתי. וזאת מפני שהספר כולו דבק בקבלת האר"י ומשמש במודע צינור חשוב להפצתה, ולא חדרו לתוכו לא הקבלה השבתאית, לא סוד האלוהות השבתאי ולא דמות המשיח השבתאי';⁸² 'המובאה הידועה ביותר (שהרגיש בה כבר ר' יעקב עמדין), היא שלושת השירים ששמו של נתן העזתי חתום בראשם [...]. ומפני טבעם האקסוטרי אינם מכילים את דברי הקבלה החדשה של נתן העזתי, אף שיש בהם רמזים למשיחיותו של שבתי צבי. מובאה אחרת היא תיקוני התשובה של נתן העזתי [...]. אך כפי שמציין תשבי "תיקוני התשובה רובם ככולם ספוגים רוח הסגפנות ותורת הכוונות של האר"י ללא גוון שבתאי מיוחד".⁸³

מכאן נראה שלכאורה ליבס מקבל את השקפת גרשם שלום, כי הרמזים שבחמדת ימים מעידים על אמונת המחבר בשבתי צבי. אך מדבריו על נפתלי כ"ץ מפרנקפורט (1719–1645) נראה שליבס מסתפק בפחות מכך, ולמעשה כל אמונה משיחית באותם ימים עשויה הייתה להיחשב לשבתאות:

אין גם להדביק לר' נפתלי את התואר שבתאי לפי הגדרתו המדויקת כי אין כל ראייה לכך שראה בשבתי צבי את המשיח. אף ספק אם הגדרה כזאת תהיה חשובה מאוד להבנת עולמו הרוחני [...]. הדרשה דלעיל אינה אלא דוגמה אחת להלך רוח משיחי, כמו שבתאי, אצל ר' נפתלי [...]. הרעיון שמיתת המשיח המזוהה עם המלך דוד היתה

78 שלום, 'התעלומה', עמ' 90.

79 שם, עמ' 92.

80 ג' שלום, 'שבתי צבי', האנציקלופדיה העברית, לא, טורים 435–450.

81 'שם', היינו מאמרו של שלום 'התעלומה'. י' ליבס, סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ה (להלן: סוד האמונה השבתאית), עמ' 302, הערה 15.

82 שם, עמ' 13.

83 שם, עמ' 270, הערה 23.

רק הסתלקות וכיסוי מן העין לפי שעה כמו הלבנה ועתידי להתחדש ולהתגלות במהרה בימינו.⁸⁴

כן ניתן ללמוד ממקום אחר על דעתו של ליבס באשר לעיקרה של האמונה השבתאית: 'המשיחיות של ראשי התנועה הרעיונית השבתאית אין לה עסק בגאולה הפוליטית, אלא בתחום אחר: תחום האלוהות והאמונה [...] מהו אפוא התוכן האמיתי של המשיחיות השבתאית? באופן כללי אפשר לומר שעניינה לא בגאולת העם כי אם בגאולת הדת והאמונה, גאולת האל וגאולת המשיח'.⁸⁵

מהדברים האחרונים עולה שהאמונה השבתאית כוללת בהכרח את ראיית העולם בתהליך של התחדשות גאולית. המאמין רואה לנגד עיניו עולם תאולוגי הטעון שינוי, רואה את התקופה שלאחר הופעת שבתאי צבי כעידן שבו מתחולל שינוי זה – ואת עצמו כשותף לאותו שינוי.

ברוח דומה רואה רחל אליאור את פני הדברים: 'משמעות הזיקה לשבתאות לא היתה אחידה ולבשה פנים שונות במחשבה ובמעשה, אבל דומה שמהותה היתה מעוגנת באמונה שהגאולה החלה ושהחל העידן המשיחי והמציאות המסורתית התהפכה משעה ששבתאי צבי הוא המשיח [...] המשחרר מכבלי המציאות החיצונית וגואל את הדת היהודית מעידן הגלות ומביאה לעידן הגאולה. המאמינים בשבתאי צבי ובתפישת האל החדשה שלו ("אלהי שבתאי צבי") האמינו שהסתיים עידן הגלות והחל העידן המשיחי, למרות העובדה שבמציאות הגלויה לא היה כל סימן לגאולה'.⁸⁶

'עקב ברנאי מצייר את השבתאות שבסוף המאה השבע עשרה ובתחילת המאה השמונה עשרה כמעין מעגלים קונצנטריים. חמדת ימים ממוקם בשוליים החיצוניים של המעגלים השבתאיים שהם לדעת ברנאי כלהלן:

מאמינים – ר' מאיר רופא, ר' אברהם רוויגו ובני חוגיהם.

תומכים – רבני תוניס וטריפולי שהתייצבו מאחורי מעשיו של קרדוון.

מתעניינים ואספנים – חיד"א שאסף כתבים שבתאיים וצירף דברי הסבר בשוליהם.

אוהדי השבתאות ולומדי כתביה – עורכי חמדת ימים.⁸⁷

84 י' ליבס, 'קוים לדמותו של ר' נפתלי כ"ץ מפרנקפורט, ויחסו לשבתאות', בתוך: ר' אליאור וי' דן (עורכים), קולות רבים, ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יב), ירושלים תשנ"ו, עמ' 293–306.

85 ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 13–14.

86 אליאור (לעיל הערה 31), עמ' 119–120.

87 J. Barnai, 'Messianism and Leadership: The Sabbatean Movement and Leadership of the Jewish Communities in the Ottoman Empire', in: A. Rodrigue (ed.), *Ottoman and Turkish Jewry*, Bloomington, IN 1992, p. 177

מאיר בניהו, כמו גרשם שלום, סבור כי שבתאי הוא מי שמאמין במשיחיותו של שבתי צבי: 'עדיין נמצאו בעלי תורה שהאמינו באמונה השבתאית ולדעתם היה הדבר בגדר האפשר ששבתי צבי ישוב ויתגלה אחרי שתיקן את אשר עיות'.⁸⁸

מהדברים דלעיל נראה שיש שלוש אפשרויות להגדרת השבתאות: (א) אמונה במשיחיותו של שבתי צבי (שלום, ליבס, בניהו, וככל הנראה גם תשבי); (ב) תפיסת עולם שונה מזו שהייתה לפני הופעת שבתי צבי ונתונה בתהליך שינוי (ליבס, אליאור); (ג) לימוד טקסטים שיצאו מבית מדרש שבתאי, הסברתם ואימוצם במסגרת הריטואל (ברנאי).

ההגדרה הראשונה וההגדרה השלישית כרוכות זו בזו. מבחינה עובדתית חמדת ימים עומד רק בהגדרה השלישית של השבתאות – הוא מאמץ טקסטים שמקורם שבתאי, וכן מנהגים הקשורים, אף כי לא תמיד זהים, למנהגים שבתאיים. מעובדה זו מסיק ברנאי כי יש למקם את הספר בשוליים החיצוניים של השבתאות. שלום ותשבי סבורים שאימוץ הליטורגיות והמנהגים השבתאיים מעיד על אמונת המחבר בשבתי צבי, ולכן חלה על חמדת ימים ההגדרה הראשונה, המחמירה.

שתי המסקנות, של ברנאי מצד אחד ושל שלום ותשבי מצד אחר, מעוררות קשיים. על פי הגדרתו של ברנאי, העולם היהודי במאה השמונה עשרה היה למעשה רובו ככולו שבתאי, ובכך מאבד התואר 'שבתאי' כל משמעות. לדברי בניהו, 'כל המחזורים והסידורים שנדפסו בשאלוניקי למן צאתו לאור של ס' חמדת ימים היו בדרך הקבלה ועל פי ספר זה והסממנים השבתאיים נשאר קיימים ועומדים בהם'.⁸⁹ המנהגים השבתאיים התערבו במערכת התקנית עד שככל הנראה איש לא היה מסוגל עוד להבחין ביניהם: 'יצאו אותם מינהגים מתחומם הצר והסגור של המאמינים ורצו לפתחן של קהילות גדולות וחשובות בישראל [...] עד ימינו בלי שנודעו החוטים המקשרים ביניהם'.⁹⁰ חמדת ימים הוא תוצר של תהליך הטמעה, אולי לא מודעת, של רכיבים שבתאיים במערכת דתית המקדשת את המסורת הקפדנית מדורי דורות. בכך אין הוא שונה מרובו של כלל ישראל: 'זאת יסודות האמונה השבתאית ביסס נתן על פי קבלת האר"י [...] מינהגים אלה יוצאים ללמד לא רק על חייהם הרוחניים של נתן ובני חוגו אלא יש בהם גם לההל אור על כמה וכמה מינהגים שקהילות גדולות מישראל אוהזות בהם עד היום ולא נודע מקורם וכיצד בקעו מעמקי השבתאות ונתקבלו על מקובלים וחסידים בתורכיה והיו ערש לידתו של הספר המופלא חמדת ימים'.⁹¹

לדעת ברנאי, אין למעשה הבחנה ברורה בין שבתאים ללא שבתאים במאה השמונה עשרה, ורוב הקהל ומנהיגיו מתאפיינים בקונפליקט שנותר בעקבות החלום השבתאי

88 בניהו, התנועה השבתאית ביוון, עמ' קפא.

89 שם, עמ' קפא.

90 שם, עמ' רסט.

91 שם, עמ' רנט.

וההתפכחות (אולי החלקית) ממנו: 'אחר עשרות שנות מחקר על השבתאות [...] אנו מבקשים להבינה מבחינה אידאית וחברתית ולהבין את נפשם השסועה של רבני הדורות הללו'.⁹² באווירה מעורפלת זו יצא חמדת ימים לאור, ואווירה זו היא המשתקפת בספר לדעת ברנאי – בפיו אין הספר מכונה ספר שבתאי, אלא ספר 'בעל מגמה שבתאית'. המעניין הוא שלדעת ברנאי המגמות השבתאיות היו כל כך מעורבות ומוטמעות בהוויה היהודית באותו זמן, עד שהמוני הקוראים לא היו מודעים ליסודות השבתאיים שבספר, ורק מעטים הבחינו בהם.⁹³ השאלה המתעוררת היא, על כמה ספרים נוכל לומר בוודאות, בעולם המתואר על ידי ברנאי, שאין הם שבתאיים?

הגדרת חמדת ימים כספר שבתאי בעקבות תשבי ושלום – ראיית הליטורגיות והמנהגים השבתאיים כעדות לאמונה במשיחיותו של שבתי צבי – גם היא מעוררת קשיים, שכן אין לנו אלא מה שעניינו רואות. ומה שעניינו רואות בחמדת ימים הוא קטעי ליטורגיה ומנהגים שלידתם בבית מדרשם של השבתאים, אך אין הם כוללים תכנים שבתאיים מפורשים. קטעים אלה יש בהם כדי למקם את חמדת ימים בשוליים החיצוניים של השבתאות, כפי שעשה ברנאי, אך אין בהם דבר על אמונה במשיחיותו של שבתי צבי.

השאלה המרכזית היא האם אימוץ ליטורגיות ומנהגים שבתאיים בחמדת ימים מעיד על אמונה בשבתי צבי. כפי שכבר ראינו, חלק מהעדויות המצויות בחמדת ימים, המצביעות לדעת שלום ותשבי על האמונה בשבתי צבי, אינן נקיות מספק. אבן הבוחר לאמונה במשיחיותו של שבתי צבי לגבי תלמידי אברהם רוויגו, ומן הסתם גם לגבי בעל חמדת ימים, הוא היחס לתשעה באב: אין זה סביר כי מי שדוגל בהגיגות שמחה בתשעה באב יכתוב את הפסוק המצוי בחמדת ימים: 'ואין שלום באהלם בקדושת שבת הקדוש בקטטות ומריבות עד שתאחזו האור ברובן ואין הבדל בין שבת לט"ב בביתם אוי להם'.⁹⁴ כן אין להניח, לשיטתם של שלום ותשבי, שהדברים על מיעוט השמחה בחודש אב, ועל ימי בין המצרים (המצויים בנספח ב בסוף המאמר) נכתבו בידי מי שהאמין שעם הופעת שבתי צבי בטל האבל על החורבן.⁹⁵

מעניינת גם ההשוואה בין טענתו של שלום כי 'בכל התפילות שבספר "מלך ביופיו"

92 ברנאי (לעיל הערה 27), עמ' 69. ברוח דומה מכנה ברנאי במקום אחר את התקופה הנדונה 'דורות של תהייה ומבוכה'. לעניין היחס לשבתאות, ראו: י' ברנאי, 'היהודים באימפריה העות'מאנית', בתוך: י' טובי, י' ברנאי, ש' בר אשר, תולדות היהודים בארצות האיסלאם, העת החדשה – עד אמצע המאה ה"ט, בעריכת ש' אטינגר, ירושלים תשמ"א, עמ' 107.

93 ברנאי, שם, עמ' 104.

94 ח"א, יג ע"ב.

95 בנספח ב מצויים גם דברים על תיקון חצות הלקוחים מחמדת ימים. תשבי טען שהספר התעלם מתיקון חצות וראה בכך הוכחה לשבתאותו. יש להעיר שנוסח מסוים של תיקון חצות היה נהוג גם בקרב חלק מהשבתאים, אך מסעיף 11 בנספח ב נראה כי לפי בעל חמדת ימים תיקון חצות הוא קינה על החורבן, ואותו יש לומר במשך כל השנה למעט בחודש ניסן.

הוא תמיד המשיח⁹⁶ לדברי חמדת ימים: 'מלך ביופיו תחזינה עינינו וישמח לבבנו ותמלוך אתה הוא ה' אלהינו מהרה ע"כ מעשיך'.⁹⁷ מכאן נראה, לכאורה, כי המלך הוא האל ולא המשיח.

נותר לבחון את חמדת ימים לאור ההגדרה השנייה של השבתאות: אם אין בו אמונה בשבתי צבי, האם יש בו אמונה במהפכה השבתאית? האם יש בו קריאת תיגר על דמות האל המסורתית וניסיון להחליפה בתפיסה השבתאית? האם ביקש המחבר לאמץ מערכת הלכית חדשה, תורה דאצילות, במקום זו הנוהגת – תורה דבריאה? האם יש בספר אורחות חיים השונים מאלה המוכתבים על ידי ההלכה? כפי שראינו בדברי ליבס, אין בספר קבלה שבתאית, אין בו סוד אלוהות שבתאי או משיח שבתאי. במה מתבטאת אפוא שבתאותו של הספר? האם ניתן לקבוע יחס כלשהו בין התפיסה התאולוגית והמשיחית של הספר לבין מקבילותיה השבתאיות?

חמדת ימים צמוד להלכה המסורתית ולתאוסופיה הקבלית המסורתית, אין הוא נוטל לעצמו חירות לשנות דבר, אלא מטרתו היא להעצים את מה שמקובל מדורי דורות. אין המחבר סבור שיש הבדל מהותי בין העולם הנגלה לעולם הנסתר – שני העולמות שרויים בעומק הגלות. המובן היחיד שבו ניתן לראות את חמדת ימים כשבתאי הוא בהכרתו כי בעת הופעת שבתי צבי חודשו חידושים חשובים בתורת הקבלה, ומחידושים אלה נגזרו מנהגים וכוונות שיש בהם כדי להעשיר את העבודה הדתית ברוח המסורת. מנהגים אלה אומצו בידי רובו ככולו של העולם היהודי כהרחבה של ההלכה המקובלת, ולא כתפנית המסמנת כיוון חדש.

כמו כן יש לשאול אם יש בחמדת ימים חידושים עיוניים מבית מדרשו של נתן העזתי הנושאים בחובם עולם תאולוגי חדש. לבחינת התפיסה התאולוגית של הספר ניתן להסתייע בדבריו של אברהם אלקיים בעבודתו 'סוד האמונה בכתבי נתן העזתי'.⁹⁸ אף על פי שעבודה זו אינה מזכירה במפורש את חמדת ימים, אפשר ללמוד ממנה על היחס בין התאולוגיה שבספר זה לבין זו השבתאית.

אלקיים סבור כי לשיטתו של נתן העזתי 'מושא התפילה הוא ב"עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות"'. נשאלת השאלה מהי עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות. שתי האפשרויות הן: (א) עילת כל העילות זהה לאינסוף ושונה מפרצוף עתיקא קדישא. זוהי תורת נתן העזתי, לפי תשבי, והיא הבסיס לתפיסת שבתי צבי בדבר פנייה ישירה לאינסוף בלי תיווך הפרצופים; (ב) עילת כל העילות שווה לעתיקא קדישא, ושונה מאינסוף. זוהי תורת נתן העזתי, לפי גרשם שלום, והיא שונה מתפיסת שבתי צבי.

96 שלום, 'התעלומה', עמ' 94.

97 ח"ג, ד ע"ב.

98 א' אלקיים, 'סוד האמונה בכתבי נתן העזתי', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 66.

הביטוי 'עילת כל העילות' מוזכר בחמדת ימים פעמיים: 'ושוב יאמר ידי אחסי אנא וכו' בכסא דברכתא לעילת עילתא עתיקא קדיש' שעיקר סודו בסעודה זו ואחר כך יטול ידיו יברך ברכת המזון ויריח בהדס אח"כ כמו באור השבת'.⁹⁹ מכאן נראה שבעיני בעל חמדת ימים עילת כל העילות זהה לעתיקא קדישא ולא לאינסוף. זוהי השיטה הלוריאנית. אם זוהי גם שיטת נתן העזתי, כפי שסבור שלום, אזי נתן, ובעקבותיו בעל חמדת ימים, הוציא בכך את העוקץ מחידושו האמוני של שבתי צבי.

במקום האחר שחמדת ימים מזכיר את עילת כל העילות הוא מסביר את כוונתו בהסתמך על דברי זוהר. הדברים מחזקים את הסברה כי תפיסתו קרובה ללוריאנית ולא לשבתאית, שכן הוא מזהה את עילת כל העילות עם עתיקא קדישא ועם חלק אינסוף הגנוז בתוך עתיקא קדישא: 'אזמן בתלתא. בכסא דברכתא. לעילת עילתא עתיקא קדישא. וביאור הדברים ישכלו מאליהם ואינן צריכים ביאור עילת עילתא היינו הא"ס הגנוז בתוך ע"ק שנקרא גם הוא ע"ק כשהוא בתוך ע"ק נקרא אותו החלק בשמו כמ"ש הר' באידרא נשא שחלק א"ס הנמצא בתוך עתיק יומין נקרא עתיק יומין ע"ש זו"ש לעיל' עילתא ע"ק'.¹⁰⁰ אם נלך בעקבות גרשם שלום, כי לעניין תפיסת עילת כל העילות יש הבדל בין התאולוגיה של שבתי צבי לזו של נתן העזתי, נוכל לומר כי חמדת ימים קרוב יותר לתורת נתן העזתי.

התייחסות נוספת בחמדת ימים למושא התפילה מופיעה, עד כמה שמצאתי, פעם אחת בלבד, מבלי להזכיר כלל את עילת כל העילות, את פרצוף עתיקא קדישא או את אינסוף: 'ואחר סדר הברכות יתבודד במחשבתו לזכור ולהתבונן בגדולת יחיד הקדמון אשר האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות והוא מנהיגם ברצונו ומבלעדי שפעו וחיותו אין להם קיום: כמ"ש ואתה מחיה את כולם ואילו ח"ו יצוייר העדר שפעו מכל העולמות אפי' רגע א' יתבטלו כולם והיו כלא היו כי כולם צריכים אליו והוא אין צריך להם'.¹⁰¹

יהודה ליבס עוסק בתפיסת חמדת ימים לגבי ספירת מלכות על סמך הקטע הבא שבחמדת ימים: 'סוף מעשה במחשבה תחלה הוא סוד המלכות שהיתה גנוזה בעצמותו יתברך כי בה ראוי לבנות העולמות לפי שבכל מדריגה ומדריגה ה'ט' ספירות העליונות אין צריך להיות עולמות כי תוארי ט' ספירות העליונות אפשר לתארם לו גם שלא יהיה פועל אותם באותם התוארים אבל לא יצא לתאר לו מלכות דהיינו שלטנותא והרמנותא דמלכא אם הוא אינו שולט על אחרים ולכן הוציא לפועל כל העולמות מן נקודת המלכות להיות שמלכות הוא שלטנותא והרמנותא דמלכא'.¹⁰² הרעיון הוא לפי ליבס: 'תכלית הבריאה כולה היא הוצאתה לפועל של ספירת המלכות [...] שכל הספירות הייתה להן מציאות גם

99 ח"א, צ ע"א.

100 ח"א, סא ע"א.

101 ח"ד, ע"ט ע"ב.

102 ח"א, מא ע"ב.

קודם תחילת האצילות חוץ ממנה [מלכות]. בהערה לדברים אלה מפרט ליבס כי מדובר בפרשנות על דברי הזוהר, והשאלה המתעוררת היא אם מדובר בפרשנות לוריאנטית סרוקית גרידא, או דווקא בפרשנות שבתאית. תשובתו של ליבס אינה החלטית: 'אבל פיתוח של דברי האר"י בכיוון זה לא מצאתי אלא בספרים השבתאיים, חמדת ימים וצ"ע [צדיק יסוד עולם] ושמה הבין כך גם סרוק?'

קטע נוסף שליבס עוסק בו הוא: 'כי כן עיקר גאולתנו תחלה וראש לפדיון נפשינו הוא משיח בן יוסף הצדיק ומביא גואל לבני בניהם הוא היסוד בסוד אם יגאלך טו"ב יגאל אמרו צדיק כי טו"ב ועל כן נקוה לראות מהרה בתפאר' עוז משיח צדקנו לתקן עולם במלכות שדי ובכך תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדי"ק עתק בגאווה ובוז כמ"ש במדרש רות בפסוק אם יגאלך טוב ע"ש.¹⁰³ בקטע זה אכן יש נימה שבתאית, וליבס מדגיש את ההבחנה השבתאית שבחמדת ימים בין שני מועדי גאולה – הבחנה שנוצרה כתוצאה מהאכזבה מהגאולה הראשונה עם המרת שבתי צבי.¹⁰⁴ לדעתי, גם במקרה זה הקישור בין חמדת ימים להשקפה השבתאית אינו פשוט. אילו הבחין בעל חמדת ימים בין שני מועדי הגאולה עקב אכזבתו מההמרה, היינו מצפים שיתייחס לגאולה הראשונה – הופעת שבתי צבי הזוהר לבואו של משיח בן יוסף – בלשון עבר. אין זה ודאי שכך רואה חמדת ימים את פני הדברים. בקטע שליבס מצטט אין זה ברור אם בואו של משיח בן יוסף הוא בעבר או בעתיד, אך במקום אחר בספר נראה שכוונת המחבר היא שבואו של משיח בן יוסף צפוי בעתיד: 'ג'זע משרשיו יפרה משיח בן יוסף הצדיק אשר הוא יהיה תחלה וראש לפדיון נפשינו ולנחמינו ולהרים דגלנו על כל הגוים [...] שלא יהרג משיח בן יוסף על ידי ארמילוס הרשע'.¹⁰⁵ בסיכומו של דבר, נראה שמאז ראשית הדיון בחמדת ימים ועד המחקר המאוחר הרבו לעסוק בשבתאותו של הספר. מדברי המתדיינים המציינים את חמדת ימים כספר שבתאי עולה מעין הנחה סמויה שניתן להציבו במקום ברור ומוגדר בצדו האחד של הגבול, החד לכאורה, המפריד בין שבתאות ליהדות מסורתית. כפי שעולה מהגדרות השבתאות שנסקרו לעיל, ניתן לראות את חמדת ימים כספר שבתאי רק במובן מצומצם. אם נאמץ את התבנית המוצעת בידי ברנאי, הממקמת את הספר בקרב אוהדי השבתאות, נוכל לאפיין אהדה זו כהכרה שנפל דבר בישראל בעת הופעת שבתי צבי. בזכות אותה התעוררות חודשו חידושים קבליים, נוספו תובנות ועוצבו מנהגים חדשים. אך ספק אם יש בכך משום אימוץ מהותה של השבתאות, שכן אהדה אינה כרוכה בהכרח באמונה במשיחיותו של שבתי צבי. המנהגים החדשים שבחמדת ימים אינם אלא המשך למסורת עתיקת היומין והרחבתה,

103 ח"א, ט ע"א.

104 ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 66.

105 ח"א, י ע"א. במקומות אחרים חמדת ימים מצטט קטעים העוסקים במשיח בן אפרים בלשון עתיד: 'משיח בן אפרים מהרה תצמיח' (ח"ב, ק"ג ע"ב); 'שלא יהרג משיח בן אפרים אשר יתחיל לנחמנו' (ח"ג, ה ע"א).

ואין הם בשום פנים תחליף המסמן עולם חדש. אין בספר אמונה בעולם כפול פנים – אין בו כל רמז לקיומה של מציאות נסתרת נגאלת המונגדת למציאות הנגלית, השרויה עדיין בגלות. הספר רווי בתודעת החורבן, ואין בו שלילת המנהגים המבטאים אותה.

שבתאות וגאולה בחמדת ימים

מחבר חמדת ימים כותב במוטו לספרו: 'חמדת ימים אותו קראת לתקון המלכות הנקרא חמדת ימים'. מה שעומד בראש מעייניו של המחבר הוא תיקון, וכדרכם של תיקונים הוא נועד לקירוב הגאולה. את תפיסת הגאולה שבספר ניתן לסקור מהיבטים המשלימים זה את זה: גאולה קולקטיבית (שבתאית או משיחית כללית), גאולה פרטית וגאולה קוסמית.

גאולה קולקטיבית – שבתאות ומשיחיות

בסקירת הפולמוס והמחקר על חמדת ימים צוינו מספר מוטיבים המופיעים בספר, העשויים להעיד על אופיו השבתאי: פיוטי נתן העזתי וגימטריות שבתאיות, שווהו כבר בידי יעקב עמדין; תיקוני תשובה של נתן העזתי הכלולים בספר, שעמדו עליהם דוד כהנא וישעיה תשבי; תפילה שבתאית, שווהתה בידי גרשם שלום; שימוש במילים מהשורשים 'נתן' ו'עוז'. העדר עיסוק בט' באב ובימי בין המצרים הוצג כראיה לשבתאותו של חמדת ימים מאז ימי יעקב עמדין ועד מאמריו של ישעיה תשבי, והמחקרים המאוחרים (אלקיים וליבס) עוסקים ברכיבי התאולוגיה השבתאית בספר זה.

את ההשגות על טענות אלה, שהובאו לעיל במסגרת הדיון על הפולמוס והמחקר, ניתן לחלק למספר קבוצות: (א) אחדים מהרכיבים ה'שבתאיים' שבחמדת ימים היו נפוצים גם לפני הופעת השבתאות. למשל, גימטריות שד"י, אר"ץ וצד"ק, שירי ישראל נג'ארה, ולדעת יערי אף הנהגות ר' בנימין הלוי (שהן הנהגות שנוצרו מחוץ לשבתאות ונקלטו על ידיה); (ב) בספר מופיעים מנהגים, נוסחי ליטורגיה ותפיסות תאולוגיות הדומים, אך לא תמיד זהים, למקבילותיהם השבתאיות – כשם שהם דומים, ולא זהים, למקבילותיהם הלוריאניות: כאלה הם שינוי נוסח 'שמור וזכור', החמרה באכילת גבינה קשה לעומת מוצרי חלב אחרים. בעל חמדת ימים גם שינה את נוסח הפיוט 'לכה דודי', אך לא ממש באותה דרך כמו נתן העזתי; (ג) נוסחים, תקנות ומנהגים שבתאיים רבים אומצו בידי כלל ישראל, שהיו מודעים, ואולי לא, למקורם השבתאי.

בראש כל עמוד בחמדת ימים מודפסת מעין כותרת המתמצתת את הנושא הנדון באותו עמוד. יש לציין שמתוך יותר משמונה מאות הכותרות שבספר אף לא אחת כוללת את המילה 'משיח'. שמו של שבת צבי, כזכור, אינו מופיע בספר.¹⁰⁶

106 לתיאור המבנה של חמדת ימים, ראו נספח א בסוף המאמר.

ניתן לשאול שתי שאלות באשר לקשר שבין הרכיבים השבתאיים שבחמדת ימים לשבתאותו של הספר: האם כל מה שיצא מבית מדרשו של נתן העזתי נתפס בזמן חיבורו של חמדת ימים כמוקצה מחמת שבתאותו? עד כמה תואם הטקסט בכללותו את תפיסת העולם השבתאית?

בין מורשת נתן העזתי לאמונה בשבתי צבי

מסקירת הספרות ניתן לראות כי הן לפני ההמרה הן אחריה לא היה היחס אל נתן העזתי חד-משמעי. מדבריו של גרשם שלום אנו למדים כי 'בחדשים הראשונים אחרי ההמרה עוררו תנועותיו ונדודיו ענין כללי [...] והאחרים ניסו לגדור בעדו ולמנוע את השפעתו. אבל גם תקופה זו, שנמשכה עד תכ"ח, נגמרה, כשהחליטו כנראה שאין בכוחו להזיק עוד ולהביא מבוכה בקרב העם, ועזבוהו לנפשו – דבר שהוא כשלעצמו מוזר למדי ואינו מובן כל צרכו גם עתה. הרי בכל נדודיו פעל כשליח ומבשר ל"אמונה" השבתאית [...] ובכל זאת לא נקטו בשום פעולה נוספת נגדו. יש בהתנהגות זו כלפיו משום סתירה שסיבותיה ונימוקיה לא נודעו לנו לפי שעה'.¹⁰⁷

סממנים ליחס פרדוקסלי כלפי נתן התגלו כבר לפני ההמרה: 'בכל האגרות שמלפני ההמרה מדברים עליו גם ה"כופרים" בתארי הכבוד הרגילים בספרות הרבנית'.¹⁰⁸ מסתבר שייחוס תוארי הכבוד בידי ה'כופרים' לנתן אכן שיקף את הכבוד שרחשו כלפיו אף מי שלא נמנו עם ה'מאמינים', בזכות חכמתו ותיקונו: 'תלמידי חכמים שאינם "מאמינים" ואפילו מסופקים בדבר בפירוש [...] ובכל זאת אינם חפצים למנוע את העם ממעשי התשובה שראו בהם ברכה, ושומרים את ספקנותם בלבם'.¹⁰⁹

דוגמה דומה ליחס שונה אל נתן העזתי מאשר לשבתי צבי מצויה בקורות חייו של ר' משה זכות. לדעת שלום: 'אין לרמ"ז דעה שלילית על המתרחש ועל אישיות המשיח החדש [...] אבל שמרנותו מביאה אותו לידי זהירות רבה [...] על ספקותיו ופקפקיו [...] לא גילה דעתו ברבים [...] על יחסו לתנועת התשובה [...] ניכר בבירור שיחסו אליה לא היה יכול להיות אלא חיובי. תקון התשובה של הנביא מעזה [...] הוא בעיניו "פלא מפליא"'.¹¹⁰ דברים אלה אמורים בתקופת השיא של השבתאות. לאחר ההמרה התנגד משה זכות נחרצות לשבתאות, אך ייתכן שהמשיך להתייחס בהערכה לנתן העזתי.

משה זכות פגש את נתן בוונציה בשנת 1668 וניהל אתו שיחה ארוכה. בתום השיחה נאמר עליו מפי השבתאי ברוך בן גרשון, כי אף על פי שרמ"ז אינו מן המאמינים הוא

107 שלום, שבתי צבי, עמ' 609.

108 שם, עמ' 163, הערה 2.

109 שם, עמ' 828.

110 ג' שלום, 'לשאלת יחסם של רבני ישראל אל השבתאות', ציון, יג-יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 52.

התייחס בהערכה לחכמת נתן: 'הן ל"ח שנים שאני קורא בספר הזוהר ואיני מבין בו כמו זה החכם'.¹¹¹ טרם נקבע אם זוטה זו עומדת במבחן ההיסטורי או שאינה אלא תעמולה שבתאיית. עם זאת, נראה כי עצם ייחוס ההכרה בנתן העזתי מפי משה זכות, שאינו חשוד עוד כשבתאי, אפשרי רק בעולם שבו אימוץ חכמתו של נתן בד בבד עם כפירה בשבתי צבי אינה נתפסת מלכתחילה כתרתי דסתר. בסביבה זו מוצע לראות גם את חמדת ימים. על סמך מה שנכתב בחמדת ימים נראה כי המחבר היה מקורב למשה זכות: 'ובהיותי בויניציא שלחתי קונטרס אחד על ענין זה לעמיתי בתורה החכם הותיק המקובל משה זכות נר"ו ובני ישיבתו'.¹¹² החשוב לענייננו הוא שכנראה גם בעל חמדת ימים סבר שניתן לאמץ דברים משל נתן העזתי מבלי להתחייב בכך לתמיכה בתורת השבתאות. על הפיוט של נתן העזתי לליל הסדר הוא כותב שיש להתייחס לדברי הפיוט עצמו בלבד ואין לייחס לו כל משמעות (אולי שבתאית) נסתרת: 'ועם כי בעיני רבים יש בו דברים מעלומי עין. הנה אצל עין רוג"ל במכתב יד ההקדש רבינו האר"י זלה"ה כי ידרוש בסוף ובראש ישכיל במראה ולא בחידות נועם דברותיו כדרבנות וכמסמרות נטועים בנגלה ובנסתר מפיק מרגליות ועל סדר כוונת הרב בנוי לתלפיות'.¹¹³ ברוח דומה התייחס המחבר לפיוטים משל נתן ב'דברי הרב המחבר בחתימת הספר': 'ואף בפרטי השירים ונוסח התפלות אשר באו בתוכו יש בהן דברים מעלומי עין ולבך בספיק ספיקא מתהפך אם מגויית האר"י אל רודה הדבש ההיא [...] ותכתוב עלי מרורות'. נראה שמי שכתב דברים אלה ידע שהפיוטים הנושאים את שם נתן יעוררו עליו חשד, וניסה לשכנע את קוראיו שאין לראות בפיוטים כל רמז נסתר. בסוף כרך 'ראש חודש' מצוטטים מכתבי המחבר אל אדם (מוהל) שפנה אליו בשאלות שונות – השואל תמה כנראה גם על פיוטי נתן. בתשובתו כותב המחבר: 'ועל אשר שאלתני על הפיוטי' הוי יודע שחיברן א' מן החברי' החשובי' והעלמתי שמו לפי שהוצרכתי לדעתי לגרוע מקצת דברים מהבתים ההם'.¹¹⁴ הטענה על העלמת שם המחבר תמוהה במקצת, שכן הנוטריקון של הפיוט אינו מותיר כל ספק בעניין זה. מה שראוי לתשומת לב הוא גריעת מקצת דברים מהפיוטים בידי המחבר. בפיוטים שבחמדת ימים אין אזכור של שבתי צבי, כפי שאין אזכור כזה בספר כולו – ייתכן שהפיוטים המקוריים רמזו לדמות המשיח, ורמזים אלה נמחקו בידי המחבר.

111 שם, עמ' 47.

112 ח"א, קג ע"ב.

113 ח"ג, כב ע"ב. דברים בנוסח דומה נכתבו לצד ציטוט פיוט נוסף של נתן בח"ג, מו ע"ב. מחבר הפיוטים בעלי הנוטריקון של נתן מכונה באותו מקום בפי המחבר 'אחד קדוש מדבר'. דמותו של 'אחד קדוש מדבר' מופיעה בחמדת ימים בהקשר נוסף: 'ונמצא כתוב במכתב א' קדוש מדבר שסגולת תענית מ' יום אלו הם מסוגלים להכניע הב' נשים זונות מחל"ת' (ח"ג, ד ע"ב). וייתכן כי גם כאן נוטל המחבר מדברי נתן.

114 ח"ב, קכ ע"ב.

חמדת ימים נתפס כיצירה בעלת ערך בעיני חוגים רחבים ביהדות, אף על פי שיש בו מחממתם של שבתאים מובהקים. עובדה זו מודגמת יפה ביחסו של ר' חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א) לספר זה. על אימוצו של הספר בידי החיד"א כותב מאיר בניהו: 'ס' "חמדת ימים" שיסודות שבתאיים שבו היו גלויים ללא ספק לחיד"א לא נזכר בשם הגדולים אבל בתשובותיו "חיים שאל" מובא הספר בקשר לענייני הלכה ואין מכאן כל הסבר לשאלת יחסו לספר זה. בשם הגדולים השמיט חיד"א שמות של ספרים הרבה [...] ברור שלא השמיטו [את חמדת ימים] כיוון שלא רצה לגלות יחסו לספר, שהרי הוא מזכירו בתשובותיו [...] ובשנות תקכ"ח ותקל"א קרא ב"חמדת ימים" [...] בשנת תקמ"ג קרא בערב יום כיפור פירוש סדר העבודה מס' "חמדת ימים" [...] הספר היה איפוא מקודש בעיניו, הוא עיין בו והתפלל את התפילות שבו'.¹¹⁵ חיד"א לא בודד את הקטעים היפים בעיניו מתוך חמדת ימים ולא פסל את הקטעים שמקורם שבתאי, אלא סבר שיש דברים בעלי ערך שניתן לקבלם אף על פי שהם ניתנים מידי שבתאים. על גישה כזאת מעיד גם יחסו של חיד"א אל ר' שמואל פרימו: 'בהערכה מרובה הוא מזכיר את שמו של פרימו, סופרו של ש"ץ בשם הגדולים ובספרי הדרוש שלו הוא מרבה להביא את דרושיו'.¹¹⁶

חשובים בעיקר לעניינינו המשך דבריו של בניהו: 'דומה שעלינו להבחין בין יחסו לחכמים שבתאיים לבין יחסו לאמונה השבתאית. לראשונים הוא מביע יחס של כבוד רק אם היו גדולים בתורה וחיברו ספרים [...] אהדה לחכמים אף על פי שהאמינו במשיחיותו של שבתי צבי יש כאן, אהדה לחכמים שבתאים אין כאן, אלא להיפך שנאה ותעוב [...] זה יהיה יחסו גם לספר של מחבר שבתאי כ"חמדת ימים" שהיסודות השבתאים מועטים בו ורובו דברי מוסר והלכה, שקרא בו לתיקון הנפש והדברים החשובים שבו לא נסתאבו ולא נתפגמו משום שהמחבר היה שבתאי או משום שבכמה מקומות נמצאו בו רמזים שבתאיים'.¹¹⁷ השאלה המתעוררת לאור דבריו של בניהו היא, מדוע חייבים אנו לכנות את בעל חמדת ימים 'המחבר השבתאי', שהרי אנו יכולים לייחס לו תפיסה דומה לזו של החיד"א – קבלת פרי רוחם של חכמים שבתאים תוך פסילת שבתאותם!

קשה לקבוע כמה יהודים יישבו בדרכו של החיד"א את המתח בין החיבה שרחשו לחמדת ימים לחשד השבתאות שהוטל על הספר – קבלת חכמת השבתאים בלי קבלת שבתאותם, אך נראה ששיטה זו לא סיפקה את הכול. ניתן להצביע על שתי שיטות נוספות להכשרת חמדת ימים: תיקון נשמתו של נתן העוזי – כך נהגו, למשל, ר' יהודה משה פתייא מבגדד¹¹⁸ ור' צבי הירש מזידיטשוב;¹¹⁹ ותיקון הספר עצמו.

115 מ' בניהו, רבי חיים יוסף דוד אזולאי, ירושלים תשי"ט, עמ' קמג.

116 שם, עמ' קמה.

117 שם.

118 יערי, תעלומת ספר, עמ' 150–153.

119 שם, עמ' 138.

כאמור, העדר פרק העוסק בדיני האבלות בתשעה באב נתפס כראיה חותכת לשבתאותו של הספר, ולכן הוסיפו לו מדי פעם פרק העוסק בדיני אבלות שחיברו מחברים שונים. כך אירע למהדורת ליוורנו (1764–1762),¹²⁰ וכך אירע לספר בידי אחד מחסידי בוטשאטש, כמסופר מפי ש"י עגנון:

כאן אספר מה ראה ר' בינוש שהוסיף פרק על ספר חמדת ימים. הרב בעל חמדת ימים, ממצפי ישועה היה [...] והיה הספר חסר ענייני תשעה באב. וגרם הדבר שחשדוהו את הרב המחבר בשמץ מינות, כאילו נטה לבו חס ושלום אחר כת שבת י צבי שהפכו את יום אבלה של ירושלים ליום משתה ושמחה [...] לילה אחד בא הרב המחבר אצל ר' בינוש בחלום ואולי בהקיץ [...] ואמר לו אפשר שאתה מבקש לדעת מפני מה אין אתה מוצא בספרי דברים של תשעה באב. ובכן אומר לך. בכל עת שנטלתי את הנוצה לכתוב על תשעה באב נפלה עלי מרה שחורה עד שנמצאתי בעולם היגון [...] ריחמו עלי מן השמים והקריאוני פסוקי נחמה [...] עד שכלתה נפשי מעוצם השמחה ויצאתי מן העולם ולא הספקתי לכתוב על הספר על היום המר. על כן ספרי חסר ענייני תשעה באב.¹²¹

אנשים אלה חשו שחמדת ימים הוא ספר הקרוב ללבם, על אף שממניו השבתאיים. ייתכן שאינטואיציה זו ניתן לתקף מתוך מבט פסיכולוגי. בעל חמדת ימים ובני דורו היו שרויים במה שניתן לכנות בלשונו של ליאון פסטינג'ר 'דיסוננס קוגניטיבי קולקטיבי'. אבותיהם ומוריהם נשבו בקסם הבשורה השבתאית שנכזבה, ולציבור היהודי היה קשה להשלים עם שגגתם של מנהיגיו. לדעת פסטינג'ר, הדיסוננס הנוצר עקב בחירה המתבררת כלא נכונה, כפי שקרה באימוץ השבתאות, עשוי להצטמצם בדרך שהיא אולי דרכו של בעל חמדת ימים: הטמעת אחדים ממאפייניה של האמונה שהכויבה באמונה המתבררת בסופו של דבר כנכונה.¹²² שילובם של רכיבים שבתאיים ביצירה בת הזרם המרכזי עשוי היה לתרום להקלת המצוקה שהתלוותה להכרה בטעותו הגדולה של הדור שקדם למחבר הספר.

על היחס בין חמדת ימים לסימני היכר שבתאיים. ספק אם ניתן לומר דבר-מה בביטחון על סימני היכר שבתאיים בעולם שחמדת ימים התחבר בו. באותה מציאות היו אנשים, כמו ר' העשיל צורף, שהצטיינו בחסידות ובדקדוקי מצוות לצד אמונתם השבתאית, ואולי דווקא בגללה.¹²³ אנשים אלה היו בעולם כפול פנים: בעולם

120 עלים (לעיל הערה 13), עמ' 54.

121 ש"י עגנון, עיר ומלוואה, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 157.

122 L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, White Planes, NY 1957, p. 264. ראו:

123 על 'ספר הצורף' מפרי עטו של הנביא השבתאי ר' העשיל צורף ועל אימוצו בידי הבעש"ט, ראו: ג' שלום, 'פרשיות בחקר התנועה השבתאית', ציון, ו (תש"א), עמ' 89–93.

נעלם שבו החלה הגאולה וכבר חלים עליו כללי תורה דאצילות, דהיינו, עולם שכבר אין למצוות תוקף בו; ובה בעת בעולם נגלה שעדיין שרוי בגלות ומחייב קיום מצוות. היחס בין שני העולמות הוא של הסתרת העולם הנגאל תחת מעטה המציאות החיצונית. אך קיומו של העולם הנסתר, הנגאל, אינו נעלם לחלוטין והוא נרמז ולו רק ברמזים דקים – בעיקר ברמז על ביטול תענית תשעה באב. הסתר העולם הנגאל בידי השבתאים מתיישב יפה עם קיום מצוות דקדקני, אך ספק אם הוא מצדיק הדגשת דברים העומדים בניגוד לתפיסת העולם השבתאית, כפי שאלה מצויים בחמדת ימים. בין אלה ניתן למנות את הסתמכותו של הספר על אישים המזוהים כמתנגדים חריפים לשבתאות, את דיונו המפורש דווקא באכילת חֶלֶב, או בטיבו הרה-האסון של הכוכב שבתאי. עיסוקו של חמדת ימים בשני הנושאים האחרונים חד-משמעי, ואין בספר כל רמז לראייה פרדוקסלית של מוטיבים אלה או לדו-משמעות הרומזת על כפל פניה של המציאות.

בין האנשים המוזכרים בחמדת ימים לטובה מצאתי דמויות מספר שאת עמדתן כלפי השבתאות ניתן להגדיר בוודאות: דוד יצחק השבתאי מקרב ה'מאמינים'; משה חאגיז, יעקב חאגיז, חיים בנבנשתי ושמואל אבואב ממתנגדי השבתאות.

אין ספק באשר לשבתאותו של דוד יצחקי,¹²⁴ והוא מוצג בחמדת ימים (בידי המעתיק) כמודל חיקוי לעניין מנהג ה'הפסקה': 'א"ה אני שמעתי שמהר"ר דוד יצחק ז"ל היה מינהגו לעשות סעודה ד' במוצאי שבת ואחר כך היה מקבל עליו התענית וכן שמעתי בשם רב אחד ז"ל שפעם אחת אמר למפסיקים היום יום ג' בשבת נשלם תקון הפעם אשר פגמתם שלא עשיתם סעודה ד'.'¹²⁵

שמו של משה חאגיז אינו מוזכר בחמדת ימים במפורש, אך ספרו 'לקט הקמח' שימש מקור לספר.¹²⁶ מלחמתו של משה חאגיז בשבתאות היא מן המפורסמות, ועל מעשיו בהקשר זה ניתן ללמוד מספרה של אלישבע קרליבך, המוקדש ברובו לנושא זה, וממחקריהם של יהודה ליבס ומאיר בניהו.¹²⁷

על יחסו החיובי של חמדת ימים ליעקב חאגיז מעיד אימוץ ספרו 'הלכות קטנות'.¹²⁸ על התנגדותו של יעקב חאגיז לשבתאות ניתן ללמוד מדבריהם של חוקרים כגרשם שלום, דוד תמר ומאיר בניהו. בעיקר ראויה לציון סברתו של בניהו שיעקב חאגיז (או משה

124 על שבתאותו של דוד יצחקי, ראו: שלום (לעיל הערה 110), עמ' 59–62; מ' בניהו, 'מפתח להבנת התעודות של התנועה השבתאית בירושלים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' מ–מה.

125 ח"ב, קח ע"א.

126 על 'לקט הקמח' מסתמך המעתיק בח"ב, מז ע"א.

127 ראו: E. Carlebach, *The Pursuit of Heresy*, New York 1990; ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 40; בניהו, התנועה השבתאית ביוון, עמ' קפב.

128 בעל חמדת ימים מסתמך על 'הלכות קטנות' בח"ב, ל"ז ע"א, מה ע"ב.

גאלאנטי) הכריז חרם על שבתי צבי, ובעטיו לא יכלו השבתאים בירושלים לקיים את אמונתם בגלוי.¹²⁹

חיים בן ישראל בנבנשתי מוזכר בחמדת ימים בידי המעתיק בלשון כבוד: 'א"ה הרב הגדו' כמהר"ר חיים בנבנשתי ז"ל,¹³⁰ שניים מספריו מוזכרים פעמים רבות (גם זאת על פי רוב בידי המעתיק): 'כנסת הגדולה', ו'שיירי כנסת הגדולה'.¹³¹ הדעות חלוקות באשר למידת תקיפותו של בנבנישתי במאבקו בשבתאות, אך אין ספק שהוא היה ממתנגדי השבתאות. לדעת ברנאי, התנגדותו לשבתאים הייתה מתונה;¹³² על פי בניהו, האגדה השבתאית מספרת כי חיים בנבנישתי מת מיתה משונה בגלל כפירתו בשבתי צבי.¹³³ גם שמואל אבואב מוזכר בחמדת ימים מתוך יחס של כבוד: 'זמעתל החכם החסיד כמה"ר שמואל אבואב נר"ו'.¹³⁴ אברהם דוד מתארו כאחד המתנגדים התקיפים ביותר לתנועה השבתאית.¹³⁵

קשה להסיק מדברים אלה מסקנות חד-משמעיות על מחויבותו של בעל חמדת ימים, או של מעתיקו, לתפיסת עולם שבתאית, או למתנגדיה; הספר מאמץ את אחד המאמינים בשבתי צבי, דוד יצחקי, וגם אחדים ממתנגדיה של אמונה זו.

השמטת פרק הדין בדיני תשעה באב, י"ז בתמוז וימי בין המצרים הוזכרה רבות כראיה לשבתאותו של חמדת ימים. מן הציטטות העוסקות בנושאים אלה (ראו בנספח ב) עולה כי הספר מתייחס לט' באב כליום אבל: ט' באב מוזכר יחד עם י"ז בתמוז כתענית, יום של קטטות ומריבות נמשל לט' באב, ט' באב מוזכר כיום של אמירת קינות, וכיום שבו נאסרו הנאות, למעט הנאת הריח, בדיוק כמו ביום הכיפורים.¹³⁶ חמדת ימים גוזר גזרה שווה בין ט' באב ליום הכיפורים גם לעניין איסור טבילה.¹³⁷ י"ז בתמוז מוזכר כתחילת ימי בין המצרים שבהם אין אוכלים בשר.¹³⁸ חודש אב מצוין כחודש שבו ממעטים בשמחה,¹³⁹

129 על יעקב חאגיז, ראו: D. Tamar, 'Hagiz, Jacob', *Encyclopaedia Judaica*, 7 (1971), cols. 1121-1122. על שבתי צבי, ראו: G. Scholem, 'Shabbetai Zevi', *Encyclopaedia Judaica*, 14 (1971), cols. 1219-1254; מ' בניהו, 'מעמדה של התנועה השבתאית בירושלים' בתוך: ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד שלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' מט.
130 ח"א, צא ע"א.

131 'כנסת הגדולה' (כנה"ג) - ח"ב, נא ע"א; ח"ג סז ע"ב. 'שיירי כנסת הגדולה' (שכה"ג) - ח"א, סא ע"א, פז ע"ב, פח ע"א, צא ע"א, צג ע"ב, צד ע"ב, צה ע"ב; ח"ב, יז ע"ב, לא ע"ב, לה ע"ב, לו ע"ב.

132 ברנאי (לעיל הערה 27), עמ' 62.

133 בניהו (לעיל הערה 129), עמ' סה.

134 ח"ב, פו ע"א.

A. David, 'Aboab, Samuel ben Abraham', *Encyclopaedia Judaica*, 2 (1971), cols. 94-95 135

136 סעיפים 1, 3, 6 בנספח ב בהתאמה.

137 סעיף 7 בנספח ב.

138 סעיף 9 בנספח ב.

139 סעיף 4 בנספח ב.

ותיקון חצות הוא מנהג שאימץ המחבר.¹⁴⁰ במסגרת הלכות חודש ניסן המחבר כותב כי להבדיל מיתר חודשי השנה, בניסן אין לומר תיקון חצות. מדבריו בהקשר זה עולה כי בתיקון חצות כוונתו ל'בכיה בלילה על חורבן בהמ"ק'.¹⁴¹

הכוכב שבתאי מוזכר בחמדת ימים לרעה: 'והנה מאדים ושבתי הם מורים על צרות ורעות ורבות רחמנא ליצלן [...] בשבת בבקר צריך לאחר תפלת שבת שעה אחת שלא תהיה מיד הבקר אור בשליטת שבתאי רק בשליטת צדק [...] וכל טלטול ושבי ורעב מתרגשים על ידי מזל שבתאי'.¹⁴² השאלה אם אדם המאמין במשיחיותו של שבתי צבי היה כותב דברים אלה מתעוררת לאור הקשר בין דמותו של שבתי צבי לכוכב שבתאי. על קשר זה ניתן ללמוד מדברים המובאים בידי שלום, בהסתמכו על כתיבי יעקב ששפורטש, בדבר 'מינוי המלכים' בידי שבתי צבי: 'אומרים על [ר"א היכיני] סמך עלי הרב את ידו והאציל מרוחו של נבואה עליו וזכה לפרוח במצחו כמין כוכב מזהיר – וקרוב לפי דעתי להיות כוכב שבתאי'.¹⁴³

דברים מפורטים יותר לעניין זהויה שבתי צבי עם הכוכב שבתאי מצויים בדבריו של משה אידל: 'כתינוקות יהודים אחרים נקרא גם שבתי צבי בשם שבתי מכיוון שנולד בשבת. ולפיכך, מאז הולדתו ליוותה אותו האפשרות לפרש את שמו פירוש אסטרונומי. כמו כן, שבתי צבי למד את "ספר הפליאה" כבר בנערותו והושפע ממנו [...] לא יתכן כי נעלמה מעיניו של קורא זהיר העובדה ששלושה קטעים מרכזיים על הכוכב שבתאי, המצויים בספר זה, הם בעלי משמעות אסטרונומית ומשיחית [...] ואין זה מן הנמנע כי הקטע השפיע עליו. מכל מקום, נביאו השתמש בקטע במפורש כדי להוכיח את משיחיותו'.¹⁴⁴

מדברי אידל עולה כי הקשר בין הכוכב שבתאי לרעיון המשיחי קדם לימי שבתי צבי. מובן כי מי שראו בכוכב שבתאי את 'סוד משיח ה' איזנו את הפן השלילי המיוחס לכוכב שבתאי בתכונות חיוביות. כך, למשל, כתוב ב'פירוש ספר יצירה' לר' יוסף בן שלום הארוך האשכנזי: 'טעם להיותו ממונה על חרבן לפי שאינו חפץ בענין מעניני הגוף לפיכך מחריבן ואינו משגיח בהן ולא בקשוטן אלא על השכלים הפשוטים ועל השגת השי"ת'.¹⁴⁵ דברים ברוח דומה מביא אידל מפרי עטם של מקובלים נוספים.

יש להדגיש שבחמדת ימים אין תיאור פרדוקסלי, כפול פנים, של הכוכב שבתאי, דבר שהיה מתיישב יפה עם תפיסתו של מחבר שבתאי. במהלך חמישה דיונים הספר עוסק

140 סעיפים 2, 10, 12, 13 בנספח ב.

141 סעיף 11 בנספח ב.

142 ח"א, לו ע"ב.

143 שלום, שבתי צבי, עמ' 351.

144 מ' אידל, 'שבתי הכוכב ושבתי צבי: גישה חדשה לשבתאות', מדעי היהדות, 37 (תשנ"ז), עמ' 176.

145 אידל, שם, עמ' 171. ר' יוסף בן שלמה הארוך אשכנזי הוא מקובל בן סוף המאה השלוש עשרה. על הפן החיובי של שבתאי כתבו גם יוסף ג'קטילה, אברהם אבולעפיה ואברהם אבן עזרא.

אך ורק בפן השלילי של כוכב זה.¹⁴⁶ אילו רצה בעל חמדת ימים להציג את הכוכב שבתאי בהקשר משיחי, יכול היה למצוא מקורות לא מעטים המדגישים גם את הפן החיובי של הכוכב.

במסגרת דברי התוכחה של חמדת ימים מוצגת אכילת חלב פעמים מספר כחטא, ולעתים אף כאב-טיפוס לחטא: 'המשגר לאשתו בערב שבת בשר שאינו מחותך שאינו מנוקד מן החלב ומן הגידין האסורים'; 'כי לא יתכן היו' הכוונ' על שאר עבירות גזל גניב וחלב ודם'; 'כי חומרת החמץ בימים האלה גדולה היא מאד מכל איסורים שבתור' וחלב ודם ונבלה וטריפה'; 'וכן אם חטא בגרונו שאכל חלב או דם שהוא בכרת'; 'אקרבן אשם תלוי בא על מי שבא לידו ספק כרת כגון שהיו לפניו שני חתיכות שומן א' של חלב וא' של שומן ואכל א' מהן ואינו יודע אם של שומן אכל או של חלב'.¹⁴⁷

חומרות אלה של המחבר לגבי איסור אכילת חלב (איסור כרת) יש לראות על רקע התרת איסורי כרת בכלל, ואכילת חלב בפרט בידי שבתי צבי. התרת אכילת חלב הייתה מן המעשים האנטינומיים (המעטים) המובהקים המיוחסים לשבתי צבי, והיא נעשתה סממן חשוב בקרב המאמינים.¹⁴⁸ אין ספק שחמדת ימים מצטיין באדיקותו גם בעיני מי שרואים אותו כספר שבתאי. השאלה היא אם מחבר שבתאי היה בוחר דווקא באכילת חלב להדגמת הגרוע שבחטאים (לעיל, בהקשר של חמץ בפסח). והרי ההנחה בבסיס ראיית השבתאות הנסותרת מתחת למעטה האדיקות הקיצונית היא שהשבתאות נרמזת, למצער ברמז דק, מעבר ללבוש השמרני (כמו באכילת כזית בהסתר בתשעה באב). התמונה העולה מחמדת ימים הפוכה: לא זו בלבד שאין רמז להכשרת איסור הכרת, אלא שהאיסור מובא בהדגשה יתרה.

השבתאים ייחסו חשיבות יתרה למצוות פאת הראש ולמצוות פרו ורבו. על חשיבות שתי מצוות אלה בעיני השבתאים ועל המשמעות המשיחית שיוחסה להן עמד תומאס קונן (Coenen) משיחות שניהל עם חסידי שבתי צבי בימי שיאה של ההתעוררות המשיחית. על מצוות פאת הראש אומר קונן, כי נאמר מפי מאמין 'שזהו סימן היכר המייחד את היהודים המאמינים במשיח', ולגבי מצוות פרו רבו הוא כותב: 'נשואין מזורזים [...] סבורים היו שאם יבוא המשיח וימצא בחורים ובתולות שהגיעו לפרקם ועדיין הם רווקים, לא יזכו בעיניו, לפי שלא קיימו בהם מצוות פריה ורביה'.¹⁴⁹ על אף עיסוקו הרחב של חמדת ימים בגאולה, אין זיקה בספר בין נושא זה לבין מצוות פאה או מצוות פריה ורביה. נימוקו למצוות פאה

146 ח"א, כה ע"א-כו ע"ב, לב ע"א, לו ע"ב, עה ע"ב-עו ע"א, צג ע"ב-צד ע"א.

147 ח"א, יו ע"א, סד ע"ב; ח"ג, יז ע"א; ח"ד, מח ע"א, ע ע"ב - בהתאמה.

148 על הקשר ההדוק בין האמונה בשבתי צבי לאכילת חלב תעיד אולי העובדה שבקרב כיתות שבתאיות הייתה אכילתו חלק מטקס החניכה, ראו: G. Scholem, *Kabbalah*, Jer usalem 1974, p. 282.

149 ת' קונן, ציפיות שווא של היהודים כפי שהתגלו בדמותו של שבתי צבי, תרגמו מהולנדית א"א לאגאביר וא' שמואלי (קונטרסים - מקורות ומחקרים, 83), ירושלים 1998, עמ' 72, 69 בהתאמה.

קשורה לזהות יהודית, ולא לזהות כיתתית כפי שעולה מדברי קונן: 'אשר רבי' מע"ה התיירו לגלח פאתם וללבוש בגדי גוים שלא יכירום שהם יהודים וכשהם הולכין בדרכים להמלט מהמכס או כרג"א אומרים שהמה גוים וזה אפילו כדי שלא יהרגוהו נאסר כמ"ש הרא"ש.¹⁵⁰ מצוות פריה ורביה מנומקת בחמדת ימים בנימוק החז"לי המסורתי בלי כל הקשר משיחי: 'הגזימו רז"ל הרבה בזה בגמרא ואמרו שכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה שהוא ממעט את הדמות וכאילו שופך דמים'.¹⁵¹ יש לסייג דברים אלה, מכיוון שסביר להניח שחלקים מחמדת ימים אינם בידינו, וייתכן שבאותם חלקים יש דיון נוסף במצוות פאה ופריה ורביה. עם זאת, העובדה שהקשר בין נושאים אלה לבין המוטיב המשיחי אינו נרמז בספר שבידינו אפילו בעקיפין (כמו שנרמז ט' באב על אף העדר דיון ממצה בנושא), עשויה להצביע על פער בין תפיסתו של המחבר לתפיסה השבתאית.

עובדה מעניינת נוספת היא שעל אף משקלה הרב של הקבלה הלוריאנית בחמדת ימים (חמדת ימים הוא, על פי הכתוב בדף השער, 'שפר הכוונות האור המופלא האר"י'), אין הספר מזכיר מתורת האר"י את נושא ירידת האדם לתוך הקליפות לשם גאולתן. עניין זה תמוה במיוחד לאור עיסוקו הרב של הספר במצוות נפילת אפיים¹⁵² – מצווה המייצגת בתורה הלוריאנית גם את הירידה לקליפות.¹⁵³ הספר דן במצוות נפילת אפיים, ונותן לה טעם קבלי, הקשור לקליפות: 'כי הנה נפילת אפים הוא צורך להפיל הסט"א ולהתגלו' אור הסתום של הקדושה להמשיך אותה בכל העולמות של מטה'.¹⁵⁴ אך בשום מקום אין הוא רומז על אפשרות שהייה בקרב הקליפות למען העלאתן. למחבר אין כל עניין להפנות את תשומת הלב של קוראיו אל הרעיון שעמד במרכז הצדקת המרתו של שבתי צבי – הירידה לקליפות לצורך העלאת הניצוצות. אילו רצה לרמוז למוטיב זה, די היה לו להביא את דברי ר' חיים ויטל, שיצירתו מוכרת לו היטב, הכותב על נפילת אפיים: 'אלו הברורים נתונים תוך הקליפות עצמם כנ"ל, ולכן תכוין להוריד נפשך בעולם העשייה והיא תלקט ותברר משם אותם הברורים [...] והנה זה דומה אל מ"ש חז"ל שהצדיקים אחר מיתתן יורדין לגיהנם [...] ואוחזין ברשעים ומצילין אותם משם'.¹⁵⁵ קשה להניח שמחבר שבתאי היה מוותר על הצגת רעיון זה, המהווה מסד לאמונה בשבתי צבי לאחר ההמרה – בעת הדפסתו של חמדת ימים.

150 ח"ב, לח ע"ב.

151 ח"ד, ס ע"א.

152 ח"א, ו ע"א, כח ע"ב, ק ע"א; ח"ב, יד ע"ב, קד ע"א; ח"ד, כב ע"א.

153 י' תשבי, תורת הרע והקליפות בקבלת האר"י, ירושלים תש"ב, עמ' קכה.

154 ח"ג, ד ע"א.

155 חיים ויטל, שער הכוונות, תל"אביב תשכ"ב [דפוס ראשון: שאלוניקי תרי"ב], עניין נפילת אפיים, דף שג. על הקשר בין נפילת אפיים לירידת הנשמה לעולם הקליפות לשם העלאת הניצוצות על פי התורה הלוריאנית, ראו גם: ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 276–277.

אם האמור לעיל מעורר ספק באשר לאמונתו של בעל חמדת ימים במשיחיותו של שבתי צבי, נשאלת השאלה מהי השקפתו על העידן המשיחי ועל דמות המשיח. המשיח מזוהה בספר על פי רוב עם דוד המלך: 'ראת צמח דוד מהרה תצמיח' 'וצמיחת קרן לדוד עבדך' הם נוסחים החוזרים פעמים אחדות בספר, ושכיחים למדי גם ביטויים מהסוג 'מרדנו בדוד משיח אלהי ישראל', 'הצמיח קרן לדוד ועריכת נר לבן ישי משיחך במהרה בימינו'.¹⁵⁶ בציטטות מהספרות הקבלית מופיע לא אחת הביטוי 'דוד מלכא משיחא'.¹⁵⁷ לעתים המחבר מדבר על משיח סתם או על משיח ה',¹⁵⁸ וכן הוא מצטט מהזוהר את המילים 'דוד מלכא אתר דאקרי גאולה' בלי אזכור המילה 'משיח'.¹⁵⁹ הרושם המתקבל בשעת קריאה הוא שהדברים הנאמרים על המשיח אינם מפרי רוחו של המחבר, אלא כלולים, על פי רוב, בציטוטים או בנוסחי תפילה שהוא מביא. הדוגמאות שהובאו לעיל, שבהן מופיע המשיח במסגרת טקסטים שגורים, אינן היחידות המעידות על מה שניתן לכנות 'משיחיות נוסחאית'. כמעט כל האזכורים של המשיח הם במסגרת נוסחאות קבועות: 'יעלה ויבא וירצה ישמע יזכר ויפקד וזכרוננו וזכרון משיח בן דוד עבדו', 'וקיים בו מקרא שכתוב מגדיל ישועות מלכו ועושה חס"ד למשיח לדוד ולזרעו עד עולם אמן כן יהי רצון'.¹⁶⁰

לגבי הביטוי 'מאורות נתן סביבות עוזם' – שהופעתו בתוך חמדת ימים, ובעיקר על עמוד השער, נתפסה לעתים כרמז לכוונתו השבתאית של המחבר – יש לציין שהוא מופיע בספר גם בהקשר שאינו משיחי בעליל: 'ובאזרא רבה הורנו לדעת כי בהבט' בשפתי' סודי הדברי' ותעלמותן מתעוררין למעלה מדו' העליונות' בשרשם ומאורות נתן סביבות עוזם'.¹⁶¹

מהעדר דברים אישיים, מפיו של המחבר עצמו, בכל הקשור למשיח אין להסיק על אדישותו לנושא זה, שכן מוטיב המשיח שכיח למדי בספר. מוטב לומר שבואו של המשיח מצטייר בעיני בעל חמדת ימים כאירוע בעתיד הרחוק, שממשותו לוטה בערפל. התקווה המשיחית היא חלק מהמסורת שיש לכבדה, אך אין לה משמעות מידית בפרספקטיבה של אורחות החיים היומיומיים שחמדת ימים עוסק בהם. כפי שנראה בהמשך הדברים, הגאולה הקרובה לבלו היא גאולה קוסמית, שאינה תלויה בהכרח בהופעתו של משיח פרסונלי. בעל חמדת ימים אומר, למעשה, כי הגאולה המשיחית חסרת ממשות אקטואלית-ריאלית. כפי שכבר ראינו, הוא סבור שבעת כתיבת הדברים טרם הגיע אפילו המשיח

156 ח"ד, עב ע"א; ח"ג, ה ע"ב.

157 ח"א, קו ע"ב; ח"ג, צג ע"א; ח"ד, יו ע"ב.

158 ח"ד, מא ע"א, סד ע"ב.

159 ח"ד, צד ע"ב.

160 ח"ג, ל ע"א; ח"ג, פה ע"א, בהתאמה.

161 ח"ד, ק ע"ב.

הראשון מבין שני המשיחים שעתידים לבוא,¹⁶² והמשיח השני רחוק מבני דורו מרחק רב: 'ואז יקיימו כל אותם המצוות שזה הוא הטע' שהיהו תחילה ימות המשיח ואחר כך עה"ב שהוא אלף הו' שהוא עיקר העונג לנשמות [...] ולכן יהיו תחילה ימות המשיח לשיתגלגלו כל אותם הנשמות לקיים כל מצות התלויות בארץ במעשה ובדבור ובמחשבה כי מה שקיימו בעה"ז לא היה רק במחשבה כי א"א לקיימם במעש' [...] כמו שהאריך הרב הקדוש זלה"ה בסוד הגלגולים'.¹⁶³ ראייתו של המחבר את הגאולה המשיחית כרחוקה מאוד מימיו מתבטאת גם בחזרתו התכופה על תיאור המצב האקטואלי כמציאות של חורבן וגלות. עשרות פעמים ניתן למצוא בספר את אזכור ירושלים החרבה והמקדש החרב, וכן ביטויים כגון 'הגלות הזה', 'גלות החיל הזה', 'גלות המר הזה', 'גלות הארוך הזה', אין ספק שכוונתו של המחבר בביטויים אלה היא למציאות האקטואלית ולא לעבר. זאת לא רק על סמך שימושו התדיר במילה 'זהו' בתיאור הגלות, אלא גם על סמך דבריו המפורשים: 'הן עתה בדורות הללו אנשי אמונה אבדו דוחים את הגזרות מרוב עונינו אבדנום', 'אנחנו בדורות הללו כי אבדה חכמת חכמים ובינת הנבונים נסתרה', 'הן עתה בדורות אלה אשר נפשונו בישה וידל ישראל מאד ואין לך יום שאין קללתו מרובה מחברו'.¹⁶⁴

בעל חמדת ימים רואה את המציאות החיצונית ואת המציאות הפנימית כאחדות הרמונית – שני העולמות שרויים במשבר. הימצאותם של היהודים בסביבה הנכרית והימצאותה השכינה בגלות הם שני פניה של אותה גלות קוסמית. קשה לומר שהשקפת עולם זו מאפיינת אדם הרואה את תקופתו כתחילת העידן המשיחי.

על החשיבות המוגבלת שהמחבר מייחס לבואו של המשיח ניתן ללמוד מנוסחי תפילות המיועדות לקירוב הגאולה, וזאת בלי אזכור המשיח: 'על כן צריך לשים מגמת פניו בתפלתו על דבר כבוד שמו יתברך וסוף הכבוד גם אל עצמו ואל בשרו וזה כל הימים וכ"ש וק"ו בהם החדש כי שערי הרחמים היא פתוחה להתקבל ברצון התפל' כי נאה ויא' להרבו' תחנונינו לפני המקום ב"ה על גאולתנו ועל פדות נפשינו בלב שלם ונפש נענה אולי יחנן ה' וחשף ה' את זרוע קדשו ואסף נדחי ישר תוככי ירושלי' ארמון על משפטו ישב כבראשו' ויוסיף בכוונתו להתחנן על הגאולה כיום הזה כי כשתבנ' בהמ"ק במהרה בימנו או יהיה שלם ותם עון העגל ואז יהיו הראשי חדשים כרגלים כאשר בתחלה קודם מעשה'. וכך גם הגדרת התפילה הנאמרת בחנוכה: 'להוציא מצרה נפשינו מבור גלות החיל הזה'.¹⁶⁵ התפיסה שקריאה בווהר היא סגולה לקירוב בואו של המשיח הופיעה לראשונה ב'תקוני זוהר'. בנקוף השנים נפוץ מנהג הקריאה הריטואלית בווהר בקרב חוגים ששמו

162 ח"א, י ע"א. ראו דיון בסביבות הערה 103.

163 ח"ג, ס"ח ע"ב.

164 ח"א, ט ע"א, יב ע"ב, צב ע"א, בהתאמה.

165 ח"ב, יז ע"ב, טב ע"א, בהתאמה. תפילות מטיפוס זה, המגדירות את מטרת התפילה או את מהות הגאולה בלי אזכור המשיח, ראו גם: ח"ד, ה ע"א–ע"ב, פג ע"א.

לנגד עיניהם את זירו בואו של המשיח.¹⁶⁶ גם בחמדת ימים יש הנחיות מפורטות לקריאה בוהר בציון מדויק של הקטעים שיש לקרוא במועדים קבועים. אך אין להתעלם מהעובדה שאין הוא מתמקד בקריאה בלעדית של הזוהר, אלא היא חלק ממערכת ריטואלית רבת-פנים הכוללת גם קריאה במקרא, במשנה, ובדברי פוסקים. ייתכן אפילו שמשקלה של הקריאה בוהר על פי הנחיות חמדת ימים נופל מזה של הקריאה בכתבי קודש אחרים. תפיסתו של המחבר בעניין הקריאה הריטואלית מובאת כבר בדפים הראשונים של הספר: 'אנכי אספתי במאמרים הבאים בזוהר ובתקוני' המדברים בסוד הצדיק ואחלקם לד' חלקים להגות במ מידי חדש בחדשו חלק א' מידי שבת בשבתו בכל חצי לילה הראשונה אור השישי. ובחצי לילה האחרונה יבינו במקרא תורה נביאים וכתובים'.¹⁶⁷ המתכונת של הכללת פרקים ארוכים מהמקרא בקריאה הריטואלית חוזרת פעמים רבות. במקרים אחדים הקריאה במקרא מצורפת לקריאה בוהר. במקרים אחרים היא עומדת בפני עצמה, למשל, סדר הקריאה לסוכות: 'אנכי תקנתי סדר לימוד לשבעה ימי החג תורה נביאים וכתובים',¹⁶⁸ או בספר תהלים בלבד: 'לקרות בליל ר"ה ס' תהלים'.¹⁶⁹ קריאות ליטורגיות נוספות, שאינן קשורות לזוהר, לקוחות מהמשנה ומספרי מוסר והלכה.¹⁷⁰

כאמור, הקריאה בוהר שימשה אמצעי עיקרי לקירוב המשיח. מן העובדה שבעל חמדת ימים אינו מגביל את הקריאה הליטורגית לטקסט הזוהרי ניתן להסיק שבואו של המשיח אינו מצטייר בעיניו כיעד הבלעדי של מפעלו. עם זאת, הוא תופס את ההווה היהודית בפרספקטיבה משיחית, אף אם פרספקטיבה זו היא ארוכת טווח, ובסופה דמות המשיח מתעמעמת מעט. ראיית המציאות בצלה של גאולה משיחית מתבטאת בשני מישורים: (א) בייחוס התלאות והפורענויות שבימיו לחבלי המשיח: 'אומר בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלהיך וכן בכל מקום בתורה בנביאים ובכתובים וזהו ענין חבלי משיח אשר חכמים ז"ל הגידו [...] ועל כן אם נשוב מעצמינו

166 על הקשר ההדוק בין לימוד הזוהר לקירוב בואו של המשיח ועל העיסוק בנושא זה בכתביהם של יהודה חייט ומשה קורדובר, ראו: ר' אליאור, 'המאבק על מעמדה של הקבלה במאה ה'ט"ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, שנה א (תשמ"א), עמ' 189–190; R. Elior, 'Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century', *Revue des études juives*, CXLV (January-June 1986), p. 32

167 ח"א, ז ע"ב.

168 שילוב פרקי מקרא בקריאה הריטואלית מצוי בחמדת ימים לרוב: ח"א, סד ע"א, יג ע"א, פד ע"ב; ח"ב, יא ע"א, קיב ע"א; ח"ג, ג ע"ב, מו ע"ב, נו ע"ב, נח ע"ב, נט ע"ב, פג ע"ב, פה ע"א (מכאן הציטוט על סדר הקריאה בסוכות), פג ע"ב.

169 זוהי כותרת ח"ד, לה ע"א. גם הקריאה ליום הכיפורים היא מספר תהלים, זאת על פי ח"ד, עה ע"א. קריאה במשנה: ח"ב, קא ע"א; ח"ג, פז ע"א; ח"ד, כג ע"א. בח"ד, ז ע"ב יש הנחיה: 'בדברי המוסר מיראי ה' וחושבי שמו כמו חובת הלבבות וספר הקדוש החסיד ראשי חכמה ע"ה [...] ולעייין בספרים הנו' ובשערי תשובה לרבינו יונה ובספר הישר המכונה לרבינו תם'. בח"ד, נב ע"א ההנחה היא לקריאה בדברי הלכה של הרמב"ם.

יחישנו הוא יתברך ואם לאו יהיה בעתה ולמען נשוב יהיה חבלי משיח לזככנו עד שכל הנשאר בציון קדוש יאמר לו [...] ימרק אותנו בחבלי משיח עד שובנו עד ה' ויותש כח שרו של עמלק ויפול עזור';¹⁷¹ (ב) בהנחיות כיצד להימנע מחבלי משיח על ידי קיום המצוות המתאימות: 'סעודה א' של שבת לתקן את שורשה במקום עליון והיא כנגד יצחק אבא קדישא ובזכותה ניצול מחבלי משיח'.¹⁷²

לסיכום הדיון בתפיסתו של חמדת ימים את הגאולה המשיחית, ניתן לומר שהמוטיב המשיחי אינו נעדר מהספר. המחבר מרבה לצטט כתבים שבהם מקום חשוב לתקווה המשיחית, ובעיקר כאלה הקוראים לקיום מצוות כדי להינצל מחבלי המשיח. עם זאת, ניתן להסיק שהגאולה המשיחית אינה מוצגת בידי המחבר כריאליה המצויה בהישג יד, אלא כחזון רחוק ומעורפל.

הפנים האחרים של הגאולה בחמדת ימים

נוסף על הפן המשיחי-קולקטיבי של הגאולה ניתן למצוא בחמדת ימים התייחסות גם לאספקטים אחרים של הגאולה – גאולה פרטית וגאולה קוסמית. נראה שפנים אלה של הגאולה אינם נופלים בחשיבותם בעיני המחבר מהגאולה המתממשת בידי משיח בעל דמות פרסונלית.

גאולה פרטית. בעל חמדת ימים, כמו מיסטיקנים רבים אחרים, ראה את הפרט כבעל כוחות עילאיים, המסוגל בהתנהגות נכונה לתקן את העולם: 'ואף אם לא ידע בעמקי פנימיות הדבר ומה נעשה בהמ"מ אל יקל בעיניו לאמר מה אני מה חשיבא תקון העולמות על ידי ואני פגר מובס שפל ואפל נגד גדולת מעלתו יתברך כי האדם הוא שפל ואפל בבחי' א' אבל בבחי' אחרת הוא גדול כח מאד ובידו להעמיד כל העולמות כולם משא"כ מלאכי מרום יכולים לעשות'.¹⁷³ המעשה הדתי המתואר כאן הוא חווייה אישית אינטימית, עלילה המתרחשת בין האדם הבודד לאלוהיו. לאור תפיסה זו המחבר דגל בהתבודדות, בעבודת האל במסתרים, תוך כדי התכנסות האדם בתוך עצמו: 'כי כל מה שאפשר לעשות בסתר אל יעשנו בגלוי' – במילים אלה פותח המחבר דיון ממושך על מעלת התייחדות האדם עם בוראו – או 'הנה מבוא' שכל העושה דבריו בסתר הברכה שורה עליו והוא ע"ד שאמז"ל אין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין'.¹⁷⁴

ברוח דומה מרבה המחבר לדבר בשבח ההתבודדות. אמירות אופייניות לעניין זה הן: 'וכן לענין התבודדות הוא שורש גדול לקדושת המחשבות' ו'ענין ההתבודדות כי הוא ענין

171 ח"ב, סו ע"א. הרעיון שהסבל הוא עונש המזכך את האדם כדי להכשירו לימות המשיח מצוי גם בח"א, י ע"א.

172 ח"א, נו ע"א. סגולה נוספת להינצל מחבלי משיח מצויה בח"א, ק ע"ב, קב ע"א, קו ע"ב.

173 ח"א, כט ע"א.

174 ח"ד, לב ע"א, פד ע"א, בהתאמה.

גדול להשגת החכמה'.¹⁷⁵ פסיקתו של המחבר, הפוטרת מחובת תפילה בציבור כאשר חובה זו סותרת את הדרך שהוא מורה, מוסיפה נוסף להדגשתו את הפן הפרטי בעבודה הדתית: 'אם בבית הכנסת נוהגים להרבות במזמורים ובהפסק אמיר' נשמת כל חי בין הזמירות ליוצר בדבר אשר כזה מותר לפרוש מן הצבור', וכן: 'נאמרו דברים הללו רק כשהצבור נוהגים כשורה להתנהל לאיטם לא כשיוצאין מדרך ה' והרצים יצאו דחופים לומר פסוקי' דזמר' בחפזון גדול כחותה על הגחלי' באין מבין כי אז עדיף טפי שלא יחוש להתחבר עמהם ויבחר הרע במיעוטו'.¹⁷⁶

מאחר שעל פי בעל חמדת ימים הפרט המתבודד, ולא הציבור, הוא העומד במרכז ההווה, אין זה מפתיע שדווקא הגאולה הפרטית היא הגאולה הקרובה ללב. גאולתו הפרטית של אדם היא גאולת נשמתו לאחר מותו, והיא מתבטאת בהצלחתה של הנשמה מחיבוט הקבר, מגלגול הנשמה ומדינו של גיהנום. נראה שנושאים אלה מעסיקים את המחבר יותר מהגאולה המשיחית-כללית, והם מצטיירים בעיניו כנושאים ריאליים-אקטואליים. שלא כמו בואו של המשיח, הם נוגעים לעתיד הקרוב. אלה הן חוויות שכל אחד ואחד עתיד להתנסות בהן. לא זו בלבד שהמחבר מרבה לעסוק בגורלו של האדם לאחר מותו, אלא שהדברים הנאמרים על נושאים אלה מצטיינים בנימתם האישית; הם יוצאים מפיו של המחבר, ואינם ציטטות גרידא: 'ונראה לי שטוב להזכר [...] כי בהתלבש עצמים לכבוד הדרה של שבת המת יהיה לו נחת רוח יתירה'.¹⁷⁷

המילה גיהנום נזכרת עשרות פעמים בחמדת ימים. חלקם של אזכורים אלה הם במסגרת ציטטות, אך לא מעטים הם המקומות שבהם ברור כי נושא הגיהנום אינו בחזקת מובאה בלבד, אלא בבחינת פנייה ישירה של המחבר אל הקורא (דבר שלא מצאתי לעניין המשיח): 'לא כן בדורות אלו ראיתי שערוריה בכמה מקומות שעברתי בהם [...] לנקום נקמת שבת לה' ונקמת דמעת העשוקים עניי עמו ישראל מלבד עונשם החמור בגיהנום; 'הנה משם תתבונן עוצ' העוב' שאנושה מכתם אף ביו' השב' בצרבת אש להבת שלהבת אישו של גיהנום'.¹⁷⁸

נושא נוסף הקשור לגאולה האישית הוא מניעת גלגול הנשמה לאחר המוות. זהו אחד המוטיבים רביי-המשקל בספר (כותרת אחד העמודים היא: 'סוד ענין גלגול הנשמות בע"ש').¹⁷⁹ החשוב לענייננו הוא שדברים רבים הנאמרים בנושא זה מתקשרים במישרין

175 ח"ב, קו ע"א, קטז ע"ב, בהתאמה. קטעים נוספים שבהם מנחה המחבר את קוראיו להרבות בהתבודדות, ראו: ח"ב, קו ע"ב; ח"ג, פה ע"א; ח"ד, ט ע"ב, לו ע"א, ח"ד, מח ע"ב, סא ע"ב.

176 ח"ג, פט ע"א וח"ד, לט ע"ב בהתאמה.

177 ח"א, כו ע"א.

178 ח"א, יד ע"א, צ"ג ע"ב, בהתאמה. דוגמאות נוספות לפנייה אישית, ישירה, מפי המחבר הכוללת עיסוק בגיהנום, ראו: ח"א, ג ע"א, נח ע"ב, פא ע"ב, צא ע"א; ח"ד, נה ע"א-ע"ב, סה ע"א.

179 ח"א, לו ע"ב. על תורת הגלגול, ראו: גליא רזא, ובמיוחד טו ע"א, כד ע"ב, מג ע"א-מח ע"ב (לעניין הגלגול בכלל), מ ע"ב-מא ע"א, מז ע"א (לעניין הגלגול בבעלי חיים); חיים ויטל, שער הגלגולים,

להווייתו האישית של המחבר. עובדה זו ראויה לתשומת לב מיוחדת, שכן חלקים גדולים בחמדת ימים הם ציטוטים ממקורות שונים, ולכן דברים הנאמרים בוודאות מפי המחבר הם בעלי ערך לקביעת השקפת עולמו. אין ספק כי עניין גלגול הנשמות היה מרכזי בעיניו. בספר מצויים קטעים ליטורגיים, מפרי עטם של המחבר ושל רבו, העוסקים בגלגול: 'ע"כ אנכי תכנתי ודוי דברים [...] אכלתי חמץ בפסח ופגמתי בשמות הקדש הוי"ה ואהי"ה הוי"ה ואד"ני העולים במספר חמץ ושדי המר נפשי להכריתה מעדת ישראל לבלתי התגלגל בגלגול ישראל רק בגוי או בהמה [...] דברתי לשון הרע וריכלו' וכל דבור האסור ופגמתי בשכינ"ה מספר לשון וסילקתי אור הת"ו ו' דמות הלשון ועגמה נפשי כי יתגולל בכלב נובח ובל יראה גאות ה'. וכן: 'מורי גר"ו נהג לומר יום יום נוכח תפלה אחת מיוסדת על ענין גלגולי הנשמות ואעתיקנ' כאן למען זכותך וזה נוסחתה. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו באתי לחלות ולהתחנן לפני מרכבותך וכל מחנותך הקדושי' הממוני' לצרף ולגלגל נשמות הקדושות והטהורו' אם חלילה נגזר עלי ועל נפשי ורוחי ונשמתי להתגלגל בעונותי וחטאתי ופשעי באיזה חיה טהורה וכ"ש בחיה טמאה [...] ואם חלילה נגזר עלי ועל נפשי רוחי ונשמתי להתגלגל בעונותי וחטאי באי' בהמה טהור' וכל שכן בבהמה טמאה. באתי לחלות פני אבגיתך'.¹⁸⁰ כן מספר המחבר זוטות שעולה מהן החשיבות המיוחדת לגלגול הנשמה במציאות היומיומית: 'איש א' נענש בגלגול עז על עון זה בימי מורי ז"ל, 'וכבר ראיתי לחסיד צווח על איש א' על ששקל לו פחות משיעורו והיה אומר אליו איני כועס עמך כי אם כי אתה נענש על ידי להתגלגל אחר מיתתך לשלם לי'.¹⁸¹

מדבריו של המחבר על הגיהנום ועל גלגול הנשמות, ומהשוואת דברים אלה למה שכתב על המשיח, ניתן להסיק שגאולת הפרט אינה נופלת בחשיבותה בעיניו מהגאולה הקולקטיבית. תפיסת עולם זו עולה בקנה אחד עם האורייניציה המיסטית-קבלית, המתמקדת בפרט המתבודד וביחסי הגומלין בינו לבין העולמות העליונים – תיקון האלוהות בידי האדם ותיקון נשמת האדם.

תיקון קוסמי. המוטו המופיע בראש חמדת ימים הוא: 'חמדת ימים אותו קראתי לתקון המלכות הנקרא חמדת הימים'. עיקרו של הספר הוא אוסף הנחיות להתנהגות נכונה של

תל-אביב תשכ"ב [דפוס ראשון ירושלים תרכ"ג]. על גלגול בבעלי חיים ב'ספר תש"ק' לרבי יוסף הבא משושן הבריה, ראו: J. Zwilling, *Joseph of Hamadan's Sefer Tashak: Critical Text Edition*, Waltham 1975, p. 294. בין המחקרים לעניין זה, ראו: ג' שלום, 'הגלגול', פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו; ר' אליאור, 'תורת הגלגול בספר גליא רזא', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג/ א-ב (תשרי-טבת תשמ"ד), עמ' 207-239.

180 ח"ד, נח ע"א, נו ע"א-ע"ב, בהתאמה.

181 ח"ד, סו ע"ב, נג ע"א, בהתאמה. המחבר, במילים משלו ולא על סמך ציטוט, עוסק בגלגול נשמות גם בח"א, לו ע"ב. בח"ד, נו ע"א מסופרת מעשייה שעניינה גלגול נשמות. הדיון בח"א, ו ע"ב כולל, נוסף על הגלגול, גם עיסוק בחיבוט הקבר. זהו נושא נדיר יחסית בספר, הוא מופיע רק כאן ובח"ד, נב ע"ב.

האדם, שתביא לתיקון העולם. יהודה ליבס עמד על ייחודו של תיקון המלכות דווקא: 'תכלית הבריאה כולה היא הוצאתה לפועל של ספירת המלכות [...] כל הספירות הייתה להן מציאות גם קודם תחילת האצילות חוץ ממנה [מלכות]'.¹⁸² אם כאלה הם פני הדברים, אזי הדעת נותנת כי המעשים הנעשים בעולמנו, במסגרת הבריאה, עשויים לתרום לתיקון המלכות דווקא, בהיות המלכות הספירה היחידה שמציאותה מותנית בבריאה. אפשרות נוספת להבנת כוונת המחבר לתיקון המלכות היא על סמך דבריו: 'וכשיבנה בית המקדש שהיא המלכות כבראשונים אז מרומם אני קרנם כדי ליכנס אותם פעם אחרת בתוך הועיר'.¹⁸³ על פי דברים אלה, המלכות זהה לבית המקדש, ומכאן נראה שתיקון המלכות ובניין בית המקדש שניהם נתפסים כביטויים לגאולה.

מושג התיקון מוזכר בספר עשרות ואולי מאות פעמים. יש מהתפילות שהן מפרי עטו של המחבר, המגדירות כמטרה בלעדית את התיקון הקוסמי: 'אנכי תקנתי נוסח תפלה ליום יום אחר קריאת פ' הנשיא [...] ויאירו נא עלינו ועל כל בית ישראל אחינו כל ניצוצות הקודש'.¹⁸⁴ לצדן של תפילות אלה יש בספר, כפי שראינו, דברים לא מעטים שעולה מהם כי מטרת העבודה הדתית היא קירוב המשיח, ועוד יותר מזה – גאולת נשמתו של האדם. השקפתו של חמדת ימים לעניין הגאולה אינה חד־משמעית, אך ניתן אולי לקבוע את המשקל היחסי של טיפוס הגאולה השונים בדברי המחבר: נושא הגאולה הקוסמית עובר כחוט השני לאורך הספר כולו, ונושאי הגאולה הפרטית והקולקטיבית נספחים אליו מעת לעת.

תפיסתו של המחבר את הגאולה הקוסמית יונקת מהספרות הקבלית. דברי הזוהר והאר"י מצוטטים כמעט בכל אחד ואחד מהעמודים. העולם מצטייר בעיני המחבר כשדה קרב שבו מתחוללת מערכה מתמדת בין כוחות הקדושה לכוחות הטומאה: 'כי יש לך לדעת ולהתבונן כי מן הארץ עד הרקיע אין מקו' פנוי וכל שכן משם ולמעלה כי אין מקום פנוי אלא הכל מלא גדודים הממונים לפעול פעולתם ותפקידם אשר הופקדו עליו מהם ממונים על החסד והרחמי' כי בריאת' ואצילות' מצד החסד. ומהם מקטרגים כי בריאתם ואצילות' ממדת הדין וכולם פורחים באויר ואין מקום פנוי כלל אלא המונים המוני' גדודי' גדודים מהם לשלו' מהם למלחמה מהם לטוב מהם לרע ומהם לחיים ומהם למות. ותפילת האיש אשר בעפר יסודו כשעוברת בין אלו הכתו' ורוצה לעלו' למעלה היא דוגמת האיש ההולך למקום סכנה ולסטים [...] כל אותם הכתות הם כמו ענן המפסיק אותה לעלות'.¹⁸⁵ מכאן

182 ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 56.

183 ח"ב, צו ע"ב.

184 ח"ב, ד ע"ב.

185 ח"ד, פ ע"ב. רעיון זה מובע בנוסח שונה במקצת במקום אחר: 'כי זה לעומת זה עשה האלהים וכמו שיש מרכבה בקדושה ככה יש מרכבה לאדם בליעל בקליפה והיא מתחל' בסיום מרכבה הקדושה' (ח"א, כו ע"ב).

נראה שכוחות הרוע עדיין לא הוכרעו אף לא בעולמות האלוהיים. אותו מאבק בין קדושה לטומאה מתנהל בעליונים ובתחתונים, בעולם הנגלה ובעולם הנסתר. המילים הראשונות בחמדת ימים הן קריאה לגיוס בני ישראל לעמוד במלחמה זו לצד כוחות הקדושה: 'תיצבו המתקדשים והמטהרים המישרים אורחותם עם קונם ואת קדוש ישראל יעריצו'.¹⁸⁶ ניתן להניח שזוהי מעין כותרת המגדירה את מטרת החיבור.

לסיכום הדיון בתפיסת הגאולה של חמדת ימים, ניתן לומר שהגאולה המתוארת בספר אינה נושאת אופי שבתאי מובהק. הגאולה אינה מתמקדת באופן בלעדי בדמותו של משיח פרסונלי, ואינה קשורה לדמותו של שבתאי צבי. חמדת ימים אינו עוסק בגאולת הדת ואינו רומז על המרת התורה בתורה חדשה. אימוץ חלקים מחכמתם ומחידושיהם של השבתאים, במודע או שלא במודע, היה נחלת רוב היהודים בראשית המאה השמונה עשרה בלי שהדבר הפך אותם למאמינים בשבתאי צבי.

בעל חמדת ימים אינו נמנע מהעיסוק בגאולה משיחית קולקטיבית, אך קשה לומר שנושא זה בער כאש בעצמותיו. יחסו של המחבר למשיח מתאפיין מצד אחד בכיבוד מסורת הציפייה למשיח ובציטוט טקסטים בנושא זה, ומצד אחר בראיית העידן המשיחי כחזון או תקווה רחוקה, לא מציאותית. שלא כמו ימות המשיח, הגאולה הפרטית, גאולת נשמתו של האדם לאחר מותו, היא ממשות הנוגעת לכל אדם, והמחבר מרבה להזכירה לקוראיו בנימה אישית. עם זאת, אין הגאולה הפרטית מטרתה העליונה של העבודה הדתית. התכלית האמתית היא תיקון העולם על ידי הגברת כוחם של כוחות הקדושה, וביטולם של כוחות הטומאה – הקליפות והחיצונים.

סוף דבר

ריבוי הפנים של ספר חמדת ימים קבע את גורלו, והוא שמציב אתגר לפני מי שמנסה לעמוד על טיבו. מצד אחד, הספר זכה לאהדה רבה בזכות סגנונו הקולח והעשיר, ובזכות פסקי ההלכה שבו. אף כשדובר בגנותו של הספר, כמו בדברים שנכתבו בשם הבעש"ט, נכללה הכרה באיכותו הספרותית. דברים אלה כוחם יפה עד ימינו. עדותו של אליעזר ליפשיץ, חברו של עגנון, על יחסו של עגנון לחמדת ימים מאלפת: 'שכל תפארת מליצתו ויקר רמזו לשונו הקורנים סמליות ניגלו לפני עגנון ויש אשר הידבק ברוחו ויהי הוא בעל ה"חמדת" וקרא לעצמו חמדת'.¹⁸⁷ מצד אחר, הספר עורר התנגדות עזה, וזו גיונה מהרכיבים השבתאיים שבו. אלה הביאו את יעקב עמדין לידי קביעה כי הספר פסול מכול וכול, וכתוצאה מכך צומצמה תפוצתו במזרח אירופה, ונמנעו שם מלציין את מקורם של

186 ח"א, ג ע"א.

187 א' ליפשיץ, מכתבים, ב, ירושלים תש"ט, עמ' רכ. כידוע, שם בנו של עגנון הוא חמדת.

התיקונים, הליטורגיות, הלכות התשובה והמנהגים הרבים שהועתקו ממנו. בספרות ההלכה של מזרח אירופה נזכר חמדת ימים רק בכתבי עמדה – כמובן לגנאי.¹⁸⁸ הביקורת הגלויה על חמדת ימים הצטמצמה לשבתאותו. עם זאת, ניתן לשאול אם לא היו מניעים נוספים לדחייתו. הצירוף העמוק של הלכה וקבלה עשוי היה לעורר התנגדות הן בקרב בעלי הלכה הן בקרב אנשי קבלה. אנשי ההלכה לא ראו, מן הסתם, בעין יפה את הקביעה כי קיום מצוות בלי כוונה קבלית הוא חסר ערך לחלוטין. וספק אם אנשי הקבלה סמכו את ידיהם על חשיפת דברים מתורת הסוד, בפירוט ובהעמקה העולים בהרבה על המצוי בדרך כלל בספרים אקוטרניים.

באיטליה, ביוון, בתורכיה, בצפון אפריקה ובמזרח הייתה השפעתו של חמדת ימים עצומה. ר' חיים פאלאג'י הסתמך על פסיקתו, וכך גם ר' יוסף חיים בן אליהו מבגדד. בקרב פוסקי זמננו הרב עובדיה יוסף מרבה להזכירו.¹⁸⁹

ניתן לשאול אם אימוצו של חמדת ימים בארצות האסלאם לעומת דחייתו במזרח אירופה מוסבר אך ורק בהשפעתם המועטת של דברי יעקב עמדה בארצות המזרח ובצפון אפריקה, או שמדובר גם בהבדלים בתפיסה תאולוגית ובמנטליות בין אירופה למזרח. הסביבה האירופית-נוצרית הייתה אמונה על התורה המשיחית, שיסודה בציפייה להתגלותו השנייה של ישו. היחשפותם של יהודים לסביבה תאולוגית זו עוררה מתיחות רבה והביאה להקפדה בכל הקשור לנושא זה. מכאן ניתן להבין את הרגישות היתרה כשמדובר בספר, כמו חמדת ימים, שהיה חשוד בציפייה לשובו של שבת צבי. שלא כמו בסביבה הנוצרית, בארצות האסלאם הנושא המשיחי אינו טעון בסכנת הדמיון לאמונת הגויים. ייתכן שמשום כך לא נמנעו בארצות אלה מלימוד דברי 'הרב חמדת ימים' – הוא נתן העזתי – כפי שהאמינו בזמנו.

ההיתר שניתן בארצות המזרח לעסוק בספר המיוחס לנתן העזתי מעיד על סובלנות ועל נכונות לקבל דברים החורגים מהזרם המרכזי – תכונות שיהדות המזרח הצטיינה בהן, ככל הנראה, יותר מיהדות אשכנז. צבי זוהר מגדיר כ'דינמיקה' את התכונה הזאת של יהדות המזרח במאה השמונה עשרה, המונגדת לאורתודוקסיה הקפדנית במזרח אירופה. תפיסה דומה עולה מדבריו של י' לוי.¹⁹⁰

המסקנות העולות ממאמר זה מתיישבות עם סברתם של בני המזרח, שנהגו בסלחנות כלפי שבתאותו כביכול של חמדת ימים. האשמת המחבר בשבתאות, במובנה הצר של

188 שאילת יעבץ, למברג תרמ"ד, ח"ב, סימנים פג, קכד, קכו.

189 חיים פאלאג'י, שו"ת חיים ביד, איזמיר תרל"ג; יוסף חיים בן אליהו, שו"ת רב פעלים, ירושלים תרס"א; עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ירושלים תשט"ז-תשנ"ה; הנ"ל, שו"ת יחוה דעת, ירושלים תשל"ז-תש"ם. תקצר היריעה מלציין את מקומן של ההפניות לחמדת ימים אצל פוסקים אלה. הרב עובדיה יוסף מצטט אותו שישם ושלוש פעם בשני ספרים אלה.

190 צ' זוהר, 'חרות על הלוחות' – על מאפייניה של ההלכה הספרדית המזרחית בעת החדשה, דימוי, 10 (1995), עמ' 14-23; י' לוי, 'זן הולך ונעלם' – המסורתיים, מימד, 8 (1996), עמ' 24-25.

מילה זו, אינה ניתנת להוכחה מתוך הטקסט. כל שניתן לומר הוא שבחמדת ימים נכללים מנהגים וליטורגיות שבתאיים כשם שאלה נכללים ביצירות יהודיות רבות באותה עת, לרבות סידורים ומחזורים שהיו בשימוש נפוץ.

קשה לקבוע בוודאות מהי דמות הגאולה שראה המחבר לנגד עיניו, אך ספק אם ציפה בעל חמדת ימים לשובו של שבתי צבי; כאמור, שם זה אינו מוזכר בספר. היו מי שסברו כי פרסום הספר קשור לציפייה לבואו של משיח בשנת 1740.¹⁹¹ ניתוח הטקסט מעלה ספק לגבי סברה זו, שכן תפיסתו המשיחית של המחבר אינה מטביעה את חותמה על הספר כולו, ובואו של המשיח נדחה לעתיד הרחוק. המחבר, כרבים מבני דורו, התקשה לוותר על תקוות הגאולה שהייתה בהישג יד ונכזבה. אך נראה שלאור המציאות הסובבת אותו, הוא התקשה להאמין שהמשיח ניצב מאחורי הכותל כבר בדורו – אין בחמדת ימים רמז לפעמי משיח, לא בעולם הגלוי ולא בנסתר.

נראה שבעל חמדת ימים הסתפק בקריאה לכל אדם ואדם לעשות כפי יכולתו לתיקון נפשו, ובעיקר לתיקון האלוהות. בין דרכי התיקון שהמחבר מכתב אמנם מצויות כאלה שנלקחו מיצירותיהם של המאמינים במשיחיותו של שבתי צבי, אך אין בכך בהכרח משום הוכחה שהוא היה שותף לאמונתם. מי שקורא את הספר כפשוטו יתקשה למצוא בו אמונה שבתאית, ולכן ספק אם ניתן לכנותו ספר שבתאי. אם חייבים לאפיין את חמדת ימים בהקשר שבתאי דווקא, אזי מדויק יותר לומר כי זוהי יצירה שראתה אור בצל השבתאות, ורוחות הזמן הטביעו בה את חותמם.

נספח א

על ספר 'חמדת ימים' ומחברו

דיוקנו של הספר

מתוך שש מהדורותיו של חמדת ימים שהודפסו במאה השמונה עשרה, המפורטות במאמר, המהדורה השכיחה והקריאה ביותר היא דפוס ונציה 1763, והיא ששימשה בסיס למאמר זה. במהדורת ונציה הספר מחולק לארבעה כרכים (במהדורות אחרות – לשלושה). להוציא חריגים אחדים, הכרכים מסודרים על פי מועדי ישראל: שבת, ראש חודש, מועדים, אלול, וימים נוראים. ארבעת הכרכים כוללים 428 דפים שגובהם 27 ס"מ ורוחבם 18 ס"מ, מודפסים בצפיפות בשני טורים, באותיות רש"י.

כל אחד מארבעת הכרכים מחולק לפרקים ללא כותרות נושא, אך בראש כל עמוד מצוין הנושא הנדון בו. הספר ממוספר לפי דפים ועמודים. בספר כולו יש אפוא יותר

191 תשבי, 'שלשלת היוחסין' (לעיל הערה 9), עמ' 393 הערה 79.

משמונה מאות נושאים המוגדרים בכותרות העמודים (נושאים מעטים משתרעים על פני עמודים אחדים). מניתוח תוכנן של כותרות העמודים עולה כי שלושת הנושאים העיקריים הנדונים בספר הם: טעמיהן הקבליים וסודותיהן של המצוות, דיון הלכתי, מוסר ותוכחה. עיקרו של חמדת ימים הוא פירוט הכוונות הקבליות המתלוות לקיום המצוות. מאחר שהגרסה שבידינו אינה מלאה, קשה לקבוע אם הספר במקורו דן במצוות כולן. ככלל, הדיון ההלכתי מתאפיין בחומרות יתרות. החומרות שבספר חורגות לעתים מההלכה הנורמטיבית, למשל, הייתה לבישת שק ביום הכיפורים.¹⁹²

בולט בספר שמצוות שוליות לכאורה, שעניינן נושאים הקרובים ללבו של המחבר, כמו שיחה בטלה או התמכרות להנאות, זוכות לטיפול נרחב, החוזר פעמים אחדות בספר. ברוב המקרים מתלווה לפסיקה ההלכתית נימוק קבלי והנחיה לקיום המצווה מתוך כוונה קבלית, המתוארת בפרוטרוט. כן מצויות בספר תפילות מפרי עטו של המחבר ושל מחברים אחרים המתחלקות לשני סוגים: קריאה ליטורגית של צירופי קטעים מהמקרא ומהספרות הקבלית, ו'ביטוי כוונות בשפתיים'.

לצד דברי ההלכה והטעמים הקבליים לפסקי ההלכה שהמחבר מרבה לצטט מדברי אחרים, אם כי יש לו חידושים גם בתחומים אלה, הספר כולל דברי מוסר ותוכחה שאת רובם חיבר הוא עצמו. פנייתו אל הקורא מתאפיינת מצד אחד בנימה אישית, אמוציונלית, 'אבהית', ומצד אחר בדברי תוכחה קשים המופנים אל הציבור כולו. חלקים גדולים מהספר כתובים בסגנון של דרשות לשבת, לראשי חודש ולימים טובים, ואחרים כוללים דיונים הלכיים וקבליים ארוכים ומעמיקים. קטעים נרחבים כתובים בעברית מליצית שובה לב, ולצדם מובאות רבות וארוכות מספרות הפסיקה, ששפתן דקדקנית וטכנית. במקומות אחדים, בקטעים שהוסיף המעתיק, משובצות מילים בלדינו, בעיקר בתיאור חפצי בית, מאכלים ודומיהם.

הספר מרבה להביא קטעים ארוכים ממקורות שונים: מהספרות הזוהרית על כל חלקיה, ומכתבי מקובלי צפת מן המאות השש עשרה והשבע עשרה. נראה שספרות זו וכן ספרות המוסר, לרבות זו של חסידי אשכנז, היו מקורות ההשראה העיקריים של בעל חמדת ימים.

ניתוח כמותי של המקורות המצוטטים בספר מצביע על שונות גדולה בין שכיחות המקורות הקבליים לשכיחות המקורות הלקוחים מספרות המוסר וההלכה. מספר הציטוטים מהספרות הקבלית מגיע לכאלפיים, ואילו מספרם של אלה הלקוחים מתחומי ההלכה והמוסר מסתכם במאות אחדות מכל תחום. הציטטות ההלכיות עולות במספרן על אלה שמתחום המוסר. ביחסים מספריים אלה יש כדי לאשש את הרושם כי לפנינו יצירה קבלית בעיקרה.

192 ח"ד, ע"ז ע"א.

בחינת המקורות הקבליים של חמדת ימים מעלה שתי מסקנות מעניינות: (א) אין בין מקורותיו המפורשים של הספר אף לא מקור שבתאי אחד; (ב) על אף האמור בשער הספר כי הוא על פי כוונות האר"י, שכיחות ההתייחסות לאר"י ולתלמידיו נופלת בהרבה מאזכורי הוזהר – רשב"י, הוזהר, תקוני הוזהר ורעיא מהימנא מזוכרים בספר כאלף וחמש מאות פעם. האר"י מוזכר כשלוש מאות פעם, ושאר המקורות הקבליים גם יחד כמאתיים פעם. המקורות הקבליים, נוסף על האר"י והוזהר, המוזכרים תדיר בספר הם: הרמב"ן, חיים ויטל,¹⁹³ יוסף קארו, מנחם לונזאנו, אליהו דה וידאש, משה קורדוברו, מנחם עזריה מפאנו, מנחם רקנאטי, שלמה אלקבץ ואברהם אבן עזרא.

מספרות ההלכה בעל חמדת ימים מרבה לצטט מדברי הרמב"ם (הרמב"ם לעולם אינו מוזכר בהקשר פילוסופי). הסתמכותו על הרמב"ם שכיחה מזו שעל דברי המשנה והתלמוד. פוסקים נוספים המופיעים תדיר הם: הטו"ר, מרדכי בן הלל, מגדולי בעלי התורה באשכנז (1240–1298), הרא"ש, משה איסרליש, יצחק בן ששת, רבנו נסים וחיים בנבנישתי. מובאותיו של חמדת ימים מספרות ההלכה מתאפיינות בנטייתו של המחבר להעדפת הפסיקות המחמירות. במקומות לא מעטים הוא עצמו פוסק, ועל פי רוב אין הוא מקל. המקורות המוזכרים בהקשר לדברי המוסר שבספר (למעט אלה שמקורם בספרות המוסר הסגפנית של חסידות אשכנז) מתקשרים למקובלי צפת: חיבוריהם של רבנו יונה ורבנו בחיי, מורי הדרך המוסריים בצפת, ושל משה אלשיך ואליעזר אזיקרי, גם הם בניה של קהילה זו.

ספרות חסידי אשכנז הטביעה את חותמה על הפן המוסרי-סגפני של חמדת ימים. הספר מרבה להזכיר את ר' יהודה החסיד, את ספר חסידים ואת ר' אלעזר מגרמיזא הנזכר לעתים כ'הרוקח'. יש שפסקתו של חמדת הימים מחמירה מזו של סגפני צפת, וייתכן שאת החומרה הקיצונית יש לייחס להשפעת חסידי אשכנז. למשל, חמדת ימים מתיר תענית בשבת, דבר שלא היה נהוג בקרב מקובלי צפת.¹⁹⁴

על דמותו של בעל חמדת ימים

כל מי שניסו להצביע על אדם מסוים כמחברו של חמדת ימים, העלו חרס בידם. הדעה שרווחה במאה השמונה עשרה והתשע עשרה, כי נתן העזתי (1643–1680) הוא המחבר,

193 מדבריו של גרשם שלום, במסגרת הפולמוס עם יערי, ניתן ללמוד כי אף על פי שבעל חמדת ימים מרבה להזכיר את ר' חיים ויטל, הוא אימץ גם חלקים מהתורה הלוריאנית של סרוק. ראו: שלום, 'התעלומה', עמ' 86.

194 ח"א, ו' ע"ב. על האיסור הגמור על תענית בשבת בקרב מקובלי צפת, ראו: שכטר (לעיל הערה 57), עמ' 26.

נדחתה בידי מנחם היילפרין, ומאז לא ערער על כך איש.¹⁹⁵ בשנת 1934 ציטט דוד פרענקל ב'עלים' דברים שנכתבו ב'ליקוטי צבי' (ומקורם ב'ובד טוב' לר' זאב פאפערש) כי המחבר הוא ישראל שלמה לינגו. דברים אלה נדחו בידי גרשם שלום.¹⁹⁶ ישעיה תשבי סבר בשנות הארבעים כי המחבר הוא ר' חזקיה דה סילוא בעל 'פרי חדש', אך ויתר על המשך המחקר בכיוון זה. מאוחר יותר ניסה אברהם יערי להראות כי המחבר הוא בנימין הלוי, אך לא הצליח לתרץ את הקשיים שעוררה סברתו. הערתו של יעקב ברנאי כי המחבר הוא יעקב וילנא לא פותחה לסברה מוכחת.¹⁹⁷ בחמדת ימים נמצא רמז לאפשרות שהמחבר היה מצאצאי האנוסים: 'אשר סיפרו לנו אבותינו שבקשטיילא היה מזומן לגוים שור לצחוק כמו שהם רגילים להכות בו ולענותו'.¹⁹⁸

ייתכן שבמקום לנסות ולהצביע על הדמות ההיסטורית שחיברה ערכה את חמדת ימים עדיף להסתפק בשרטוט קווים המאפיינים את המחבר. ניתן להניח כי בעל חמדת ימים חי באיזמיר, מכל מקום, בחלק מזמן חיבורו של הספר. כן ניתן לשער כי המניעים לכתובת הספר קשורים לסכנות שראה המחבר לקיום אורח החיים היהודי בסביבתו בכלל, ולקיום המצוות על דרך הקבלה בפרט.¹⁹⁹

קביעת תקופת חייו של המחבר קשה יותר. הגבול העליון לחיבורו של חמדת ימים נקבע בידי תשבי לשנת 1712 על סמך מועד פרסומו של המקור המאוחר ביותר, שממנו ציטט המחבר.²⁰⁰ ניתן להסיק מהספר שבעת העתקותו, בשנים 1729–1731, המחבר כבר לא היה בין החיים, שכן המעתיק מצרף לשמו את ברכת המתים: 'עוד נמצא כתוב מכתבת יד הרב המחבר ז"ל'; 'עוד שם בסוף הספר קונטרס אחד להרב המחבר ז"ל'.²⁰¹ על הקשיים לקביעת מועד לידתו של המחבר ניתן ללמוד מהרשימה שלהלן, הכוללת את האזכורים של אנשים בברכת החיים שבספר, ושני תאריכים המופיעים בספר. התאריך המוקדם שבכל אלה הוא במאה השש עשרה!

195 היילפרין (לעיל הערה 4).

196 עלים (לעיל הערה 13), עמ' 54, 81.

197 י' ברנאי, 'היישוב היהודי בארץ ישראל בין השנים ת"ק–תקל"ז (1740–1777) וקשריו עם התפוצות', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ה, עמ' 328. ראו גם: מ' בניהו, 'שטרי ההתקשרות של מקובלי ירושלים', אסופות, 9 (תשנ"ה), עמ' לז–מא. בניהו מצביע שם על נוסח זהה של קטע משטר ההתקשרות של בית המדרש בית אל, שאחת החתימות עליו מיוחסת ליעקב אלגזי, ושל קטע בחמדת ימים. אבי כצמן כתב ששמע מפי בניהו כי מחבר חמדת ימים עשוי להיות יעקב אלגזי, כנראה גם על סמך הילת המסתורין שנקשרה לראשו. ראו: א' כצמן, 'חתימה נכונה', הארץ, 3 באוקטובר 1995.

198 ח"ד, נו ע"א.

199 דיון מפורט בסביבתו של המחבר, ראו: פוגל (לעיל הערה 1), סעיף 7 ב.

200 תשבי (לעיל הערה 60), עמ' 143.

201 ח"ב, קטז ע"א, קכג ע"א בהתאמה.

- 1 'וה"ר אברהם צהלון נר"ו היה אומר שטעם קריאת הימים האלו פורים על שם הפור'.²⁰² ר' אברהם צהלון חי במאה השש עשרה, וספרו האחרון 'ישע אלהים' הושלם בשנת 1595. לא מצאתי את שנת מותו.²⁰³
 - 2 'כאשר העלה הר"י ט צהלון נר"ו בתשובה וכתב אין ברירה בלח'.²⁰⁴ ר' יום טוב צהלון נפטר על פי האנציקלופדיה העברית אחרי שנת 1638, ועל פי האנציקלופדיה יודאיקה בשנת 1619 או בשנת 1620.²⁰⁵
 - 3 'החכם הגדול הרי"ט נר"ו דרש'.²⁰⁶ ר' יוסף טראני נפטר בשנת 1639.
 - 4 'וכן הסכים להלכה עמנו עמיתנו בתורה החכם הגדול שלמה לבית הלוי נר"ו ככתוב בתשובותיו'.²⁰⁷ אותו שלמה הלוי, שתשובתו מצוטטת בהמשך, נפטר בשנת 1635.
 - 5 'כזה ענני [...] כה"ר משה די שיגוביאי בהיותי בברוסא'. חכם זה נפטר בין 1669 ל-1671.²⁰⁸
 - 6 'ומעלת החכם החסיד כמה"ר שמואל אבואב נר"ו כתב בספר הזכרונות'.²⁰⁹ ר' שמואל אבואב נפטר בשנת 1694.
 - 7 'ובהיותי בויניציאה שלחתי קונטרס אחד על ענין זה לעמיתי בתורה החכם הותיק משה זכות נר"ו'. ר' משה זכות נפטר בשנת 1697.²¹⁰
 - 8 'מהמספר אלף ושש מאות ואחד שנה לאחרן בית קדשינו ותפארתנו מחמד עינינו מושו לבנינו'.²¹¹ לפי האמור כאן הדברים חוברו בשנת 1671.
 - 9 'וחלול ה' הגדול המחולל בגויים זה אלף ות"ב שנה'.²¹² לכאורה מדובר כאן על שנת 1842. אף על פי שהתאריך מופיע בצורה זו גם בדפוס ליוורנו וזאלקווא, אני מניח שהכוונה לשנת תכ"ב 1662, והתאריך שבטקסט (תר"ב) משובש.
- מהציטוטים דלעיל עולה, לכאורה, שהספר חובר בין המאה השש עשרה (תקופת חייו של

202 ח"ב, ע"ג ע"א.

203 י' קליין, 'צהלון', האנציקלופדיה העברית, כח, טורים 530-531. על פי יערי (לעיל הערה 46, עמ' 75), ספרו האחרון של אברהם צהלון הושלם בשנת 1593. על תאריכי הפטירה שבהמשך, ראו: יערי, שם.

204 ח"א, נז ע"ב.

205 ראו: Y. Horovich and Y. Klein, 'Zahalon', *Encyclopaedia Judaica*, 16 (1971), cols. 919-920.

206 ח"ג, י ע"ב.

207 ח"ג, כ ע"ב.

208 ח"א, עז ע"א. על שנת פטירתו של משה די שגוביאי, ראו: ג' שלום, 'מכתב אל המערכת', בחינות בביקורת הספרות, 9 (תשט"ז), עמ' 82.

209 ח"ב, פו ע"א.

210 ח"א, קג ע"ב.

211 ח"ב, יב ע"ב.

212 ח"ג, ו ע"א.

אברהם צהלון) לבין 1712, ואף לפי חישוב מחמיר ביותר בין 1638 (תאריך מותו המאוחר של יום טוב צהלון) לבין 1712.

גרשם שלום וישעיה תשבי פתרו את הקושי הנובע מהנתונים הכרונולוגיים בטענה שציוני 'נר' ו'ו' ו'ז'ל' שבחמדת ימים אינם אמינים, אם משום שבלבל המחבר ביחסיים אלה או משום שהתכוון להטעות את הקוראים במזיד: 'כל הפרשה של בלבולי הציונים "ז"ל" ו"נר"ו" ב"חמדת ימים" המעוררים ספקות רבים ביחס ליושרו הספרותי של המחבר [...]. ציונים אלה אין להתייחס אליהם ברצינות [...]. אם לא נאמר שהעתיק את כל המאמר לרבות הכינוי הזה מספר אחר'.²¹³

שלום מדבר כאן על שלוש אפשרויות: בלבול, הטעיה והעתקה. שתי האפשרויות הראשונות אינן עולות בקנה אחד עם רוחו של הספר. המחבר מצטיין בהקפדה יתרה על כל פרט, נקודה ותג. זוהי משמעת חשיבה הכפיה עליו בטיפולו בטקסט הקבלי וקשה למצוא כל רמז לרשלנות בכתיבתו. גם ייחוס כוונת תרמית, זיוף והטעיה למחבר עומד בסתירה בולטת לדמות העולה מהספר – שכן מדובר באדם שהוא סמל ההגינות והמוסר. לאור זאת אני מבקש להציע מעין פיתוח של האפשרות השלישית שמציע שלום. המפתח לפתרון מצוי בהבחנה בין דברים שנכתבו בידי המחבר עצמו לבין אלה שהוא מצטט. על פי הגישה הזאת ניתן להניח שהמחבר נוהג ביושר מוחלט ומקפיד על כל אות ואות היוצאת מתחת לידין.²¹⁴

הפתרון המוצע כאן מבוסס על הבחנה בין שני רבדים בחמדת ימים: (א) הרובד המוקדם של הספר, שחובר בידי בני חוגו של העורך, המכונים בפיו 'חבריים' (הרובד הקולקטיבי). על קיומו של חוג שבמסגרתו התחבר הספר, או לכל הפחות חלקים נכבדים ממנו, ניתן ללמוד מעושר המקורות הספרותיים שהוא יונק מהם. נראה שבני החוג והמחבר העורך ישבו בספרייה משוּבחת, שאינה מצויה ברשותו של יחיד אלא ברשותו של חוג לומדים או בבית מדרש. ספרייה זו אפשרה לו לצטט ממקורות ספרותיים קדומים. דברי המקורות הועתקו כלשונם, בלי הכנסת שינויים, וכך נותרו בו ברכות החיים והמתים כפי שהן מופיעות בכתבים המקוריים; (ב) הרובד השני שבספר (האינדיבידואלי) הכולל דברים שנכתבו בידי המחבר עצמו.²¹⁵

ייתכן שבהקשר זה יש לייחס חשיבות לשימוש המובחן בלשון יחיד ובלשון רבים שבספר. שתי הלשונות האלה מופיעות כאן בלי הבחנה שיטתית לכאורה. ברם קשה להניח

213 שלום, 'התעלומה', עמ' 87.

214 במחקר הועלו טענות נוספות המטילות ספק ביושרו של בעל חמדת ימים: כי הוא מייחס לעצמו דברי אחרים, משנה מובאות ומייחס לאביו דברים שמקורם בדברי אנשים שונים. דיון בטענות אלה, ראו: פוגל (לעיל הערה 1), סעיף 4 ה. המסקנה שם היא כי בכל הנקודות דלעיל אין הכרח לייחס למחבר חוסר הגינות.

215 למשל: 'ובבית מדרשי נהגתי עם החבריים' (ח"א, לט ע"א); 'ואנכי נהגתי עם כל החבריים' (מב ע"ב); 'וכן אני נוהג עם כל החבריים' (מח ע"א).

שאדם האמון על דיוק לשוני ינקוט לשון יחיד או רבים באורח אקראי. נראה יותר שברובד הקדום של הספר, שנכתב בידי החוג כיצירה קולקטיבית, ננקטת לשון רבים, והמחבר שערך ושכתב את היצירה הקולקטיבית נקט לשון יחיד בדברו על קורות חייו ועל תרומתו האישית.

על סמך הנחת שני רבדים אלה בספר חמדת ימים ניתן למיין את רשימת הרמזים הכרונולוגיים דלעיל ולהצביע על אלה השייכים לרובד האינדיבידואלי: נראה לי שציטוטים 5 ו-7 שייכים בוודאי לרובד האינדיבידואלי: 'וכה ענני [...] כה"ר משה די שיגוביאי בהיותי בברוסא'; 'ובהיותי בוניציאיה שלחתי קונטרס אחד על ענין זה לעמיתי בתורה החכם הותיק משה זכות נר"ו'. הקטע המזכיר את שלמה הלוי כתוב בלשון רבים, ואני משייכו לרובד הקולקטיבי. יתר הקטעים עשויים להיות, על פי הקשרם בספר, ציטוטים שציטט המחבר, כפי ששיער שלום לגבי אחד מקטעי חמדת ימים, והם חלקים מהרובד הקולקטיבי.

מהאמור לעיל עולה שתקופת עיסוקו של המחבר בחמדת הימים כללה את ארבעים ואחת השנים שבין 1671 (שנת מותו של משה די שיגוביאי שהיה מוכר למחבר אישית) לבין 1712 (פרסום המקור המאוחר של חמדת ימים). נראה שחיבורו שכתובו של חמדת ימים היה מפעל חיים, שבו עסק המחבר במשך עשרות שנים, וספק אם השלים אותו. בספר חסרים חלקים רבים, ולגבי חלקם מעיר המעתיק 'בכאן היה פרק ט' להרב ז"ל ובקשתיו ולא מצאתיו בתוך כתבי הרב וחבל על דאבדין'; 'עד כאן מצאתי חבל על דאבדין'; 'אמר המעתיק מחלק הראשון לא נמצא דבר ממנו וזלת את זה מצאתי בקונטרס קטן'.²¹⁶ חלקים אחרים חסרים, אולי, משום שהמחבר לא הספיק להשלים בחייו. בפרק האחרון שבידנו כתוב: 'כמו שיתבאר בס"ד בפרקים הבאים'²¹⁷ – נראה שכאן הכוונה לפרקים שהתכוון המחבר לערוך והדבר לא עלה בידו. ייתכן שגם חסרונו של חלק החול המוזכר בספר מוסבר על ידי העובדה שהמחבר לא הספיק לשכתב או לערוך חלק זה, והוא נותר ספר אוטורי. כתיבה ממושכת של חמדת ימים לאורך כל שנות חייו של אדם מתיישבת יפה עם החשש, הספק והלבטים העולים מדברי המחבר – רגשות שהתלוו, אולי, לחשיפתם של הכתבים האוטוריים.²¹⁸

חשיבות ההבחנה בין דברי המחבר בגוף ראשון יחיד לדבריו בלשון רבים אינה מצטמצמת לקביעת מועד החיבור. ניתן להבחין ששתי לשונות אלה מתייחסות לבחינות שונות של הספר. הפן התאורטי של הספר, דברי הקבלה, ודברי ההלכה מובאים על פי רוב בלשון רבים: 'שביארנו', 'נתבאר כל זה אצלנו', 'כמו שהארכנו', 'נאריך', 'כתבנו'; לגבי

216 ח"ד, צו ע"ב; ח"ב, צו ע"א, קיב ע"א, בהתאמה.

217 ח"ד, צח ע"א.

218 על ראיית חמדת ימים כחיבור המביא טקסטים אוטוריים לפני החיבור הרחב, ראו: פוגל (לעיל הערה 1), סעיף 7 א.

מיעוטם של דברים אלה הוא נוקט לשון יחיד: 'ביארתי', 'כתבתי'. כאשר הוא מביא תפילה מפרי עטו הוא מציין במפורש כי מדובר בנוסח ש'תיקנתי' או 'חיברתי'. התופעה הבולטת בספר היא שדברי התוכחה מובאים בו לעולם בלשון יחיד. 'רע עלי המעשה' הוא מטבע לשון חביב על המחבר כפתיחה לדברי תוכחתו, והוא מופיע כתריסר פעמים. לשונות נוספות המתלוות לדברי תוכחה מפי המחבר עצמו הן 'גערתי', 'הוכחתי', 'זכבר הארכתי בתוכחות מוסר', 'ואני הוכחתי אותם לאמר', 'דרשתי ברבים', 'פי אמלא תוכחות', 'המספחת אשר ראיתי', 'ואני הגבר ראה בעוני עמי' ו'מאנה הנחם נפשי'. ניתן להתרשם כי אף על פי שהמחבר תרם תרומה מסוימת בתחום הקבלית-אורטי ובקטעי ליטורגיה, הוא ראה את עיקר שליחותו האישית כמוכיח בשער. בנושאים הקבליים הוא מרבה לסמוך על דברי אחרים. באותם קטעים השימוש בלשון יחיד נדיר יותר, וייתכן שהוא אף רואה חטא בכתיבת דברי קבלה משל עצמו, כמו שעולה מנוסח הידוי: 'בדיתי הקדמות מלבי שלא קבלתים'.²¹⁹

מדברים שהמחבר משיח לפי תומו עולה שהוא ניסה את כוחו בתוכחה במגע ישיר עם הבריות, אך גערותיו ותוכחותיו לא התקבלו יפה. הדמות המצטיירת בעיני הקורא היא של נביא זעם מתבודד, חמור סבר, המקפיד על קוצו של יוד בענייני הלכה; אדם שמאפיינת אותו ראיית עולם המחייבת את ביטול היש ושלילת כל התנהגות שיש בה שמץ שמחה או הנאה. הוא דוגל בסגפנות קיצונית בכלל, ובריבוי תעניות בפרט.²²⁰ זהו אדם שבני איזמיר, השוקקת חיים, התקשו להזדהות אתו. ניתן להניח שבמשאו ומתנו עם הבריות הוא חסר את הכישורים הדיפלומטיים הנדרשים כדי לשכנע אנשים באמתות דרכו. על מעמדו בעיני הבריות הוא מעיד: 'גם כי בוז יבוז לי [...] כאשר ראיתי אחרי רואי כמה קנאין פוגעים בי' (ח"ב, מב ע"א); 'ואנכי איש רש ונקלה ואין מחשיבין אותו' (ח"ג, יב ע"ב); 'ואנכי כמה פעמים שמתי פני כחלמיש לנגדם להוכיחם בשבט פי' (ח"ד, לו ע"א); 'כאשר אירעני לי המחבר עם כמה ת"ח צדיקים בעיניהם ובשבט שפתי הודעתי את תועבותיהם כי אין בהם אחד העושה עבודה תמה ונקיה מבלי שגיא' (נא ע"א).²²¹

אני משער שבספר נעשה ניסיון לתקן את השגיאות שהמחבר עשה במגעיו עם הבריות, ולשם כך ננקטו מספר דרכים: המחבר מוצג בספר עטוי אנונימיות אפופת מסתורין. מעטים התייחסו בכובד ראש אל דבריו של איש רש ונקלה, כפי שהמחבר מציג את עצמו. לעומת זאת ספר שהתקבל מידי דמות אלוהית במעין מעמד סיני אינדיבידואלי,

219 ח"ד, נח ע"ב.

220 נוסף על המוטיבים הסגפניים הלקוחים מקבלת צפת, חמדת ימים מרבה להסתמך על ספרות חסידי אשכנז בפסיקתו המחמירה ובהטפתו נגד הנאות העולם הזה. אלה מופיעים בספר כ'ספר החסידים', ס'ח', 'אודה החסיד', 'הרוקח', 'ר"א רוקח', ו'ר' אלעזר מגרמיזא'.

221 מקומות נוספים שבהם מתואר המחבר, בפי עצמו, כאיש ריב ומדון שאינו מקובל על הבריות, ראו: ח"א, מ ע"ב; ח"ג, יב ע"ב; ח"ד, יא ע"א, לט ע"א, לט ע"ב.

כמתואר בהקדמה לחלק ג, עורר יראת כבוד. שלא כמו הלשון הבוטה שנקט המחבר בהוכיחו את הבריות פנים אל פנים, הלשון הנקוטה בספר מתאפיינת בגישה אבהית, אמוציונלית, רוויית אהבה: 'ובאשר נפלאה אהבתך לי אערוך פה בדרך קצרה התנהגות אשר במתנהג' (ח"ב, קטז ע"א); 'ואולם בעבור זאת הכי אחי אתה אאמיצך כמו פי' (ח"א, קז ע"א); 'זעתה אהובי קורא נעים ה'' (ח"ד, נט ע"ב).²²²

בסיכום שרטוט דמותו של המחבר סביר להניח שלפנינו אדם שדגל באורח חיים סגפני ובקיום מצוות בכוונות קבליות תוך הקפדה על ההלכה האורתודוקסית המסורתית.²²³ הוא חי במחצית השנייה של המאה השבע עשרה וברבע הראשון של המאה השמונה עשרה. מרכז חייו היה באיזמיר, והוא הרבה בנסיעות. 'מקומות שעברתי', 'קהלות שעברתי' הם ביטויים שגורים בפיו. במסעותיו הגיע לארץ ישראל, למצרים ולמערב אירופה.²²⁴

נספח ב

דברי חמדת ימים על ט' באב, בין המצרים ותיקון חצות

- 1 'ואין שלום באהלם בקדושת שבת הקדוש בקטטות ומריבות עד שתאחוז האור ברובן ואין הבדל בין שבת לט"ב בביתם אוי להם' (ח"א, יג ע"ב).
- 2 'זפעם בסי' אמ"ת ופעם במשניות ספר יצירה הכל לפי כושר השעה ונראה לי לענין חצות לתקון הלילה הזה וגם בתקון חצות שסידרתי לשאר הלילות' (ח"א, יא ע"א).
- 3 'זכן תראה כי ביום ט' באב אפי' המבינים היטב בלשון הקדש מתפעלים יותר בקינה אחת בלעז יותר מעשרה בלשון הקדש' (ח"ד, טו ע"ב).
- 4 'זלעזמת זה אמרו בתשיעי דתעניו' גבי מ"ש משנכנס אב ממעטים בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה' (ח"ב, סג ע"א).
- 5 'אבל תעניות שאין בו נעילה כגון ט"ב וי"ז בתמוז הואיל ותפלת מנחה שלהם היא סמוך לשקיעת החמה הרי הוא דומה לשאר תפלות נעילה." (ח"ד, צ"ו ע"ב)

222 נוסף על אלה המחבר פונה, לאורך הספר כולו, אל הקורא במילים כמו 'בני', 'אחי וריעי'.

223 המחבר מרבה לצטט מתקוני הזהר ומרעיא מהימנא, אך ציטוטיו לעולם אינם כוללים רכיבים אנטונימיים.

224 נדודיו במחוזות אלה מתוארים במילים: 'דע כי בהיותי במצרים ראיתי... (ח"ב, קכא ע"א); 'לא כמינהג שראיתי בקושטנדינא' (ח"א, סח ע"א); 'בהיותי בברוסה' (עז ע"א); 'לא כמו שראיתי בשאלוניקי' (ח"ג, יב ע"ב); 'בעוברי דרך ערי הפרנקי'א' (ח"א, נא ע"ב); 'ובהיותי בערי אשכנז' (צג ע"ב); 'ובהיותי בוניצי'א' (קג ע"ב).

- 6 'כי כמה מגדולי הפוסקים סבירא להו כי לא נאסר הנאת הריח בט"ב וביו' הכפורים' (ח"ד, ע"ג ע"א).
- 7 'כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בט"ב בין ביו'הכ' (ח"ד, עז ע"ב).
- 8 'שאינן לקדש הלבנה עד מוצאי ט"ב ועד מוצאי יו"הכ ומקדשין אותה בזמנה מיד שלא להחמיץ המצוה. ומצוה לקדש אותה בצבור משום ברוב... ולברך אותה במוצאי ט"ב והטעם פשוט למביני מדע' (ח"ב, כד ע"ב).
- 9 'והנהגים שלא לאכול בשר ויין מי"ז בתמוז עד ט"ב שחלקו דבוותא י"א דאין להתיר להם וי"א דסגי בהתרה ובשעת הדחק יש לסמוך למתירים בהתרה' (ח"ג, י ע"א).
- 10 'יקום בעוד לילה ויסדר תקון חצות' (ח"ד, יא ע"א).
- 11 'אין ראוי לעשו' בכיה בלילה על חרבן בהמ"ק כאש' נהגו רבי' מיראי ה' לעשות בחצי הלילה רק יאמ' המזמורים לבד חוץ ממזמו' יענך ה' ביום צרה. מפני כי כן למעלה אין בכיה והספד ח"ו' (ח"ג, ד ע"א). הדברים אמורים בחודש ניסן. המחבר מנגיד את ניסן, שבו אין לקיים תיקון חצות, ליתר השנה שבו מחויבים בתיקון חצות.
- 12 'היו קמים כולם בשעה אחת לבתי כנסיות ולבתי מדרשות והיו אומרים התקון חצות ואחר כך היו לומדים איש איש ממלאכתו' (ח"ד, יא ע"א).
- 13 'ואז מי שאין אפשר להנהג בסדר תקון חצו' ושאר דרכי הפרישות' (ח"ד, יא ע"ב).