

והתעלומה בעינה עומדת

מאת גרשם שלום

אברהם יערי, תעלומת ספר. ספר חמדת ימים, מי חיברו ומה היתה מידת השפעתו. ירושלים תשי"ד, הוצאת מוסד הרב קוק, 168 עמ'.

[א]

ספר 'חמדת ימים' הוא אחד מספרי המופת של ספרות ישראל שנכתבו בתקופת שלטון קבלת הארץ. זהו חיבור גדול הבא לתאר אורח חיו של היהודי המבקש להתחסד עם קונו, ובפרט של אלה שהריחו ריח סודות התורה, ובעל הספר תיאר בפרוטרוט את דיני הזמנים השונים, שבת, ראש חודש, מועדים וימים נוראים ושאר ימים מצוינים בשנה. יותר משענ' יינו בבירור הדין ובחידושי דינים לפי דרכו, המתחדשים לו מתוך שקלא וטריא הלכי, הרי עניינו במנהגי החסידים ומשנת חסידים. ספרו הקיף מלכתחילה את כל השנה, אלא שחלק אחד לכל הפחות, הדין בימי החול, אבד רובו ככולו. דברי תפילה והשתפכות הנפש, דברי תוכחה ומוסר, המתובלים בסיפורי מעשיות של חסידים וקדושים, ומשאומתן על חילוקי דעות שנמצאו בדברי הראשונים והאחרונים בהבנת הדינים והמצוות — כל אלה באו כאן בערבוביה, ועושים את הספר, שהוא רב הכמות, למעין אספקלריה מאירה של הדורות הללו ולמעין לא־אכזב לידיעת אורח חייהם. הספר נדפס ראשונה באיזמיר בשנת תצ"א-תצ"ב (1731-1732) בשלושה כרכים, ובמשך שלושים וחמש שנים חזר ונדפס עוד שש פעמים בתורכיה, בזאלקווא שבגליציה, בליוורנו ובויניציה. בשתי ההוצאות האחרונות נתחלק לארבעה כרכים, שכן חילקו את הכרך הגדול על המועדים והימים הנוראים לשניים.

'חמדת ימים' נכתב בשטף לשון רב ובלהט כביר, וכוחו רב במליצה. רבגוניות התוכן, ובפרט מזגו התוסס והסוער של המחבר עלום-השם, וכוח בייטויו עשו את שלהם וחיבבו את הספר על חוגים רחבים, ובפרט בין הספרדים, וגם לאחר ששר חינו אצל האשכנזים, עדיין שמרו לו הספרדים אמונים. ודו-

רות רבים היו נוהגים ללמוד בספר זה ולהסתמך עליו שכן נחשב אצלם המחבר לאחד מעמודי עולם שראוי לסמוך עליו אפילו לאחר שחשד השבתאות נפל על ספרו.

כי אמנם חשד השבתאות מלווה את הספר המפורסם הזה כבר כמאתיים שנה. ר' יעקב עמדין, רודף השבתאים הידוע, התקיף אותו קשה בכמה מספריו (בפעם הראשונה בסידור התפילה שלו¹) והביע את דעתו שהמחבר אינו אלא ר' נתן הנביא מעזה, נביאו וסולל-דרכו של שבתי צבי (דעה מוטעית ללא כל ספק, אפילו אם יתאמת שהמחבר היה מן המאמינים בשבתי צבי). אבל בדורו של ר' יעקב עמדין נתקבלו דבריו על דעת רבים, ורוב האשכנזים משכו ידם מן הספר בשל חשש המינות שאפף אותו. לא כן הספרדים, שרבים מהם התייחסו לנתן הנביא ביתר מתניות והשערתו של ר' יעקב עמדין לא הפריעה כלל להתלהבותם מן הספר ואף נתקבלה על דעתם, עד שקראו את ר' נתן הנביא על שם הספר שייחסו לו, ומדברים עליו בספריהם כעל 'הרב חמדת ימים' גם במקומות שאין הכוונה כלל לספרו אלא לאישיותו ההיסטורית של נתן הנביא.

זהותו האמתית של המחבר נשארה בגדר תעלומה. המוציא לאור הראשון ר' יעקב אלגאזי, אחד מרבני איזמיר, עיר מולדתו של שבתי צבי, כתב בהקדמתו שהביאו לו את הספר בצפת ולא נודע מחברו כי "את שמו לא הגיד, שמו ושם עירו". לא ברור גם עתה, אם אמת דיבר, או שמא העמדת-פנים היתה כאן וגניזה במתכוון, שכן נמצאו כמה מקומות בספר המעוררים את הרושם ששם המחבר או שמות אחרים נמחקו בכוונה כדי להעלים את זהותו. לפני ששים שנה ביקש ר' מנחם מענדל היילפרין, אחד ממקורבלי ירושלים, ל'טהר' את הספר מכל חשד, ולהוכיח לא רק שלא רבי נתן הנביא חיברו, אלא שאין בו גם שמץ מאמונת השבתאים במשיחם. קונטרסו 'כבוד חכמים' (ירושלים תרנ"ו) עורר בשעתו כמה ויכוחים. ואף-על-פי שצדק בלי ספק בשללו את חיבור הספר מאת הנביא העזתי, הרי העלים עין בתמימות מפליאה מהמקומות המרובים המוכיחים באמת על אמונת המחבר בשבתי צבי, אמונה שבמסיבות הזמו (אחרי המרתו של המשיח, ומכל שכן אחרי מותו) לא יכלה להתבטא במלים ברורות אלא היתה צרי-

¹ עיין בס' מגדל עז שלו, בחלק הנקרא בית מדות (שנדפס ראשונה באלטונא, תק"ח), דף רע"ו ע"א.

כה לדבר ברמזים, אם כי ברמזים שקופים למדי. הוויכוח הזה נמשך בכמה ספרים וקונטרסים ומאמרים, אך לא הביא לידי שום מסקנה ברורה, כי לא העמיקו בדבר כראוי. רק זאת נקבע שהמחבר כתב בירושלים. העובדה שהכניס לספרו שלושה פיוטים ששמו המלא של הנביא מעזה מתנוסס בראשי חרוזיהם, ודיבר על מחבר השירים כעל 'אחד קדוש מדבר', נתקבלה על דעת רבים כהוכחה משכנעת לגבי טיטויו השבתאיות. עמקות אמיתית, בירור חודר של הפרשה כולה מתוך שימוש בחומר הרב הגנוז בכרכים אלה — לא היו בכל אלה, ומקום הניחו לחוקרים להתגדר בו.

הנה זכינו עתה לנסיון חדש לפתור את תעלומת הספר. נסיון מקיף יותר הבנוי לכאורה על סדר הגיוני ובירור כמה וכמה פרטים העשויים לסייע לקביעת זהותו של המחבר. ספרו הקטן של אברהם יערי, 'תעלומת ספר', מבקש בחלקו הראשון (עמ' 9-80) להוכיח, שמחבר הספר לא היה אלא המקובל הארץ-ישראלי ר' בנימין הלוי מצפת, אחד מעמודי התווך של הקבלה בירושלים במחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה. בחלקו השני (עמ' 83-153) מבקש יערי לעמוד על תפוצתו של הספר ומידת השפעתו בחוגים שונים. דבריו בחלק שני זה יש בהם ברכה מבחינה ביבליוגרפית ובאו בהם כמה בירורים מעניינים על תגובתם של חוגי החסידים הראשונים בגאליציה לס' 'חמדת ימים'. מחלק זה יש ללמוד הרבה, אף על-פי שכמה מדבריו טעונים עדיין בירור נוסף, ולא אבוא לעמוד עליהם כאן. הרי עיקר חידושו של יערי הוא בקביעת זהותו של בעל 'חמדת ימים', ואם יימצא או דבריו נכונים, הרי אפשר היה לומר שחידוש נכבד מאוד הנחיל במחקרו לחכמת ישראל ולתולדות הספרות העברית.

ר' בנימין הלוי לא היה עד עכשיו אלא שם מפואר בלבד, שידעיתו עליו מועטות. ידענו כי ידו היתה בעריכת הראשונה של 'כתבי הארץ', שנעשתה בירושלים בשנות העשרים בערך של המאה ה'י"ז — עריכת גרועה ביותר, המעמידה בספק רב את כשרונותיו הספרותיים ואת חוש הסדר והבניין שלו — סדר ובניין הבולטים כל כך בס' 'חמדת ימים'. הוא עבר מצפת עיר מולדתו לירושלים, יצא לכל הפחות פעמיים, ואולי יותר, בשליחות בני ירושלים לכמה ארצות, פעם לתורכיה וארצות הבלקן, ופעם משנת 1656-1659 לאיטליה, גרמניה ופולין. מנסיעתו השנייה חזר לארץ-ישראל והתיישב בצפת. שם ישב בשנת

תכ"ה, בפרוץ התנועה השבתאית, ויצא משם לסוריה ב-1668 ונפטר בשנת 1672 בסביבת חלב. שנת מותו ודאית וידועה ואינה מוטלת בספק. באיטליה בא בדברים עם חוג המקובלים שם, בויניציה, מנטובה וכו', ומסר להם דברים רבים על מנהגי חסידות של מקובלי ירושלים, על-פי קבלת הארץ. הוא היה תלמידו של ר' חייא רופא מצפת, מתלמידיו של ר' חיים ויטאל, גדול תלמידי הארץ. רבו זה נפטר בשנת 1617 בדמי ימיו. יערי הסיק מסיכום הידיעות האלו על ר' בנימין הלוי שנולד לא יאוחר משנת ש"ן (1590), ודעתו נוטה להקדים את לידתו אפילו עד שנת ש"ם (1580). לדעת יערי נתחבר ס' 'חמדת ימים' בשנות 1669 עד 1670 בצפת, שכן נזכרו שתי שנים אלו במפורש כתאריכים בשתי תפילות שבספר, אחת לראש חודש ואחת לחודש ניסן. המחבר היה איפוא קרוב לבן שמונים, או אפילו כבן שמונים וחמש, בזמן כתיבת חיבורו הגדול. ל-*chef-d'oeuvre* זה קדמו כמה וכמה ספרים אחרים של המחבר שהובאו בס' 'חמדת ימים' ועקבותיהם לא נודעו, ואף אחד מהם לא נזכר בשום מקור אחר בקשר לר' בנימין הלוי.

רצוני לעמוד כאן על ההוכחות העיקריות ועל שיטות ההוכחה, שבהן השתמש יערי במחקרו לשם זיהוי המחבר. דבריו של יערי נאמרו בביטחון רב, ונוסחו בדרך מסקנות בסוף כל פרק, היוצאות כאילו על-פי הגיון של ברזל מן הבירורים שקדמו להן. הן מצטרפות, לדעתו, לתמונה שלימה של המחבר עלום השם, המתאימה בכל למה שאנו יודעים על ר' בנימין הלוי ופעולותיו. ההקבלה וההתאמה שלימה עד שהרשות בידנו לזהות אותם.

יש ב"א הפרקים של החלק הראשון (עמ' 15-80) הרבה דברים, שאינם מיוחדים לאישיות מסוימת ושהולמים כמעט כל חכם וחכם ממקובלי ירושלים שהלך בשליחות ועבר ארצות רבות. דברים אלה אינם מעלים ואינם מורידים לגבי קביעת המחבר. לעומת זה נמצאים בספר, ומה גם בגוף ס' 'חמדת ימים' עצמו, דברים רבים שהם בבחינת אבני בוחן להשערות של יערי. ביניהם כמה דברים שיש בהם כדי לבטל את כל מסקנותיו מלכתחילה, מכיון שהם מוכיחים שיהיה המחבר מי שיהיה, בוודאי ובוודאי לא ר' בנימין הלוי הוא. שיטות ההוכחה שנקט בהן יערי, מעוררות מחשבות נוגות על דרכי החוקר המכובד הזה. מובטחני שאלמלא אמונה עיוורת בצדקת השערה שנצנצה ברוחו, היה חודר ויורד עד השתין, והיה רואה שכמה מהוכחותיו מוכיחות ממש את הפך מסקנותיו, ולא

היה מעלים עינו מעובדות ספרותיות ופסיכולוגיות
ההורסות את כל שיטתו.

הבעיה הפסיכולוגית שבספר 'חמדת ימים' לא נידו-
נה כלל אצל יערי. הוא עצמו קובע, ואין כל ספק
שהצדק עמו, שכבר בשנת תכ"ה היה ר' בנימין הלוי
זקן מופלג, וכשנשאלו לפניו תשובות בהלכה מסוריה
ותורכיה, מסר אותן לבנו ר' שלמה הלוי, והוא חיבר
את התשובות, והאב רק עבר עליהן ואישר אותן
(עמ' 58). ישיש זה שאין בו כוח לכתיבת תשובות
ארוכות בענייני דין, כיצד תהלוך תמונתו את תמונת
בעל 'חמדת ימים' הכותב לכל הפחות חמש שנים
אחר כך ספר עצום, רב הכמות ורב האיקות, מלא
שיקולים ודיונים דקים מן הדקים, ומלא טמפרמנט
סוער של אדם שכוחו אתו, ונשימתו הספרותית ארוכה
מאוד. אתמהה! אמת ונכון הדבר: אילו ידענו בביטחון
ועל-פי הוכחה משכנעת, שאמנם כן הרב"ל הוא המ-
חבר, היינו צריכים לחפש פיתרון לשאלה פסיכולו-
גית חמורה זו. ברם, אין צורך להעמיק בבעיה זו
בכובד ראש, שהרי הוכחותיו המכריעות של יערי
אינן עומדות בפני הביקורת.

[ב]

כמובן, עומדת השערתו ותלויה בכך, שספר 'חמדת
ימים' נכתב לפני מותו של המחבר המשוער. ואכן
ניסה יערי להוכיח, שאין בספר שום דבר שנכתב
אחרי ת"ל-תל"א. ומצד שני הוא בא להוכיח בפרק
הראשון שס' 'חמדת ימים' לא נתחבר אחרי שנת
תמ"א, ואפילו אחרי תל"ט. הוא מביא (עמ' 17-22)
ארבעה מאמרים מספריו של ר' יהודה ליב פוחוצ'צר
שהופיעו משנת תמ"א ואילך בגרמניה, ומעמיד אותם
מול מאמרים מ'חמדת ימים', ואף מסיק מהקבלה
זו את המסקנה, שדין הקדימה הוא לצדו של בעל
'חמדת ימים', שכתביו הגיעו לידו של הרב הזה
בפינסק, וכן הגיעו עוד בשנת תל"ט לידו של ר'
צבי אשכנזי, אביו של ר' יעקב עמדן, שראה אותם
בכתב-יד בהיותו באדרינופול. אלו הן באמת הוכחות
חשובות, אלא שלדאבון הלב הן מוכיחות את ההיפך.
שניים מן המאמרים שנזכרו לעיל אין בהם משום
הכרעה לכאן או לכאן, ואילו השניים האחרים מאלפים
מאוד. וזה לשון ההקבלה האחת ('תעלומת ספר'
עמ' 19):

דרך חכמה לר"ל פוחוצ'צר, פרנקפורט
דאודר תמ"ג, דף ס' ע"ב:

"ובאור חדש ז"ל: יען ראיתי... סומכים על
הכלל הזה על הכל שאמר שהכל יצא... אבל
לא יפה הם עושים כמ"ש מהאר"י ז"ל וז"ל:
ברוך ה' יום וגו' ופרכינן וכי ביום מברכין
ובלילה אין מברכין אלא בכל יום ויום תן לו
מעין ברכותיו... הכי נמי על כל מין ומין צריך
אתה לברך הברכה מאותו מין עכ"ל... וז"ש
[וזה שאמר] האי מאן דבעי למהוי חסידא
יקיים מילי דברכות וק' הלא אם לא קיים
רשע נמי מקרי כמ"ש כל הנהגה בעוה"ז בלא
ברכה... וחבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית
ישראל... אלא ר"ל... שלא יסמוך על הכלל
לברך שהכל על כל דבר אלא על כל מין ומין
השייך לו. ובכתבי האר"י כי ח"ו הפוטר עצמו
בברכת שהכל הרי זה בור שקללוהו חז"ל
עכ"ל."

חמדת ימים, ט"ו בשבט, פרק ג'
(ח"ב דף קי"א ע"א):

"והתברכו בלבבם לאמר על הכל אם אמר
שהכל יצא וסומכים על אותו הכלל ואין חו-
ששין ולו חכמה ישכילו אשר חכמים הגידו
ברוך ה' יום וכי ביום מברכין ובלילה
אין מברכים אלא בכל יום תן לו מעין בר-
כותיו וכו' והכי נמי בעינן לברך על כל מין
ומין מעין ברכתו... ואני שמעתי ממורי
ז"ל שזוהו מ"ש האי מאן דבעי למהוי חסידא
ליקיים מילי דברכות שלא יתכן היות מאמרם
על הנהגה מהעוה"ז שלא ינהג בלתי ברכה
דהווא רשע מקרי וחבר לאיש משחית אפס
היה מאמרן על המדקדק בטיב דיני הברכות
לתת לכל מין ומין מעין ברכתו ולא יספיק
לו בכלל על הכל שאמר שהכל יצא. וראיתי
במכתב יד ההקדש רבינו האר"י זלה"ה שה-
פוטר עצמו בברכה שהכל הרי זה בור שקל-
לוהו חכמים ז"ל עכ"ל."

פר 'דרך חכמה', אלא ההערה מכתבי האר"י שבסוף המאמר הובאה שם במוקפים, כתוספת הגהה של ר' חיים בוכנר על דברי רבו! בעל 'חמדת ימים' מהפך הערה זו לגוף ראשון: "וראיתי במכתב יד ההקדש רבינו האר"י זלה"ה, וכן הפך בוודאי פעמים רבות ציטטאות שהעתיק ממקור אחר לעדות כזאת שבגוף ראשון! בספר 'דרך חכמה' לא נזכר שב'אור חדש' באו כל הדברים בשם רבו, ועל כן מוכח שבעל 'חמדת ימים' ראה דווקא את ספר 'אור חדש' במקורו ומשם לקח דבריו. לגבי ביטול השערתו של יערי אין בזה כל הבדל, שכן שני הספרים לא יכלו להיות ידועים לר' בנימין הלוי. הפיזור שיערי מפזר באמצע הציטאטה את המלים 'וזה שאמר', גם הוא מטעה כאילו יש כאן משהו מיוחד, והרי אין כאן אלא פתיחה למאמר תלמודי ידוע. אבל מעניין שבעל 'חמדת ימים' 'חילק' את השלל הספרותי שהעלה מספר 'אור חדש': החצי לעצמו, והחצי לרבו. ומכאן אזהרה רבה לחוקרי 'חמדת ימים' שמחברו לא עשה בתום לב אלא בער-מומיות, ואיו לקבל ציוני מקור אצלו כפשוטם! לא פחות מאלפת הוכחתו השנייה של יערי. ר' יהודה ליב פוחוויצר מביא מכתב-היד של ר' צבי הירש אשכנזי באלטונה (ה'חכם צבי', אביו של ר' יעקב עמנון) דברים על דין אחד בדיני קריאת התורה וזה לשון החכם צבי (יערי, עמ' 21):

"ובכתבי הרב הגדול כמהר"ר צבי הירש נר"ו ר"מ דהקלויז אשר בק"ק אלטונה, ז"ל: בענין מ"ש בפ"ק [מה שאמרו בפרק קמא] דברכות רב ששת מהדר אפיה וגריס שנתקשו בו רב אלפס והתוס', ובכה"ג [ובכנסת הגדולה, לר' חיים בנבנשתי] מביא בשם חכם א' עוד תירוך אחד ודחהו, ובעוברי דרך אנדרנ" פולי הראני הרב הגדול חסידא קדישא כמהר"ר יעקב שטירמר זצוק"ל כתב ידי אותו החכם עצמו, ואנו יודעים באותו החכם שאדם גדול בתורה היה, לכן ראיתי להעלות תמצית דבריו על הכתב, וזהו: דרב ששת קאי אמאי דאמר התם בעי רב ספרא בין פסוק קא לפסוקא מהו, והיינו בעוד שהיו מתרגמין הפסוק לעמי הארץ שלא היו מבינים לשון הקודש, ועליה קאי רב ששת דמהדר אפיה, ומדויק מאד מ"ש [מה שאמר] אנן בדידן, כי אין אנו צריכים לתרגום, וניחא נמי דלא מיייתו הך דרב ששת בסוטה דף ל', וזה נכון מאד, אבל בעוד שהחזן קורא בתורה לכ"ע [לכולי עלמא] אסור, אפילו מי שתורתו אומנותו, ואפילו הפך פניו, ואפילו איכא ר' דצייתי, ע"כ דפח"ח [דברי פי חכם חן] אף שהוא נגד הרי"ף והתוס' ושאר פוסקים".

יערי כותב: "אין להניח כלל שבעל 'חמדת ימים' לקח מבעל 'דרך חכמה', שהרי בעל 'חמדת ימים' כותב את דבריו בצורה אישית ומציין את מקורותיו, ואילו השני כותב את דבריו סתם וסותם את מקורותיו. ובמקום שבעל 'חמדת ימים' כותב "ואני שמעתי ממורי ז"ל" כותב השני בקיצור: "וז"ש" (וזה שאמר ר...) בקטע השני מציין פוחוויצר את מקורו בצורה סתמית: 'ובאור חדש'. עד כאן דברי יערי. האמת שונה לגמרי. מר יערי לא הבין את פירוש הפתיחה 'ובאור חדש ז"ל', שאינה סתמית כלל וכלל ואין מש-מעותה כפי שחשב: ביאור חדש, אלא היא באה להור-רות בדיוק רב על המקור אשר ממנו לקח בעל 'חמדת ימים', והוא ספר אור חדש לר' חיים בוכנר מקראקא על דיני ברכות הנהנין, שנדפס באמסטרדם מתל"א ואילך ונגמר בדפוס בשנת תל"ה, שלוש שנים אחרי מותו של ר' בנימין הלוי. בספר זה נמצא בדף ו' ע"ד כל המאמר המועתק גם בס' 'חמדת ימים' וגם בס' 'קנה חכמה', ומשם מפתח גדול להבנת אחת החידות שבספר 'חמדת ימים', הרי כל המאמר הובא ב'אור חדש' לא בשמו הוא אלא בשם "מורי האלוף הישיש מוהר"ר זעליגמן גזו מפראג תושב דק"ק אפט זצלה"ה ככתבו וכלשונו". אין אני בא לטעון כמובן, כפי הגיונו המוטעה של יערי, שבזה זחינו באמת את רבו של בעל 'חמדת ימים', המובא בספרו פעמים אין מספר. ברור שבעל 'חמדת ימים' לקח את דברי רבו של המחבר שממנו העתיק וייחס אותם לרבו הוא. אילו היינו חושבים (כהשערת יערי) שרבו זה היה ר' חייא רופא, הרי נפטר בשנת שצ"ז (1617), שנים רבות לפני שהקדמת מורו של ר' חיים בוכנר נכתבה (בערך 1630-1635) בשביל ספר שלא הגיע לדפוס, ותלמידו חזר והדפיס את הדברים בשנת תל"ה. מה אנו למדים מכאן? אנו למדים שדמות רבו של בעל 'חמדת ימים' דמות דמיונית היא במידה רבה, שמחברו אהב להעתיק הרבה מספרים אחרים שיערי לא העלה אותם על דעתו מפני שלא נזכרו בפירוש שמותיהם, ומתוך כך העביר גם דברים לר' שות' רבו, שאינם אלא רשות-מקורו. ספר 'חמדת ימים' לא נתחבר על-ידי תלמידו של ר' זעליגמן גזו, ומכל שכן שלא נתחבר על-ידי ר' בנימין הלוי, שלא היה תלמידו של ר' זעליגמן גזו, אלא על-ידי חכם ספרדי שעשה לפי המוסר הספרותי הקלוקל של הדור-רות הללו, והעתיק ממקורות שהעלים אותם. אבל יותר מזה ניתן ללמוד כאן: במקור בספר 'אור חדש' לא נמצאו המלים באותו סדר ממש שהובאו בס-

יערי (שהלך בנידון זה בעקבות המקובל ר' מנחם היילפרין שעמד לראשונה על ההקבלות הללו בספרי הרב מפינסק) קובע בצדק, שכל המאמר הזה והדיון הכרוך בו נמצאים באותה לשון ממש גם ב'חמדת ימים'. והוא מסיק שמכיוון שאנו יודעים שר' צבי אשכנזי עבר באדרינופול בשנת תל"ט, הרי שכתב-היד של ספר 'חמדת ימים' כבר נמצא אותה שעה באדרינופול. מסקנה זאת אינה נכונה כלל. בספר 'כנסת הגדולה' לר' חיים בנבנישתי נאמר בפירושו, שהקונטרס הזה נשלח אליו (למקום מושבו בתיריאה) על-ידי "חד צורבא מרבנן מעיר איזמיר יע"א" היה רוצה לחלוק על כל המפרשים בזה וכו". יערי מנסה לתרץ את הסתירה הגלויה להנחתו בזה שר' בנימין הלוי עבר אז באיזמיר ומסר לו את הקונטרס, ומייחס איפוא את השבח של החכם צבי על בעל הקונטרס ש"אדם גדול בתורה היה" לר' בנימין הלוי. אבל לאמיתו של דבר לא על שליח מירושלים או עובר-אורח מארץ-ישראל מעיד ר"ח בנבנישתי, אלא על אחד מחכמי העיר איזמיר עצמה, ויערי גם העלים עין מסיום דבריו בס' 'כנסת הגדולה', שמהם ניכר כי חכם זה עדיין היה באיזמיר בזמן שספרו 'כנסת הגדולה' נשלח לדפוס לאיטליה, כלומר בשנת תי"ז או תחילת תי"ח. הוא כותב (אורח חיים סי' קמ"ז): "ומפי הש" מועה שמעתי שהחכם הנזכר עודנו מחזיק בדעתו ובסברתו שלא צדקו דברי המפרשים בענין זה ושרי ליה מריה". אלמלא רדיפתו אחרי השערה רופפת, לא היה יערי נדחק להוציא את הדברים מפשוטם ול-העלים עינו מדברים הסותרים את הנחתו. באותן השנים שהרב בנבנישתי ישב בתיריאה וגמר את הכרך על אורח חיים מס' 'כנסת הגדולה' שלו (רק אחרי 1658 התיישב ישיבת קבע באיזמיר), לא היה הרב"ל כלל באיזמיר אלא באיטליה. השמועה של הרב בנבנישתי אינה מדברת על מי שנמצא עכשיו לא באיזמיר אלא בארץ רחוקה. היא מדברת על אותו אדם באותו מקום ממש, והוא מתושביה הקבועים וחכמיה של איזמיר. אילו היינו הולכים על-פי הגיונו של יערי, הרי מחבר 'חמדת ימים' היה מחכמי איזמיר, ובוה בטלה ממילא ההשערה על ר' בנימין הלוי. לא-מיתו של דבר, אין כל צורך במסקנות כאלה, ובעל 'חמדת ימים' שעבר בדרך נדודיו גם בתורכיה (בזמן שאינו ידוע לנו בדיוק) העתיק מן הקונטרס של החכם מאיזמיר בדיוק כשם שר' צבי אשכנזי העתיק ממנו — או העתיק מספרו של ר' יהודה פוחוויצר עצמו. הדבר האחד שאפשר לומר בבחינת מסקנה, הריהו

שבוודאי לא אל הרב"ל התכוונו ר"ח בנבנישתי וה-חכם צבי; ומכל שכן שאין לדבר על מציאותו של כ"י 'חמדת ימים' באדרינופול בשנת תל"ט! ה'אי-רוניה ההיסטורית' שיערי (שוב, בעקבותיו של הרב היילפרין) מצא בדברי השבח של אביו של ר' יעקב עמדן לבעל ס' 'חמדת ימים', שבנו יצא נגדו בקט-רוג מר כל כך — אינה קיימת אלא בדמיונם של שני המחברים המודרניים. חכם צבי לא שיבח אלא את אחד המקורות הרבים שבעל 'חמדת ימים' ליקט מהם לצורך ספרו, בלי להביא דברים בשם אומרם. כי הלא מחידותיו המרובות של בעל ס' 'חמדת ימים' הוא, שאמנם כן מרבה הוא להתפלל על הגאולה ועל התשועה, אבל לעתים קרובות מדי העלים עינו מאחת הדרכים הבטוחות ביותר להביא גאולה לעולם, שצו-נו על-ידי חז"ל!

וגדולה מזו: בסוף הכרך השני (על ראש חודש) נד-פסו שלוש איגרות שנמצאו, לפי דברי המהדיר "מכ-תיבת יד הרב המחבר ז"ל שם בקונטרס סוף הספר", כלומר כנספחים ל'חמדת ימים' עצמו. ובאמת נזכר 'ספרי החדש' באיגרת הראשונה שנכתבה לחכם אחד בשם ר' נתנאל. איגרת ארוכה זו המדברת על עניי-נים רבים, נכתבה כנראה בזמן שהמחבר היה בשלי-חות בחוץ-לארץ, והוא מבטיח לר' נתנאל "אם אוכה לשקוט במכוני אוסיף לך עוד כהנה וכהנה". אם הדברים נכתבו באיטליה או במקום אחר, קשה לקבוע לפי שעה. אבל דבר אחד ודאי הוא: מכתב זה של מחבר 'חמדת ימים' נכתב כמה וכמה שנים אחרי מותו של ר' בנימין הלוי. הוא נשאל על-ידי חברו על כמה עניינים מסוד ברית המילה, ומזכיר כאן את מנהג ירושלים שלא כ'מנהג שלכם'. לבסוף הוא מעיר: "ועוד היה לי להאריך לך עוד בזה ולא אטריח עצמי כי כבר יש אתך ספר סוד ה' אשר קיבץ ואסף בספרו כל האזהרות שיש בזה והוא ספר מפור-אר" (ויניציה תקכ"ג, ח"ב דף ק"כ ע"ד). ציטאטה קטנה זו, הסותמת את הגולל על השערתו של יערי, היתה כל כך בלתי חשובה בעיניו עד שלא נזכרה בכל ספרו. והרי ה'ספר המפור' שבעל ס' 'חמדת ימים' מהללה והנמצא כבר בידו, אינו אלא ס' 'סוד ה' לר' דוד לידא. הספר היחיד והמפורסם מאוד על דיני מילה לפי הקבלה. ספר זה נתחבר בקהילת מגנצה בשנת ת"מ (1680), שמונה שנים אחרי מותו של ר' בנימין הלוי. ונדפס באמסטרדם באותה שנה או בשנת תנ"ד — פרט השנה אינו ברור וסובל שני פירושים. המדפיס דוד דה קאסטרו תרטאס הדפיס

ספרים עד תנ"ה. (למעשה, יודעים אנו ממקור אחר שבאמת ביקר רד"ל באמסטרדם ב-1680, ואפשר מאוד שנדפס אותה שנה). אבל לגבי פרשתנו אין הבדל זה של תאריך חשוב כלל. ספר 'סוד ה' נקרא כך על-פי סודות שהמחבר מזכיר בתוך ספרו. הספר מלא הבאות ועניינים מדברי תורתם של חכמי פולין. ר' דוד לידא מזכיר כאן כמו בכמה מספריו האחרים את דודו: "קרן הודי המקובל האלהי כמוהו"ר יששכר בער זצ"ל", בעל הספר הידוע 'יש שכר'. וכן הזכיר כאן דברים ששמע מפי המקובל ר' יהושע העשיל יצ"ו מק"ק וילנא, אחד מן המפורסמים בין נביאי השבתאים אחרי שנת תכ"ו. ר' דוד לידא הגיע למגנז' צה מפולין רק בשנת 1677, והוא מזכיר בספרו את מנהגי מגנז' 'קהלתי'. אין כמובן כל אפשרות לייחס לר' בנימין הלוי ידיעתו של ספר זה. אפילו בכתב יד. גם ראוי לציין את עצם העובדה שהמחבר היה בשליחות בחו"ל (כמה סימנים באיגרת לר' נתנאל מביאים אל המסקנה שהיא נכתבה באיטליה) אחרי שגמר את הכרך על ראש חודש (דהיינו אחרי תכ"ט), והדבר קרה בשנות השמונים של המאה ה"ז, אם לא אחר כך.

מסקנותיו של יערי בפרק הראשון, שלפיהן נתחבר הספר לפני שנת תל"ט (1679), וביתר דיוק בשנות תכ"ט-ת"ל, הן איפוא בטלות ומבוטלות, ובדיקת טע' נותיו מוכיחה גם את חוסר האפשרות לייחס את חיבור הספר לר' בנימין הלוי.

[ג]

היינו יכולים להפסיק את הדיון על ספרו של יערי בנקודה זאת. אבל ראוי להתבונן בשיטות שבהן נקט, כדי להתאים את הנתונים שבספר 'חמדת ימים' להשערתו, שיטות מתמיהות למדי.

בפרק השלישי דן יערי על מוצאו של בעל 'חמדת ימים', ומגיע למסקנה שהמחבר היה בן ארץ-ישראל שישב זמן מה בירושלים. בבדיקה נוספת הוא קובע כמסקנה, שהמחבר היה בן ארץ-ישראל ושרשו ונ"עוררו בצפת. האמת היא, שהמחבר מזכיר את ירושלים כמה וכמה פעמים, מביא את מנהגיה ומנהגי ארץ-ישראל בכלל, ויש גם שהזכיר במפורש שהוא כותב "פה ירושלים תוב"ב וגם כמה מסיפוריו מלמדים על כתיבת הדברים בארץ-ישראל, אף-על-פי שאין בטחון גמור שחלקים מסוימים של הספר לא נתחברו אולי במקום אחר. אין זכר וחצי זכר להיותו יליד ארץ-ישראל. אדרבה, נראה שהמחבר כותב אמ-

נם בארץ, ובירושלים דווקא, אבל לא בשביל בני ארץ-ישראל, אלא כמי שמחבר ספר לבני ארצו, ארץ מוצאו, אם כי הוא עצמו עלה לארץ-ישראל. כל כתיבתו מכוונת כלפי אוזירה חברתית מסוימת (שקיימת בה שכבה יהודית עשירה, ובכלל חברה יהודית מגוונת מאוד). הטפתו אינה מכוונת כלל כלפי בני ארץ-ישראל. לגבי חיוב הישיבה בסוכה הוא מזכיר (ח"ג דף ע"ח ע"ג) את הניגוד בין "ארצות אשכנז שהם מקומות הקרים מאד", לבין "מקומותינו שאין הקור רבה בהם". אין להכריע מכאן הכרעה מוחלטת, אבל קרוב לשער שהניגוד לארצות אשכנז הוא לא ארץ-ישראל דווקא, אלא הארץ שבשבילה הוא כותב ושהוא קורא לה 'מקומותינו' באשר היא ארץ מוצאו.

ברם אין לשלול את האפשרות שהמחבר היה מארץ-ישראל, ואולם להטוטי יערי לגבי צפת מפליאים ממש. אין בכל הכרכים הגדולים של 'חמדת ימים' כל זכר לכך שהמחבר בא מצפת. אין אף מאמר אחד שיאמר בו 'ראיתי בצפת' (וכיוצא בזה) או זכר לימי נעוריו בעיר, או זכר לשיבתו שם. אלמלא הצורך להתאים, ויהי מה, את העדרה של צפת כמקום מולדתו או מקום מושבו של המחבר להשערתו של יערי הדור-שת בן-צפת דווקא, בוודאי לא היה עולה על רוחו להשתמש בשיטת ההוכחה שנקט בה. הוכחתו היא: סידור רשימת חכמי ארץ-ישראל ששמותיהם נזכרו בספר, וכולם חכמי צפת הם. בפרק השלישי של החלק השני (עמ' 97-106) באה רשימה מפורטת כזאת. ומה היא מוכיחה? היא איננה מוכיחה כלום, אם לא נאמר שהיא מוכיחה את היפך מסקנתו. המחבר מזכיר סיפורים ועניינים שונים, המתאימים לתקופת פריחתה של צפת בימי האר"י ובימי תלמידיו. כמעט כל הדברים שמתאימים כאן בוודאות לצפת דווקא, נלקחו לא ממסורת בעל-פה אלא מספרים נדפסים או מכתבי-יד שנתחברו במאה השבע-עשרה ושנפוצו הרבה בזמנם. אין כל הוכחה לטענתו של יערי, שלמחבר היתה מסורת עשירה וישרה על ענייני צפת. הרבה מן הדברים נלקחו מ'שבחי האר"י' הנדפסים בספר 'תעלומות חכמה', הרבה סיפורים אחרים נלקחו מן הביוגרפיה האגדתית והבלתי-היסטורית לגמרי, שנתחברה בשם ספר 'מעשה נסים' במאה השבע-עשרה על-ידי אחד ממקובלי ארץ-ישראל, שביקש לזיף את ההיסטוריה האמיתית של חוג זה להגדיל ולהאדיר כבוד האר"י, ואכן הפליא לעשות. דברי אמת אין בסיפורים אלה, שמקצתם נדפסו בספר

הכוונות ומעשה נסים' בקושטא ת"ף (1720) ויותר מזה נמצא אתנו בכתבי יד. בעל 'חמדת ימים' השתמש בהרחבה במקור זה, וכן בכמה מקורות אחרים שאפשר לעמוד עליהם על נקלה, אם כי לא נזכרו בשמותיהם. אין בכל אלה שום דבר המוכיח את השתרשותו של בעל 'חמדת ימים' באדמת צפת. יערי צירף גם כמה שמות ועניינים שאין כל הכרח לייחסם לצפת דווקא. כי החכמים הללו יצאו מצפת ונמצאו בקהילות שונות בתורכיה, והדברים הבודדים שנזכרו מהם יכלו להגיע אל המחבר בדרך נדודיו. שני הדברים על ר' יוסף מטרנאי נזכרו אצל יערי כאילו יש בהם ממסורת צפת, אבל במקור כתוב בפירושו: "וכבר הראוני פסק ארוך על זה להר"ט בהיותי בעיר קושטא". והרי הר"ט היה במשך שנים רבות אב בית דין בקושטא. יערי שהביא את המאמר הזה בין ההוכחות שהמחבר מרבה להזכיר חכמי צפת דווקא, ומבקש לעורר רושם שמסורת צפת חיה הג"ע למחבר מפני היותו בן העיר הזאת, השמיט את שלוש המלים האחרונות "בהיותי בעיר קושטא". נשאלת השאלה: מה פשר גניזה זו של דברים שאינם הולמים את מה שרוצים להוכיח?

כל הדברים שהובאו כאן מר' אליהו די וידאש, מר' אברהם הלוי ברוכים, מר' יהודה משען, מר' אלעזר אזכרי, מר' מרדכי מסנות, מר' משה אלשיך, מר' משה בן מכיר, מר' משה ניגריין, ומר' משה קור' דוברו — הכל באשר לכל נלקח לא ממסורת חיה של צפת אלא מתוך ספרים נדפסים שונים וכתבי יד אחד נפוץ מאוד. כל מה שמביא יערי על ר' חיים הכהן (עמ' 98-99) אינו שייך כלל לצפת. כי חכם זה היה תלמידו של הרח"ו בדמשק. יערי נכשל כאן, מפני שסמך, כנראה, על דברי הבל של ש. רוחאניס ב'דברי ימי ישראל בתוגרמה' (ח"ג, עמ' 187), שהמציא ישיבת ר"ח כהן בצפת לפני של"ט (!) שלא היתה ולא נבראה. הסיפור על ר' יעקב אבולעפיה נלקח מטקסט מזויף, הוא ספר 'מעשה נסים' שביקש להפוך את מתנגדו המושבע של ר' חיים ויטאל ואת הכופר הידוע בכל מעשי הנסים של האר"י לשותף פעיל באחד ממעשי הנסים והנפלאות של האר"י! ולא זו בלבד: בשעה שב'מעשה נסים' בא הסיפור בגוף שלישי, מפי בעל הביוגרפיה האגדתית הזאת, הרי בעל 'חמדת ימים' עושה את עצמו כאילו העתיק אותו מ'כתבי הקודש אשר במצרים' (שעליהם אדבר להלן), ומביא את כל הסיפור בגוף ראשון בלשון הרח"ו עצמו. כמובן, מעולם לא כתב הרח"ו דברים כאלה, כפי

שניכר יפה מחלומותיו הקטלניים על ר' יעקב אבולעפיה זה, שנודעו לנו זה עתה במלואם מתוך פרסום האוטוגרף של ספר 'החזיונות', הרשימות האוטו-ביוגרפיות של הרח"ו. ספר 'החזיונות' פורסם בתשי"ד מעוזבנו המדעי של א. ז. אשכולי ז"ל, והוא מפיץ אור מלא על מה שר' חייא רופא או שאר תלמידי דיו של הרח"ו יכלו באמת למסור על דעתו על כמה חכמים. אילו היה ר' בנימין הלוי המחבר של 'חמדת ימים', הרי היה קרוב מאוד לזמנו של הרח"ו, ולא היה יכול להיכשל בזיזים אפולוגיטיים של אחרונים. זיזים כאלה רחוקים מאוד ממוגזו של הרח"ו שלא נטה חיבה יתירה לרוב בני דורו ולא היה מעוניין כלל לשפוך עליהם שפע של אור אגדי עליון.

בקשר לזה מאלפים גם דברי בעל 'חמדת ימים' על ר' ישראל נג'ארה. ר' חיים ויטאל, שהודה בכש-רונו הפיזי של המשורר המפורסם, היה שונא אותו שנאה עזה בשל התנהגותו ה'בוהמית', והוציא עליו כל מיני לזות-שפתים. במעשה ברוח אחת שנכנסה בבחורה בת-טובים בדמשק, שם ר' חיים ויטאל גם בפי הרוח דברי גנאי וביקורת על המשורר. סיפור זה של מעשה הרוח הנמצא בספר 'משיבת נפש' לר' יעקב צמח, שימש מקור לזיזים מאוחרים יותר. כאן הועבר כל מה שנמצא מסופר שם על מעשה בדמשק, כאילו קרה בצורה אצילה ומפוארת מאוד בזמן האר"י עצמו (ח"ד דף י"ג ע"ג-ע"ד), והמשורר נהפך לבן-זמנו של האר"י, ולמשורר מפורסם עוד בימיו, דבר שאין לו כל יסוד במציאות ההיסטורית. אגדה זו קשורה כנראה בריהבליטציה השבתאית של ישראל נג'ארה. משנת תכ"ו ואילך מופיעים בספרי השב-תאים והמושפעים מדבריהם מסורות ששמו בפי האר"י מימרה, שכאילו הגיד על המשורר שניצוץ מנשמת דוד המלך היה בו. המקור הראשון לשמועה חדשה זו הוא באיגרות מעזה (שנכדו ר' יעקב נג'ארה שימש שם ברבנות בימי נתן העזתי), המכריזות שאחד מפיזיו המפורסמים נאמר כאילו ברוח הקודש על עניין שבתי צבי. מאז ואילך נודרו כל השבתאים לעשות שיר זה ('יגלה כבוד מלכותך') לשיר קבוע בטקסיהם. גם בעל 'חמדת ימים' עצמו ממליץ על שיר זה דווקא בתוך סדר תפילה מיוחד לראש חודש שכולו שבתאי מתחילתו ועד סופו. וגם הוא מפיץ אותה שמועה על שורש נפשו של המשורר. הצורה בה מעמיד בעל 'חמדת ימים' את האגדה שאינה היסטורית על האר"י ונג'ארה על-יד מעשה הרוח, מוכיחה שלא נמנע מלהשתמש בעיבוד מאוחר מאוד

של אגדות כאלו. שצמחו רק מאמצע המאה השבע-עשרה ואילך. קשה להבין כיצד יוכיחו נוסחאות אלו את השתרשות המחבר בצפת.

ודאי אין פלא בהבלטה שיש בסיפורי המעשיות שב'חמדת ימים' על אגדות האר"י ובני סיעתו. אחרי ככלות הכל, לא בירושלים היה מרכז הקבלה במאה השש-עשרה אלא בצפת. מחבר המבקש לעשות נפשות לאורח החיים של קבלת האר"י, ממילא יימשך אחרי סיפורים אלה, והבאת דברים אלה אינה מעלה ואינה מורידה לגבי קביעת מקום מוצאו, ומכל שכן כשאין בידו כל חומר בלתי-תלוי המוסיף באמת ידיעות מכלי ראשון על צפת. עד כמה שאפשר בכלל ללמוד מספר 'חמדת ימים', שתיקתו המופלגת על צפת כעירו באה ללמד יותר על ריחוקו ממנה, מאשר על קרבתו אליה כמקום-הולדתו. גם נסיונו של יערי להראות שרבו ואבותיו של המחבר היו בצפת, או קיבלו במישרין מרח"ו, אינם אלא הררים התלויים בשערה. רבו של המחבר מוסר אמנם לעתים רחוקות, על מנהגיו של הרח"ו, אבל אין אף מאמר אחד המוכיח שבאמת היה תלמידו ולא הביא את הדברים מפי השמועה בלבד, ואינו אומר כלל מה שיערי שם בפיו: שקיבל את המנהגים מן הרח"ו עצמו ויצק מים על ידו. יערי פוסק שגם אביו ואביו-זקנו של בעל 'חמדת ימים' היו יושבי צפת, וגם לזה אין כל הוכחה. בין כל הדברים שהובאו ב'חמדת ימים' בשם 'אדוני אבי מורי', יש מאמר אחד המתיחס לצפת, והוא סיפור על אחד החסידים שם. סיפור זה אינו מעיד על מסורת חיה שבעל-פה, המוכיחה על ישיבת המספר בצפת, אלא לקוח פשוט מאחד מספרי ישראל נג'ארה שנדפס לראשונה בשנת ש"ע. הלזה הוכחה ייקרא? מתמיהה יותר ה'הוכחה' על אביו זקנו. ב'חמדת ימים' נאמר: "שמעתי מפי זקני הרב שקיבל מפי מגידי אמת שראו את רבנו האר"י ז"ל שלא היה אוכל בשר אחרי גבינה קשה". יערי מסיק (עמ' 36) כי "אביו זקנו הכיר אנשים שיכלו להעיד ממראה עיניהם כיצד נהג האר"י, ובצירוף לשתי טעויותיו המוקדמות על 'רבו' שהיה בצפת ועל אביו שהיה בצפת, יצא לו איפוא בהגיון ברזל שגם אביו-זקנו היה יושב שם. אם נצא מן ההנחה שר' בנימין הלוי היה המחבר, הרי הציטטה מוכיחה בדיוק את ההיפך. ר' בנימין הלוי נולד, לדעת יערי בין ש"מ-ש"נ (1580-1590). אביו-זקנו היה איפוא לכל הדעות בימי האר"י עצמו שנפטר בשנת 1572. אילו היה בצפת, לא היה יכול לדבר על 'מגידי אמת שראו את רבנו האר"י', סימן שהוא

עצמו לא ראה אותו מימיו. לאמיתו של דבר, אין ללמוד שום דבר מן הפיסקה על מקום מושבו של הרב הזקן הזה, מכיוון שאנו יודעים שלא ר' בנימין הלוי הוא הכותב. המחבר האמיתי עלום-השם, הכותב כנראה בסוף המאה השבע-עשרה, יכול היה להזכיר את אביו-זקנו שחי בתחילת המאה השבע-עשרה, וקיבל את השמועה מאנשים שעוד הכירו את האר"י. שמועה מסוג זה יכולה להגיע כמעט לכל מקום שהוא, ואפילו יכלה להימסר בצפת עצמה, בזמן מאוחר יותר לזה של אביו-זקנו של הרב"ל. אגב אורחא, יש לשער שבמקור היה כתוב כאן שמו המלא של 'זקני הרב', ונמחק בכונה, כדי להסתיר את זהות המחבר עצמו. פליאה נוספת בשיטת הוכחתו של יערי היא הכחלתו של ר' ישראל סרוק בין חכמי צפת שמורו העיד דברים 'משמו' (ר"ל בעקיפין?). אילו היה מורו של המחבר ר' חייא רופא, תלמיד הרח"ו, לא היה יכול להעיד דברים בשם סרוק, שלא היה שייך כלל לחוג זה. תלמידיו האמיתיים של הרח"ו, כגון ר' חיים הכהן, ידעו יפה שלקבלת סרוק אין מעמד בצפת, ולא התחשבו כלל בדעתו (וכבר כתבתי על זה בשעתו ב'ציון' שנה ה'). לאמיתו של דבר, יש להניח שמורו של בעל 'חמדת ימים' אף הוא מאוחר מאוד, וחי בזמן שכבר נתבלבלו מסורת סרוק ומסורת ויטאל, דבר שלא ייתכן בימי חייו של ויטאל. והרי לשיטתו של יערי היה רבו של בעל 'חמדת ימים' ר' חייא רופא, שנפטר עוד בימי חייו של הרח"ו. באמת נראה שהמורה הזה (אם אין כאן המצאה ספרותית בעל-מא כדי לכסות על ציטטה מספר אחר), היה מבני איטליה ששם נתפשטו המסורות הרבות על מנהגי סרוק על-ידי שומעי תורתו. המאמר שהובא בספר 'חמדת ימים' היה הולם יפה כל חכם איטלקי שקיבל תורתו מתלמידי הרמ"ע מפאנו, ר' אהרן ברכיה ממורדינה ובני סיעתם. גם הציטטות המרובות בשם "גורי האר"י" ו"כתבו גורי האר"י בכתביהם" מתייחסות כאן ברוב הפעמים לכתבי תלמידי סרוק, ואין כאן צורך להאריך בזה. אולי ראוי גם להעיר, שהמנהג המובא משם סרוק ב'חמדת ימים' הובא בשמו גם בספר 'מגן אברהם' על ה'שולחן ערוך' או"ח סי' תי"ז, אלא שב'חמדת ימים' בא תיאור מלא יותר של התנהגותו. מנהגי סרוק נתפשטו מאיטליה גם לארץ-ישראל גופה, ונזכרו פה ופה גם בספרי ר' מאיר פופרש, העורך האחרון של 'כתבי האר"י', ובספרי ר' נתן שפירא ירושלמי. אין כל אפשרות לקבוע מכאן מסקנה בטוחה על סביבת רבו של בעל 'חמדת ימים'.

באות המורה ב'חמדת ימים', שכח על-פי מקרה את הציטאטה המעניינת ביותר, הנמצאת בחלק א', דף ל"ה ע"ד, וזה לשונה: "ומורי כתב בספרו על הנהגים להניח בערב שבת בכירה גחלים שכבר הובערו ומכסין אותם באפר ואומרים לגוי שיחתה בהם בשבת ומניחים הם או הגוי את הקדירה על גבי הכירה במקום שאין היד סולדת בו על כסא של ברזל ומתחמם התבשיל ואוכלין אותו בשבת ואומרים שזה מותר לומר לגוי בשבת כיון שהחיתוי בגחלים המבערות אינה מלאכה אסורה מן התורה אלא משום שבות ולצורך עונג שבת מותר לומר לגוי לעשותו ששבות דשבות שרי בשבת במקום מצוה. והוא העלה ששגו בחוזה ולא הועילו כלום בתקנתם... דאסור לומר לגוי לחתות בגחלים ואפילו לצורך מצוה כיון דהויא מלאכה דאורייתא והרבה להביא ראיות גדולות על זה". הרי לפנינו ציטאטה ארוכה, שאם אין כאן זיוף וייחוס לשון של איזה ספר אחר על שם רבו, הריהו לקוח מספר מסודר של רבו או מאוסף תשובותיו שנדפסו כספר. בין כך ובין כך מתבטלת ההשערה, שהרב הזה הוא ר' חייא רופא. הציטאטה הזאת — יהי רצון שיעלה בידי אחד החוקרים לזהותה — איננה בספר 'מעשה חייא', וספר אחר שבו ערך חכם זה את תשובותיו, או בכלל ספר אחר ממנו, לא היה מעולם. מקרה מר הוא, שיערי שכח להזכיר בספרו אותן ציטאטות מספר 'חמדת ימים', העשויות מלכתחילה לסתור את כל בניינו ולהפריך את השערתו.

ונחזור מן המורה הדמיוני ר' חייא רופא אל המורה הדמיוני ר' בנימין הלוי. יערי, הקובע לפי שיטתו, שהספר נכתב בשנת תכ"ט-ת"ל, לא טרח להסיק ביר לקוראיו כיצד נכתב הספר באותה שנה בירושלים, והרי הרב"ל היה באותה שעה מחוץ לגבולות ארץ-ישראל, בסוריה או במצרים. את ירושלים לא ראה מימי פרוץ התנועה השבתאית. את צפת ואת ארץ-ישראל יצא לכל המאוחר בשנת תכ"ה, כפי שיערי עצמו קובע במקום אחד (עמ' 60), אף-על-פי שב'עמ' 75 החזיר אותו לצפת (בדמיונו בלבד). ואילו בסיום התפילה הארוכה שיש בה התאריך תכ"ט אנו קוראים: "ואני נהגתי להתפלל תפלת הנ"ל על הגלות על קברי הצדיקים בירושלים עם כל החברים יצ"ו כל ערב ראש חדש אחר גמר סדר הלימוד וכל יקר ראתה עינינו והמבשרות צבא רב תל"י" (ח"ב דף י"ג ע"ד). בעל תפלה זו ישב בשנת תכ"ט בירושלים. אין איפוא כל אפשרות לטעון, שדברים אלה נכתבו על-ידי

עניין זה של מורו ורבו של המחבר נידון אצל יערי בפרק הרביעי של ספרו, שבו אסף כל מיני מאמרים המזכירים את המורה. בפרק העשירי הוא מסיק, כפי שכבר נזכר, שרב זה אינו אלא ר' חייא רופא. כבר הראיתי למעלה בדוגמה בולטת ביותר, שדברים אלה הם דברי דמיון, ושלפעמים יש בדברי המורה עניינים שהמחבר העתיק מספרים אחרים ותלה אותם ברבו, עד שדמותו האישית של זה הולכת ומיטשטשת. אבל יש להעיר כאן עוד דבר. ר' חייא רופא נפטר צעיר מאוד והניח אחריו כתבים בלתי מסודרים, שאלות ותשובות וחידושים, אבל לא ספר סדור. רק ל"ה שנים אחרי מותו אסף בנו, ר' מאיר רופא, את שארית כתביו ועשה מהם ספר שנדפס בשם 'מעשה חייא' בשנת ת"ב. כל ספר אחר לא נמצא ממנו, ואין אף שמץ עדות בדברי בנו (בהקדמתו) שמלבד רשימותיו המפורזות ערך ספר ממש. אין בספר כל נטייה מיוחדת לקבלה ולדברי הר"ח בפרט, ורבו העיקרי שנזכר שם כמה פעמים אינו ר"ח ויטאל אלא ר' שלמה סאגיש מחכמי צפת שלא נזכר כלל ב'חמדת ימים'. אין כמובן ללמוד מכאן דבר מכריע, שכן נושא הספר, חידושי מסכתות ותשובות, אינו בתחום הקבלה. והנה, יערי ציין (עמ' 56) שני מאמרים שבהם הובאו כתביו של המורה. הוא מנסה לתרץ מדוע אין ציטאטות אלו — אחת מ'תשובותיו' ואחת מ'פסקיו' — נמצאות בספר 'מעשה חייא'. תירוצו בשני מקרים אלה דחוק, אבל אפשרי, אם כי לא ניסה להסביר כיצד בעל 'חמדת ימים', הכותב חמשים ושתים שנה אחרי מותו של ר' חייא רופא, קורא אותו 'מורי נר"ו' כאילו הוא חי עדיין. כל הפרשה של בלבולי הציגונים 'ז"ל ו'נר"ו' ב'חמדת ימים', המעוררים ספקות רבים ביחס ליושרו הספרותי של המחבר עלום-השם ואומרים דרשני, לא נידונה כלל אצל יערי. הרי אפילו כשבעל 'חמדת ימים' מביא את תשובותיו הנדפסות של ר' שלמה לבית הלוי, שנדפסו שבע-עשרה שנה לאחר מותו של הכותב, הוא קורא לו "ר"ש לבית הלוי נר"ו"! ונראה ברור שכשם שציונים אלה אין להתייחס אליהם ברצינות, כן גם ציונים אחרים כגון 'עמית בתורה' כלפי ר"ש זה אין לקבלם כפשוטם, אם לא נאמר שהעתיק את כל המאמר לרבות הכינוי הזה מספר אחר.

אך נחזור לר' חייא רופא ולתירוציו של יערי. יערי, המעתיק בחמשה עמודים שלמים רשימה מה-

לו בדברו עליו, הוא התואר 'המקובל האלהי'. במקום זה הוא כותב רק ששלח ספרו "אל החכם השלם הדין המצוין כהר"ר בנימין לוי ושלח לי מתנת יד". אני מניח שהבקיאים בתולדות רבני קושטא יוכלו עוד לקבוע מיהו הדיין הזה, אבל דבר אחד ברור: לא בסגנון זה היה פונה ר"י צמח אל העורך הראשון של כתבי האר"י.

סתירה נוספת ובולטת מאוד יש בין בעל 'חמדת ימים' והרב"ל. בעל 'חמדת ימים' הזכיר פעמים רבות לא רק את כתבי האר"י בנוסחאות שסודרו הן על-ידי מהרח"ו ב'שמונה שערים' והן על-ידי ר' מאיר פאפרש ב'פרי עץ חיים', 'נוף עץ חיים' וכו', אלא גם את 'כתבי הקדש אשר במצרים'. גם באיגרתו לר' יחיאל אשכנזי (ח"ב, דף קכ"א ע"ב) נאמר: "דע כי בהיותי במצרים ראיתי במכתבי הקדש מהרח"ו ז"ל זה הסדר...", ואילו בכמה מקומות אחרים מדובר בקשר לזה על 'מכתבי הקדש מהרח"ו', ואיני יודע אם יש לייחס משמעות מיוחדת לשימוש לשון זה. כיצד יכול היה ר' בנימין הלוי לראות את כתבי הרח"ו האלה בעצם כתיבת ידו, שהוא מניח את מציאותם במצרים כדבר ידוע לקוראיו שאינו צריך הסברה, וכאילו הם מונחים שם זה זמן רב? יערי עונה (עמ' 57) שהרב"ל ראה אותם בשו"ב בשנת ת"ט או ת"כ מאיטליה לארץ-ישראל דרך מצרים, שכן היה בימים ההם אחד מרבני קהיר ר' שמואל ויטאל בנו של הרח"ו. "ומאחר שהרב"ל לא הניח שום שעת כושר כדי לעיין בכתבי רח"ו המוסמכים ולהעתיק מהם, הרי ודאי נפגש ר' בנימין הלוי גם אתו כדי לראות את כתבי אביו שהיו ברשותו. וב-וודאי בביתו של ר' שמואל ויטאל פגש אותו אברהם קארדו".

בעניין זה יש סכך גדול, שיערי לא יכול היה לדעתו. באותן השנים לא היה עדיין ר' שמואל ויטאל במצרים! מתוך ספריו, ובפרט מאוסף תשובותיו 'באר מים חיים' הנמצאות בכתב-יד באוקספורד 832, אנו יודעים שלכל הפחות עד תחילת שנת תכ"ד היה הר"ש ויטאל עדיין יושב בדמשק, שכן יש בידינו גב-ית עדות מדמשק ותשובה מסוף אלול תכ"ג שהוא חתום עליה (ס' נד, דף קי"ד ב' ודף קי"ז א')¹, וב-וודאי לא יצא לדרכו לפני ראש השנה. אין לנו תשובה

רב"ל אחרי שיצא משם לחוץ-לארץ. הרי מעולם לא היה בירושלים בשנה זו או בשנה ת"ל שנזכרה במ"קום אחר בספר. פרט זה כשלעצמו דיו להפיל את כל הבניין המלאכותי על זהות המחבר, שישב אותן שנים דווקא ישיבת קבע בירושלים. האמת היא שהדברים סודרו זמן רב אחרי תכ"ט, ומתוך שימוש בתפילות שסודרו באותה שנה, אלא שיערי לא היה יכול לקבל הסברה זו (המתבקשת מאליה לאור כל העובדות), מפני משפטו הקדום על זהות המחבר, המאלצו להקדים את סיום החיבור.

גם בדברים אחרים מסתבך יערי בסתירות בין היוצא מ'חמדת ימים' ובין הידוע על ר' בנימין הלוי. מרובים הם הדברים ב'חמדת ימים' שבהם מדבר המחבר על 'קהל עדתו', ויערי הביא כמה מקומות לעניין זה בפרק הששי, אם כי קיצר במקום שהיה לו להאריך. כמה מהמאמרים האלה מוכיחים, שלכל הפחות מקצתם מתייחסים לא לשימוש בירושלים אלא למשרה ממש שמילא כרב לשעבר, ולפי כל הסימנים לא בארץ-ישראל אלא בחוץ-לארץ. דברי המוסר והתוכחה שנזכרו בקשר לזה, אינם הולמים כלל עדת קדושים בישראל אלא סביבה חברתית שונה מכל וכל מזו של ארץ-ישראל. הוא מזכיר כמה פעמים גם את ה'חברים' בקהל עדתו, אבל מושג זה הוא כללי מאוד, ואינו מכוון רק לבני חבורת המקובלים בירושלים (שהם המה קהל עדתו ממש, כהשערת יערי) אלא גם לבני תורה ולתלמידי חכמים סתם בכל קהילה שהיא. קהילתו אינה בית-מדרש של חסידים שכולם 'חברים', אלא קהילה ממש, על פשוטי-העם, בעלי-בתים, עמי-הארץ, נשים וטף שבה. יש שהוא מספר על תוכחות שאמר בקהילתו "עד מקום שידי מגעת", ויש שהוא מספר על סידורי קהילתו: "ופרנסו וגזברי בית הכנסת המה ישאו בראשונה באזהרה זו וגם כל העם ויגזרו בקנס גמור על כל אנשי קהלתם לבלתי יולזו בקדושת בית הכנסת [על-ידי שיחות חולין]... ואם יצטרכו איזה דבר... יצאו החוצה וכן נהגתי בתוך קהל עדתי, והודאות לאל ית' כי שמעו לי" (ח"א דף ע"א ע"א).

אין זכר וחצי זכר לרבנות כזאת של ר' בנימין הלוי בקהילה מעין זו. דבריו של יערי (עמ' 53) כאילו הרב"ל היה דיין בקהילת קושטא בשנות גלותו, ואילו שלח ר' יעקב צמח את ספריו בקבלה לקושטא, מיוסדים על זיהוי מוטעה של שני יוסף בן שמעון. ר"י צמח לא היה שולל מר' בנימין הלוי, חברו ואולי גם רבו בקבלה, את התואר האחד שבוודאי היה מגיע

¹ עיין רוזאניס, 'תולדות היהודים בתורקיה' ח"ד, עמ' 377, ומ. בניהו ביסיני, כרך ל"ד (תשי"ד), עמ' נה. ואני בדקתי את תצלום כתב-היד הנמצא במכון בן-צבי בירושלים, הכתוב בעצם כתב-ידו של ר"ש ויטאל, ותודתי נתונה למכון זה.

שר' משה זכות הדפוס בויניציה ת"כ (1660) בהש' ראת הרב"ל, יכול להיכח בנקל שבעל 'חמדת ימים' העתיק מן הנדפס, ולא להיפך. יערי הביא כמה שורות שהן מתאימות מלה במלה, אבל יש דברים שדי' לג עליהם על אף חשיבותם העקרונית: הוא לא הביא את הכותרת בדף ט' ע"א, המכריזה בפירוש שסדר זה נוסח בלשונו על-ידי ר' משה זכות דווקא — ולא על-ידי הרב"ל, כפי הרושם שמעורר יערי: "אמ"ז זהו סדר המשמרת לעבודת אלהינו". חבל שיערי השמיט דברי פתיחה מאלפים אלה, הסותרים את השערתו, שכן כל התיאור של הסדר הקודם ללימודים ולתפילות, נכתב בסגנונו של הרמ"א. עצם ה'לימודים' שנקבעו לראש חודש נמסר לרמ"א על-ידי הרב"ל, ולא כדבר המיוחד לו, אלא כמנהג כל יושבי אדמת הקודש, ואילו הפרוזה המליצית שב-תיאורים היא של הרמ"א עצמו. גם דרך הקיצורים מוכיח בבירור, שבעל 'חמדת ימים' שולח את הקורא לספר הנדפס כמקורו. ועיין ב'חמדת ימים' ח"ב דף ט"ו ע"א למטה שיערי הביא משם רק מקצת דברים, אבל בגוף 'חמדת ימים' קדמו לציטאטה שורות אחדות המובנות רק למי שפותח את ספר 'משמרת החדש' הנדפס בדף ל"ב ל"ו. מכל מה שנדפס במלואו ב'משמרת החדש' הובאו ב'חמדת ימים' רק ראשי פרקים. ואף גם זאת: מכיוון שמחבר אחר מדבר כאן, המשתמש בדברי זולתו, לא נמנע כלל מלהכניס שינויים בעיבוד הדברים. הרי בפרק על ערב ראש חודש שימש ספר 'משמרת החדש' רק כמקור אחד מבין רבים לבעל 'חמדת ימים' שהוסיף עליו דברים אחרים, ובעיקר ליטורגיה שבתאית של ימיה, שהעתקות מ'משמרת החדש' משמשות לה מסגרת בלבד.

גם הוכחתו של יערי מסדר 'תיקון שובבים' אינה שונה במסקנותיה, וגם שם קיים אותו יחס של דברי הרמ"א שהוא הכותב לדברי בעל 'חמדת ימים' המעתיק ממנו. כל הגיונו של יערי בעניין זה מופרך מעיקרו. ברם, במקרה זה מצבו של יערי פחות נעים מאשר במקרה הקודם, שהרי הספר ששימש כמקור להעתקות ולעיבודים לבעל 'חמדת ימים' בסדר השורבבים, נדפס לראשונה בשנת תל"ג בויניציה, שנה אחת אחרי פטירת הרב"ל. העובדה שגם כאן מעיד הרמ"א שאת סדר הליטורגיה קיבל מר' בנימין הלוי, שוב אינה מוכיחה כלום, שכן גם סדר זה משותף לכל חכמי ארץ-ישראל. כמובן, אין מחובתנו להראות על המקור המשותף של כל התאמה והתאמה שיש בין

בוט ממנו משנת תכ"ד, ורק מקיץ תכ"ה ואילך יש בכתב-יד ההוא תשובות שכבר נכתבו במצרים. ואילו בשנת תכ"ה אנחנו מוצאים את הרב"ל משיב תשובות מצפת, ואין כל סימן אחר שהרב"ל נתעכב במצרים חמש שנים. אדרבה, באגרתו משנת תי"ט לר' ישראל לינגי הנדפסת ב'אגרות הרמ"א' ס' יז, הוא מזכיר שבשובו הקרוב לארץ-ישראל יזכרנו בתפילותיו בכו"ת המערבי. ואפילו נניח שבתכ"ד, כשהתיישב הר"ש ויטאל ישיבת קבע בקהיר, עדיין נתעכב הרב"ל במצרים וראה את הכתבים, איך דיבר עליהם כעל דבר ידוע ומפורסם? והלא ידענו מכל העדויות על הר"ש ויטאל, שלא הרשה לשום אדם להעתיק מכתבים אלה של אביו, שהיו תחת ידו, וידועים בעניין זה סיפוריו של ר' יעקב צמח, המעיד שמסיבה זו ניסה ללמוד בעל פה מה שנתן לו לעיין בו! ידוע שאין כל העתקות באוספי כתב-יד שנעשו מכתבים אלה לפני מותו של מהר"ש ויטאל, שנפטר כמה שנים אחרי הרב"ל. עד כמה שאנו יכולים לקבוע, רק ר' משה ויטאל, בנו של הר"ש, שבידו נמצאו כתבים אלה, נתן רשות להעתיק מהם, ומאז נתפשטו העתקותיהם. גם עניין פגישתו של קארדונו עם ר' בנימין הלוי במצרים הוא בספק רב. הידיעות האוטוביוגרפיות שקארדונו רשם בימי זקנתו בדרוש 'אני המכונה', מלאות גגיות זכרון ובלבולים, ואין להולמן בשום פנים עם ידיעות אחרות נאמנות יותר. קארדונו מספר גם באותו מקום שנפגש במצרים עם המקובל ר' חיים הכהן, שנפטר בליורנו בשנת 1655, חמש שנים לפני שקארדונו הלך למצרים (עצם ישיבתו שם מוטלת בספק רב). כשם שאין ספק שקארדונו, שישב באותן השנים בליורנו, נפגש שם עם ר' חיים הכהן, כן מותר להניח שראה גם את הרב"ל בליורנו, וזכרונו נתבלבל עליו לעת זקנתו.

מכל הנאמר לעיל מתבטלת ממילא השערתו של יערי על אף נעיצת הוודאיות הגמורה שבה הובעה, וכן מתבטלות גם הראיות החיוביות שיערי ניסה להביא (עמ' 67-75) מתוך השוואת ספרי תפילה, שנדפסו על-ידי חוג מקובלי איטליה בהשראתו של הרב"ל, לספר 'חמדת ימים'. הוכחות אלו מוכיחות ממש את ההיפך ממה שיערי מסיק מהן. הן מוכיחות, שבעל 'חמדת ימים' העתיק מספרים שנדפסו בזמנו או בדור שלפניו, לפעמים מלה במלה בלי הזכרת המקור, ולפעמים מתוך שינויים והוספות, שיערי השמיט אותם, והמעידות בדיוק רב על שיטת עבודתו בליקוט המקורות ובעיבודם. כל המעיין בספר 'משמרת החדש'

קרובה ולשים בפיו [של האיש הישראלי] תפלות שבהן ישפוך את נפשו על אורך הגלות ועל הגאולה המתממה לבוא" (עמ' 80).

אמונה שבתאית אין בכל זה, אך תגובה לא-מונה השבתאית יש כאן: תעמולה לכיסופי גאולה בלי המשיח שהזכיר. "שמו של שבתי צבי לא נזכר בספר, לא בפירושו ולדעתי גם לא בדרך רמז המרמז לשמו"; וכן "כמה מהלשונות והעניינים שראו בהם החשדנים רמזים שבתאיים, אינם באמת אלא רמזים קבליים המצויים בכתבי האר"י. גם רבות מהגימטריה אות שיש בהן כביכול רמז לשמו של שבתי צבי אין בהן ממש. גם פסוקי גאולה ולשונות גאולה עדיין אין פירושן שבתאיות" (עמ' 76).

האם מיצה יערי במשפטים אלה את מהותו הספרותית והדתית של ספר 'חמדת ימים'? האם צדק בלכתו אחרי אותו מקובל ר' מנחם היילפרין, שביקש להוכיח שאין בספר אלא קבלת האר"י וסמליה ללא כל תערובת של אמונה שבתאית? — דעה שכבר יצאו מקובלים אחרים לסתור אותה, ולא מפיהם של מקור בלים אנו חיים, שחושם הביקורתי וההיסטורי יכול לעזור ספקות רבים. בלי ספק, אפשר היה להסכים להגדרת יערי אילו היה המדובר בהשפעתו האובייקטיבית של 'חמדת ימים' בציבור, ובעיקר בציבור הספרדי, אחרי הופעתו של הספר בדפוס. הוא פעל בכיוון שיערי ציין ובדבר זה מעולם לא היו חילוקי דעות. אבל האם הוגדרה בזה גם כוונתו ומטרתו הסובייקטיבית של המחבר, כדברי יערי? על זה יש לומר: דבריו הם תערובת מופלאה של אמיתות-למחצה, של התחמקות מן השאלה העיקרית ושל טעוריות פשוטות כמשמען, וחבל מאוד שלא חדר לעומק הסוגיה הזאת, והוראתו מסקנתו מעורערת מיסודה. כבר הפיסקה הראשונה שהבאתי כלשונה, על הגדרת הכינוי 'שבתאי', יש בה משום התחמקות: ה'אל-טרנסיבה' שהוא מעמיד, אינה שלימה כלל, וחסר בה העיקר. הגדרתו של הכינוי 'שבתאי' אינה כלל, כפי שיערי הגדירו. הגדרתו האחת והיחידה של כינוי זה בשנים שלאחר תכ"ו יכולה להיות רק זו: שבתאי הוא מי שהאמין ששבתי צבי הוא המשיח אף-על-פי שהמיר ושקע בתחום 'הקליפות'. זוהי משמעות המושג בספרות המדעית, ואין אחרת. זוהי המשמעות שבה השתמשו הדורות ההם במושג 'מאמין' (המלה 'שבתאי' לא נהגה במקורות), ואין אחרת. הגדרתו של יערי מצומצמת, איפוא, מדי ומוציאה סוגים רבים של 'מאמינים', היו חכמים רבים שהא-

'חמדת ימים' ומקורות אחרים, כי תהיינה הבעיות הספרותיות אשר תהיינה — אין הן נוגעות כלל לעיקר העובדה שלא ר' בנימין הלוי חיבר את הספר. ומקום הניחו כאן לבעלי שיטה מדעית בריאה להתגדר ולחדש לנו חידושים על טיבו הספרותי האמיתי של ספר 'חמדת ימים', שיערי לא עמד עליו ושהוא כנראה שונה לגמרי ממה שהעלה על דעתו.

[ה]

שאלה מרכזית לגבי כל דיון מדעי על ספר 'חמדת ימים' היא יחס הספר אל התנועה השבתאית ומקומו בתנועה זו. אין להעריך ספר זה כראוי בלי הכרה ברורה של מעמדו בהתפתחות הדתית שבאה בעקבות 'התגלותו' של שבתי צבי והמרתו. דעתו של יערי על בעייה זו ניכרת מפרק י"א שבו ביקש להגדיר את מטרת המחבר בחיבור ספרו. ראוי להביא דבריו כלשונם: "אם כוונת הכינוי 'שבתאי' הוא לתיאולוגיה השבתאית המיוחדת של נתן העזתי, לביטול הצומות, לביטול תיקון חצות, לביטול הכוונות וכו' — הרי אין מחבר ס' 'חמדת ימים' שבתאי כלל. הוא עומד בשתי רגליו על קרקע המסורת, ולא זו בלבד שאין הוא מוותר על שום מצוה קלה וחמורה, אלא שהוא מוסיף סייגים וחומרות ודקדוקים בשמירת המצוות. קבלתו היא קבלת האר"י בנוסח ר' חיים ויטאל. אין הוא מוותר על ההנהגות המקובלות מידי האר"י והקודמים לו. אין הוא מבטל תיקון חצות ולא את הצורך בכוונות, (כפי שצויה נתן העזתי), אלא אדרבה מדגיש חזור והדגש שיש לבטא את הכוונות בשפתיים. אולם אם כוונת השאלה היא: היש בספר 'חמדת ימים' זיקה לתנועת-הגאולה של שנות תכ"ר-ת"ל (1666-1670), הרי לא זה בלבד שיש קשר כזה, אלא שכל עיקרו של סיכום הספר אינו אלא תגובה לתנועה זו" (יערי, עמ' 76-77). מהי תגובה זו שמתוכה עלה ספר 'חמדת ימים' למדרגת 'היצירה הספרותית הגדולה ביותר שיצרה תנועת הגאולה של הימים ההם'? תשובתו של יערי היא: כשעברו ימי ההתלהבות המשיחית של תכ"ו שבהם האמין אולי גם המחבר כשאר בית ישראל בשבתי צבי, ובאו ימי משבר והתבררו הדברים לאמתם, וקהלות ישראל חזרו לסבלות יום יום והתחילו מסיחים דעתם מהגאולה-לאחר — אז חשש ר' בנימין הלוי ששעת הרצון תעבור ותחלוף, ועל כן קם וסיכם את ספרו כנסיון לשמור על שלהבת כיסופי הגאולה שלא תכבה. מטרתו "לקרב את הגאולה ולהגביר את הכיסופים לגאולה"

מינו במשיחתו של שבתי צבי, בלי לקבל את שיטת הקבלה החדשה של ר' נתן הנביא, אף-על-פי שקיב-לו את ההסברה היסודית של ההמרה כסוד ולא ראו בשקיעתו של המשיח בקליפות כל הוכחה נגד אמיתת שליחותו. שבתאים רבים חזרו לקיים את הצומות שנתבטלו בהתלהבות הראשונה, בלי שביטלו בזה את אמונתם בשליחותו המשיחית של ש"ץ. בידינו נמצאות כמה תעודות על כך, כגון מידי אברהם קארדוזו, שהתנהגותו בענייני אורח חיים היתה כמעט כל ימיו שמרנית ביותר, וכגון ר' העשיל צורף. ואלה היו מגדולי הנביאים של השבתאות בתקופה שספר 'חמדת ימים' נתחבר. אפילו לגבי כוונת האר"י אין ראיה מדברי נתן הנביא שנכתבו בשעת ההתלהבות הראשונה, ואחר-כך הוא עצמו וכן רבים מן השב-תאים חזרו לקיים כוונות אלו כולן או מקצתן. בכל השאלות המעשיות שיערי הזכיר, היו פילוגים וחי-לוקי דעות במחנה המאמינים, וכמה מהם שינו דעתם והנהגתם במשך השנים מן הקצה אל הקצה, בלי לש-נות את עיקר אמונתם.

דברי ספר 'חמדת ימים' לגבי שאלות אלו אינם קובעים לגבי השאלה המרכזית האחת: האם האמין או לא האמין בש"ץ גם אחרי שהמיר? אין לנו ידיעה ברורה אם היה ממבטלי ארבע התעניות, ואני מסכים שאין הוכחה מכרעת מהעדר כל דיון על ימים אלה, שכן אפשר שכתב-היד שהכיל אותו, לא הגיע לידי המהדיר. בכל זאת יש כמה תמיהות בדבר. עד כמה שידוע לי, אין בספר הגדול כל רמיוז לפרקים אלה, בשעה שהמחבר מרבה בדרך כלל לצטט מפרק אחד למשנהו. ריבוי תעניות בתאריכים אחרים דווקא אינו מוכיח (כדעת יערי) שבעל כרחו קיים גם תשעה באב וכו'. גם שבתאים אחרים שביטלו את ד' הצומות (או מקצתם) קיימו תעניות מופלגות בזמנים אחרים דווקא. הפרק על עשרת ימי התשובה נמצא בידינו, ובו המלצות רבות על תעניות ממין זה, אבל אין שם כל זכר לצום גדליה דווקא. בין חנוכה וט"ו בשבט שנידונו כאן באריכות, אין זכר לעשרה בטבת. שבתי צבי עצמו נתן דוגמה להתנהגות זו, שהפליגה בתע-ניות לאין מספר אגב ביטול התעניות הללו שהן תק-נת סופרים. גם לגבי תיקון חצות נמצאנו במצב דומה: אין בידינו החלק שבו היינו מבקשים את סדר תיקון החצות שלו, אבל במקום אחד מקביל (על סדר חודש ניסן) יש הוראה המתאימה בדיוק למנהגם של כמה מהשבתאים ושנוכרה במקורות שונים: שלא לומר את הקינות שבחלק הראשון של

(התיקון 'תיקון רחל') ולהסתפק באמירת מזמורי הגאולה שבחלק השני ('תיקון לאה'), ועיין ב'חמדת ימים' ח"ג דף ד' ע"א. ומכלל לאו אפשר לשמוע הן: מכיוון שבחודש ניסן נהג דווקא לפי הוראת השבתאים שנטו לשינויים, בשאר ימות השנה נטה אולי לקיים את התיקון במלואו מכיוון שלדעתו (ול-דעת כמה מהשבתאים) השכינה עדיין בגלות, כל זמן שהמשיח לא יצא עדיין מעמקי הקליפות.

אין כל סתירה פסיכולוגית ומעשית בין חסידות מופלגת מסוג חסידות בעל 'חמדת ימים' לאמונה בשבתי צבי, ובמקומות רבים נסיתי להסביר סוגיה זו. לא כל שבתאי היה אנטינומיסטן דתי, ולא כל אחד נזדרז לשנות ממנהגי חסידות של הראשונים. יותר מדי החליפו בדיונים כאלה את דמות השבתאות המאוחרת עם דמותם הדתית של המאמינים בשנים הראשונות שלאחרי ההמרה, ואסור לנהוג כאן על פי פשטנות שאינה הולמת כלל את העובדות. איש לא הכחיש מעולם שספר 'חמדת ימים' מטיף לחסידות מסורתית, ועיקר השאלה היה רק בזה: האם צדקו אלה שהכחישו את אמונתו בש"ץ במובן הנכון וה-יחיד של מושג זה, כפי שהכחיש אותה ר' מנחם הייל-פרין ב'כבוד חכמים' שיערי הלך בעקבותיו. התשו-בה פשוטה: הם טעו בשיפוטם ושגו ברואה, ועיניו של הרב יעב"ץ שדפדף בספר שלוש שעות בלבד (אם להאמין לעדותו), ראו נכוחה יותר מעיני חכמים וחוקרים אלה שלא מצאו בספר כל סימן של שבתאות. היסוד השבתאי שב'חמדת ימים' אינו חזק במידה שווה בכל חלקיו. הוא כלול בעיקר בתפילות ובי-המלצות הכרוכות בהן. וגם כאן אין להכריע מתוך כל התפילות, שעל כמה מהן אפשר לטעון טענתו של יערי: אפשר להבין אותן גם ללא פירוש שב-תאי. דברי יערי נכונים בהחלט. אבל השאלה היא: האם יש מקומות בספר המכריחים אותנו לפר-שם פירוש שבתאי? אם נסכים שבמקומות רבים מש-תמעים רמזיו לשתי פנים, האם אין מקומות שמהם מתבארים הרמזים ואינם מניחים ספק בכוונתם הנס-תרת ואין כל אפשרות לפרשם, במסיבות זמן הכתי-בה, אלא על שבתי צבי? אם דבר זה ניתן להוכחה משניים-שלושה מקומות שבהם האריך המחבר בד-בריו, הרי לנו שכך היתה כוונתו גם בשאר המקומות שכשהם לעצמם אין בהם כדי הכרעה. לצורך זה יש לדייק בפירוש הדברים ולא לעבור עליהם ברפרוף בעלמא, וחבל שיערי לא נכנס בעבי קורה זו. הרי עבודתו מוכיחה שמלאכת 'בלשות' כזאת אינה זרה

לו מכל וכל, והוא אינו הולך בדרך אותם בעלי האי-דיליקה האורתודוקסית, הצועקים חס על כל מי שמעז לגנוע בתחומים 'אסורים' כאלה והמבקשים לזרוק אבק בעיני התמימים.

והנה, תשובה לשאלות אלו יש למצוא בעיקר משה לוושה פרקים: מתחילת דבריו על ערב שבת, מסדר ערב ראש חודש ומסדר ערב פסח, ובפרט משניים הראשונים. האופי השבתאי המובהק של תפילות אלו מתברר מיד עם פתיחת הספר, בחלק על שבת, כאי-לו היה ברצונו להפגין את אמונתו בפני יודעי סוד ומביני-מדע. המחבר אינו מסתפק במוטיב אחד בלבד, שאפשר לפרשו גם באופן אחר. הוא מדבר על יסורי המשיח — ואפשר לחשוב שאין כאן אלא רמז לדרשות שב'פסיקתא רבתי', על יסורים אלה שהמשיח מקבל עליו בגן-עדן (ואין שם כל זכר למלכות שד"י ולקול המחרפים והמגדפים אותו!). הוא מדבר על היותו מחורף ומגודף — ואפשר לחשוב שאין כאן אלא רמז לספר זרובבל ממדרשי הגאולה. הוא מדבר בר על אור קדושת המשיח שיצא כנוגה (לאחר שחירפו וגידפו אותו) הארמון על משפטו יקום במלכות שד"י — כאילו אין במליצה זו ולא כלום, ואין הכרח לפרש ביטוי זה, הרגיל בכל כתבי השבתאים, בהבטת המרכאות מפני הגימטריא של 'מילוי' השם שדי — ש"ן דל"ת יו"ד — העולה 814 כמספר 'שבת צבי'. כמובן, אין הגימטריה של שדי במלואו כשהיא לעצמה הוכחה של כוונה שבתאית. גימטריה זאת, בלי כל קשר לשם המשיח ולענין המשיח בכלל, נמצאה גם בכתבי האר"י, ובעיקר בקשר עם כוונות התפילה לראש חודש, מפני שמלת 'ראש חודש' עולה בגימטריה כמספר ש"ן יו"ד דל"ת. שדי שמדובר עליו בספר הכוונות אינו אלא כוח מכוחות האל, שם משה מות הקודש, הרומז על מדרגה בעולם הנסתר של הספירות. שונה לגמרי הוא שימוש הסימבוליקה הזאת אצל השבתאים שצירפו לסמלים הלוריאניים נופך משלהם: שד"י כשם של המשיח במקום שם האלהות, והבלטת השם שד"י (עם מרכאות או אפילו בלי מרכאות) בכל מיני צירופים והקשרים משיחיים.

כפי שאמרתי, אין אף אחד מהמוטיבים האלה מכריע כשהוא לעצמו, אבל המחבר השתדל שכל המוטיבים הללו יופיעו יחד באופן שהאחד מפרש את השני, ואין לומר עוד ששד"י אינו שם למשיח. הכוונה האישית מתבררת יפה מדבריו: "הוא מחולל מפשעינו ומדוכא בעוונותינו מקול מחרף ומגדף עד יצא כנוגה אור קדושתו וראו כל אפסי ארץ את ישו-

עת אלהינו. ארמון על משפטו במלכות שד"י, וצריך כל אדם לסבול ולדכא ביסורין ולמעט תענוגיו לקבל עליו יסורי משיח הקדוש כמ"ש בספר החסידים על חסיד שסבל יסורים מטעם זה". אבל הבאת הציטאט מה מספר חסידים אינה יכולה להעלים את העובדה, שאין כל קשר בין המעשה המסופר שם (בס' תקכ"ח) לבין הרעיון העיקרי שבספר 'חמדת ימים'. הזכרת מלכות שד"י במשפט המדבר באופן ברור על המשיח וחירופו, מאירת עינים היא. נכון הוא שבדברי המ"קובלים מורה שם זה על ספירת היסוד או 'צדיק יסוד עולם', שממנה בא השפע אל השכינה או ה'ארץ' שהיא הספירה העשירית והאחרונה. כשבעל 'חמדת ימים' מדבר על תיקון אות ברית קודש שנפגם במעשי האדם — נושא המעסיק אותו מאוד — מרבה הוא להכניס סודות על שד"י מבחינה זו. עם זה הוא אוהב לקשור סימבוליקה זו של הספירות והשפעתן המתקנת לענין המשיח, שגם הוא כנגד מדרגת 'יסוד', ונקרא בלשונו כמה פעמים בלשון נופל על לשון: "משיח בן יוסף הצדיק", ומכאן מתבאר המעבר, הניכר מאוד במקומות אין מספר בספר, מדיבור על השם האלוהי שד"י אל דיבור על המשיח הקונקרטי וקורותיו, שגם הוא רמוז בשם שד"י לפי הגימטריה שראינו. כל זה מתברר באריכות כבר באותם הדפים הראשונים של 'חמדת ימים'. דברים שנאמרו במ"קורות הראשונים על האל עצמו, הושאלו בהקשרים חדשים אלו אל המשיח, והכפילות בכתובה מכוונת היא: ה'צדיק' שבשורה אחת אינו אלא ה'צדיק' העליון, ספירת היסוד, מתחלף לו בשורות הבאות לצדיק על אדמות, למשיח פשוטו כמשמעו, שעל מר גורלו מקונן המחבר בתפילותיו מתחילה ועד סוף. תפילות ממין זה אין להן כל זכר בספרות הקבלה לפני התנועה השבתאית!

כן מצינו בח"א דף ח' ע"ד ואילך: לימוד תיקון היסוד (שהוא כנגד אות ברית קודש, המילה), יפליא להוציא גיצוצות הקדושה מתוך עמקי הקליפות — דעה לוריאנית אדוקה. בזכות זה תתגלה גם הקשת שהוא סוד הברית ו"מחזה שד"י תחזה, מבריק ומב"היק עד להפליא ושש ומתפאר בגוונין שלו ולקרא שנת דרור מגלות הארון המר והנמהר... [הבאה] מחמת שדי [ר"ל מחמת הכה השודד וההרסני שבע"ש העוונות], ועל כן נקווה כי בכח סגולת לימוד סוד התורה ובסוד הצדיק יריע אף יוריה על אויביו יתגבר ופדויי ה' ישובו כמו שביארנו בס' מחמדי עין... כי כן עיקר גאולתנו תחלה וראש לפדיון נפ-

שינו, הוא משיח בן יוסף הצדיק ומביא גואל לבני בניהם הוא היסוד [הנקרא גם בכינוי טו"ב] בסוד אם יגאלך טו"ב יגאל, אמרו צדיק כי טוב, ועל כן נקווה לראות מהרה בתפארת עוז משיח צדקנו לתקן עולם במלכות שד"י [במקור, בתפילת 'עלינו לשבח', אין כאן כל זכר למשיח אלא לה' עצמו, ובעל 'חמדת ימים' מכניס אותו כאן בקביעות מאות פעמים] ובכן תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צד"ק עתק בגאווה ובוז, כמ"ש [כמו שפירשתני] במדרש רות בפסוק אם יגאלך טוב ע"ש.

הצירוף הזה של עניין המשיח שיתקן עולם במלכות שד"י, ושל המחאה נגד הדוברים על צדיק עתק המחרפים את המשיח, רב משמעות הוא, וחוזר כמה פעמים בתפילותיו המוקדשות לפרשה זו. מעניין שביציטאטה קצרה זו נמצאו לא פחות משתי רמזיות לדרשות של המחבר על סוד המשיח, שלפי כל הקשרי הדברים — דרשות שבתאיות הן. ציונים כאלה לשאר כתביו בהוספת 'עין שם' מצויים אצלו הרבה, וגם בעניינים שיש בהם מעסקי המשיח, ולהלן אביא דוגמה לכך. והנה, מיד לאחר שהאריך בכל ענייני תיקוני הברית, סיפם בעל 'חמדת ימים' את דבריו כדרכו בתפילה ארוכה, ובה אנו קוראים (דף י' ע"א) כל מה שכבר ביאר למעלה, בתוספת אסוציאציות על משיח בן יוסף והריגתו על-ידי ארמילוס, תוספת הבאה לכסות על הכוונה העיקרית. הפסוקים המובאים אצלו בקשר לזה כולם חוזרים בספר פעמים אין מספר.

מה הן טענותיהם של הדוברים עתק ב'צדיק' ? גם זה ניכר יפה ממקומות אחרים בספר, המשתמש ברמזים למאורעות שעברו בשנת תכ"ו ואחרי המרת המשיח, והמדבר בהקשר זה תמיד בלשון מונחים המיוחדת לשבתאים. הביטוי הברור ביותר לבירור רים אלה ניתן בסדר ערב ראש חודש, בתחילת החלק השני. שם עיבד המחבר ליטורגיה שבתאית שלימה, המיוסדת אמנם על התפילות הרגילות ליום כיפור קטן, שהותקנו לפני תכ"ו (וכבר דיברתי על זה למעלה לגבי ספר 'משמרת החודש'), וכן הביא כאן כמה דברים שהעתיק מספרי מוסר, ובעיקר מספר 'ראשית חכמה', ומוסיף עליהם מדי פעם בפעם את רמזיו המשיחיים, שאין להם כל זכר באותם המקורות. כידוע, דיברו השבתאים על שבת צבי אחרי ההמרה כמי שנתון תחת שלטון הקליפות (בין שנכנס שם באונס ובין ברצון כדי למלא שליחות). הוא נמסר לעינויים ולסבל, ומעתה נאמרו עליו כל דברי פרק

ג' שבשעיהו, והוא קיבל עליו את הכל כדי לתקן את תיקונו הנסתרים. בינתיים מלעיגים עליו כל הכופרים בו, הדוברים על צדיק עתק, ולאחר שנתגלה ראשונה שוב נעלם לפי שעה, השבתאים מצפים לגי' ליוו החדש שיהיה בפרהסיה ולעיני כל העמים. כדי שלא יטעו יודעי סודו בכוונתו, הכניס גם מחבר 'חמדת ימים' מיד בדף הראשון של חלק זה שני מאמרים שבצירופם הם מגלים את דעתו הברורה: "וכל אורח בישראל ישבו בצוקות ומבוכות ארוכות ושחוק עשה אלהים לנו ולמולדתנו הלעג השאננים הבוז לגאיונים אשר פיהם דבר שוא ותפל על ה'... ועל רוח אפינו משיח ה' יפטירו בשפה יניעו ראש לאמר אלהים עזבו ויתר דברי טרה אשר כבוד אלהים הסתר דבר תצלנה אזנים משמוע" (ח"ב דף ג' ע"א). שכן עתה — כך יש להבין דבריו — אין עדיין הגאולה שלימה והגלות המר והנמהר נמשך, עד שהמשיח יתגלה בגילויי האמת והסופי. אז יראו כל בשר את צדקתו. הבלטתו המיוחדת של המחבר ל'פרסום הרב' שיהיה לגילוי זה לפי תקוותו (הבלטה החוזרת במקומות רבים) באה כנגד הבזיון הגדול שנעשה למשיח עתה. וכן הוא ממשיך בסוף אותו הדף: "כי אף בדורות אחרונים אלה אף כי נתחדשו עניינים רבים בעליונים למעלה כנודע לחכימי לבא, מכל מקום וחטאתי נגדי תמיד כתיב, עד יצא כנוגה צדקו של משיח אלהי יעקב בפרסום רב". בעולמות העליונים נתחדש משהו עם קרבת גילוי המשיח, ואנו יודעים יפה, למה כיוון המחבר ברמזים אלו הידועים ל'חכימי לבא', ואנו מבינים יפה גם את משפט הסיום רב המשמעות. גם תפילות 'יום כיפור קטן' לפי הנוסח הקדום שנקבע בצפת, דיברו על תקוות הגאולה. והרי דווקא הבסיס המשותף הזה לדברי המקובלים על סוד חידוש הל' בנה בראש חודש ומשמעותו לעניין הגאולה, יש בו להבליט ביותר את הנעימה החדשה לגמרי שיש בעי' בוד דברים אלה ב'חמדת ימים'. רק מי שהאמין בשבתי צבי כמשיח גם עתה, יכול היה לכתוב תפילות והסברות אלו. בשעה שבתפילות הרגילות ליום זה אמנם הודגש עניין הגאולה באופן כללי (בסוד השלמת חסרון הלבנה שהיא השכינה), אבל עניין המשיח ותפקידו המיוחד לא הודגש כלל, הרי מעניין ביותר לשמוע מפי המחבר (דף ז' ע"ג), שאת הסוד המיוחד של ערב ראש חודש באר "בסוד דרוש מלכא משיחא ע"ש". גם כאן בא הציון 'עין שם' במקום שלא רצה להאריך בו יותר מדי ברמזים שבתאיים. אבל התיאוריה השבתאית של ר' נתן על סוד שלי-

חותו של המשיח: להוציא הניצוצות גם מן האומות (ומכאן רמז להמרתו). ידועה גם לבעל 'חמדת ימים', כפי שיתברר מיד מתוך המשך תפילותיו בפרק זה. הד דברי הכופרים על שבתי צבי, שנפש המחבר סולדת מהם, נשמע יפה באותו הפרק, דף ח' ע"ד, בתוך תפילה משיחית ארוכה, שסגנונה השבתאי ברור ביותר: "והיה אור ישראל לחושך בחשיכה יתהלכו מגוי אל גוי וממלכה לעם אחר, היינו חרפה לשכנינו, לעג וקלס לסביבותינו ולאומים יהגו ריק לאמר ידינו רמה, היש לכם אב בשמים. העוד אביכם שבשמים חי, פועל ישועות בקרב הארץ, ויספרו ברע עושיך על ה' ועל משיחו, ולמה תביט בוגדים אשר חירפוך ה' אשר חרפו עקבות משיחך לאמור אלהים עזבו, אין ישועתה לו ורבות כאלה פיהם דיבר שוא ותפל, וגם ערב רב עלה אתם, ובגודל זרועך... השב שב- עתיים אל חיקם ואת צמח דוד מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך וירום הודו ותנשא מלכותו". מלים אלו ברורות: הדוברים עתק על המשיח הבוגדים בו עתה, אחרי המרתו, טוענים שאלהים עזב אותו ואין ממנו ישועה לישראל והמה מדברים בגנותו. לא רק נכרים מדברים כך, אלא "גם ערב רב עלה אתם", היא הטרימינולוגיה השבתאית הקבועה, הקר ראת לכופרים בשבתי צבי בכנוי 'ערב רב'. הדברים בולטים ביותר כשנשים לב לכך שדווקא בליטורגיה זו נזכרה שנת חיבורה, שהיא שנת תכ"ט (דף י"ב ע"ב). והרי בשנה זו עמדה השאלה בכל חריפותה: האם שבתי צבי הנמצא בשפל הביון אחרי ההמרה, עדיין הוא משיח אלהי יעקב או לא? ובהמשך תפילת ארוכה משנה זו פונה המחבר — אם לא נרצה לומר שהעתיק כל הדברים הללו ממקור אחר, עשרות שנים לאחר זמן חיבורם — אל האבות ואל המשיח, ודבריו אל המשיח אינם סובלים בתקופה זו אלא פירוש אחד. והרבה יש לתמוה על יערי שהעלים עיניו מהם. המחבר מעתיק כאן באריכות את פסוקי מזמור פ"ט, הנותנים באמת תיאור ציורי ביותר של מעמד שבתי צבי בשנה זאת, ולא לחינם הובאו הרבה בספרי המאמינים באותו פרק-זמן: "התעברת עם משיחך... חללת לארץ נורו, פרצת כל גדרותיו, שמת מבצרו מחיתו, שסוהו כל עוברי דרך, היה חרפה לשכניו, הרימות ימין צריו... ואנכי [המשיח מדבר בגוף ראשון] היום איש מכאובות וידוע חולי... כשה לטבח יובל וטרחל לפני גוויזה נאלמה... מעור צר וממשפט לוקח ואת דורו מי ישוחח, אם כח אבי נים כחי אם בשרי נחוש, כי תכתוב עלי מרורות ובני

הגם בארץ אויביהם ביד פשעם ומה הועלתי בתקנתי במכאובות ומחוליים לכפר פניך ולכפר על בניך ועודם... בחבלי עוני הגלות החיל הזה". צירוף פסוקים אלו ותוספת המחבר עליהם, רבי משמעות הם. ולא זו בלבד. מיד אחרי-כן נזכרה גם התיאוריה השבתאית על סוד שליחותו של שבתי צבי, שהוא "להציל אצ"ל"ן [הנשמות האצולות מלמעלה] הצוללים בת-הומות רבה ואשר בין הגוים מטומעים ומגואלים להוציאם מאפילתם" (דף י"ג ע"ג). המשיח סובל עתה בעמקי הקליפות, אבל "קרנו תרום בישועתך, מלך ביפיו תחזינה עינינו, מוכתר בכתרי כתרם". בכל התפילות שבספר, 'מלך ביפיו' הוא תמיד המשיח שעתידי להתגלות בתפארתו, לעומת מעמדו הבזוי עתה. ועל תפילה שבתאית מובהקת זו אומר המחבר, כי נהג להתפלל אותה "על קברי הצדיקים בירושלים עם כל החברים יצ"ו כל ערב ראש חדש", וממנה נולדו להם גילויים גדולים. אינני סובר שאחרי כל זה יש עוד צורך להוסיף הרבה על המשמעות השבתאית של המליצות המשיחיות שבספר. רק זאת אעיר, שצירוף אישי של המוטיבים המסורתיים על 'ראש חדש' שהוא בגימטריה ש"ן דל"ת יו"ד עם המוטיבים השבתאיים המחודשים על האיש ש"ץ כמשיח, באו בהבלטה רבה גם בפרק השני על ראש חודש לאחר הליטורגיה השבתאית הנ"ל. בכל ראש חודש יש להתפלל שה' ירים את המשיח הנלכד עתה בעוור-נותינו, ונזכה להתלונן בצלו: "יעלה וירומם עטרת רוח אפינו משיח ה' אשר הוא נלכד בשחיתותינו. והן עתה ביום החדש בצל שדי נתלונן ירום הודו ותנשא מלכותו לתקן עולם במלכות שדי" (דף י"ז ע"ד). כל הדברים שהבלטתי כאן והמקנים לפרק על ערב ראש חודש פרצוף שבתאי מובהק, אינם מופיעים במקורות שבהם השתמש כאן. וכן הוסיף דווקא כאן, בסוף סדר הלימודים שקבע ליום זה, את הפזמון 'יגלה כבוד מלכותך' של ג'ג'ארה שכבר עמדתי במקום אחר על אימוצו על ידי השבתאים.

כשם שיערי לא עמד על טיבם השבתאי של פרקי הגאולה שבספר, כן ניסה גם להכחיש שאפילו המ-חבר המדומה שלו, שייחס לו את הספר, רצוני לומר ר' בנימין הלוי ההיסטורי, היה אף הוא שבתאי בסוף ימיו. אין דבר שבתאותו עשוי לשנות את המסקנות על מחבר 'חמדת ימים' וזמנו שנתבססו לעיל, ואינן נותנות בידינו כל אפשרות ליחס את חיבור 'חמדת ימים' להכם זה. אבל מכיוון שיערי החליט שהרב"ל הוא המחבר, והחליט שמחבר זה לא היה שבתאי

כלל אלא רק 'מציל מן הדליקה' השבתאית, הרי נדחק גם כן לזכות את הרב"ל מדופי זה. ואם נמצא בספר 'זכרון לבני ישראל' לר' ברוך מאריצו איגרת מהרב"ל ובנו משנת תכ"ז, המעידה על אמונתם הנמ"שכת בנביא ובמשיח, בא יערי וגוזר, ללא הבאת כל הוכחה, שהאיגרת היא בחזקת זיוף.

ואם אתה תוהה ושואל, מנין עיוורון זה של יערי לגבי סגנון שבתאי ורעיונות שבתאים, עיוורון שהביא אותו לכשלון כזה בכל תפיסתו על מטרת הספר ומהותו, הרי תשובתה של שאלה זו בצדה: אין לו חוש היסטורי בעניינים אלו. הוא אינו יודע מה יכלו מקובלים אדוקים לכתוב ומה לא יכלו לכתוב, מה אפשרי בתחום המליצות ומה בלתי אפשרי. אם אין אתה מראה לו את שמו של שבתאי צבי כתוב וחתום, שחור על גבי לבן, אינו רואה אותו. הרגשתו ההיסטורית פגומה ושיטות ההוכחה שלו לקויות. נסיונו הנועז לפתור את תעלומת הספר, נכשל. אין ללמוד ממנו הלכה בפרשה הדורשת עיון היסטורי מעמיק, כל שמי רבבות וזכויותיו בתחומים אחרים.

אנציקלופדיה מקראית

מאת ד. ש. לוינגר

אנציקלופדיה מקראית, כרך ב' (ב'זתר), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תש"ד.

בהשפעת התרבות היוונית בימי הביניים נוצרה הבל-שנות העברית ובתחומיה נתפרסמו מילונים תנכיים בערבית ובעברית שנבנו על יסוד מדעי ומשמישים גם היום כנקודת מוצא לחקירות לשוניות. עם התחדשות ההשפעה היוונית בעת החדשה בארצות הנוצריות חזקה השאיפה ליצירת חיבורים כוללים יותר במקצועות שונים, המסודרים בצורה אלפביתית; החוקר של התקופה היא השתוקק להכיר את המושגים בהיקפם השלם. גם בתחום המקרא נעשו נסיונות לסכם את החומר בצורה אנציקלופדית. וצא וראה, כמאה השמונה-עשרה כשיצאו לאור האנציקלופדיות המקראיות החשובות הראשונות שמחבריהן אינם יהודים וכתובות בשפות אירופה,

התחילה לצאת גם האנציקלופדיה התלמודית הגדולה (יצחק למפרונטי, פחד יצחק, ויניציאה, 1750), אבל אין מתפרסם חיבור בדומה להן בספרות המקראית היהודית. והנה עברו מאתיים שנים עד שזכינו לצאתה של האנציקלופדיה הראשונה בעברית המוקדשת בשי-לימותה למקרא (ירושלים, 1950). ואין משום מקרה בכך, שהוכרחנו לחכות לה מאות שנים; שכן לא באקראי נעשה הנסיון הראשון הקשור בתקומת תרבות המקרא על אדמתה ובלשונה. אי אפשר היה לדחות את הוצאת האנציקלופדיה הזאת, אף על פי שנתקלו בקשיים עצומים כל העוסקים בה — העורכים בעריכתם, המשתתפים בכתיבתה והמו"ל כאחד.

מהי סיבת העיכוב וההיסוס במאות שעברו? רוב המילונים החשובים נכתבו בסביבה איסלאמית. הפולמוס בין שתי הדתות לא חדר לסוג זה של ספרות, בכל אופן רק הדים קלושים מאוד נשמעו בה מהוויכוחים התיאולוגיים שהיו סוערים בימים ההם. הבל-שנות שלנו עסקה בעיקר בלשון המקרא והספרות התלמודית, וחוקרי האיסלאם השקיעו רוב מרצם בירור הקוראן ומפרשיו. אבל בתקופה הנוצרית עיכבה את התפתחות הדברים העובדה שהנכס הרוחני, המקרא, משותף היה. ועוד שני גורמים חדשים שלא היו קשורים בנצרות השפיעו: חוקרי המאות האחרונות התרחקו מן המסורות העתיקות והשתדלו להבין את המקרא כדרך שמבינים יצירות אחרות בספרות, וניסו לקבוע את מחברם האמיתי של הספרים, זמן חיבורם ואת הנוסח המקורי ובראש וראשונה יצאו בעקבות חקירותיו של הפילוסוף היהודי, ברוך שפינוזה; ובמאה שעברה הוגנב גם הרעיון הגזע-הלאומי לתוך החקירות. מספר לא מועט של ההגדרות יסודן בשי-קולים גזעיים-לאומיים גם במקומות שהמחברים עצמם אינם מדברים על זאת במפורש או אינם מוכנים להודות בזאת.

עלינו להביא בחשבון גם את העושר הגדול שנתערך מחקר המקרא בזמננו. נתגלו במאות האחרונות מקורות חדשים ומרובים שלא חלמו עליהם הראשונים. תרבויות שלימות נחשפו על ידי חפירות הארכיאולוגיות בארץ-ישראל ובמדינות שהיו קשורות בתולדות עמנו ובספרות המקראית. לשונות ותרבויות שנשתכחו במשך אלפי שנים, וכל הספרות שנכתבה בלשונות אלה נבלעה בחיק האדמה, פתחו בתקופתנו את פיהן ומספרות לנו על סודות גנוזים. לפעמים גובר עלינו הרגש, כשאנו תוהים על מקורות השפע הללו, שנצטרך פעם לפרסם אנציקלופדיות של עשר-

בהירות

בביקורת הספרות

בעריכת שלמה צמח

8

מוסד ביאליק. ירושלים