

חלק שני



**'אבל לבי מזה העולם'
מעשה בראשית ומעשה מרכבה
במסכת חגיגה**

מבוא לחלק שני

אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים; ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו ומה לאחור. וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם.

(משנה חגיגה ב, א)

המשנה אוסרת על עיסוק פומבי במעשה בראשית ובמעשה מרכבה. והנה, לאחר המשנה באים ארבעה דפי גמרא שעוסקים בשאלות של מעשה בראשית ומעשה מרכבה, והתחושה מזכירה את מי שבא ואומר שאין הוא רוצה לרכל, אבל... ואז הוא מדבר ומדבר. האם לאחר שהמשנה אסרה לעסוק בסוגיות אלו בפומבי, הגמרא מערערת על האיסור וחוזרת ועוסקת בענייני בראשית ומרכבה? שאלה זו תהא שאלת יסוד שתלווה אותנו לאורך הדיונים בסוגיות, וננסה לענות עליה מתוך הסוגיות גופן. סדר הדיון לא יהא על פי סדר הסוגיה, אלא על פי שיקולים מתודיים. אין לנו יומרה שנצליח להציג את התמונה המלאה של דעות חז"ל בעניינים האלוהיים, וגם לא תמונה מלאה של כל הדעות בסוגיות במסכת חגיגה, אך ננסה להבליט ולהדגיש קווים מסוימים שלדעתנו הם עמוד השרדה של הסוגיות בבבלי למסכת חגיגה, בבחינת 'הן הן מעשה מרכבה'.

שער ראשון

מעשה בראשית

הסוגיה פותחת בעיסוק במדרשי בריאה, ונראה שאף שהמילים 'מעשה בראשית' אינן מופיעות בגוף הדברים, הרי הסוגיה עוסקת במעשה בראשית.

הסוגיה פותחת בדיון בענייני בריאה, והיא ממשיכה ודנה במספר הרקיעים שיש בשמים:

אמר רבי יהודה: שני רקיעים הן, שנאמר הן לה' אלהיהם השמים ושמי השמים (דב' י"ד).
 ריש לקיש אמר: שבעה, ואלו הן: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות.

(יב ע"ב)

אם מעשה בראשית הוא תורת הבריאה והעולם אזי פסקה זו היא חלק ממעשה בראשית, אך הדיון ברקיעים מסתיים בכיסא הכבוד שנמצא ברקיע השביעי, ומשם הדיון ממשיך למעשה מרכבה. ברור אפוא שגבולות הדיון אינם חדים וברורים, ויש מגע בין 'מעשה בראשית' ל'מעשה מרכבה'. בהמשך נפרש גם את דברי ר' עקיבא לחבריו שנכנסו לפרדס, כנוגעים למעשה בראשית ומרכבה גם יחד. השאלה שעליה ננסה לענות היא – האם יש בסוגיה קו רוחני ברור, או שאין כאן אלא לקט מדרשים ודעות מבית מדרשם של חכמים.

א. מה ברא ה' ביום הראשון?

ולא במעשה בראשית בשנים. מנא הני מילי? דתנו רבנן: פִּי שְׂאֵל נָא לְיָמִים רְאִשֵׁינִים (דב' ד לב), יחיד שואל ואין שנים שואלין. יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם? תלמוד לומר: לָמֵן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ (שם). יכול לא ישאל אדם משעת ימי בראשית? תלמוד לומר לְיָמִים רְאִשֵׁינִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ (שם). יכול ישאל אדם מה למעלה ומה למטה מה לפניו ומה לאחור?

תלמוד לומר: וְלִמְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם וְעַד קִצְּהָ הַשָּׁמַיִם (שם),
מלמקצה השמים ועד קצה השמים אתה שואל, ואין
אתה שואל מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור.
(יא ע"ב)

הנחת היסוד של עיוננו בסוגיות העוסקות במעשה בראשית ובמעשה
מרכבה היא שהיו חוגים שעסקו במעשה בראשית ובמעשה מרכבה,
שתנאים ואמוראים התנגדו להם, והסוגיות הן תגובה לחוגים הללו.
לפיכך בעיוננו בסוגיות עלינו לנסות לתאר כנגד מה יצאו חכמים,
ומהו העולם האלטרנטיבי שחכמים מציעים אל מול העולמות ההם.
הסוגיה פותחת בהגדרת המותר והאסור בעיון במעשה בראשית:
מותר לחקור את אשר נעשה בששת ימי בראשית, אך אין לחקור את
ההוויות הקודמות. לשון אחר: מותר לחקור את העולם שלנו ואת דרכי
התהוותו, אך אין לחקור את המציאות הקדם בראשיתית. ואולי אין לפרש
את הגמרא רק כאיסור, אלא גם כחוסר יכולת של בן אנוש בעולם הזה
להבין הוויית קדם בראשיתית! הבנת העבר היא מפתח להבנת העולם
העכשווי, והדחף של אנשים לעסוק בהוויות הקדומות אינו רק רצון
להבין את העבר, אלא ניסיון להגדיר את המציאות העכשווית. העיסוק
בהוויות הקדומות הוא עיסוק בעולמות שאין לנו הבנה ושליטה בהם,
והעיסוק באין הקודם בא לומר על אפסות עולמנו העכשווי. חז"ל
קוראים לעסוק בממשי ובמוכר, ולא לברוח אל האין והדמיון המתעתע.
בהמשך הגמרא הובאו מימרות על דברים שנבראו ביום הראשון:

ואמר רב ' אמר רב: עשרה דברים נבראו ביום ראשון,
ואלו הן: שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחשך, רוח ומים,
מדת יום ומדת לילה. שמים וארץ, דכתיב בְּרֵאשִׁית בְּרָא
אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ (בר' א א). תהו ובהו,
דכתיב וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְבָהוּ (שם שם ב). אור וחשך,
חשך דכתיב וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם (שם), אור דכתיב
וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר (שם שם ג). רוח ומים, דכתיב וַרוּחַ
אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם (שם שם ב). מדת יום ומדת
לילה, דכתיב וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד (שם שם ה).
תנא: תהו (שם שם ב), קו ירוק שמקיף את כל העולם

כולו, שממנו יצא חשך, שנאמר יִשֶׁת הַשֶּׁךְ סָתְרוּ
 סְבִיבוֹתָיו (תה' יח יב). בהו (שם), אלו אבנים המפולמות
 המשוקעות בתהום, שמהן יוצאין מים, שנאמר וְנָטָה
 עֲלֶיהָ קו תְּהוּ וְאֶבְנֵי בְּהוּ (יש' לד יא).

(יב ע"א)

רב אומר שכל מה שנזכר בפסוקים הראשונים בתורה נברא ביום
 הראשון. דברי רב אינם ברורים ומובנים מאליהם, ובכתובים בספר
 בראשית ישנו ספק בהבנת הכתוב, האם התוהו ובוהו קדם לעולם
 או שהוא מתאר את המציאות של הארץ לאחר הבריאה. רב מדגיש
 שכוונת הכתוב היא שכל מה שנאמר בפתחה לספר בראשית נברא,
 ואין מציאות קדומה! הסוגיה פתחה באיסור להבין את המציאות הקדם
 בראשיתית, ודברי רב יהודה בשם רב מצטרפים לאמירה הראשונה
 של הסוגיה, שאין לעסוק בהוויות שקדמו לעולם, שהרי לדבריו כל
 מה שקיים בעולם הוא נברא, ואין מציאות שקדמה לעולם. לאחר
 דברי רב מובאת ברייתא בדבר מהות התוהו ובוהו. נראה שברייתא זו
 מתייחסת בעקיפין לפירושים אחרים, שכנראה פירשו שהתוהו ובוהו
 היה מציאות דמונית של כוחות הרע. לעומת זאת, הפירוש שבגמרא
 הוא פירוש רציונלי על דרכי בריאת העולם:

תְּהוּ קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו שממנו יצא
 חשך... בהו אלו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום
 שמהן יוצאין מים.

הברייתא מנסה להציע סדר במציאות: בשרשרת האבולוציה של
 הבריאה יש מקום שממנו יוצא החושך, ויש מקום שממנו יוצאים
 המים. אין אני יודע האם הפירוש שבגמרא הוא הביאור ה'נכון', אך
 מגמת הגמרא היא לתת פירוש רציונלי לכתובים, יהא הפירוש אשר
 יהא. אותם שפירשו שהתוהו ובוהו הוא מציאות דמונית, גם לא
 רצו רק לספר את העבר, אלא להגדיר את המציאות שלנו כמציאות
 שמורכבת מכוחות שונים שקיימים בהווה, ובהם גם כוחות הרס קדם
 בראשיתיים העומדים בבסיס העולם, ואילו הסוגיה קוראת את האדם
 להתעסק בעולם הממשות וההיגיון.

ב. אור שברא הקב"ה ביום הראשון

כתנאי: אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו דברי רבי יעקב, וחכמים אומרים: הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי.

(יב ע"א)

הכתוב בספר בראשית מספר על אור שנברא ביום הראשון, ושאלת היחס בינו לבין המאורות שנבראו ביום הרביעי עולה מימי קדם ועד היום. דעת ר' יעקב היא שהאור של היום הראשון הוא אור מופלא, ואילו דעת חכמים היא שהאור שנברא ביום הראשון הוא אור השמש המוכר לנו, והוא אותו האור של היום הרביעי. דעת חכמים היא שהעולם שלפנינו אינו אלא עולם גשמי של טבע, ואין בו אלא הטבע! ר' יעקב חולק על חכמים ואומר שבששת ימי בראשית נברא גם אור פלאי, ומשמעות הדבר היא שבעולם של ששת ימי הבריאה גנוזים כוחות פלאיים. כדעת ר' יעקב באו גם שתי המימרות של ר' אלעזר:

דאמר רבי אלעזר: אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע, שנאמר לְמַן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ (דב' ד לב), וכיון שסרח הניח הקב"ה ידיו עליו ומיעטו, שנאמר אַחֲזֹר וְקָדָם צִרְתָּנִי וְתִשָּׁת עָלַי כְּפָקָה (תה' קלט ה)...

דאמר ר' אלעזר: אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגנזו מהן, שנאמר אַחֲזֹר וְקָדָם צִרְתָּנִי וְתִשָּׁת עָלַי כְּפָקָה (איוב לח טז), ולמי גנזו, לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר וַיִּבָּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב (בר' א ד), ואין טוב אלא צדיק, שנאמר אֶמְרוּ צְדִיק כִּי טוֹב (יש' ג י), כיון שראה אור שגנזו לצדיקים שמח, שנאמר אור צְדִיקִים יִשְׁמַח (מש' יג ט).

(יב ע"א)

ר' יעקב בכרייתא אומר שהאור של היום הראשון הוא אור מופלא, ור' אלעזר מוסיף ואומר שהאור נגנז בגלל חטאי האנושות, וכך גם קומתו של האדם קטנה בגלל החטא.⁷¹ האמירה העולה מן הדברים היא שהחטא מקטין את האדם ומסיר ממנו את כוחותיו המיוחדים ומשאירו בעולם הטבע בלבד. לשון אחר: בעולם ישנם כוחות גנוזים שאיננו רואים אותם בגלל החטא, ורק לצדיקים יש מגע עם כוחות אלו. הוויכוח שבין ר' יעקב וחכמים הוא ויכוח עתיק שמתגלגל עד ימינו. השאלה האם יש באדם כוחות פלאיים, והחטא הוא כמסך על עיני האדם שאינו מאפשר לו לגעת בהם, היא שאלה שנחלקו בה בכל הדורות, והסוגיה מביאה את שתי הדעות, בבחינת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'.

מן היסוד

א. סיפור הבריאה בבראשית פרק א מספר על הבורא שברא עולם במאמר, ואין מגע בין הבורא לעולם אלא רק מגע של מאמר ותו לא. על המאורות נאמר:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת בְּרִקְיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם
וּבֵין הַלַּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּלְשָׁנִים. וְהָיוּ
לְמְאֹרֹת בְּרִקְיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן. וַיַּעַשׂ
אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת הַמְּאֹר הַגָּדֹל לְמַמְשְׁלֵת
הַיּוֹם וְאֶת הַמְּאֹר הַקָּטָן לְמַמְשְׁלֵת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים.
(בר' א יד-טז)

המאורות נבראו כדי למשול בעולם הטבע, והם נקבעו בראשית הבריאה כסימן לתאריכים. וכמו המאורות כך כל הבריאה של פרק א היא בבחינת שעון שיש לו מנגנון פנימי שמפעיל אותו, ואין השעון עומד ומסובב את גלגלי השיניים של השעון בכל רגע. פרק א בספר בראשית בא לעולם שכבר היו בו כמה תאוריות

⁷¹ שתי המימרות של ר' אלעזר אינן מופיעות יחד בסוגיה, והגמרא איננה מקשרת ביניהן, אך הקשר בולט לעין.

על בריאת העולם. בעלילת הבריאה הבבלית, עלילת 'אנומה אליש', מסופר על שני אלים צעירים ששפכו מלח לבטנה של 'תיהמת', אלת מי התהום. אלת התהום רגזה והתפתחה מלחמה בין האלים. במלחמה נגזרה 'תיהמת' לשניים, חלקה נשאר למטה וחלקה הושם למעלה.⁷² חלוקת המים למעלה ולמטה מזכירה את המים העליונים והמים התחתונים שמתוארים בפרק א בספר בראשית. אם ננסה לצייר פגישה דמיונית בין איש המדע המודרני לאדם הקדמון אל מול סערה בלב ים, הרי האדם הקדמון ירוץ להביא קרבן להרגיע את אלת התהום תיהמת, ואילו איש המדע יסביר שהים אינו אלא חומר, ואין הים רוגז, ואין צורך להרגיעו. פרק א בספר בראשית מציג באופן מובהק את התמונה של איש המדע המודרני, שאין העולם אלא חומר נברא שפועל על פי מנגנוני הטבע שהקב"ה ברא, והם אלו שמפעילים את העולם. ההסבר בסוגיה במסכת חגיגה - 'תהו קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו שממנו יצא חשך, בהו אלו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום שמהן יוצאין מים' - מצטרף אף הוא למבט של טבע והיגיון על העולם.

בנבואות שבספר ישעיהו מפרק מ ואילך חוזרים ענייני בריאת העולם, וכך נאמר באחת הנבואות:

יִוצֵר אֹר וּבֹרָא חֶשֶׁךְ עֲשֵׂה שְׁלֹם וּבֹרָא רָע אֲנִי ה' עֲשֵׂה
 כָּל אֲלֵה... כִּי כֹה אָמַר ה' בֹּרָא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים יִצֵר
 הָאָרֶץ וְעֲשֵׂה הוּא כֹונֵנָה לֹא תִהוּ בְרָאָה לְשִׁבְתַּי יִצְרָה אֲנִי
 ה' וְאֵין עוֹד.

(יש' מה ז-ח)

דברי הנביא שהכול נברא וגם החושך נוצר על ידי הקב"ה, מזכירים את דברי רב בגמרא שאומר שכל הדברים שנזכרו בפסוקים הראשונים בספר בראשית אינם הוויות קדומות, אלא דברים שנבראו בששת הימים. דברי הנביא כנגד הדיבורים על תוהו ובוהו כנראה באים על

⁷² על עלילת "אנומה אליש", ראה: ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם, תל אביב תשנו, עמ' 54-7.

רקע אמונות ודעות שעסקו בתוהו ובוהו כהויות דמוניות, וכנגדן יוצא הנביא. כנגד אמירות כאלו יוצאת גם הסוגיה במסכת חגיגה שמנסה לתת ביאור רציונלי למילים 'תוהו ובוהו'.

ב. אל מול פרק א בספר בראשית עומד פרק ב המצייר עולם שבו אֱלֹהִים מְתַהַלֵּךְ בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם (בר' ג ח), ומשמע מכל הסיפור שישנה נוכחות אלוהית בעולם המוחשי. בפרק א נברא עולם הטבע שלא נשתנה מיום בריאת העולם ועד היום הזה, ואילו בפרק ב נברא עולם מופלא שבו האדם והחיות גרים בגן עדן בצוותא, והחטא גרם לאדם להיות מגורש מן העולם המופלא שבו חי לפני החטא. כך ר' יעקב ור' אליעזר שמתארים עולם מופלא שהחטא קלקל ממשיכים את הקו הרוחני העולה מסיפור גן עדן בפרק ב, וחכמים המתארים את עולם הטבע ממשיכים את הקו הרוחני העולה מתיאור הבריאה שבפרק א. הגישה העולה מפרק א בבראשית ומדברי חכמים על האור של היום הראשון מבוטאת בדברי המורה הגדול שלה, הוא הרמב"ם, אשר במורה נבוכים חוזר ומדגיש שאין העולם אלא טבע. לעומת זאת, ההוויה הרוחנית העולה מפרק ב' בבראשית ומדברי ר' יעקב היא הוויה הרואה אלוהות נוכחת בכול, ותורת החסידות היא ראש לה.

שער שני

על מה העולם עומד

תניא: רבי יוסי אומר: אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה רואות, עומדות ואינן יודעות על מה הן עומדות, הארץ על מה עומדת? על העמודים, שנאמר הַמְרָגִיזוּ אֶרֶץ מִמְקוֹמָהּ וְעַמּוּדֶיהָ יִתְפַּלְצוּן (אי' ט ו), עמודים על המים, שנאמר לְרַקַּע הָאָרֶץ עַל הַמַּיִם כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ (תה' קלו ו), מים על ההרים, שנאמר עַל הָרִים יַעֲמְדוּ מַיִם (תה' קד ו) הרים ברוח, שנאמר כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹכֵא רוּחַ (עמ' ד יג) רוח בסערה, שנאמר רוּחַ סַעֲרָה עֲשֵׂה דְבָרוֹ (תה' קמח ח) סערה תלויה בזרועו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר וּמִתַּחַת זְרַעַת עוֹלָם (דב' לג כז).

וחכמים אומרים: על שנים עשר עמודים עומדת, שנאמר וַיָּבֹבֶת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (דב' לב ח). ויש אומרים: שבעה עמודים, שנאמר חֲצִבָּה עַמּוּדֶיהָ שִׁבְעָה (מש' ט א).

רבי אלעזר בן שמוע אומר: על עמוד אחד וצדיק שמו, שנאמר וְצַדִּיק יְסֻד עוֹלָם (מש' י כה).

(יב ע"ב)

על מה העולם עומד? הברייתא מביאה כמה דעות. נראה שהמחלוקת אינה רק על הקוסמולוגיה של העולם, אלא על התחושה שבה ראוי שאדם יחיה בעולם. ר' יוסי חי בעולם התלוי ברצונו של בוראו, ובכל רגע ורגע יכול הבורא להחליט שאין טעם בקיום העולם. תחושת המאמין שהולך בדרכו של ר' יוסי היא תחושת ערעור ותלות בבורא, ותחושה זו כמובן מביאה את האדם לחרדה ביחסו לעולם ולקיומו. שונה היא דרכם של חכמים. לפי דבריהם העולם יציב ועומד על שנים עשר עמודים, והקב"ה כלל לא נזכר. אפשר ששתי השיטות מזכירות שני מודלים של הורות: יש הורים שדואגים לילדיהם בכל צעד וצעד, ולעתים גורמים לילדיהם לתלות ולחרדה, ויש הורים ששמחים שהילד מסתדר לכד בלי להישען עליהם. לפי שיטת חכמים, הקב"ה

ברא עולם ובעולם הוא שם את האדם, ואין הוא רוצה שהאדם יחיה בחרדה מתמדת, ואילו ר' יוסי שואף שהאדם בעולם יחוש שהרצפה שתחת רגליו רועדת מעט, והוא יבוא בתחינה לאלוהיו שישמור על העולם. ומהי הדרך הנכונה? לכאורה ההזדהות המידית היא עם דרכם החינוכית של חכמים, אולם דומה שיש כאן עוד היבטים. לעתים אנו פוגשים אדם שחש שהעולם הוא שלו, והביטחון העצמי שלו מביאו למבט אטום על העולם, ובלבנו אנו אומרים שלו היה מרגיש מעט רעדה תחת רגליו, הוא היה פוקח את עיניו ונהנה יותר ושמח שמחה אמתית. לפיכך, לשתי הדעות מקום חשוב בעולמנו, ושתיהן מציגות מבט על יחסו של האדם לעולם ולאלוהיו. הסברנו רק את שתי הדעות הראשונות בברייתא ולא הסברנו את שתי הדעות האחרונות, אך נקווה שהצלחנו לתת משמעות למחלוקת העיקרית שבמדרש.

שער שלישי

'הן הן מעשה מרכבה' - לתורתו של ר' אלעזר בן ערך

תנו רבנן: מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור, והיה מהלך בדרך, ורבי אלעזר בן ערך מחמר אחריו.

אמר לו: רבי, שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה.
אמר לו: לא כך שניתי לכם 'ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו?!'
אמר לו: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני.
אמר לו: אמור.

מיד ירד רבן יוחנן בן זכאי מעל החמור, ונתעטף וישב על האבן תחת הזית.

אמר לו: רבי, מפני מה ירדת מעל החמור?
אמר: אפשר אתה דורש במעשה מרכבה ושכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין אותנו, ואני ארכב על החמור?! מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה ודרש וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה. פתחו כולן ואמרו שירה. מה שירה אמרו? הִלְלוּ אֶת ה' מִן הָאָרֶץ תְּנִינִים וְכָל תְּהוֹמוֹת... עֵץ פְּרִי וְכָל אֲרָזִים... הִלְלוּהָ (תה' קמח ז-יד).

נענה מלאך מן האש ואמר: הן הן מעשה המרכבה. עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו ואמר: ברוך ה' אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אתה נאה דורש ונאה מקיים. אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלצין.

וכשנאמרו הדברים לפני רבי יהושע, היה הוא ורבי יוסי הכהן מהלכים בדרך. אמרו: אף אנו נדרוש במעשה מרכבה. פתח רבי יהושע ודרש, ואותו היום תקופת תמוז היה, נתקשרו שמים בעבים ונראה כמין קשת בענן,

והיו מלאכי השרת מתקבצין ובאין לשמוע, כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמוטי חתן וכלה. הלך רבי יוסי הכהן וסיפר דברים לפני רבן יוחנן בן זכאי, ואמר: אשריכם ואשרי יולדתכם, אשרי עיני שכך ראו. ואף אני ואתם בחלומי מסובין היינו על הר סיני, ונתנה עלינו בת קול מן השמים: עלו לכאן עלו לכאן, טרקלין גדולים ומצעות נאות מוצעות לכם, אתם ותלמידים ותלמידי תלמידים מוזמנים לכת שלישיית.

(ב יד ע"ב)⁷³

הסיפור פותח בבקשתו של ר' אלעזר בן ערך ללמוד מרבו מעשה מרכבה, אך רבו סירב והוא ציטט את משנתנו 'ולא במרכבה ביחיד'. ההנחה שבראש הסיפור היא שאת מעשה מרכבה יש ללמוד מן הרב. והנה, משסירב הרב אמר רבי אלעזר בן ערך דברים מדעתו, ורבו ירד מן החמור ולמד ממנו. בתחילת הסיפור אנו מניחים שמעשה מרכבה זוהי מסורת, אך מיד מתברר שהתלמיד יכול לומר דברים מדעתו, והגדול מקשיב לקטן. הסיפור ממשיך ומתאר איך כל עצי השדה אמרו שירה, ועל כך נענה מלאך מן השמים שאמר 'הן הן מעשה מרכבה'. כלומר, דווקא דברים אלו שנאמרו הם מעשה מרכבה, והשאלה היא, האם יש מפתח להבנה מתוך הסיפור גופו מהו מעשה מרכבה. נראה שהמפתח הוא בשירה שעליה נאמר 'הן הן מעשה מרכבה'.

פתחו כולן ואמרו שירה. מה שירה אמרו? הִלְלוּ אֶת ה' מִן הָאָרֶץ תְּנִינִים וְכָל תְּהוֹמוֹת... עַץ פְּרִי וְכָל אֲרָזִים... הִלְלוּהָ (תה' קמח ז-יד)

⁷³ הסיפור מופיע גם בירושלמי על הסוגיה, ובתוספתא חגיגה פ"ב ה"א. בין הסיפורים הברדלי גרסה. בתוספתא הסיפור נעדר כל ממד מיסטי אקסטטי; אין בה סיפור על שירת האילנות שבשרה ואין הופעת מלאך. בירושלמי הפסוק הִלְלוּ אֶת ה' מִן הָאָרֶץ וכו' אינו מופיע, ותמורתו בא הפסוק אֲזַיְנָנוּ כָּל עֵצֵי יַעַר (תה' צו יב). איני מנסה לטעון שדווקא נוסח הבבלי הוא הנוסח המקורי, ואין אני טוען אלא שישנה הרמוניה בסיפור שבבבלי, והסיפור כצורתו ארוג במסכת רעיונית אחת עם כל הסוגיה בבבלי.

מזמור קמח בתהילים מחולק לשני חלקים: החלק הראשון פותח במילים הִלְלוּ אֶת ה' מִן הַשָּׁמַיִם (פס' א) ועוסק בשירת השמים, והחלק השני פותח במילים הִלְלוּ אֶת ה' מִן הָאָרֶץ (פס' ז) ועוסק בשירת העולם הממשי שלנו. מעשה מרכבה עוסק במרכבתו של האל, ולימוד מעשה מרכבה הוא לימוד פמליה של מעלה. ואכן, בספרות ההיכלות ישנם תיאורים ארוכים של מלאכים ושמותיהם, ותיאורים ארוכים של שירת המלאכים. אם אכן מעשה מרכבה הוא ידיעת המפה השמימית, אזי השירה שהיה ראוי לפצוח בה בעת אמירת מעשה מרכבה אינה הפסוקים שנזכרו בסיפור - הִלְלוּ אֶת ה' מִן הָאָרֶץ וכו', אלא פסוקי הרישא של המזמור - הִלְלוּ אֶת ה' מִן הַשָּׁמַיִם הִלְלוּהוּ בַמְרוֹמִים הִלְלוּהוּ כָּל מַלְאָכָיו הִלְלוּהוּ כָּל צְבָאוֹ (פס' א-ב), שהרי המלאכים הם צבאו ומרכבתו של הקב"ה! האגדה בוחרת כ'מוטו' לשירה על מעשה מרכבה את הפסוק המתאר את שירת הארץ. האמירה שעולה מן הבחירה היא שאין אנו יודעים את אשר בשמים, כי איננו יודעי דעת עליון, ואין לנו עסק בנסתרות, אך מעשה מרכבה שאנו עוסקים בו הוא גילוי שם ה' בארץ על ידי בני אדם. בסוף הסיפור מתואר מעמד לימוד מעשה מרכבה בדרך המזכירה את מעמד הר סיני:

ואף אני ואתם בחלומי מסובין היינו על הר סיני, ונתנה עלינו בת קול מן השמים: עלו לכאן עלו לכאן, טרקלין גדולים ומצעות נאות מוצעות לכם.

הסיפור מבטא מהפך בתיאור מעמד הר סיני. התפיסה הרגילה היא שבהר סיני ה' גילה את דברו לאדם, ותורה ירדה מן השמים אל הארץ. בתפיסה זו מתבקש שהרב ימסור את הדברים לתלמיד, אך התיאור באגדה דידן הוא הפוך. בני אדם לומדים מדעתם, ולימוד של בני אדם הרי הוא כמעמד הר סיני. מבט על הסיפור כולו ידגיש את המהפך. בתחילת הסיפור הרב שמע את התלמיד המחפש דברים בלימודו. בהמשך, המלאך משמים הקשיב לשירת האילנות שעל הארץ, ובסוף הסיפור מסופר שעל תלמידי החכמים שדרשו במעשה מרכבה אמר רבן יוחנן בן זכאי, שהמעשה של

אמירת דברי תורה על ידי תלמידי חכמים הוא מעין מעמד הר סיני. נראה שחכמים שאמרו במשנה 'ולא במרכבה ביחיד' הכירו חוגים רוחניים שעסקו במרכבת האל ובפמליה של מעלה, והם אסרו את העיסוק בעולמות הללו. פתחנו בכך שנראה שהגמרא הולכת בניגוד למשנה. המשנה אסרה או צמצמה מאוד עיסוק במעשה מרכבה והגמרא עוסקת בכך באריכות, אך למעשה נראה שהגמרא ממשיכה את הקו הרוחני של המשנה. הגמרא מלמדת שמעשה מרכבה הראוי לעסוק בו אינו עיסוק בפמליה של מעלה, אלא בגילוי שם ה' שעל הארץ. האמירה העולה מן הסיפור היא שאין לנו ידע בנסתר, והעיסוק במופלא ובנסתר הוא בריחה מהתמודדות אל עולמות של דמיונות ואשליות, ודווקא על עיסוק במה שקורה בעולם הממשותף אמר המלאך 'הן הן מעשה מרכבה'.

שער רביעי

שבעת הרקיעים

אמר רבי יהודה: שני רקיעים הן, שנאמר הן לה' אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם (דב' י יד).

ריש לקיש אמר שבעה: ואלו הן, וילון רקיע שחקים זבול מעון מכון ערבות.

וילון אינו משמש כלום, אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית ומחדש בכל יום מעשה בראשית, שנאמר הַנּוֹטָה כְּדִקְ שָׁמַיִם וַיִּמְתָּחַם פְּאֹהֶל לְשָׁבֶת (יש' מ כב).

רקיע, שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות קבועין, שנאמר וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם (בר' א יז).

שחקים, שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים, שנאמר וַיִּצְוּ שְׁחָקִים מִמֶּעַל וְדַלְתֵי שָׁמַיִם פָּתַח וַיִּמְטֵר עֲלֵיהֶם מִן הַשָּׁמַיִם (תה' עח כג-כד).

זבול, שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי, ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן, שנאמר בָּנֵה בְּנֵי יְתִי בֵּית זָבֹל לָךְ מְכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים (מל"א ח יג), ומנלן דאיקרי שמים? דכתיב הַבַּט מַשְׁמַיִם וּרְאֵה מִזְבֵּל קִדְשֶׁךָ וְתַפְאֲרֶתְךָ (יש' סג טו).

מעון, שבו כיתות של מלאכי השרת, שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל, שנאמר יוֹמָם יִצְנֶה ה' חֲסִדוֹ וּבַלַּיְלָה שִׁירוּ עַמִּי (תה' מב ט).

אמר ריש לקיש: כל העוסק בתורה בלילה, הקדוש ברוך הוא מושך עליו חוט של חסד ביום, שנאמר יוֹמָם יִצְנֶה ה' חֲסִדוֹ, ומה טעם יוֹמָם יִצְנֶה ה' חֲסִדוֹ? משום וּבַלַּיְלָה שִׁירוּ עַמִּי (שם).

ואיכא דאמרי, אמר ריש לקיש: כל העוסק בתורה בעולם הזה, שהוא דומה ללילה, הקדוש ברוך הוא מושך עליו חוט של חסד לעולם הבא, שהוא דומה ליום, שנאמר יוֹמָם יִצְנֶה ה' חֲסִדוֹ וּבַלַּיְלָה שִׁירוּ עַמִּי (שם).
אמר רבי לוי: כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים, שנאמר הַקִּטְפִּים מְלוּחִם עֲלֵי

שִׁיחַ וְשֹׁרֵשׁ רִתְמִים לְחֶמֶס (איוב ל ד).
 ומנלן דאיקררי שמים? שנאמר הִשְׁקִיפָה מִמַּעוֹן קִדְשֶׁךָ מִן
 הַשָּׁמַיִם (דב' כו טו).
 מכון, שבו אוצרות שלג ואוצרות ברד ועליית טללים
 רעים ועליית אגלים וחדרה של סופה [וסערה] ומערה
 של קיטור ודלתותיהן אש, שנאמר יִפְתַּח ה' לְךָ אֶת
 אוֹצְרוֹ הַטּוֹב (דב' כח יב)... ומנלן דאיקררי שמים? דכתיב
 וְאַתָּה תִשְׁמַע הַשָּׁמַיִם מִכּוֹן שְׁבִיבֹתֶיךָ (מל"א ח לט).
 ערבות, שבו צדק משפט וצדקה גנזי חיים וגנזי שלום
 וגנזי ברכה ונשמתן של צדיקים ורוחות ונשמות שעתיד
 להיבראות וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים.
 צדק ומשפט, דכתיב צְדָק וּמִשְׁפָּט מִכּוֹן כְּסֵאֶךָ (תה'
 פט טו)... שם אופנים ושרפים וחיות הקדש, ומלאכי
 השרת, וכסא הכבוד, מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם
 בערבות, שנאמר סֵלוֹ לְרֹכֵב בְּעֲרָבוֹת בְּיָהּ שְׁמוֹ (תה' סח
 ה). ומנלן דאיקררי שמים? אתיא רכיבה רכיבה, כתיב
 הִכָּא סֵלוֹ לְרֹכֵב בְּעֲרָבוֹת וְכִתִּיב הִתְּם רֹכְבֵי שָׁמַיִם בְּעֲזָרָהּ
 (דב' לג כו). וחשך וענן וערפל מקיפין אותו, שנאמר
 יִשֶׁת חֲשָׁךְ סָתְרוּ סְבִיבוֹתָיו סָתְרוּ חֲשֻׁכֹת מִיָּם עָבֵי שְׁחָקִים
 (תה' יח יב)

ואמר רב אחא בר יעקב: עוד רקיע אחד יש למעלה
 מראשי החיות, דכתיב וְדָמוֹת עַל רְאֵשֵׁי הַחַיָּה רָקִיעַ
 כְּעֵין הַקָּרַח הַנּוֹרָא (יח' א כב). עד כאן יש לך רשות
 לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר, שכן כתוב בספר
 בן סירא: במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל
 תחקור, במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות.

⁷⁴(יב ע"ב-יג ע"א)

הסוגיה מתארת בהרחבה את שבעת הרקיעים ואת מה שיש בכל
 רקיע ורקיע, עד הרקיע השביעי הנקרא ערבות: 'שם אופנים ושרפים
 וחיות הקדש ומלאכי השרת וכסא הכבוד, מלך אל חי רם ונשא שוכן

⁷⁴ וראה דב"ר פרשה ב: 'ר"א אמר ז' רקיעים הן שמים, ושמי שמים, רקיע, שחקים, מעון,
 זבול... ובעוד מדרשים.

עליהם'. הסוגיה מורכבת משתי שכבות: שכבת הבסיס בשם ריש לקיש המתארת את שבעת הרקיעים, ועל הסוגיה הבסיסית מביאה הגמרא מימרות שונות בשם אמוראים. סדר הדיון יהיה מן המאוחר אל המוקדם. תחילה ננסה להבין את מגמת הסוגיה, ובסוף ננסה להבין את מגמת המימרה המקורית.

א. מגמת הסוגיה

בתיאור הרקיע החמישי - מעון - קל להבחין בין המימרה המקורית לבין התוספות ששולבו בידי עורכי הסוגיה:

מעון, שבו כיתות של מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל שנאמר יוֹמָם יִצְנָה ה' חֲסֵדוֹ וּבְלַיְלָה שִׁירוּ עַמִּי (תה' מב ט).
 אמר ריש לקיש: כל העוסק בתורה בלילה, הקדוש ברוך הוא מושך עליו חוט של חסד ביום, שנאמר יוֹמָם יִצְנָה ה' חֲסֵדוֹ וּמָה טַעַם יוֹמָם יִצְנָה ה' חֲסֵדוֹ, משום וּבְלַיְלָה שִׁירוּ עַמִּי. ואיכא דאמרי, אמר ריש לקיש: כל העוסק בתורה בעולם הזה, שהוא דומה ללילה, הקדוש ברוך הוא מושך עליו חוט של חסד לעולם הבא, שהוא דומה ליום, שנאמר יוֹמָם יִצְנָה ה' חֲסֵדוֹ וּבְלַיְלָה שִׁירוּ עַמִּי. אמר רבי לוי: כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים, שנאמר הַקִּטְפִּים מְלוּיִם עָלֵי שֵׁיחַ וְשֹׁרֶשׁ רְתָמִים לְחֻמָּם (איוב ל ד).

הפסוק בתהילים וּבְלַיְלָה שִׁירוּ עַמִּי (תה' מב ט) נדרש בתחילה על המלאכים ששרים בלילה, ואילו בשתי המימרות שנוספו למדו מאותו פסוק שעל בני אדם ללמוד תורה בלילה או שיש ללמוד תורה בעולם הזה. המימרה הבסיסית עוסקת במה שיש בשמים ובעולם המלאכים, ואילו התוספות שהסוגיה שילבה מעבירות את הדיון למעשים שנעשים על הארץ, בבחינת הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לָהּ וְהָאָרֶץ נְתַן לְבְנֵי אָדָם (תה' קטו טז), ואנו אין לנו אלא תפקידנו אשר בארץ. הבחירה לייחס לבני אדם פסוק שבמקור נדרש על מלאכים, יש בה ביקורת על הדרשה שדורשת על מה שנעשה בשמים. אף על פי שהסוגיה כולה

וגם המימרה הראשונה באות בשם ריש לקיש, הביא עורך הסוגיה את דברי ריש לקיש אלו כדי לחדד ולהדגיש שאין לנו אלא עולמנו זה, ורק בו אנו חיים, פועלים ועובדים.

תיאור הרקיע השביעי - ערבות - הוא ארוך, ופסגתו היא תיאור כיסא הכבוד:

שם אופנים ושרפים וחיות הקדש, ומלאכי השרת, וכסא הכבוד, מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות, שנאמר סֵלוּ לְרֵכֵב בְּעַרְבוֹת בְּיָהּ שְׁמוֹ (תה' סח ה).

לאחר תיאור הרקיע השביעי, הסוגיה הביאה מימרה בשם רב אחא בר יעקב:

ואמר רב אחא בר יעקב: עוד רקיע אחד יש למעלה מראשי החיות, דכתיב וְדָמוֹת עַל רִאשֵׁי הַחַיָּה רָקִיעַ קָעִין הַקָּרַח הַנּוֹקָא (יח' א כב). עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר. שכן כתוב בספר בן סירא: במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות.

דברי ריש לקיש מציגים תמונה שלמה, מן הרקיע הראשון ועד לרקיע השביעי שבו כיסא הכבוד שעליו יושב המלך, ולפתע בניגוד ובסתירה לדברי ריש לקיש מביאה הסוגיה את דברי רב אחא בר יעקב שאומר שעד לשכינה עצמה אי אפשר להגיע, והדברים שנאמרו על שבעת הרקיעים אינם אלא אפס קצה של התמונה המלאה, שאותה אי אפשר להשיג. דברי רב אחא בר יעקב הם בעלי משמעות רוחנית שאי אפשר לתאר! ריש לקיש מתאר תמונה שלמה של מסע רוחני שמתחיל ברקיע התחתון ומסתיים ברקיע השביעי בגילוי של האלוהות, שם כביכול הסתיים המסע. לעומתו, האמרה של רב אחא בר יעקב משמעה שהמסע לעולם לא יסתיים, ומבט אל כיסא הכבוד הוא מעבר ליכולתו של אדם בשר ודם.

ב. בין פרקי היכלות לסוגיית הבבלי

דברי ריש לקיש על שבעת הרקיעים קשורים לפרקי היכלות קדומים ומאוחרים. בספר חנוך השני⁷⁵ מספר חנוך שעליו מסופר בספר בראשית וַיִּתְּהַלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת הָאֱלֹהִים וַאֲיָנֶנּוּ כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים (בר ה כד) על מסע שמימי. חנוך מספר כיצד עלה מרקיע לרקיע ומה ראה בכל רקיע ורקיע. מספר הרקיעים בספר חנוך השני הוא כמספרם על פי דברי ריש לקיש בסוגיה במסכת חגיגה, ומקום כיסא הכבוד הוא ברקיע השביעי בדיוק כמו בדברי ריש לקיש. גם ב'פרקי היכלות' ישנו תיאור של שבעת הרקיעים, ובו מיוחס מקום כיסא הכבוד לרקיע השביעי. היחס שבין ספר חנוך השני ודברי ריש לקיש אינו ברור, ואין אנו יודעים האם האחד תלוי במשנהו או שמא שניהם ינקו את המידע ממקור קדום אחר. התיאור בפרקי היכלות ללא כל ספק תלוי בגמרא במסכת חגיגה ומאוחר לה,⁷⁶ אמנם סביר שהיו לו גם מקורות יניקה נוספים. לדידנו עיקר העניין הוא עצם ההשוואה שמעמידה את דברי ריש לקיש בייחודם. מוקד התיאור של פרקי היכלות הוא עולם המלאכים. כך מתואר 'מעון', הרקיע החמישי, בפרקי היכלות:

למעלה ממכון מעון, שבו מלאכים וגדודים וכל צבא מרום שנאמר מְעֹנָה אֱלֹהֵי קֹדֶם (דב' לג כז). ועל שערי מעון של רוח צפון שרים ממונים עליהם, ואלה שמותם אחיאל אניאל חזקיאל מדגביאל שתפיאל ומתננאל ומפתחי רוח צפון בידיהם. ועל שערי רוח דרום שרים ממונים עליהם ואלה שמותם: נכבדיאל, נפליאל,

⁷⁵ בימי הבית השני נכתבו כמה חיבורים בשמו של חנוך בן ירד שעוסקים במה שראה חנוך בשמים בעת עלייתו לעולמות העליונים. חלקים מספרות זו נתגלו במדבר יהודה בקומראן וחלקים נשתמרו בכנסיות הנוצריות. במאות הראשונות לספירה המשיכו וכתבו עוד חיבורים בשמו של חנוך. חז"ל דנו ספרים אלו לגניזה. ספר חנוך השני, שנקרא גם חנוך הסלבי, הוא חלק מספרות זו. זמנו ומקומו של ספר זה לוט בערפל. ראה: א' כהנא, ספר חנוך ב, הספרים החיצוניים, כרך ראשון, תל אביב תרצ"ז, עמ' קב-קמא. על יחס חכמים לחנוך, ראה להלן עמ' 155.

⁷⁶ ראה להלן נספח, עמ' 191.

קדשיאל, הודריאל, נחמיאל, ומלכיאל, ומפתחי רוח דרום בידיהם. ועל שערי רוח מזרח שרים ממונים עליהם ואלה שמותם: שמיאל, וברקיאל, ירעשיאל, הדריאל, ושרפיאל, ויהנק רבא ומפתחי רוח מזרח בידיהם. ועל שערי רוח מערב שרים ממונים עליהם ואלה שמותם: אנחאל, פלליאל, ופללאל, צורטק, שם קדוש טיטפח פיללאל כאל שם השם.⁷⁷

המדרש בפרקי היכלות מתאר תיאור מלא וסגוני של עולם המלאכים, וגם בספר חנוך השני יש תיאור מלא ומושלם של עולם המלאכים, וברור אפוא שבעל המדרש מכיר את העולמות העליונים. בדברי ריש לקיש נזכר מלאך אחד בלבד בשמו והתיאור מינימליסטי, בבחינת מגלה טפח ומכסה טפחיים. תיאור של עבודת המלאכים מובא בדברי ריש לקיש בתיאור הרקיע החמישי, 'מעון':

מעון, שבו כיתות של מלאכי השרת, שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל, שנאמר יוֹמָם יִצְוֶה ה' חֲסִדוֹ וּבְלַיְלָה שִׁירוּ עִמִּי (תה' מב ט).

המלאכים שרים רק בלילה ולא ביום מפני שישראל מתפללים ביום. ברור אפוא שהמוקד של עבודת ה' אינו בשמים אלא על הארץ, בעבודת האדם בזה העולם, ורק בלילה בשעה שישראל ישנים המלאכים שרים את שירתם.

המלאך שנזכר בשמו בסוגיה הוא מיכאל:

'זבול שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו'.

מיכאל נזכר במדרשים מאוחרים כאחד מארבעת המלאכים:

מחנה ראשונה של מיכאל בימינו, מחנה שניה של גבריאל בשמאלו, מחנה שלישי של אוריאל מלפניו מזרח, מחנה

⁷⁷ מעשה בראשית ומעשה מרכבה, בתוך: אוצר מדרשים - בית עקר למאתים מדרשים קטנים אגדות ומעשיות, י"ד אייזנשטיין, תרע"ה, עמ' 316.

רביעי של רפאל מלאחריו מערב, ושכינתו של הקב"ה
באמצע.

(פרקי דר"א פ"ד)

ארבעת המלאכים תופסים מקום של כבוד בספרות החיצונית מימי
הבית השני בתוך תיאורים רחבים ומפורטים של עולם המלאכים.
לעומת זאת, במשנה ובתלמודים כמעט אין זכר לעולם רחב זה
של מלאכים, וגניזת הספרים החיצוניים הייתה גם גניזה של כל
העולם הזה. בספרות המדרשית המאוחרת לתלמודים חזר וניעור
עולם המלאכים מבית שני, אמנם בצורה מעודנת, אך יש לו מקום
בספרות זו. בתלמוד נזכרו מיכאל, גבריאל ורפאל. מיכאל וגבריאל
נזכרו בשמם בתנ"ך, ודומה שנזכרו בשמם בתלמודים רק מכיוון
שכבר נזכרו בספר דניאל. האמירה שעולה היא שאין אנו יודעים
דעת עליון, אלא רק את אשר נמצא במקראות. המלאך רפאל, שלא
נזכר בתנ"ך, נזכר בתלמוד הבבלי במסכת בבא מציעא (פו ע"ב)
כמלאך שבא לרפא את אברהם. ושוב, אין כאן תיאור של פמליה
של מעלה והעולמות העליונים, אלא פירוש למעשה מן המקראות
שהתרחש על פני האדמה. התלמודים מייצגים עולם אמוני ששונה
מן העולם של כתות מיסטיות בבית שני, וגם שונה מן הספרות
המדרשית שלאחריה. עולמם של חכמינו בעלי התלמוד אינו
מתיימר לדעת את אשר בעליונים, ואמונתם היא בבחינת לְדַעַת
בְּאֵרֶץ דְּרָכָה.



הרקיע השביעי הוא מקום כיסא הכבוד. נערוך השוואה בין שלושה מקורות בתיאור הרקיע השביעי: דברי ריש לקיש, ספר חנוך השני ופרקי היכלות:

וישאוני האנשים ההם משם ויעלוני לרקיע השביעי, וארא שם אור כביר מאד וכל צבא אש של שרי המלאכים וכחות לא גוף ושלטונות של שרים ומושלים כרובים ושרפים כסאות ומלאי עינים עשרה גדודים מעמד אור האופנים. ואירא ואפחד פחד גדול... ויראוני מרחוק את ה' יושב על כסאו הרם מאוד וכל צבא השמים קרבים ועומדים... וישאני גבראל כהנשא עלה ברוח וייקחני ויעמידני לפני ה'. וארא את ה' ופניו חזקים ונכבדים... ויקרא ה' לאחד משרי מלאכיו ושמו אוריאל... ויקראני ה' ויאמר אלי שב חנוך לשמאלי עם גבראל... (ספר חנוך השני).⁷⁸

למעלה מזבול ערבות, שנאמר שִׁירוּ לְאֱלֹהִים זָמְרוּ שְׁמוֹ סִלוּ לְרֵכֵב בְּעֶרְבוֹת (תה' סח ה), ובערבות יש בו צדק וצדקה ומשפט וגנזי חיים וגנזי ברכה וגנזי שלום ונשמתן של צדיקים וטל שהקב"ה מחיה בו גופי מתים לעתיד לבוא כִּי טַל אֹרֶת טַלְףָּ וְנֶאֱרַךְ רְפָאִים תְּפִיל (יש' כו יט). כיפי הקשת נתונות על גבי ערבות גבוהות אלף אלפים ורבוא רבבות מדה כנגד עירין וקדישין. למעלה מהם גלגלי אופנים נתונים על גבי הקשת גבוהים אלף אלפים ורבוא רבבות מדה כנגד שרפים ואופנים וגדודים. למעלה מהם רגלי החיות נתונות על גלגלי האופנים גבוהים אלף אלפים ורבוא רבבות מדה כנגד השרים הגדולים. וקלפי הקשת נתונות בראשי החיות, ומהן יוצאות קרני ההוד ורקיע כעין הקרח הנורא נטוי על קרני ההוד גבוה אלף אלפין ורבוא רבבות מדה כנגד אלפי שנאן. למעלה ממנו מכון ומראה הנוגה ונתון על הקרח הנורא גבוה אלף אלפין ורבוא רבבות מדה רָכַב אֱלֹהִים רִבְתִּים אֲלֵפֵי שְׁנָאן (תה' סח יח). למעלה ממנו מעון ומראהו נורא ונתון על מראה הנוגה גבוהים אלף אלפים ורבוא רבבות

⁷⁸ חנוך השני ט-יא (לעיל הערה 75), עמ' קד-ק"ז.

מדה כנגד עזוז וגבור. למעלה ממנו כסא הכבוד נתון על
 אבן ספיר גבוה אלף אלפים ורבוא רבבות מדה באדון
 כל העולם וכבודו נתן עליו, שנאמר וְאַרְאֶה אֶת אֲדֹנָי
 יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשְׂא (יש' ו א), ונאמר וְתַחַת רַגְלָיו
 כְּמַעֲשֵׂה לְבַנְת הַסְּפִיר (שמ' כד י). וכל העולם תלוי כלו
 בזרוע עזו כקמיע, שנאמר וְתַחַת רַגְלָיו וְגו' (שמ' כד י),
 ונאמר וּמִתַּחַת זְרַעַת עוֹלָם (דב' לג כז), ומקיפין לו סביב
 זוהר ספיר וברקת מפני מראית העין שנאמר לא תשורנו
 עין,⁷⁹ כִּי שֵׁם ה' אֶקְרָא הִבּוּ גִדְל לְאַלְהֵינוּ (דב' לב ג).⁸⁰

התיאור בחנוך ובפרקי היכלות הוא סגוני וצבעוני, וכמו לכל אורך
 תיאור הרקיעים גם ברקיע השביעי יש בפרקי היכלות תיאור של
 עולם המלאכים, ואילו בדברי ריש לקיש התיאור הוא מינימליסטי
 ואין בו תיאור של עולם המלאכים. הנקודה המרכזית המבדילה את
 הגמרא מאותם חוגים היא ראיית פני ה'. בספר חנוך ישנו תיאור
 ממשי של הקב"ה שיושב על כיסאו ברקיע השביעי. בפרקי היכלות
 ישנו אוסף פסוקים:

שנאמר וְאַרְאֶה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשְׂא (יש' ו
 א), ונאמר וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבַנְת הַסְּפִיר (שמ' כד י).

הזכרת הפסוק מישעיהו מרמזת ששם, ברקיע השביעי, מגיעים
 למקום שבו היה ישעיהו בחזונו ושם אפשר לראות את האלוהות.
 לאחרונה עולים כיוונים חדשים במחקר שלטענתם התפיסה של
 הרמב"ם את הקב"ה כמי שאין לו גוף ודמות הגוף היא תפיסה מימי
 הביניים שמושפעת מהלכי רוח פילוסופיים, אך היא אינה משקפת
 את רוח המקרא ולא את רוח עולמם של חז"ל.⁸¹ דיון זה דורש מקום

⁷⁹ אין פסוק כהאי לישראל. באיוב ישנם שני פסוקים שנאמרו על אדם: לא תשורני עין ראי
 עיניך בי ואינני (איוב ז ח), ועין נאף שמרה נשף לאמר לא תשורני עין (שם כד טו), ואילו
 על הקב"ה נאמר אף כי תאמר לא תשורנו דין לפניו ותחולל לו (שם לה יד).

⁸⁰ ראה מעשה בראשית ומעשה מרכבה (לעיל הערה 77), עמ' 316.

⁸¹ הקו הכללי במחקר של השנים האחרונות הוא שהתפיסה שלקב"ה אין גוף ודמות הגוף
 היא תפיסה מאוחרת, ולטענת החוקרים כל מי שטען שהתנ"ך וחז"ל מציגים אלוהות חסרת

רחב יותר מדיוננו פה אך פטור בלא כלום אי אפשר. אחד הפסוקים הבודדים בתורה שיש בהם תיאור המרמז להגשמה הוא הכתוב בספר שמות באחד מתיאורי מעמד הר סיני, אך לדעתי יש בו דווקא ראייה להרחקה מהגשמה כבר במקרא:

וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלֵי כַּמְעָשָׂה לִבְנֵת הַסִּפִּיר
וַיִּכְנָעוּ הַשָּׁמַיִם לְטָהָר.

(שמ' כד י)

גוף מושפע ביודעין ובלא יודעין מן הרמב"ם ומעולמו הפילוסופי. ראה לדוגמה: ש"י פרידמן, 'צלם, דמות ותבנית', סידרא כב, בר אילן, עמ' 89-152; י"מ תא-שמע, 'הסומא בעינו אחת פטור מן הראיה' - דרשה תנאית סתומה וביאוריה, בר-אילן ל-לא (תשס"ו), עמ' 591-596. לאחרונה עסק בנושא בהרחבה יאיר לורברבוים בספרו 'צלם אלהים'. את הדיון על הספר של לורברבוים יש לחלק לעולם המקרא ולעולמם של חז"ל. הספר מתמקד בתורת חז"ל, אך עוסק בהרחבה גם בעולם המקרא משום שאי אפשר להתעלם מתקופת המקרא, שמהווה יסוד לעולמם של חז"ל. לדעתי הדיון בספר בעולם המקרא לוקה בחסר, ואין בו דיון וחלוקה בין החטיבות השונות בתורה. לטענתו של לורברבוים אין בין עולמו של הרמב"ם לבין עולם המקרא ועולמם של חז"ל ולא כלום. את מאמרו החשוב של פרנץ רוזנצוויג הוא דוחה ללא כל דיון (פ' רוזנצוויג, 'על האנתרופומורפיזם', בתוך: נהריים, מכתב כתבים, תרגם מגרמנית והוסיף הערות יהושע עמיר, מוסד ביאליק, 1960, עמ' 40-34). לא נוכל כאן לדון בכל חלקי המקרא, אך נביא שתי דוגמאות מהותיות. בספר דברים אין כל תיאור של האלוהות, אך יש אמירות מהותיות שאין מגע פיזי בין האלוהות לעולם. כך, בית המקדש נקרא בספר דברים המקום אשר יבחר לשכן שמו שם (דב' יד כב ועוד רבות), ומשמעו שאין בית המקדש בית לה' אלא לשם ה'. אמנם אין בספר דברים הגדרה פילוסופית של האלוהות, אך חוסר כל ניסיון להגדירו מהווה אמירה שאין ביכולת אדם להגדירו. כמו ספר דברים כך ספר ויקרא, ובמיוחד בפרקים הראשונים, לעולם אינו מתאר את עבודת הקרבנות כמי שנוגעת באלוהות ומשפיעה עליו! ומשמע הדברים שאין ביכולת אדם לגעת באין סופי. לורברבוים אינו נכנס לדיונים אלו, ופוטר הכול באמירה שכולם מושפעים מן הרמב"ם. אם אנו מניחים שהיה קו ברור בתקופת המקרא של התייחסות אל האין סופיות האלוהית, אזי מכאן ההנחה שחכמים חיו את עולם המקרא, ודבריהם המתארים ציור גשמי של האלוהות אין כוונתם אלא סמל ומשל, אינה רחוקה כלל וכלל. ומעבר לתחום המחקר, 'בשעה שהכהנים והעם היו שומעים את השם הנכבד והנורא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחוים', וכיצד אדם יכול לקרוא לספרו בשם שהספר נקרא ללא מורא ופחד?! ראה: י' לורברבוים, 'צלם אלהים, ירושלים תשס"ד. אין אני סובר שסוגיה זו פשוטה וברורה, ובודאי ישנן אימרות שלכאורה מטות לתפיסה גשמית של האלוהות, ובכל אופן הקו העולה מסוגיות המרכבה במסכת חגיגה הוא שאין לתאר את אשר למעלה ממך. כך אמנם אין במסכת חגיגה הגדרה פילוסופית מופשטת, שהרי אין דרכו של תלמוד באמירות מופשטות, אך הגישה שאומרת שאין לתאר את אשר אי אפשר לתאר, נושקת לאמירות מופשטות על השגב האלוהי שאין ביכולת אדם לתאר.

הקורא את הרישא של הפסוק וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִצִּפְהַ לְתֵיאוֹר מִמַּשֵׁי שֶׁל מַה שֶּׁהֵם רָאוּ, אֲךָ תַּחַת זֹאת הַהִמְשָׁךְ אֵינּוּ מֵתָאֵר אֵלָא אֵת הַהֲדוּם שֶׁתַּחַת רִגְלָיו, וּמִשְׁמַע שֶׁאֵין הַכְּתוּב יָכוֹל לְתַאֵר אֵת אֲשֶׁר רָאוּ. אֵין כַּאֵן הַגְּדֵרָה פִּילוֹסוֹפִית שֶׁל הָאֱלוֹהוֹת, אֲךָ עוֹלָה מִכַּאֵן שֶׁאֵת הָאֱלוֹהוֹת אֵי אִפְשֵׁר לְתַאֵר, וְאֵין לָנוּ לְתַאֵר אֵלָא אֵת הַהֲדוּם אֲשֶׁר תַּחַת רִגְלָיו. וְכִמוּ הַפְּסוּק בְּשֵׁמוֹת, כִּךְ הִגְמֵרָא בְּמִסְכַּת חֲגִיגָה אֵינָה מַעֲזָה לְתַאֵר אֵת אֲשֶׁר אֵי אִפְשֵׁר, וּבְתֵיאוֹר הַרְקִיעַ הַשְּׁבִיעִי אֵין תֵּיאוֹר אֱלוֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּהִיכַל הַשְּׁבִיעִי!



בְּתֵיאוֹר הַרְקִיעִים בְּמִסְכַּת חֲגִיגָה אֵין אֵימָה וּפְחָד, אֵלָא מַעִין סִיּוֹר בְּמַעֲרַכַת הַהַפְעֵלָה שֶׁל הָעוֹלָם. בְּסִפְר חֲנוּךְ הַשְּׁנִי יִשְׁנֵם רְקִיעִים שֶׁל אֵימָה וְדִין:

וּישֹׁאוּנֵי הָאֲנָשִׁים הֵהֵם וַיַּעֲלוּנֵי אֵל הַרְקִיעַ הַשְּׁנִי וַיִּרְאוּנֵי,
וְאֵרָא חֲשֵׁכָה גְדוֹלָה מִחֲשֵׁכַת הָאָרֶץ. וְאֵבִיט שֵׁם אֵל
הָאֲסוּרִים בְּכַבְלִים הַתְּלוּיִים וּשְׁמוּרִים מִחֲכִים לְמִשְׁפֹּט
בְּלֵי מִידָה. וְהַמְּלָאכִים הֵהֵם מִרְאִיהֶם חֶשֶׁךְ מִחֲשֵׁכַת הָאָרֶץ
וְהֵם בּוֹכִים כָּל שַׁעַת בְּלֵי הַפּוֹגוֹת. וְאֹמֵר אֵל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר
הֵיוּ עִמָּדִי, מִדּוֹעַ אֵלוֹ נַעֲנִים בְּלֵי חֶשֶׁךְ. וַיִּשְׁיבוּנֵי אֵלָה הֵם
הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר סָרוּ מֵאַחֲרֵי ה'...
וַיִּקְחוּנֵי הָאֲנָשִׁים הֵהֵם וַיַּעֲלוּנֵי בְּכַנְפֵיהֶם אֵל הַרְקִיעַ
הַחֲמִישִׁי וְאֵרָא שֵׁם בְּנֵי חֵיל הַנְּקֹרָאִים בְּשֵׁם עִירִים
וּמִרְאִיהֶם כְּמִרְאָה אָדָם וּגְדֵלָם רַב מִעַנְקִים וּפְנִיָהִם
זוֹעֲפִים... וַיֹּאמְרוּ אֵלֵי הָאֲנָשִׁים
אֵלָה הֵם הָעִירִים אֲשֶׁר סָרוּ מֵאַחֲרֵי ה' מֵאֵתִים רַבּוֹא
וּשְׁטַנְאֵל נְשִׂאִים...

(חֲנוּךְ הַשְּׁנִי פ"ד ופ"ז)

תְּמוֹנַת שְׁבַעַת הַרְקִיעִים שְׁבַשְׁמִים הֵיא שִׁקּוּף לְעוֹלָמוֹ הַדְּתִי שֶׁל מְסָפְרָם. בְּסִפְר חֲנוּךְ הָעוֹלָם הַשְּׁמִימִי מֵלָא אֵימָה וְדִין, וּבְמִסְכַּת חֲגִיגָה

אין באותו עולם אלא טוב. במיוחד בולט הדבר בתיאור הרקיע השישי במסכת חגיגה:

מכון, שבו אוצרות שלג ואוצרות ברד ועליית טללים רעים ועליית אגלים וחדרה של סופה [וסערה] ומערה של קיטור ודלתותיהן אש, שנאמר יִפְתַּח ה' לָךְ אֶת אוֹצְרוֹ הַטּוֹב (דב' כח יב).
הני ברקיעא איתנהו, הני בארעא איתנהו? [= האם הם ברקיע, והרי הם בארץ?] דכתיב הִלְלוּ אֶת ה' מִן הָאָרֶץ תִּנְיִינִים וְכָל תְּהוֹמוֹת. אֵשׁ וּבָרָד שֶׁלֶג וְקִיטוֹר רוּחַ סַעֲבָה עֹשֶׂה דְבָרוֹ (תה' קמח ז-ח)?! אמר רב יהודה אמר רב: דוד ביקש עליהם רחמים והורידן לארץ. אמר לפניו, רבש"ע פי לא איל תפץ קשע אָתָּה לא יגָרָךְ קָע (תה' ה), צדיק אתה ה' לא יגור במגורך רע...

המימרה הבסיסית מגדירה את מה שבשמים כטוב והפסוק שנזכר הוא יִפְתַּח ה' לָךְ אֶת אוֹצְרוֹ הַטּוֹב. הסוגיה שואלת האם דברים אלו נמצאים בשמים והרי הם על הארץ, ותשובתה שכיוון שיש בהם רע אין להם מקום בשמים אלא על הארץ. כך תמונת העולם השמימית נעדרת אימה וחלחלה ואין בה אלא טוב.

ג. מקורות המידע

הקורא את הסוגיה שואל עצמו שאלה פשוטה ותמימה: מהיכן ידעו חכמים על העולמות העליונים, ומנין הידיעה שלהם על מה שלמעלה ומה שלמטה. רבים ודאי יתמהו על שאלה זו, ובפיהם התשובה שרוח הקודש נגלתה בבית מדרשם של חכמים, והם ידעו את אשר אנחנו איננו יודעים. אנו נעיין בשאלה זו מתוך הסוגיה גופה. התשובה על מקורות המידע של ספר חנוך באה בסיפור עצמו. ספר חנוך מספר על חנוך שעלה לשמים, ולפני הפיכתו למלאך הוא ירד אל משפחתו וסיפר להם את כל אשר ראה. אם כן, מקור המידע של ספר חנוך הוא מראה עיניים. בסוגיה במסכת חגיגה לאחר כל תיאור בא מקור מן הכתובים. כך לדוגמה נכתב על זבול:

זבול שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי ומיכאל

השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן, שנאמר בְּנֵה בְּנֵי יִתִּי
 בֵּית זָבֹל לָךְ מְכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים (מל"א ח יג), ומנלן
 דאיקורי שמים? דכתיב הִבֵּט מַשְׁמַיִם וַיֵּרְאֵה מְזַבֵּל קִדְשֶׁךָ
 וְתַפְאֲרֶתְךָ (יש' סג טו).

לכל אמירה יש מקור מן הכתובים, והכתובים הם הם מקור הידע.
 התלות בפסוקים מדויקת ומחושבת. ריש לקיש איננו מסתפק בפסוק
 המתאר את הזבול ואת הנעשה בו, אלא הוא נזקק גם לפסוק האומר
 בפירוש שהזבול נקרא שמים, וכך גם בשאר שבעת הרקיעים. ודוק,
 אנו דנים על המודעות המתגלה בטקסט. וריש לקיש כביכול מצהיר
 שאת דבריו הוא למד מן הכתובים הפתוחים לכול, ואין לו מידע
 'סודי' על אשר בעליונים!

ד. סוגיית הבבלי במסכת חגיגה, פרקי היכלות ומעשה משבעת הקבצנים לר' נחמן מברסלב

סיפור שבעת הקבצנים של ר' נחמן מברסלב הוא סיפור מורכב ממערכת
 של סיפורים.⁸² הסיפור פותח בבן מלך שנפל לאפיקורסות, ולפתע
 הסיפור מפסיק ועובר לסיפור על בריחה גדולה ממדינה שנשארו
 בה לבדם שני תינוקות, זכר ונקבה. שבעה קבצנים הצילו אותם
 ונתנו להם אוכל. כל קבצן הוא בעל מום אחר: הראשון עיוור, השני
 חירש וכך הלאה. לימים התחתנו התינוק והתינוקת שבגרו ובכל יום
 משבעת ימי המשתה בא אחד מן הקבצנים ומספר סיפור. ביום השישי
 בא הקבצן הגידם וסיפר על בת מלך שהסתכסה עם בעלה המלך:

פעם אחת חלם לו לאותו המלך, שהיא עמדה עליו
 והרגה אותו. והקיץ ונכנס החלום בלבו, וקרא לכל פותרי
 חלומות ופתרו לו כפשוטו. שיתקים החלום כפשוטו,
 שהיא תהרג אותו. ולא יכל המלך לתת עצה לנפשו מה
 לעשות לה. יהרג אותה צר לו. ישלחה מעל פניו זה חרה
 לו, כי איש אחר יקחנה. וזה חרה לו מאד. כי הוא השתדל

⁸² ראה גם לעיל עמ' 69.

אחריה כל כך, ועתה תבוא ליד אחר. וגם אם ישלחה ותבוא ליד אחר, עתה בודאי יכול להתקיים החלום שהיא תהרג אותו, מאחר שהיא אצל אחר. יחזיקה אצלו הוא מתירא מחמת החלום כנ"ל. ולא ידע המלך מה לעשות לה. בין כך נתקלקל האהבה שלה אצלו קצת קצת, מחמת החלום, ובכל פעם נתקלקל יותר ויותר. וכן היא גם היא נתקלקל גם כן האהבה אצלה בכל פעם יותר ויותר, עד שנעשה אצלה שנהא עליו, וברחה מפניו.

ושלח המלך אחריה לבקשה. ובאו והגידו לו שהיא נמצאת אצל המבצר של מים. כי יש מבצר של מים. ושם הם עשר חומות זו לפנים מזו, וכולן של מים. וגם הקרקע שהולכין עליה שם בתוך המבצר היא גם כן של מים. וכן יש שם אילנות ופרות, הכל של מים. ויפי המבצר וגדל החדוש של זה המבצר אין צרך לספר. כי בודאי הוא חדוש נפלא מאד, מאחר שהוא מבצר של מים. ולכנס בתוך זה המבצר אי אפשר. כי יהיה נטבע במים מי שיכנס בו, מאחר שהוא כולו של מים.

והבת מלכה הנ"ל כשברחה, באה עד אותו המבצר. והיתה הולכת שם סביב אותו המבצר של מים. והגידו למלך שהיא הולכת שם סביב אותו המבצר כנ"ל. והלך המלך וחילו לתפסה. כשראתה זאת הבת מלכה ישבה עצמה שתרוץ לתוך המבצר. כי היא רוצה יותר לטבע במים משיתפס אותה המלך ותהיה אצלו. וגם אולי אף על פי כן תנצל, ותוכל לכנס לתוך המבצר של מים הנ"ל. כשראה המלך כך שהיא בורחת אל המים, אמר: מאחר שהוא כן, על כן צוה לירות אותה. ואם תמות תמות. והיו מורים אותה, והגיעו אליה כל העשרה מיני חצים שמשוחים בעשרה מיני סמים כנ"ל. והיא ברחת לתוך המבצר הנ"ל, ונכנסה לתוכו, ועברה דרך השערים של החומות של מים. כי יש שם שערים באלו החומות של מים הנ"ל. והיא עברה ונכנסה לתוך כל העשרה חומות של המבצר של מים, עד שבאתה לפנים ונפלה שם ונשארה חלשות. ואני רופא אותה (הינו זה שהוא בלא ידיים הנ"ל).

כי מי שאין בידו כל העשרה מיני צדקות הנ"ל אינו יכול

לכנס לתוך כל העשרה חומות הנ"ל, כי יטבע שם במים. והמלך וחילו הנ"ל רדפו אחריה ונטבעו במים. ואני יכול לכנס לתוך כל העשרה חומות של מים הנ"ל. ואלו החומות של מים הם גלי הים שעמדו כחומה. והרוחות הם מעמידים גלי הים ומנשאים אותם. ואלו הגלים שהם העשרה חומות הנ"ל, הם עומדים תמיד שם. אך הרוחות הם המעמידים ומנשאים את הגלים. ואני יכול לכנס לתוך כל העשרה חומות כנ"ל, ואני יכול לחזר ולמשך ממנה, הינו מן הבת מלכה הנ"ל, כל העשרה מיני חצים. ואני יודע כל העשרה מיני דפיקין על ידי העשר אצבעות. כי בכל אצבע ואצבע מעשר אצבעות יודעין דפק מיוחד מהעשרה מיני דפיקין, ואני יכול לרפאות אותה על ידי כל העשרה מיני נגינה. ועל כן אני רופא אותה. נמצא שיש לי כח כזה בידי כנ"ל. ועתה אני נותן לכם זאת במתנה. ונעשה שם שמחה גדולה. וחדוה רבה מאד. זאת המעשה קשה לי מאד לספר. אך מאחר שהתחלתי לספרה, אני מוכרח לגמרה...

גמר המעשה, הינו מה שהיה ביום השביעי, הינו ענין הבעטליר [= הקבצן] שהיה בלא רגלים, וגם סיום התחלת המעשה מענין המלך הנ"ל לא זכינו לשמעה. ואמר שלא יספרה עוד. והוא הפסד גדול, כי לא נזכה לשמעה עוד עד שיבוא משיח במהרה בימינו אמן.

בפרקי היכלות מצאנו לעתים תיאורים של שבעה רקיעים, ולעתים תיאורים של שבעה היכלות, אך אלו מושגים מקבילים, ושמות ההיכלות הם כשמות הרקיעים. ב'היכלות זוטרת' ישנו תיאור של ההיכל השישי כהיכל שנראה כהיכל של מים.⁸³

ישנו דמיון בין ההיכל השישי שנראה כהיכל של מים, לבין הסיפור של היום השישי של ר' נחמן המתאר מבצר של מים. פרקי היכלות היו נפוצים ברפוסים שונים ותיאור ההיכל השישי מצוי באזכורים רבים.⁸⁴ יש להניח שר' נחמן הכיר את תיאור ההיכל השישי

⁸³ ראה להלן עמ' 159-158.

⁸⁴ ספרות ההיכלות הייתה נפוצה, וההיכל השישי נרמז גם בדברי ראשונים רבים, וסביר

בפרקי היכלות, והוא היה יסוד לסיפורו של הקבצן של היום השישי על היכל של מים. אין אנו בטוחים מה היו המקורות המדויקים של ר' נחמן, אך לדידנו כאן אין צורך לברר עניין זה.

ר' נחמן לא סיים את סיפורו ולא סיפר את הסיפור על הקבצן השביעי. גם סיפור הפתיחה של מעשה משבעת הקבצנים, המספר על בן המלך שהתפקר, נותר קטוע ללא סיום. הסיום הקטוע משמעו שהסיפור נשאר בסימני שאלה. סיפור זה הוא ביטוי לאמונתו של ר' נחמן שאדם אינו יכול להגיע לפתרון השאלות, ובניגוד לפרקי היכלות שבהם המסע מסתיים בהיכל וברקיע השביעי, ר' נחמן אינו מסיים את המסע. גם הסוגיה במסכת חגיגה הביאה לאחר הדיון על שבעת הרקיעים את דברי רב אחא בר יעקב 'עוד רקיע אחד יש למעלה מראשי החיות...'. משמע דבריו שאל היכל שבו נמצא כיסא הכבוד אין לנו יכולת להגיע, ומסע האמונה ארוך ואין בו פתרונות ברורים ובהירים. כך, בסוף הדרך נפגשת הסוגיה בבבלי עם ר' נחמן מברסלב, ועל אף המרחק האדיר נקודת האמונה היא אותה נקודת מבט: אין סוף למסע, והפתרונות לשאלות הגדולות אינם בידינו!

מאוד שר' נחמן הכיר את תיאורי ההיכל השישי. כך לדוגמה את דברי ר' עקיבא 'כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים' (חגיגה יד ע"ב) מפרש רש"י 'אל תאמרו מים מים יש כאן, איך נלך'. רש"י הכיר את פרקי היכלות והבין שאזוהרה זו היא על היכל של מים שבו גם הרצפה היא מים. וראה במחזור ויטרי: 'לא תשא. אמר משה נבייא. ת'. לכך נהגו לומר זאת הדיברא ללא תשא. לפי מה שאנו אומרי' בחגיגה פ' ואין דורשין. ד' נכנסו לפרדס של מעלה, אמר להם ר' עקיבא כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים. משום שנאמר דְבַר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְגִיד עֵינַי (תה' קא ז) וכל שכן לנשבע לשקר. דאמרי' בהילכת' רבתי אלף אלפים גלי מים שופכים מלאכי השרת באבני שיש בפתח ההיכל ואין לשם (אפי' אפילו טיפה אחת. וזהו חמית יקירא מתח מיין למיין. וכו'.

וראה שערי אורה, ספירה שישית 'אבל אינם כמו אלו. כמו שאמר רבי עקיבא לתלמידיו: כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים, שנאמר: דְבַר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְגִיד עֵינַי (תה' קא ז). ובפרקי היכלות פירשו יותר דבר זה ואמרו כי יש היכל ידוע למעלה, וכשמגיעים שם אותם העולים למרכבה שאינם הגונים ונראה להם בתוך אותו היכל עניינים גדולים, והוא מדמה בדעתו שהם במים והוא שואל ואומר: מה טיבן של אלו המים? מיד קול יוצא מלמעלה ומכריז על זה האיש שהוא ממנשקים העגל ומיד נענש. אם כן התבונן היאך גלו למקום זה, שאין מים ממש'.

ה. חנוך וספרות חז"ל

היחס בין ספר חנוך השני ובין דברי ריש לקיש אינו מחוור כל צורכו, ואין אנו יודעים אם יש קשר ישיר של יניקה או שגם ריש לקיש וגם ספר חנוך ינקו ממקור קדום אחר. אמנם ההקבלות ברורות כל כך שעצם הקשר הוא ברור וחזק. בכל הסוגיות בבבלי על מעשה מרכבה אין הזכרה של חנוך, ואילו סיפור שבעת הרקיעים בספר חנוך השני מעמיד במוקד התמונה את חנוך בן ירד מספר בראשית אשר עליו נאמר וַיִּתְּהַלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת הָאֱלֹהִים וְאֵינָנוּ כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים (בר' ה כד). בימי הבית השני נוצרה ספרות רחבת ממדים שחנוך עומד במרכזה, והיא מספרת על מסעותיו בשמים ועל הפיכתו לבן אלמוות. ספרות חז"ל הקדומה ראתה בחנוך דמות שלילית,⁸⁵ וכך נדרש בבראשית רבה:

וַיִּתְּהַלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת הָאֱלֹהִים וגו' (בר' ה כד). אמר ר' חמא בר' אושעיה: אינו נכתב בתוך טומוסן שלצדיקים אלא בטומוסן שלרשעים.

ר' אייבו: חנוך חנף היה, פעמים צדיק רשע, אמר הקב"ה עד שהוא צדיק אסלקנו. אמר ר' איבו: בראש השנה דנו, בשעה שדן כל העולם.

המינים שאלו את ר' אבהו. אמרו לו: אין אנו מוצאים מיתה לחנוך. אמר להם: למה? אמרו לו: נאמ' כאן לקיחה ונאמ' באלהו לקיחה. אמר להם: אם לקיחה אתם דורשים, נאמ' כאן לקיחה ונאמ' ביחזקאל הַנְּנִי לְקַח מִמֶּךָ אֶת מִחְמַד וגו' (יח' כד טז). אמר ר' תנחומא יפה השיבם. מטרונא שאלה את ר' יוסי: אין אנו מוצאים מיתה בחנוך. אמר לה: אילו נאמר וַיִּתְּהַלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת הָאֱלֹהִים ושתק הייתי אומר כדברך, כשהוא אומר וַאֲיָנָנוּ כִּי לָקַח אֹתוֹ וגו' איננו בעולם כי לקח אתו אלהים.

(בראשית רבה פרשה כה)

⁸⁵ מצאנו מדרש קרום שדורש בשבחו של חנוך: '...בדורות שביעי חביב, אדם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך, וַיִּתְּהַלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת הָאֱלֹהִים (ויק"ר פרשת אמור פרשה כט).

המדרש מביא דעות מספר שכולן דנות את חנוך לגנאי - חנוך נכתב בספרם של רשעים, חנוך חנף היה וחנוך לא עלה השמימה אלא מת כאחד האדם. שלילה זו אינה פשוטה כלל ועיקר, שהרי לכאורה הכתוב בספר בראשית מספר בשבחו של חנוך. השלילה של חנוך היא שלילת הדרך שמטשטשת את הגבול בין שמים לארץ. דרך זו שבה טושטשו הגבולות שבין שמים לארץ הייתה דרך שכתות רבות הלכו בה בימי הבית השני ולאחריו, ובמיוחד הנצרות שעבורה חנוך מספר בראשית היה מעין דמות אב לדמותו של ישו. לפיכך, המדרש בבראשית רבה הדורש בגנותו של חנוך לא בא רק לדרוש את הכתובים, אלא לסמל דרך בחיים ובעבודת ה'. והנה בספרות התלמודית כולה חנוך אינו נזכר בשום הקשר ועניין אפילו פעם אחת, ודומה שאין זה מקרה. במדרש בראשית רבה שללו את חנוך ומה שהוא מסמל, ואילו בתלמודים ישנה החלטה מודעת להתעלם מדמות זו ולא לעסוק בה. התעלמות שיטתית זו מלמדת שהתלמודים על אף שהם קובץ ולקט, הרי הם מייצגים עולם רוחני ששאפתו היא חי אדם על הארץ ולא עיסוק בעולמות עליונים אשר אין לנו בהם כל ידע. אמנם בספרות מדרשית מאוחרת חנוך הופך שוב לדמות חיובית. כך לדוגמה ישנו מדרש מאוחר:

וַיִּתְּנֵהּ חֲנוּךְ אֶת הָאֱלֹהִים. עם המלאכים הלך שלש מאות שנה, בגן עדן היה עמם ולמד מהם עיבור ותקופות ומזלות וחכמות רבות: וְאֵינְנוּ כִּי לְקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים. לפי שהיה צדיק, הקב"ה לקחו מבני אדם ועשה אותו מלאך והוא מטטרון. (מדרש אגדה [בבובר] בראשית ה, כד)

החזרה של המדרשים המאוחרים אל עולמות של מלאכים, מהגישה את העמדת התלמודים - בבלי וירושלמי - כחטיבה רוחנית שעמדה מול רוחות חזקות של מיסטיקה, והעמידה אמונה שאינה אשלייתית⁸⁶.

⁸⁶ את המושג 'אמונה בלתי אשלייתית' טבע אליעזר גולדמן ז"ל וממנו למדתיו, ובכל אופן אין אני בטוח שהשימוש שאני משתמש בביטוי זה זהה לגמרי לשימוש ולדעות שהעלה אליעזר גולדמן. ראה: א' גולדמן, יהדות ללא אשליה, ירושלים תשס"ט.

שער חמישי

ארבעה נכנסו לפרדס

א. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים!

תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן: בן עזאי ובן זומא, אחר ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו 'מים מים!' משום שנאמר דִּבְרֵי שְׁקָרִים לֹא יִפְּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי (תה' קא ז). בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר יָקָר בְּעֵינֵי ה' הַמְּוֹתָה לְחֻסְדֵּיּוֹ (תה' קטז טו). בן זומא הציץ ונפגע, ועליו הכתוב אומר דְּבַשׁ מְצֹאָתָ אֶכֶל דְּיֶיךָ פֶּן תִּשְׂבַּעְנֶנּוּ וְהִקְאִתוּ (מש' כה טז). אחר קיצץ בנטיעות. רבי עקיבא יצא בשלום.

(בבלי חגיגה יד ע"ב)

מהו הפרדס שאליו נכנסו הארבעה; האם הוא עולם מיסטי ממשי או דמיוני? מה קרה לכל אחד ואחד מן הארבעה בפרדס ההוא? מיהו אלישע בן אבויה; האם אלישע התפקר, האם היה דמות מיסטית או דמות פילוסופית? במה זכה ר' עקיבא שנכנס בשלום ויצא בשלום? מה פשר דברי ר' עקיבא 'כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים!'? רבות השאלות על פירושה של ברייתא זו שהעסיקה ראשונים ואחרונים, ודומה שכמספר המקובלים והפילוסופים כך מספר הפירושים שניתנו לברייתא. לא נוכל לסקור את כל הפירושים שכבר ניסו לתת פשר לפרדס ולברייתא, ולא נביא אלא מקצת מן הפירושים. נתחיל מן הפירושים המוצגים על דף הדפוס. רש"י ותוספות בפירושיהם לסוגיה נחלקו מהו הפרדס:

רש"י: נכנסו לפרדס - עלו לרקיע על ידי שם.

תוספות ד"ה נכנסו לפרדס: כגון על ידי שם, ולא עלו ממש אלא היה נראה להם כמו שעלו וכן פירש בערוך.

לפי רש"י הפרדס הוא מקום ממשי שאפשר להגיע אליו על ידי אמירת שם המפורש, ואילו לפי תוספות אין הפרדס מקום קונקרטי, ואינו אלא בתודעת הלומד. את דברי ר' עקיבא 'אל תאמרו מים מים' מפרש רש"י 'יש כאן, איך נלך?'. רש"י סובר שהרצפה שבפרדס נראית כמים, והמטייל בפרדס חושש ללכת. דברי רש"י מרמזים למדרש מפרקי היכלות שגם רבנו חננאל רומז אליו בפירושו לסוגיה:

וצווה אותם ר' עקיבא, כשאתם מגיעים להביט באובנתא דליבא אצל אבני שיש טהור... האומר מים נהדף שנמצא משקר, וכלשון הזה מצאנו מפורש בהיכלות רבתי מפני ששומרי היכל פתח שיש מטילין ומשליכין אלף אלפי גלי מים ואין שם אפילו טיפה אחת... ואינם עולים בשמים אלא צופים ורואים באובנתא דליבא, כאדם הרואה ומביט מתוך אספקלריא שאינה מאירה.

רבנו חננאל, כמו תוספות, מהגיש שאין מדובר במסע איתי אלא במסע בעולם המודעות. רבנו חננאל הולך בעקבות תשובה מפורסמת של רב האי גאון:

והוא המפורש בהיכלות רבתי ובהיכלות זוטרתו שהיו עושין מעשים ומתפללים תפילות בטהרה ומשתמשין בכתר וצופין בהיכלות ורואין היאך משמרות המלאכים במעמדם והיאך היכל אחר היכל ולפנים מהיכל. וקאמר להו ר' עקיבא 'כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים', פי' כי מי שהוא מגיע בצפייתו לאותו מקום נראין לו שם מים רבים ואין שם מים כל עיקר... וכן מפורש בהיכלות רבתי בלשון הזה... ולא שהן עולין למרום אלא בחדרי ליבם רואין וצופין... כעין הסוכה ברוח הקודש.⁸⁷

⁸⁷ ב"מ לוי, אוצר הגאונים למסכת חגיגה, ירושלים תרצ"א, עמ' 61.

בפרקי היכלות ישנם תיאורים רבים של מסעות בהיכלות של מעלה, והמדרש שרבנו חננאל מזכיר אכן רומז לדברי ר' עקיבא בצורה ברורה. המדרש מתאר שבעה היכלות בעולמות העליונים, שבשביעי שבהם שורה השכינה על כיסא הכבוד. שבעת ההיכלות הם וריאציה ומקבילה למדרשים על שבעת הרקיעים, שבשביעי שבהם כיסא הכבוד. במדרש זה מתואר גם ההיכל השישי:

ואם היה ראוי לירד למרכבה, כיון שאומרים לו היכנס ואינו נכנס וחוזרין ואומרים לו היכנס ומיד נכנס, היה משבחין אותו לומר בודאי זה מיורדי מרכבה, אבל אם אינו ראוי לירד למרכבה כיון שאומרים לו אל תכנס והוא נכנס, מיד מטילין עליו מגזרי ברזל, מפני ששומרי פתח היכל השישי מטילין ומשליכין עליו אלף אלפים גלי מים ואין שם אפילו טיפה אחת, ואם אמר מים הללו מה טיבן? מיד רצין אחריו כסקילה, אומרים לו ריקה שמא מזרעו של מנשקי עגל אתה ואין אתה ראוי לראות במלך וכי סאו, אם כן הוא בת קול יוצאה מערבות רקיע לומר, יפה אמרתם מזרעו של מנשקי עגל הוא ואינו ראוי לראות במלך וכסאו, לא זו משם עד שמטילין בו אלף אלפים מגזרי ברזל...⁸⁸

מדרש זה מפרש שקריאת ר' עקיבא 'אל תאמרו מים מים' היא על ההיכל השישי שנראה כעשוי ממים, אך אין זו אלא אחיזת עיניים. אין המדרש מפרש מה מסמלת הקריאה 'מים מים', ומדוע האומר 'מים מים' אינו ראוי להיות מיורדי המרכבה. ייתכן שדברי ר' עקיבא 'כשאתם מגיעים אל שיש...' התגלגלו מ'שיש' ל'שישי', ואין אנו יודעים האם המדרש מבוסס על שיבוש נוסח בעלמא או שמא לא בשיבוש עסקינן אלא בדרש. בברייתא עצמה אין רמז שמדובר בהיכל השישי. אין כל ספק שפרקי היכלות הם מדרשים מאוחרים לתלמוד, והם נסמכים על התלמוד ואינם אלא פירוש לו. דומה שהמדרשים הללו מפרשים את המטאפורה כתיאור ממשי, ואין הם מבחינים בין

⁸⁸ היכלות, בתוך: אוצר מדרשים (לעיל הערה 77), עמ' 120.

מטאפורה לבין תיאור ממשי. אמנם רב האי גאון פירש, ורבנו חננאל ובעלי התוספות בעקבותיו, כי פרקי היכלות אינם מתארים מקום גאוגרפי ממשי, אך נראה שהמדרש בפרקי היכלות עצמו אכן פירש ודרש על מקום מסוים וממשי. אנו ננסה ללכת בדרך אחרת בביאור דברי ר' עקיבא, וננסה לבארם על סמך ברייתא בהמשך הסוגיה:

תנו רבנן: מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית, וראהו בן זומא ולא עמד מלפניו.

אמר לו: מאין ולאין בן זומא?

אמר לו: צופה הייתי בין מים העליונים למים התחתונים, ואין בין זה לזה אלא שלש אצבעות בלבד, שנאמר וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם (בר' א ב), כיונה שמרחפת על בניה ואינה נוגעת.

אמר להן רבי יהושע לתלמידיו: עדין בן זומא מבחוץ. מכדי וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם אימת הוא? ביום הראשון, הבדלה ביום שני הוא דהוא, דכתיב וַיְהִי מִבְּדִיל בֵּין מַיִם לְמַיִם.

(טו ע"א)

בחלל שבין מים עליונים ותחתונים - שם הוא מקום הבריאה ושם הוא מקומו של העולם הזה. קביעת בן זומא שהמרחק בין מים עליונים ומים תחתונים הוא מרחק זעיר פירושה שאין לעולם הזה מקום להיווצר ולהיות, ואם כן העולם שנראה לעינינו כממשי אינו אלא אחיזת עיניים. העולם הרי הוא כחלום, שבשעה שהאדם ישן הוא מדמה שהוא בעולם ממשי, אך ברגע שהוא מתעורר החלום פורח ואיננו, כך העולם כולו הריהו כחלום של הבל והוא אינו קיים אלא בדמיונו. על כך עונה ר' יהושע לתלמידיו, שבן זומא נשאר ביום הראשון, אך מאז כבר נברא העולם והמציאות חיה וקיימת. הביטול של העולם הזה ניכר בהתנהגותו של בן זומא:

מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית, וראהו בן זומא ולא עמד מלפניו.

בן זומא אינו רואה את אשר עומד למולו, והעולם לדידו כמו אינו קיים. לסיפור על בן זומא יש גרסה שונה מעט בבראשית רבה:

כבר היה שמעון בן זומא עומד ותוהא, עבר ר' יהושע שאל בשלמו פעם ופעמיים ולא השיבו, בשלישית השיבו בבהילות, אמר לו מה זו בן זומא מאיין הרגלים? אמר לו: לא מאיין רבי, אמר לו: מעיד אני עלי שמים וארץ שאיני זו מכאן עד שתודיעני מאיין הרגלים? אמר לו: מסתכל הייתי במעשה בראשית ואין בין מים העליונים לתחתונים כב' וג' אצבעות 'ורוח אלהים מנשבת' אין כתוב כאן, אלא מְרַקְפֶת, כעוף שפורח ומרפרף בכנפיו וכנפיו נוגעות ואין נוגעות, נהפך ר' יהושע ואמר לתלמידים: הלך לו בן זומא, ולא שהו ימים קלים ובן זומא בעולם. (בראשית רבה פר' ב)

ר"ש ליברמן כותב על פירושו של המדרש שבירושלמי: 'ר' יהושע שאל אותו לפי תומו... ועל זה ענה בן זומא: לא מאיין, רבי, כלומר הנני "לא" שבא מאיין...'⁸⁹ בן זומא מבטל את מציאות העולם הזה כמציאות שאינה קיימת אלא בדמיונו, אין העולם הזה כי אם אין, ואין לו כל חשיבות. יאמר האומר, ומה רע בדברי בן זומא, והרי הם דומים לדברי עקביא בן מהללאל 'הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה: דע מאיין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. מאיין באת, מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא' (משנה אבות פ"ג א). אפשר שיש כאן מחלוקת בין המקורות: לפי דברי עקביא בן מהללאל ראוי לראות את חיי אדם כהבל ואין, ואילו לפי ר' יהושע בן חנניה מבטל אל האין הוא מבטל שלילי. אמנם נראה שיש בסתירה זו דוגמה לדרכי המחשבה של חז"ל. מחשבת חכמינו אינה שיטתית, ומאפשרת לומר

⁸⁹ תוספתא כפשוטה, חגיגה, עמ' 1293. ר"ש ליברמן ממשיך וכותב 'התשובה ושל בן עזאי היא כשרה בהחלט...'. הסיבה שרש"ל סובר שדבריו ראויים היא מכיוון שמצאנו בספרות חז"ל דברים דומים. אין אני מקבל דברים אלו, וראה בהמשך דבריני.

דבר והיפוכו, ויש מקום לשילוב של האמירות המנוגדות והסותרות. משמע הדברים הוא שמידה מסוימת של יחס של ביטול כלפי העולם הזה דומה לתבלין שנותן טעם ומשמעות, אך ביטול מוחלט הוא סכנה שיש להילחם בה. בן זומא הגיע למסקנה שהעולם כביכול לא נברא, ועדיין אנו נמצאים במצב קדם הבריאה של מים עליונים ומים תחתונים, והכול מים, והעולם קיים רק בדמיוננו. כנגד בן זומא יצא ר' עקיבא והזהיר את חבריו שכשאדם מגיע למחשבות נשגבות על העולם, הרי עליו לדעת שגם אם הדברים נראים כמים, אין הדברים כן והעולם הזה הוא ממשי וקיים. דברי ר' עקיבא על ה'שיש טהור' דומים למי שעומד מול מראה גדולה ומבריקה, שלרגע מתבלבל ואינו בטוח האם הוא עומד לפני מראה או שזו המציאות עצמה, כך העומד מול שיש טהור מאבד את תחושת הממשות של השיש ובטוח שלפניו מים. דברי ר' עקיבא משתלבים עם דבריו בראש הפרק:

שאל רבי ישמעאל את רבי עקיבא כשהיו מהלכין בדרך, אמר ליה: אתה ששימשת את נחום איש גם זו עשרים ושתים שנה שהיה דורש כל אתין שבתורה, אַתְּ הַשְּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ (בר' א א) מה היה דורש בהן? אמר ליה: אילו נאמר 'שמים וארץ' הייתי אומר: שמים, שמו של הקדוש ברוך הוא, עכשיו שנאמר אַתְּ הַשְּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ, שמים שמים ממש, ארץ ארץ ממש.

(יב ע"א)

דברי ר' עקיבא בשם רבו נחום איש גמזו כנראה יוצאים נגד פרשנות שהייתה בימים ההם שהם רוצים לשלול. אם אנו מורידים את המילה 'את' מן הפסוק הרי אפשר להבין שאין הפרדה בין האלוהות לבין הארץ, והשמים והארץ הם שמותיו של הקב"ה. כך, אם הקב"ה אין סופי והעולם הוא התנוצצות האלוהות, אז כפי שאי אפשר לתפוס את האלוהות, כך גם העולם אינו ממשי ומה שאנו רואים הוא רק אחיזת עיניים. כנגד כל אלו בא ר' עקיבא ומדבר על הממשות של עולם החומר - שמים ממש, ארץ ממש.

בפרקי דר' אליעזר מצאנו מדרש שהולך בדרך פרשנית שאותה כנראה ר' עקיבא שולל:

שמים מאי זה מקום נבראו? מאור לבושו שהוא לבוש, לקח ופרש כשמלה והיו מותחין והולכין עד שאמר להן די, ונקרא אל שדי מי שאומר לעולם די, שמאיר לבושו שנאמר עֵטָה אֹר פְּשֻלְמָה [נוֹטָה שְׁמַיִם פְּרִיעָה] (תה' קד ב). הארץ מאי זה מקום נבראת? משלג שתחת כסא כבודו, לקח וזרק על המים ונקפאו המים ונעשו אפר ארץ, כִּי לְשֵׁלֶג יֵאמֶר הָיָא אֶרֶץ (איוב לו ו).

(פרקי דרבי אליעזר, פ"ג)

המדרש בפרקי דר' אליעזר מתאר קשר ישיר בין האלוהות לבין השמים והארץ, וכנגד דברים אלו בא ר' עקיבא בשם רבו ומכריז שיש נתק בין עולם החומר לאלוהות - החומר הוא חומר בלבד ואינו אלוהות! יש בדברי ר' עקיבא גם השגחה של האין סופיות האלוהית, שהרי עולם החומר אינו אלוהות, והאלוהות אין לה מגע עם עולם החומר. בדברים אלו אולי נמצא סודו של ר' עקיבא שנכנס בשלום ויצא בשלום. יחס של ביטול אל החומר ואל הממשות הוא מסוכן וגורם לנתק מחיי העולם הזה, כפי שניכר מדברי בן עזאי, שמעידים על ניתוק מן המציאות, ומתגובתו של ר' יהושע. ר' עקיבא הוא איש הממשות והעולם הזה, והחיבור לעולם הממשות הוא סוד הנורמליות, והוא שאפשר לר' עקיבא לעבור את המסע בשלום.

דנו ארוכות בשיטת ר' עקיבא כפי שהיא עולה מדברי ר' עקיבא לחבריו, אך התיאור של ר' עקיבא בברייתא שבבבלי הוא קצרצר, והוא שונה וסתום יותר מן התיאור של שלושת האחרים שנכנסו לפרדס:

בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר יָקָר בְּעֵינַי ה' הַמְּוֹתָה לְחִסְיָדָיו (תה' קטז טו).
בן זומא הציץ ונפגע, ועליו הכתוב אומר דִּבֶּשׁ מְצֻאֹתַי אֶכְלֵן דְּיֵיךְ פֶּן תִּשְׁבְּעֵנִי וְהִקְאֵתוּ (מש' כה טז).
אחר קיצץ בנטיעות.
רבי עקיבא יצא בשלום.

(יד ע"ב)

בגרסאות האחרות של הברייתא יש תיאור רחב יותר גם של ר' עקיבא:

רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום, ועליו הכתוב אומר
 מְשַׁכְּנֵי אַחֲרֵיךָ נְרוּצָה (שיה"ש א ד).

(טו ע"ב, והשווה תוספתא חגיגה פ"ב ה"ב,
 ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א)

דומה שגרסת הברייתא שבבבלי (יד ע"ב) אינה שיבוש. הקיצור
 בתיאור הוא המהות, בכחינת לך דמיה תהלה.
 המילה 'הציץ' מופיעה בתיאור השניים שנכנסו לפרדס תחילה,
 ובתוספתא מופיעה המילה גם בתיאור של אלישע בן אבויה, אך בכל
 הגרסאות אין המילה 'הציץ' באה בתיאור של ר' עקיבא. דומה ששוב
 זהו רמז לסוד שאפשר לר' עקיבא להיכנס בשלום ולצאת בשלום - ר'
 עקיבא לא ראה דבר! בספרי באה סדרה של דרשות על תמונת ה':

בַּמִּרְאָה (במ' יב ו) זה מראה דיבור, אתה אומר זה מראה
 דיבור או אינו אלא מראה שכינה? תלמוד לומר: וַיֹּאמֶר לֹא
 תִּכְּלֵל לְרֵאשִׁית אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאֶנִי הָאֲדָם וְחִי (שמ' לג כ).
 ר' עקיבא אומר: הָאֲדָם כְּשִׁמוּעוֹ, וְחִי - אִלּוּ מִלֵּאכֵי הַשֶּׁרֶת.
 אמר ר' שמעון התימני: איני כמבטל דברי ר' עקיבא,
 אלא כמוסיף על דבריו. אָדָם כְּשִׁמוּעוֹ, וְחִי אִלּוּ חֵיוֹת
 הַקּוֹדֵשׁ וּמִלֵּאכֵי הַשֶּׁרֶת.

ר' אלעזר ברבי יוסי אומר: לא שאינן רואין, אלא אף שאינן
 יודעין את מקומו שנאמר בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ (יח' ג
 יב), ומה תלמוד לומר כִּי לֹא יִרְאֶנִי הָאֲדָם וְחִי, כשהוא חי
 אינו רואה, אבל רואה הוא בשעת מיתתו, וכן הוא אומר
 לְפָנָיו יִכְרְעוּ כָּל יוֹרְדֵי עֶפְרָיִם וְנִפְשׁוּ לֹא חַיָּה (תה' כב ל).
 (ספרי במדבר פייסקא קג)

האם אפשר לראות אלוהות? ר' אלעזר ברבי יוסי אומר שברגע
 שמתנתקים מן הגוף אל המוות אפשר לראות אלוהות, ואילו ר'
 עקיבא מדגיש שגם האדם וגם המלאכים לעולם אינם יכולים לראות.
 האמירה 'ראיתי' משמעה 'השגתי והבנתי', ואילו האמירה שאין דרך
 לראות אלוהות היא אמירה על האין סופיות האלוהית, שאין אדם
 יכול להבינה, והבנה זו עצמה מביאה את האדם לענווה ולצניעות,
 ובדרך זו הלך ר' עקיבא שנכנס בשלום ויצא בשלום. הברייתא אינה

מאריכה, והיא מרמזת לכל זאת בכך שלא ציינה פועל המתאר ראייה באשר לר' עקיבא.

בתיאור הארוך על ר' עקיבא נזכר גם פסוק:

ועליו הכתוב אומר מְשַׁכְּנֵי אֶחָדָךְ נְרוּצָה (ש"ה"ש א ד).
(טו ע"ב)

אפשר שהחלק החשוב של הפסוק הוא דווקא המשכו: הַבִּיאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרְיֹו, ומשמע שרק ר' עקיבא זכה שבא אל חדרי המלך, וגם אפשר שהמילים הנזכרות בכרייתא הן החשובות, ומעלתו של ר' עקיבא שהוא בא משיר השירים ומשירת האהבה, ומי שבא מאהבה סופו שיתגבר על כל הקשיים, אך מי שאין בלבו אהבה, סופו שהקשיים יפילו אותו ולא יזכה לצאת בשלום ממסע המרכבה וממערבולות העולם. כלל גדול הוא: יש להבין סוגיה מתוך הסוגיה עצמה, ואם הסוגיה לא הביאה מקורות יש לחשוש שמא בכוונה תחילה לא הביאה אותם. בכל אופן, ברצוני להציג תמונה שלמה של תורת האלוהות והעולם של ר' עקיבא, והפעם נחרוג ממנהגנו ונביא גם מקורות אחרים, מתוך מחשבה שהדברים משתלבים לכדי תמונת עולם הרמונית:

דרש פפוס: לְסִסְתֵי בְּרַכְבֵי פְרָעָה דְמִיתִיךָ רַעֲיָתִי (שה"ש א ט), רכב פרעה על סוס זכר, כביכול נגלה עליו הב"ה על סוס זכר, שנא' דְרַכְבְּתָ בְיָם סוּסִיךָ וגו' (חבקוק ג טו). רכב פרעה על סוס נקבה, כביכול נגלה עליו הקב"ה על סוס נקבה. שני' לְסִסְתֵי בְּרַכְבֵי פְרָעָה. אמר לו ר' עקיבא: דייך פפוס. אמר לו: ומה אתה מקיים לְסִסְתֵי בְּרַכְבֵי פְרָעָה? אמר לו: 'לססתי' כתיב, אמר הקדוש ברוך הוא, כשם שששתי על המצרים לאבדם כך כמעט ששתי על ישראל לאבדם, ומי גרם להם שינצלו מִימִינָם וּמִשְׂמָאלָם (שמ' יד כט).

דרש פפוס: וְהוּא בְּאֶחָד וּמִי יְשִׁיבֵנוּ וְנִפְשׁוּ אֶתְהָ וַיַּעַשׂ (איוב כג ג), דן יחידי לכל באי העולם ואין מי ישיב על דבריו. אמר לו ר' עקיבא: דייך פפוס. אמר רבי פפוס: ומה אתה מקיים וְהוּא בְּאֶחָד וּמִי יְשִׁיבֵנוּ? אמר ליה: אין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם אלא דן הכל

באמת והכל בדין.

דרש ר' פפוס: הן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ (בר' ג כב), כאחד ממלאכי השרת. אמר ר' עקיבא: דייך פפוס. אמר ליה פפוס: ומה אתה מקיים הן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ? אלא, הקב"ה נותן לפניו שני דרכים אחד של מות ואחד של חיים, ובחר לו דרך המות.

דרש ר' פפוס: וַיִּמְרוּ אֶת כְּבוֹדָם (תה' קו כ), שומע אני בשור של מעלה? תלמוד לומר: אֲכַל עֵשֶׂב (שם). אמר לו ר' עקיבא: דייך פפוס. אמר לו: מה אתה מקיים וַיִּמְרוּ אֶת כְּבוֹדָם בְּתַבְנִית שׁוֹר אֲכַל עֵשֶׂב? בשור של מטה, יכול בשור של ימות השנה? תלמוד לומר אֲכַל עֵשֶׂב, אין לך מנוול ומשוקץ יותר מן השור בשעה שהוא אוכל עשב (מכילתא דר"י, בשלח, מסכתא דויהי).

ארבעה דיונים בין פפוס לר' עקיבא, ושלושה מהם עוסקים בתורת המלאכים. בדרשה הראשונה דרש פפוס שהקב"ה התגלה במצרים על סוס זכר ועל סוס נקבה. סוסים אלו אינם סוסים רגילים, אלא סוסים מפמליה של מעלה. ר' עקיבא מבטל את הדרשה על פמליה של מעלה, ודורש על הקב"ה בלבד. את הפסוק הן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ (בר' ג כב), דרש פפוס על המלאכים, ושם את המלאכים בעולמו של הקב"ה לעומת האדם שמקומו בתחתונים, ואילו ר' עקיבא מבטל את הדרשה על המלאכים, ודורש על האדם והקב"ה בלבד. בדרשה האחרונה דרש פפוס שחטא העגל היה בכך שבני ישראל לא עבדו שור של מעלה שהתגלה במרכבת יחזקאל, אלא שור אוכל עשב. שוב מבטל ר' עקיבא את הדרשה על האפשרות לעבוד שור של מעלה. דברי ר' עקיבא אלו הם המשך לדבריו בספרי שבהם הוא מדגיש שאין הבדל בין אדם למלאך ביכולת הראייה של האלוהות: שניהם כאחד אינם רואים אותה. יש בדברים אלו השגבה של האלוהות, שאינה נראית ונתפסת בין על ידי בשר ודם בין על ידי מלאך, והדגשה שהעולם איננו נחלק לאדם מלמטה והאל ומלאכיו הנשגבים מעליו, אלא 'ונשגב ה' לבדו'. מסקנת הדברים היא שאין מקום של כבוד למלאכים ולעולמות של מעלה בעבודת אלוהים. דרך זו קרובה לדרכו של הרמב"ם במורה נבוכים, שאינו נותן מקום בעולם האמונה

למלאכים ולעבודתם. במשך הדורות היו רבים שיצאו נגד העמדת מלאכים במוקד עבודת ה', ונזכיר כאן רק את הבעל שם טוב. הבעל שם טוב מספר⁹⁰ על בן מלך שהורחק מאביו שמנסה להגיע אל אביו המלך. בדרכו לאחר שעבר כמה וכמה חומות ומכשולים, פוגש בן המלך שרים ממונים שמבטיחים לסדר את כל ענייניו, ומה צורך יש לו להגיע עד המלך?! בן המלך שמתגעגע אל אביו אינו עוצר בתחנות ביניים ואינו מסתפק בשרים, ובכל כוחו הוא פורץ את הדרכים ומגיע עד המלך. במשלו קורא הבעל שם טוב לא להסתפק במתווכים בין אדם לאלוהיו, ולהגיע עד האלוהות עצמה. ההתנגדות למלאכים יסודה כבר בעולם המקרא,⁹¹ וכך ר' עקיבא מהווה חוליה מרכזית בשושלת הדורות מן המקרא ועד ימינו.

דברי ר' עקיבא משמעם שהמיסטיקה היא פעמים רבות בריחה מן העולם הממשי אל עולמות הזויים של מלאכים. ר' עקיבא קורא שלא לברוח אל עולמות של מלאכים, ולהתמודד עם הממשות, ובלשונו 'שמים ממש וארץ ממש', המוקד הוא אדם מול אלוהיו ללא מתווכים וללא בריחה מעולם הממשות.



סוגיית הבבלי ממשיכה ודנה בשיטת ר' עקיבא:

מאי דרש?

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ואַתָּה מְרַבֵּב קַדְוֵשׁ (דב' לג ב), אות הוא ברבבה שלו.

ורבי אבהו אמר: דְּגוּל מְרַבֵּבָה (שיה"ש ה י), דוגמא הוא ברבבה שלו.

וריש לקיש אמר: ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ (יש' מז ד, ועוד), אדון הוא בצבא שלו.

⁹⁰ דגל מחנה אפרים לפרשת ניצבים, וראה לעיל עמ' 65.

⁹¹ ראה להלן נספח, עמ' 194 ואילך.

ורבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לֹא בְרוּחַ ה' וְאֶחָד הָרוּחַ
 רָעַשׁ לֹא בְרָעַשׁ ה' וְאֶחָד הָרָעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ ה' וְאֶחָד
 הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דְּסָה... וְהִנֵּה ה' עֹבֵר (מל"א יט יא-יב).
 (טז ע"א)

כמעט בסיומת של הסוגיה מובאת השאלה של הבבלי על ר' עקיבא שנכנס בשלום ויצא בשלום 'מאי דרש?', פירוש השאלה הוא כיצד הצליח ר' עקיבא להיכנס בשלום ולצאת בשלום. על שאלה זו הובאו ארבע דרשות שאמורות לתת מפתח ודרך שבה אפשר לילך למקומות מסוכנים וגם לצאת בשלום: שתי הדרשות הראשונות הן בעלות משמעות דומה. ר' יוחנן אומר 'אות הוא ברבבה שלו', ור' אבהו אומר 'דוגמא הוא ברבבה שלו', וכוונת שניהם היא שאת הקב"ה אי אפשר לראות, ואין לנו להביט אלא בבואתו המשתקפת בצבאותיו. הדרשה הרביעית של ר' יוחנן היא מעניינת בצורתה. ר' יוחנן אינו אומר דבר מעצמו, אלא רק אומר פסוקים מספר מלכים ללא כל תוספת ופירוש. משמע הפסוקים הוא שאין לדבר על האלוהות המתגלה, וגם רוח רעש ואש עצמתיים אינם האלוהות, ואנו אין לנו אלא לעמוד לפניו בדממה. שלוש הדרשות מהוות חתימה נאה לסוגיות על מעשה מרכבה במסכת חגיגה, והן אומרות שעל האלוהות אין לדבר: וְלֹא דְמִיָּה תְהִלָּה. הדרשה השלישית אינה מובנת, ולא ברור מה חידש ריש לקיש בדבריו 'ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ (יש' מז ד ועוד), אדון הוא בצבא שלו'. וכי אין אנו יודעים שה' הוא אדון לצבאותיו? אפשר שגם דרשה זו ממשיכה קו מרכזי שעולה מן הסוגיות בדבר היחס למלאכים. האמירה שה' אדון בצבאותיו באה לומר שאין שליט בעולמות התחתונים והעליונים אלא הקב"ה, ואין כוח למלאכים ושרפי מעלה.

ב. אחר קיצץ בנטיעות, עליו הכתוב אומר אל תתן את פיך לחטיא את בְּשׂוֹרְךָ⁹²

דמותו של אלישע בן אבויה הסעירה ושלהבה דורות של מחפשי דרך. כפירתו הייתה סמל לאדם שמעז להרהר ולערער. אולם מי היה אלישע בן אבויה, ומה הייתה כפירתו? בירושלמי על סוגייתנו מופיע הסיפור המפורסם:

פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גניסר וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל אם על הבנים וירד משם בשלום, למחר ראה אדם אחר שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם וירד משם והכישו נחש ומת, אמר כתיב שְׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהֶאֱרַכְתָּ יָמִים (דב' כב ז), איכן היא טובתו של זה, איכן היא אריכות ימיו של זה? ולא היה יודע שדרשה רבי יעקב לפנים ממנו, לְמַעַן יִיטַב לָךְ לעולם הבא שכולו טוב, וְהֶאֱרַכְתָּ יָמִים לעתיד שכולו ארוך. ויש אומרים: על ידי שראה לשונו של רבי יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם, אמר, זו תורה וזו שכרה, זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקנן, זה הוא הלשון שהיה יגיע בתורה כל ימיו, זו תורה וזו שכרה? דומה שאין מתן שכר ואין תחיית המתים!

הסיפור על אלישע שראה איש שמת בירידתו מן העץ לאחר שקיים מצוות שילוח הקן, או על פי גרסה אחרת, על כך שראה את לשונו של אחד מגדולי החכמים שנהרג על ידי המלכות, מופיע גם בבבלי קידושין (לט ע"ב), ודומה שאלישע בן אבויה בתמיהתו משמש

⁹² פרופ' יהודה ליבס הקדיש לאלישע בן אבויה ספר שבו טען שחטאו של אלישע אינו דעה זו או אחרת, אלא התנהגות גאוותנית. דבריי קרובים לדבריו, ואני מסכים לדבריו, אלא שניסיתי לטעון גם מעבר לכך, על מגמת הסוגיה ועל תורת האלוהות של ר' עקיבא. ראה: י' ליבס, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן.

פה לכל המאמינים שאינם מעזים להעלות בגלוי ובקול צלול את השאלה הקשה על שכר ועונש בעולם הזה. והנה הבבלי במסכת חגיגה אינו מזכיר את הסיפור על שילוח הקן ולא את ביזוי גופתו של אחד מגדולי התנאים, ולפיכך תהא זו טעות להסביר את סיפורו של אלישע שבסוגיית הבבלי למסכת חגיגה על פי סיפור שאינו נמצא בה. את המפתח לכישלוננו של אלישע יש לחפש בסוגיה גופה, וזאת ננסה לעשות בדברינו הבאים. נשוב ונדגיש: איננו מנסים לשחזר את דמותו ההיסטורית של אלישע בן אבויה, אלא את דמותו שמשקפת בסוגיית הבבלי על המשנה הראשונה בפרק שני של מסכת חגיגה.

אחר קיצוץ בנטיעות, עליו הכתוב אומר אַל תִּתֵּן אֶת פִּיךָ לְחִטֵּיא אֶת בְּשָׂרְךָ (קה' ה ה). מאי היא? חזא מיטטרון דאתיהבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכוותא דישראל, אמר: גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, שמא חס ושלוש שתי רשויות הן. אפקוהו למיטטרון ומחיוהו שיתין פולסי דנורא. אמרו ליה: מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה? איתיהיבא ליה רשותא למימחק זכוותא דאחר, יצתה בת קול ואמרה שובו בָּנִים שׁוֹבְבִים (יר' ג יד) חוץ מאחר, אמר: הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא ליפוק ליה תהני בהאי עלמא. נפק אחר לתרבות רעה. נפק אשכח זונה, תבעה. אמרה ליה: ולא אלישע בן אבויה את? עקר פוגלא ממישרא בשבת ויהב לה. אמרה: אחר הוא.

(טו ע"א)⁹³

⁹³ תרגום וביאור: אחר קיצוץ בנטיעות, עליו הכתוב אומר אַל תִּתֵּן אֶת פִּיךָ לְחִטֵּיא אֶת בְּשָׂרְךָ (קה' ה ה). מה היא? ראה את המלאך מטטרון שניתנה לו רשות לישב בשמים על מנת לכתוב את זכויות ישראל. אמר אלישע: למדנו שלמעלה בפמליא של מעלה, אין ישיבה או תחרות. שמא חס ושלוש שתי רשויות הן?! הוציאו את המלאך מטטרון והכוהו שישים מכות של אש. אמרו למטטרון: מדוע כשראית את אלישע לא קמת מלפניו? ניתנה למטטרון רשות למחוק את זכויותיו של אחר. יצאה בת קול ואמרה שובו בָּנִים שׁוֹבְבִים (יר' ג יד) חוץ מאחר, אמר: הואיל וגורש אותו איש (הוא עצמו) מן העולם הבא, נצא ליהנות מן העולם הזה. יצא אחר לתרבות רעה. יצא ומצא זונה, תבעה. אמרה לו: ולא אלישע בן אבויה אתה? עקר צנן בשבת ונתן לה. אמרה: אחר הוא (טו ע"א).

הסיפור קשה. אלישע בטיולו בעולם השמימי שאל מדוע ניתנה הרשות למטטרון לשבת, שהרי למדנו שאין בשמים ישיבה, 'שמא חס ושלום שתי רשויות הן?' האם יש חטא בשאלה זו, ומה כל כך חמור בשאלה ההגיונית?

האם שאלתו של אלישע מעידה על כך שהתקרב לאמונה בשתי רשויות המנהיגות את העולם, או אולי אכן אין כאן אלא שאלה על עצם הישיבה במקום שנאמר עליו שאסור לשבת? כך או כך אין כאן אלא שאלה, ומאימתי אסור לשאול ולהרהר?!

בעקבות השאלה ניתנה למלאך מטטרון רשות למחוק את כל זכויותיו של אחר, ולא עוד אלא שיצאה בת קול שאמרה 'שובו בנים שובכים חוץ מאחר'. חוטאים רבים היו בהיסטוריה, וגם אם חטא אלישע, האם הדברים חמורים עד כדי כך שאסור לקבל את חזרתו בתשובה?!

לאחר המסע בשמים הולך אלישע אל זונה, ולא עוד אלא שהוא מחלל שבת למען תשלום לזונה. כיצד אפשר להסביר את המהפך הקיצוני? מדוע קיבל אלישע בהשלמה מלאה את הכרזתה של בת הקול, ומדוע לא ניסה להילחם על גורלו? כאן עלינו גם לשאול מהי בת קול: האם היא קול אלוהי ואין להרהר אחריה ולערער עליה או שמא מותר לצאת נגדה ולא לקבל את הכרעתה?

פירושים רבים ניתנו לסיפור אך הסיפור עצמו סתום, ואף אחת מן ההצעות הרבות שהוצעו להבנת המעשה אינה מוכחת, ואף אנו לא נוכל להוכיח את הצעתנו, אך ננסה לחזקה ולעגנה כפירוש אפשרי לסוגיה.

הסיפור מספר על איש שטייל בשמים בעולמות של מלאכים, ולאחר ירידתו מן העולמות השמימיים נפל לעולמות של בשר ותאוה. לשון אחר: בסיפור יש אמירה כללית שאיש שמתנתק מהגוף ומן העולם הארצי וחותר אל עולמות המלאכים, סופו שייפול אל עולם שאין בו רוח אלא בשר ותאוות הגוף. סיפור מעין זה הוא המעשה הקבלי על ר' יוסף דלה ריינה שתקשר עם מלאכי מעלה וניסה לנצח את סמאל, אך סופו שנכשל ברצונו להביא את סוף שלטונו של סמאל ולהביא את הגאולה. לאחר הכישלון נפל ר' יוסף

אל עולמות של חטאים, ועל ידי השבעות ושימוש בשם המפורש הוא הביא בדרכי מגיה את מלכת צרפת אל מיטתו. לפיכך, האמירה של הסיפור אינה רק על אלישע בן אבויה אלא על אנשי מיסטיקה, שמנסים לעלות טפח מן הקרקע אל עולמות עליונים ומתנתקים מן הממשות. מן הראיה לדרכנו בפירוש הסיפור הוא הפסוק שמובא להסברת חטאו של אלישע:

אחר קיצץ בנטיעות, עליו הכתוב אומר אל תתן את פיך לחטויא את בשׁרְךָ (קה' ה ה).

הפסוק בהקשרו מדבר על עיסוק בעולמות של מעלה ובמלאכים:

אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על פן יהיו דבריך מעטים. כי בא החלום ברב ענין וקול פסיל ברב דברים... אל תתן את פיך לחטויא את בשׁרְךָ ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא למה יקצף האלהים על קולך וחיבל את מעשה ידיך. כי ברב חלמות והבליים ודברים הרבה כי את האלהים ירא.

(קה' ה א-ו)

פסוקים אלו קשים לפירוש, ופירושים רבים הוצעו לביאורם. נראה שהפסוקים עוסקים בהתרסה כנגד מי שמטייל בעולמות של מעלה ונודר נדרים. פעמיים בפסוקים יש אמירה כנגד חלומות שאינם אלא בדיה והזיה. בתווך בא הפסוק שרק הרישא שלו נזכרת בסוגיה, אך סופו מדבר על מלאך - אל תתן את פיך לחטויא את בשׁרְךָ ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא. דברי הכתוב כי האלהים בשמים ואתה על הארץ משמעם שאדם באשר הוא אדם אינו יכול להתנתק מן הארץ, והחלומות הם בריחה מן הממשות אל עולמות של בדיה והזיה, של ראיית מלאכים ושרפים.⁹⁴ הסיפור על אלישע בן אבויה

⁹⁴ על פירושם של פסוקים אלה ראה: א' רופא, מלאכים במקרא, ירושלים תשע"ב עמ' 270 ואילך.

שדיבר לפני המלאך ונענש בכך שיימחקו כל זכויותיו, הוא מעין דרש לדברי הכתוב למה יקצף האלהים על קולך ויחבל את מעשה ידיך. נראה שהסוגיה שמה דגש גם על המילה בשר - אל תתן את פיך לחטיא את בשרך - ואלישע שעמד לפני המלאך סופו שחטא בחטא של תאוה לזונה.

הסיפור מספר על בת קול שגזרה את גזר דינו של אלישע:

איתהיבא ליה רשותא למימחק זכוותא דאחר, יצתה בת קול ואמרה שובו בנים שובבים חוץ מאחר.

כבר שאלנו מהי בת קול, והאם היא קול אלוהי שאין להרהר אחריו ולערער עליו. עיון בהמשך הסוגיה ילמד שניתן לערער ולא לקבל את דינה של בת הקול, ומכאן השאלה מתחזקת מדוע קיבל אלישע בהשלמה את דינו? לפי דברינו, אם אפשר לערער על דברי בת הקול, הרי מי שחתם את גורלו של אלישע הוא אלישע עצמו!

השם 'אחר' ניתן לאלישע בתחילה על ידי בת הקול, שהיא כביכול קול אובייקטיבי המעיד שאין אדם הראוי להיקרא בשמו, ואין מזכירים אותו אלא בכינוי המעיד על המהפך שעבר. לאחר מכן הזונה שמתבוננת במעשיו גם היא מכנה אותו בכינוי אחר, בלא לדעת שכבר בת הקול כינתה אותו בכינוי זה. כביכול אלישע במעשיו מאשר את ההכרזה של בת הקול.

שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה, אמר ליה: מאי דכתיב גם את זה לעמת זה עשה האלהים (קה' ז יד)? אמר לו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא ברא כנגדו, ברא הרים - ברא גבעות, ברא ימים - ברא נהרות. אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך! אלא ברא צדיקים - ברא רשעים, ברא גן עדן - ברא גיהנם, כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם, זכה צדיק - נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן, נתחייב רשע - נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם...

שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה, מאי דכתיב לא יערקנה זקב וזכוכית ותמונתה כלי פז (איוב

כח יז)? אמר לו: אלו דברי תורה שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז, ונוחין לאבדן ככלי זכוכית. אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך! אלא מה כלי זהב וכלי זכוכית אף על פי שנשברו יש להם תקנה, אף תלמיד חכם אף על פי שסרח יש לו תקנה. אמר לו: אף אתה חזור בך. אמר לו: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בְּנִים שׁוֹבְבִים (יר' ג יד) חוץ מאחר.

(טו ע"א)

עולמו ושיחתו של אחר קשורים בעבותות אל בית המדרש, וגם לאחר שיצא לתרבות רעה היה קשור אליו ולא היה יכול להתנתק ממנו, והוא פנה שוב ושוב לר' מאיר בשאלות בענייני לימוד תורה. השאלה הראשונה עוסקת בחלוקת העולם לשניים. ר' מאיר ענה שהעולם אינו מחולק באופן דיכוטומי אלא באופן יחסי (הרים-גבעות, ימים-נהרות), ואם החלוקה אינה דיכוטומית הרי גם מי שעבר מצד לצד לא חצה גבולות, והוא יכול לחזור לעולם הישן. על כך מיד חלק אלישע ופירש שהפסוק מחלק את העולמות באופן דיכוטומי של טוב מול רע, ומי שנמצא בצד אחד אינו יכול לעבור אל הצד השני, ומכאן שהוא עצמו אינו יכול לחזור בתשובה.

ר' מאיר הבין שתשובה שמזמינה את אלישע לחזור בו, דווקא מעוררת את אלישע לתגובה שלילית, ולפיכך בשיחתם השנייה ענה ר' מאיר שכלים שנשברו אין להם תקנה, והוא רמז שלאלישע אין דרך חזרה לעולם של אמונה. תשובתו של ר' מאיר אכן הרגיזה את אלישע, ודווקא אלישע מפרש בשם ר' עקיבא ששערי תשובה לא ננעלו. שני הסיפורים מעידים על הסכסוך בנפשו של אלישע; כשר' מאיר קרא לו לחזור, הוא הביא פירוש בשם ר' עקיבא המלמד שאין לו יכולת לחזור, אך כשר' מאיר אמר שאין לו תקנה, הוא מיד הביא פירוש בשם ר' עקיבא שיש לו יכולת עדיין לחזור.

ר' מאיר שקרא לאלישע לחזור לא קיבל את גזר הדין של בת הקול שגזרה על אלישע דחייה לעולם כגזר דין שאין עליו ערעור, והוא האמין שיש בכוחו של אלישע לחזור אל עולמו הישן.

תנו רבנן: מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת, והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו. אמר לו: מאיר חזור לאחריך, שכבר שיערתי בעקבי סוסי עד כאן תחום שבת. אמר ליה: אף אתה חזור בך! אמר ליה: ולא כבר אמרתי לך, כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בָּנִים שׁוֹבְבִים (יר' ג' יד) חוץ מאחר. תקפיה עייליה לבי מדרשא [=תקפו והכניסו לבית המדרש]. אמר ליה לינוקא פסוק לי פסוקך. אמר לו: אֵין שְׁלוֹם אָמַר ה' לְרָשָׁעִים (יש' מח כב).

עייליה לבי כנישתא אחריתי... עד דעייליה לתליסר בי כנישתא [=הכניסו לבית כנסת אחר... עד שהכניסו לשלושה עשר בתי כנסיות], כולהו פסקו ליה כי האי גוונא [=כולם השמיעו לו פסוקים דומים]. לבתרא [=לאחרון] אמר ליה: פסוק לי פסוקך, אמר ליה וְלָרָשָׁע אָמַר אֱלֹהִים מָה לָּךְ לְסַפֵּר חֻקֵי וְגו' (תה' נטז). ההוא ינוקא הוה מגמגם בלישניה [=אותו תינוק היה מגמגם בלשונו], אשתמע כמה דאמר ליה 'ולאלישע אמר אלהים'. איכא דאמרי: סכינא הוה בהדיה וקרעיה, ושדריה לתליסר בי כנישתי [=יש אומרים שסכין היה בידו וקרע את התינוק ושלח את חלקיו לשלושה עשר בתי כנסת]. ואיכא דאמרי: אמר, אי הואי בידי סכינא הוה קרענא ליה [=ויש אומרים: אילו היה בידי סכין הייתי קורע את התינוק]

(טו ע"א-ע"ב)

התמונה המתארת את ר' מאיר מהלך אחר רבו הרוכב על הסוס בשבת ומחלל שבת בפרהסיה היא תמונה נוגעת ללב. ר' מאיר שקשור בעבותות אהבה לרבו, המשיך ללמוד ממנו תורה גם לאחר שיצא לתרבות רעה. תורתו של אלישע רבו הייתה יקרה בעיני ר' מאיר, שחש שאסור להפסיד ולאבד תורה זו ולו לרגע, והוא המשיך ולמד מרבו גם לאחר שיצא לתרבות רעה, וגם בשעה שאלישע חילל שבת. דברי אלישע 'אמר לו: מאיר, חזור לאחריך שכבר שיערתי בעקבי סוסי עד כאן תחום שבת' משתמע לשני פנים. משמעם הראשוני הוא הלכתי על גבולות תחום שבת. ברובד עמוק יותר הם אמירה לר' מאיר שיש גבול עד כמה הוא יכול ללכת אחריו, ועד כמה אפשר

ללמוד מכופר, ויש נקודה שבה נפרדות דרכיהם של המאמין והכופר. תשובת ר' מאיר פונה לרובד העמוק יותר, והוא קורא לאלישע לא להגיע למקומות שאין מהם חזרה: 'אמר ליה: אף אתה חזור בך!'. אלישע סבר שהוא כבר עבר גבול שאין ממנו חזרה: 'אמר ליה: ולא כבר אמרתי לך כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בָּנִים שׁוֹכְבִים חוץ מאחר'. יוצא אם כן, שאלישע ה'כופר' האמין בגזרת בת הקול, ואילו ר' מאיר המאמין לא האמין לדברי בת הקול, והוא חשב שיש לאלישע דרך חזרה. בת הקול, יותר ממה שהיא מעידה על העתיד, יש בה שיקוף למצבו של אלישע עתה. משמע דברי בת הקול הוא שאלישע חצה את כל הקווים, ולכן גם תורתו אינה תורה הראויה ללימוד. בניגוד לבת הקול, ר' מאיר סובר שתורתו של אחר אינה מחוץ לעולמו של המאמין, ולפיכך גם הוא, אלישע, יכול לחזור לעולם של אמונה.

התמונה הבאה פותחת באלימות: 'תקפיה'. ר' מאיר לא השלים עם גזרת בת הקול, ובכוח ניסה להחזיר את אלישע לעולם בית המדרש. והנה, אלישע נענה לקריאתו של ר' מאיר והוא פנה בדברי לימוד אל תינוקות בית המדרש, ושאל תינוק אחר תינוק שיפסוק לו את פסוקו. ודוק, עצם שאלותיו מעידות שהוא נענה לקריאתו של ר' מאיר לחזור. אלישע ידע שחכמים נוטרים לו שנאה ואינם מוכנים לקבלו כקבל בן אובד השב, ועל כן הוא פנה אל תינוקות בית המדרש. כל התינוקות ציטטו פסוקים ששמעם שאין לאלישע תקנה, ואין רוצים אותו בבית המדרש. דברי התינוקות הם הד להכרזת בת הקול או שמא אין התינוקות כי אם הד לקול של תלמידי החכמים היושבים בבית המדרש, שאינם רוצים את מי ששינה ופירש בחבורתם. דברי התינוק האחרון משמעם שאין כל ערך לעיסוק של אלישע בתורה ואין הקב"ה רוצה אותו:

אמר ליה: וְלִרְשָׁע אָמַר אֱלֹהִים מֶה לָּךְ לְסַפֵּר חֻקֵי וְגו' (תה' נ טז). ההוא ינוקא הוה מגמגם בלישניה אשתמע כמה דאמר ליה 'ולאלישע אמר אלהים'.

גמגמו של התינוק יוצר קשר בין המילים אלישע-רשע, ומשתמע

שאלוהים אינו רוצה בדברי תורתו. התינוקות, ובמיוחד התינוק האחרון, פגעו באלישע שניסה לחזור אל בית המדרש, אך דלתות בית המדרש ננעלו בפניו, והם מכבים את הזיק האחרון שהיה באלישע. הריגתו של התינוק האחרון, או רצונו להרוג את התינוק האחרון, מסמלים גט כריתות של אלישע מעולמו של בית המדרש. התמונה מתארת את ר' מאיר כמי שעומד לבדו כנגד פמליה של מעלה וכנגד פמליה של מטה, ומנסה פעם אחר פעם להחזיר את אלישע לעולם של תורה ואמונה.

כי נח נפשיה דאחר אמרי, לא מידן לידייניה ולא לעלמא דאתי ליתי. לא מידן לידייניה משום דעסק באורייתא, ולא לעלמא דאתי ליתי משום דחטא. אמר רבי מאיר: מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי, מתי אמות ואעלה עשן מקברו. כי נח נפשיה דרבי מאיר סליק קוטרא מקבריה דאחר. אמר רבי יוחנן: גבורתא למיקלא רביה?! חד הוה ביננא ולא מצינן לאצוליה, אי נקטיה ביד מאן מרמי ליה מאן. אמר, מתי אמות ואכבה עשן מקברו. כי נח נפשיה דרבי יוחנן פסק קוטרא מקבריה דאחר. פתח עליה ההוא ספדנא: אפילו שומר הפתח לא עמד לפניך רבינו.

⁹⁵(טו ע"ב)

סיפור זה דומה בהווייתו לסיפורים מעולמו של הבעש"ט, שבהם הבעש"ט ניסה לתקן נשמות לאחר מותן. תיקון נשמה הוא מלאכה קשה שמשמעה מציאת הטוב שבחוטא, ומציאת דרך להוצאת דרכו מכבלי החטא אל עולם האמונה. תיקון נשמה אינו טוב רק לנפטר; הנחת היסוד של הבעש"ט היא שישנם עולמות ורעיונות שאינם

⁹⁵ תרגום וביאור: כשמת אחר אמרו, אין לדון ולהענישו ואין להביאו לעולם הבא. לא דונו ולהענישו משום דעסק בתורה, ולא להביאו לעולם הבא משום שחטא. אמר רבי מאיר: מוטב שידון ולאחר מכן להביאו לעולם הבא, מתי אמות ואעלה עשן מקברו. כשמת רבי מאיר עלה עשן מקברו של אחר. אמר רבי יוחנן: גבורה לשרוף את רבו?! אחד היה ביננו ולא הצלחנו להצילו, אם אקחו בידי מי יעצור אותי?! אמר, מתי אמות ואכבה עשן מקברו. כשמת רבי יוחנן פסק העשן מקברו של אחר. פתח עליו אותו ספדן: אפילו שומר הפתח לא עמד לפניך רבנו.

מתגלים אלא במקומות של חטא וכפירה. אנשי בית המדרש אינם מסוגלים לגלות את הרעיונות והעולמות שמתגלים בעולמות של החוטאים, ותיקון הנשמה מביא לגדילה ולצמיחה בעולם של אמונה. בשבחי הבעש"ט ישנו תיאור מופלא כיצד באה נשמתו של שבתאי צבי וביקשה תיקון:

ועוד ספר לי רבי יואל הנ"ל, שבא שבתי צבי לבעל שם טוב לבקש ממנו תקנה. ואמר רבי יואל בזה הלשון: שהתיקון הוא להתקשר נפש בנפש, רוח ברוח, נשמה בנשמה. והתחיל להתקשר עמו במתון, כי היה ירא, כי היה רשע גדול.

פעם אחת ישן הבעל שם טוב ובא שבתי צבי ימח שמו ופיתה אותו חס ושלוש. והשליך אותו בהשלכה גדולה עד שנפל לשאול תחיתות. והציץ הבעל שם טוב מקום חניתו, וראה שהוא עם ישו על לוח אחד שקורין 'טאביל'. וספר שהבעל שם טוב אמר שהיה בו ניצוץ קדוש, ותפסו הסמך-מם במצודתו, רחמנא לצלן. ושמע מהבעל שם טוב המעשה איך היה הנפילה שלו על ידי גדלות וכעס, ואני מתרשל לכתוב, אפשר שאכתוב לידע איך עמוק הגאווה.⁹⁶

ההתקשרות של נפש בנפש היא ניסיון להבין את עולמו של החוטא, להתחבר ולהזדהות עם החוטא. הבעש"ט ראה ששבתאי צבי קלקל כל כך עד שהוא עם ישו, ומשם כבר אין חזרה ותיקון. סיפור זה מלמד עד כמה קשה היא מלאכת תיקון הנשמות, ועד כמה היא מביאה את המתקן אל עולמו של החוטא הרשע.

תורת ר' מאיר היא גלגול קדום של תורת הבעש"ט, וכמו הבעש"ט כך ר' מאיר ניסה להבין את עולמו של אלישע שיצא לתרבות רעה, והאמין שלתורתו של אלישע מקום של כבוד בבית המדרש. השאלה האם אלישע ייכנס לגן עדן היא שאלה סמלית על מקומו של אלישע

⁹⁶ ראה: א' רובינשטיין, שבחי הבעש"ט, מהרורה מוערת ומבוארת, ירושלים תשנ"ב, עמ' 133.

בעולם האמונה. ר' מאיר נאבק בבת הקול בחיי אלישע ולאחר מותו, וניסה להחזיר את אלישע ותורתו לעולם בית המדרש. הסיפור מספר על ר' מאיר שלא הצליח להציל את רבו האהוב מן השרפה, ועל ר' יוחנן שהצליח יותר מר' מאיר והציל את אחר מדינה של גיהנום. דומה שכך דרכם של רעיונות. בתחילה נראה שאי אפשר לחיות עם רעיונות כופרים, והם מאיימים ומערערים את עולם האמונה, וכתגובה כולם עומדים כנגדם כחומה בצורה. בדורות הבאים, לאחר שאש הנירוי והמחלוקת שוככת, אז לפתע אפשר לראות את האור בשיטות הללו, ואף אפשר לגיירן ולהכניסן לצילא דמהימנותא.

בתו של אחר אתיא לקמיה דרבי. אמרה ליה: רבי פרנסני. אמר לה: בת מי את? אמרה לו: בתו של אחר אני. אמר לה: עדיין יש מזרעו בעולם, והא כתיב לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שריד במגוריו (אי' יח יט)? אמרה לו: זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו. מיד ירדה אש וסכסכה ספסלו של רבי. בכה ואמר רבי: ומה למתגנין בה כך, למשתבחין בה על אחת כמה וכמה!?

(טו ע"ב)

רבי הוא מן המתנגדים לדרכו של ר' מאיר, והוא היה בטוח שאין לאלישע זכר בעולם, שהרי הוא חוטא שאינו ראוי לזיכרון בזה העולם. אולי משום כך לא נמצא כמעט דבר מתורתו של אלישע במשנה שרבי ערך. והנה, אל מול עיניו באה בתו של אחר, ועצם קיומה מסמל באופן מוחשי שיש לאלישע זרע בעולם. רבי בתחילה תמה, אך לבסוף קיבל את תשובת הבת שלתורתו של אלישע יש ערך, ומכאן הוא למד שאם תורה של חוטא מגנה עליו, ודאי וודאי שתורתו של מאמין עושה כן. המדרג בדברי רבי ברור: אלישע הוא חוטא והוא שייך לעולם הרעים, וכנגד - יש עולם של טובים שהוא טוב יותר מעולמם של הרעים. אך נראה שבסיפור גופו יש יותר מהבנתו של רבי את הסיפור.

מיד ירדה אש וסכסכה ספסלו של רבי.

האש אינה אש בעלמא, והיא מזכירה אש אחרת שנוכרת ברף
הקודם בסוגיה:

וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה.
(בבלי חגיגה יד ע"ב)

האש בסוגיה הקודמת היא אש של שכינה, שהתגלתה ברגעים
הגדולים של לימוד וגילוי מעשה מרכבה. והנה, לתורתו של אלישע
יש כוח שרק הזכרתה מביאה להורדת אש מן השמים, והיא מאירה
את העולם בתורה החדשה. ושמא, דווקא בהרהורי כפירה ישנם
ניצוצות של אמונה שאינם מתגלים אלא שם!?

ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והאמר רבה
בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: כִּי שִׁפְטִי כֶהֱן
יִשְׁמְרוּ דַעַת וְתוֹרָה יִבְקְשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מִלְאָךְ ה' צְבָאוֹת הוּא
(מל' ב ז), אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה
מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו? אמר ריש לקיש:
ר' מאיר קרא אשכח ודרש, הֵט אֶזְנְךָ וְשִׁמְע דְּבַרֵי חֻכְמִים
וְלִבְךָ תְּשִׁית לְדַעְתִּי (מש' כב יז), לדעתם לא נאמר אלא
לְדַעְתִּי. רב חנינא אמר מהכא, שְׁמַעֵי בַת וְרָאִי וְהִטִּי אֶזְנְךָ
וְשִׁכְחִי עִמָּךְ וּבֵית אָבִיךָ וְגו' (תה' מה יא).

קשו קראי אהדדי? לא קשיא, הא בגדול הא בקטן.
כי אתא רב דימי אמר: אמרי במערבא, ר' מאיר אכל
תחלא ושדא שיחלא לברא [=אכל את התמר וזרק את
הגרעין].

דרש רבא מאי דכתיב אֶל גִּנְתֵי אַגֹּז וְיִכְרְתֵי לְרֵאוֹת בְּאֲבֵי
הַנֶּחֱל וְגו' (שיה"ש ו יא) למה נמשלו תלמידי חכמים
לאגוז? לומר לך מה אגוז זה אף על פי שמלוכלך בטיט
ובצואה אין מה שבתוכו נמאס, אף תלמיד חכם אף על
פי שסרח אין תורתו נמאסת.

(טו ע"ב)

הסיפור על אלישע ור' מאיר וגם הסיפור על רבי ובתו של אחר הם
חלק מן המסכת הסיפורית על אלישע בן אבויה. עתה עוברת הסוגיה
לדיון עקרוני. הדיון פותח במדרש שנשמך על פסוק המלמד שיש

ללמוד תורה רק ממי שדומה למלאך, והסוגיה שואלת כיצד ר' מאיר למד תורה מאחר. כנגד דרשה זו באים דברי ריש לקיש ור' חנינא, שאומרים שר' מאיר הסתמך על שיטה אחרת שנסמכת על פסוקים אחרים, שטוענת שיש ללמוד את הדברים ממי שאמרם, ולהתעלם מאישיותו של המלמד. אם כן, לפנינו מחלוקת האם מותר ללמוד מפי תלמיד חכם שאינו מאנשי אמונה או שיש איסור ללמוד ממנו. הסוגיה ממשיכה ומתרצת, כדרך הש"ס שמעדיף לתרוץ ולא להציג מחלוקת, שמדובר בשאלה של גיל: מותר למבוגרים ללמוד מאיש 'בעייתו', אך אסור לצעירים שיכולים להיות מושפעים ממנו לרעה.

אשכחיה רבה בר שילא לאליהו. אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה: קאמר שמעתא מפומיהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר. אמר ליה: אמאי? משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר. אמר ליה: אמאי, ר' מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק?! אמר ליה: השתא קאמר, מאיר בני אומר, בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מז' רועי; אם כך הקב"ה מצטער על דמן של רשעים, קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך.

⁹⁷(טו ע"ב)

עד עכשיו הסיפור והדיון היו בבית המדרש, ועתה אנו עולים למתיבתא דרקייעא, שם הקב"ה פוסק שלא רק שאין ללמוד מתורתו של אחר, אלא שאין ללמוד תורה גם מר' מאיר, משום שמי שלמד תורה מחוטא, גם תורתו שלו פגומה. והנה על פני האדמה מעלים טיעון הגיוני לטובתו של ר' מאיר, והקב"ה כביכול משתכנע ומיד משנה את דרכו ולומד תורה מר' מאיר. משמע הדברים שהעולמות

⁹⁷ תרגום וביאור: פגש רבה בר שילא את אליהו. אמר לו: מה עושה הקדוש ברוך הוא? אמר לו: הקב"ה אומר שמועות מפיהם של כל החכמים ומפי רבי מאיר לא אומר. אמר לו: מדוע? משום שלמד שמועות מפיו של אחר. אמר לו: והרי ר' מאיר רמון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק?! אמר לו: עכשיו אמר הקב"ה, מאיר בני אומר, בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי; אם כך הקב"ה מצטער על דמן של רשעים, קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך.

העליונים הם שיקוף למחלוקת בהאי עלמא. הספק והשאלה האם יש ללמוד מחוטא הוא ספק אמת, שהרי לימוד תורה הוא חיבור של נפש בנפש, וכיצד אפשר ללמוד תורה מחוטא? אך מאידך גיסא, האם אפשר לוותר על תורה יקרה כל כך, שאי אפשר ללמוד אותה אלא מחוטא? הנושא נמצא בספק הן על פני האדמה הן בשמים, ודומה שהשאלה תוכרע על פי מידת יכולתם של בני אדם להכיל את תורת החוטא ויחד עם זאת לבנות בניין של אמונה. הסיפור האחרון שוב מעיד שהכוח הוא בידי בני אנוש, ולפיכך גם בתחילת הסוגיה בת הקול אינה רק קול אלוהי הגוזר על בני אדם, אלא היא עצמה שיקוף של העולם האנושי.

הסוגיה ממשיכה ומספרת על דואג ואחיתופל שהיו גדולים בתורה, אך טינה שהייתה בלבם העבירה אותם על דעתם. נראה שיש בכך רמז גם לאלישע שטינה הייתה בלבו. לאחר מכן מביאה הסוגיה עוד הסבר לכפירתו של אלישע בן אבויה - 'זמר יווני לא פסק מפומיה. אמרו עליו על אחר בשעה היה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו' (בבלי חגיגה, טו ע"ב). ההסבר האחרון קושר את כפירתו של אלישע ללימוד חכמה יוונית. שני ההסברים האחרונים הם הסברים פשוטים וברורים, והם באים בסוף הסוגיה, אך הסוגיה בעיקרה אינה בוחרת בהסברים הברורים ובוחרת ללכת בדרך מעורפלת מעט. לפי דברינו עצם התהליך של עלייה לעולמות העליונים הוא שגרם לאלישע לנפילה הגדולה, והמחסום הגדול לחזרתו לא היה בת הקול אלא אלישע עצמו.

שער שישי

מדרש מעשה מרכבה (יג ע"א-ע"ב)

א. מדרש הכתובים

מיתיבי: עד היכן מעשה המרכבה? רבי אומר: עד וְאָךְ (יח' א כז) בתרא, רבי יצחק אומר: עד הַחֲשֵׁמֶל (שם).
עד וְאָךְ - מגמרינן, מכאן ואילך - מסרינן ראשי פרקים.
איכא דאמרי: עד וארא - מסרינן ראשי פרקים, מכאן
ואילך, אם הוא חכם מבין מדעתו - אין, אי לא - לא.
(ב יג ע"א)

את שאלת הברייתא 'עד היכן מעשה מרכבה?' מפרשת הסוגיה - עד
היכן מותר לדרוש, ומשם ואילך יש איסור לדרוש ולדון. הסוגיה
קובעת שמותר לדרוש בענייני המרכבה, אך כשמגיעים לאלוהות
אין לדבר ולדרוש. יישום של דברים אלו בא בהמשך הסוגיה שהיא
מדרש על סדר הכתובים של פרק א בספר יחזקאל. הדיון פותח
בדרשות בענייני החשמל שבאו בעקבות המעשה על התינוק שעסק
בחשמל, ולאחר מכן הדיון הוא על הסדר:

א. וְאָךְ וְהִנֵּה רִיחַ סַעֲכָה בְּאֵה מִן הַצִּפּוֹן עֲנָן גָּדוֹל וְאֵשׁ
מִתְּלַקַּחַת וְנִגְהָ לֹו סְבִיב וּמִתּוֹכָהּ כְּעֵין הַחֲשֵׁמֶל מִתּוֹךְ הָאֵשׁ
(פסוק ד). להיכן אזל? אמר רב יהודה אמר רב: שהלך
לכבוש את כל העולם כולו תחת נבוכדנצר הרשע...

ב. וְאָךְ הַחַיּוֹת וְהִנֵּה אוֹפֵן אֶחָד בְּאֶרֶץ אֶצֶל הַחַיּוֹת
(פסוק טו). אמר ר' אלעזר: מלאך אחד שהוא עומד
בארץ וראשו מגיע אצל החיות...

ג. אמר ריש לקיש: מאי דכתיב אֶשְׁיָרָה לָהּ כִּי גָאָה גָאָה
(שמ' טו א)? שירה למי שמתגאה על הגאים, דאמר מר:
מלך שבחיות ארי, מלך שבבהמות שור, מלך שבעופות
נשר, ואדם מתגאה עליהן, והקדוש ברוך הוא מתגאה על
כולן, ועל כל העולם כולו.

כתוב אחד אומר וְדָמוֹת פְּנֵיהֶם פְּנֵי אָדָם וּפְנֵי אֲרִיָּה אֶל
הַיָּמִין לְאַרְבַּעַתָּם וּפְנֵי שׁוֹר מִהַשְּׂמֹאל לְאַרְבַּעַתָּן וּפְנֵי
נֶשֶׁר לְאַרְבַּעַתָּן (פסוק י)

(יג ע"ב)

תיאור מעשה מרכבה שביחזקאל מתחיל מלמטה בתיאור האופנים, ועולה למעלה אל האלוהות היושבת על המרכבה, וכך גם המדרש שבגמרא מתחיל באופן שבארץ, ועובר לחיות שלמעלה מן האופנים. והנה, המדרש שבגמרא עוצר ואינו דורש את מה שלמעלה מן החיות, ואינו מתקרב אל האלוהות ומקומה, בבחינת עֵינַי לֹא רָאִיתָ אֱלֹהִים זולתך. יש להניח שבנקודה זו בא חידושה של הגמרא אל מול צופי המרכבה שתיארו את האלוהות. הגמרא מבינה שאין תיאור המכיל את האין סופיות האלוהית, ולכן כל תיאור שהוא - אין בו כדי לתאר משהו מן האלוהות.

הדרשות שהובאו בסוגיה הן בעלות משמעות רבה:

וְאִכָּא וְהִנֵּה רוּחַ סַעְרָה בָּאָה מִן הַצָּפוֹן עַנְן גָּדוֹל וְאִשׁ
מִתְלַקְחָת וְנִגְהָ לֹו סְבִיב וּמִתּוֹכָהּ כְּעֵין הַחֶשְׂמֵל מִתּוֹךְ הָאֵשׁ
(פסוק ד). להיכן אזל [= להיכן הלך]? אמר רב יהודה אמר
רב: שהלך לכבוש את כל העולם כולו תחת נבוכדנצר
הרשע, וכל כך למה? שלא יאמרו אומות העולם ביד
אומה שפלה מסר הקב"ה את בניו. אמר הקב"ה: מי גרם
לי שאהיה שמש לעובדי פסילים? עונותיהן של ישראל
הן גרמו לי.

יסוד הדברים הוא פשטם של המקראות. המרכבה באה מן הצפון, והצפון הוא סמל לאומה שבאה לארץ ישראל להשמיר ולהרוס, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בנבואת ירמיהו מְצַפּוֹן תִּפְתָּח הַרְרָעָה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל הָאָרֶץ (יר' א יא). המרכבה שבאה מן הצפון מלמדת שניצחונו של נבוכדנצר אינו ניצחון של אלוהי בבל, אלא מעשה ידי אלוהי ישראל. יש להניח שצופי המרכבה ניסו לתת משמעויות מטאפיסיות למרכבה, ואילו המדרש שבגמרא נותן משמעות ארצית להופעת המרכבה.

וְאָרְא הַחַיּוֹת וְהַנְּחָשׁ אֶחָד בְּאֶרֶץ אֲצֵל הַחַיּוֹ (פסוק טו). אמר ר' אלעזר: מלאך אחד שהוא עומד בארץ וראשו מגיע אצל החיות. במתניתא תנא: סנדלפון שמו הגבוה מחברו מהלך חמש מאות שנה, ועומד אחורי המרכבה וקושר כתרים לקונו. איני, והכתיב בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ (יח' ג יב), מכלל דמקומו ליכא דידע ליה [= מכאן שאין מי שיודע את מקומו]? דאמר שם אתגא ואזל ויתיב ברישיה [= המלאך אומר שם על כתר, והכתר הולך ויושב בראשו].

כבר עמדנו על הבעיה האמונית בהופעת המלאכים, שהרי לשם מה נחוצים המלאכים?! ובכל אופן האמירה האחרונה של הגמרא חשובה. מדברי ר' אלעזר על המלאך נראה שהמלאך עומד מאחורי הקב"ה, והמלאך חשוב וקרוב אל הקב"ה מן האדם. בניגוד לכך הסוגיה אומרת שגם המלאך הגדול ששמו סנדלפון אינו יודע היכן הקב"ה, והמלאך אומר שם המפורש והכתר הולך אל מקום שגם המלאך אינו יודע היכן הוא. כך, באשר לשכינה אין בין אדם ובין מלאך ולא כלום. בדיוננו בשיטת ר' עקיבא ציטטנו מחלוקת מן הספרי, האם מי שאינם בשר ודם רואים אלוהות. ר' עקיבא מדגיש שגם המלאכים אינם רואים אלוהות, והסוגיה ממשיכה את דרכו.

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב אֲשִׁיחָהּ לָהּ כִּי גָאָה גָאָה (שמ' טו א)? שירה למי שמתגאה על הגאים. דאמר מר: מלך שבחיות ארי, מלך שבבהמות שור, מלך שבעופות נשר, ואדם מתגאה עליהן, והקב"ה מתגאה על כולן ועל כל העולם כולו.

אין בידינו תיאור שלם של דרשת מעשה מרכבה של החוגים שהתלמודים הסתייגו מהם, אך אנו יכולים לשחזר חלק מדרשותיהם. למעלה הבאנו את הוויכוח במכילתא⁹⁸ בין ר' עקיבא ופפוס:

⁹⁸ לעיל עמ' 165

דרש ר' פפייס: הן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ (בר' ג כב)
 כאחד ממלאכי השרת, אמר לו ר' עקיבה: דייך פפייס.
 דרש ר' פפייס: וַיִּמְירוּ אֶת כְּבוֹדָם בְּתַבְנִית שׁוֹר אֲכִל
 יַעֲשֶׂב (תה' קו כ), שומע אני בשור של מעלה? אמ' לו ר'
 עקיבה: דייך פפייס.

(מכילתא דר"י בשלח מסכתא דויהי)

חטא העגל, על פי פפוס, היה שבני ישראל עבדו שור בהמי אוכל עשב,
 אך אילו עבדו את השור שלמעלה, דהיינו את השור של המרכבה,
 הייתה בכך מעלה גדולה. ר' עקיבא משתיק את פפוס, ולדידו של
 ר' עקיבא אין מקום לעבודת השור של מעלה, ואין לעובד ה' אלא
 הקב"ה בלבד. גם הדרשה של פפוס על הפסוק הן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד
 מִמֶּנּוּ (בר' ג כב) מפרשת את הפסוק על המלאכים, ומשווה אותם
 לקב"ה. ר' עקיבא אינו מוכן לקבל דרשה שמשמע ממנה שאלוהים
 והמלאכים הם ברמה אחת, ומעמיד את האדם אל מול האלהים בלבד.
 יש להניח שכמו שפפוס ראה מעלה בעבודת שור של המרכבה, כך
 הוא ראה ערך בעבודת כל חיה וחיה מארבע החיות של המרכבה,
 ואם יש להן מקום בעבודת ה' של פפוס, יש להניח שהיו גם דרשות
 שעסקו בעניינן. הגמרא מציגה דרך אחרת:

דאמר מר מלך שבחיות ארי, מלך שבבהמות שור, מלך
 שבעופות נשר, ואדם מתגאה עליהן, והקב"ה מתגאה
 על כולן ועל כל העולם כולו.

החיות של המרכבה הן נציגות של עולם החי שבעולם הזה, והן אינן
 דמויות מופלאות ופלאיות, ואדם בן אנוש 'מתגאה עליהן'. אין לחיות
 של המרכבה מקום בעבודת ה', ואין הן חשובות כלפי האלוהות. שוב
 אין מזכירה הסוגיה מפורשות את דברי ר' עקיבא, אך ממשיכה את דרכו.
 הקו היסודי של הסוגיה שהיא דרש של מעשה מרכבה שבספר
 יחזקאל, הוא אותו הקו היסודי שעמדנו עליו בדיוננו בשבעת
 הרקיעים: האלוהות היא אין סופית, ועל כן בלתי ניתנת להשגה,
 מסע האמונה ארוך ואין אפשרות להגיע אל סופו!

ב. בין מעשה מרכבה ושאר התגלויות שבמקרא

אמר רב יהודה: ברם זכור אותו האיש לטוב וחנניה בן חזקיה שמו, אלמלא הוא נגנז ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה. מה עשה? העלו לו שלוש מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשו.

תנו רבנן: מעשה בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל, והיה מבין בחשמל, ויצאה אש מחשמל ושרפתו, וביקשו לגנוז ספר יחזקאל, אמר להם חנניה בן חזקיה: אם זה חכם הכל חכמים הן?!

(יג ע"א)

דברי רב יהודה על גניזת ספר יחזקאל מופיעים גם במסכת שבת (בבלי שבת יג ע"ב), אך הסוגיה במסכת שבת לא הביאה את החלק השני שמספר על המעשה בתינוק. כלל גדול הוא: אותו חלק של הסוגיה שאינו מופיע אלא במקור אחד וחסר בסוגיה המקבילה, דווקא הוא עיקר הסוגיה ולמענו הביאו את הדברים. לפיכך המוקד בסוגיה דידן אינו הדיון על דברי ספר יחזקאל שסותרים דברי תורה, אלא המעשה בתינוק. הסוגיה אינה מרחיבה, אך במקום שהסוגיה מקצרת אנו נרשה לעצמנו להאריך ולנסות להבין במה שונה ההתגלות שבספר יחזקאל מכל התגלויות שבמקרא.

'מעשה מרכבה' שבספר יחזקאל הוא תיאור ארוך בן עשרים ושמונה פסוקים של מרכבה שעליה מתגלה הקב"ה. התיאור מפורט ובהיר ואין כמוהו בכל התנ"ך, אך בפרטיו העיקריים הוא נטוע בתיאורי ההתגלות הקדומים. התיאור של האל המתגלה על כרובים כבר טמון בביטוי יִשָּׁב הַכְּרֻבִים,⁹⁹ וגם בתיאורי התגלות קדומים ה' מתגלה על כרוב - וַיֵּט שָׁמַיִם וַיֵּרֶד וַעֲרָפֶל תַּחַת רַגְלָיו וַיִּרְכַּב עַל כְּרוּב וַיַּעֲף (שמ"ב כב י-יא, תה' יח י-יא). יחזקאל מתאר את ההדום שתחת רגלי השכינה: וּמִמַּעַל לָרְקִיעַ אֲשֶׁר עַל רֵאשֵׁם כְּמֵרָאָה אֲבָן

⁹⁹ שמ"א ד ד; שמ"ב ו ב; מל"ב יט טו; יש' לו טז; תה' פ ב.

ספיר דמות פסא... (יח א כו), וברומה לכך מתואר בספר שמות וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלֵיוּ כַּמַּעֲשֵׂה לְבַנְתִּי הַסִּפִּיר וְכַעֲצָם הַשָּׁמַיִם לְטֹהַר (שמ' כד י). יחזקאל מתאר את הקב"ה היושב על הכסא בדומה לישעיהו שמנבא בַּשָּׁנָה מוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזִיָּהוּ וְאַרְאֶה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל פְּסָא רָם וְנִשְׂא (יש' ו א). תיאור הקב"ה כדמות אדם יסודו בפרשת הבריאה וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְם אֱלֹהִים (בר' א כז).

אם כן, האם נבואת יחזקאל היא מהפכה או שמא אפשר לתאר אותה כמעין פסיפס של תמונות המיוסד על התנ"ך כולו? תשובתנו היא שאכן התיאור השלם הוא עצמו מהפכה ותפנית בתולדות האמונה המקראית. תיאור קטן וחלקי, משמעו שאין ביכולתו של אדם לתאר את אשר ראה, והוא אינו מתאר אלא את אפס קצהו, ואת כולו אינו יכול לתאר. כבר הזכרנו שהקורא את הפסוק בספר שמות וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (שמ' כד י) מצפה לתיאור של אלוהי ישראל, ותחת זאת אין מתואר אלא ההדרום שתחת רגליו, ואילו את האל עצמו אין מתארים.¹⁰⁰ תיאור האל כדמות אדם מיוסד על פרשת הבריאה, אך פרשת הבריאה אינה מתארת כלל וכלל את דמות האל, אלא את השתקפות דמותו בבריאת האדם, ואילו הנביא יחזקאל כותב ומצייר תיאור של האל עצמו, וזה דבר שלא נעשה מעולם בתיאורי המקרא עד יחזקאל. בתיאור הגלות שבספר יחזקאל ישנו תיאור של המרכבה העוזבת את המקדש (יח' פרקים ח-יא), ובתיאור הגאולה ישנו תיאור של השכינה החוזרת אל משכנה בבית המקדש (יח' מג). למעשה יש פה סיפור על מסעות האלוהות, דבר שאין בכל המקרא כולו. ואם ישנו במקרא סיפור כלשהו, הרי הוא מעין הצצה קטועה ושבורה, ולעולם אין תיאור שלם של הדברים. דומה שחז"ל הבחינו בהבדל התהומי שבין ספר יחזקאל לשאר ספרי המקרא, ולפיכך רצו לגונזו. הסוגיה במסכת חגיגה ממשיכה ומשווה את הנביא יחזקאל לנביא ישעיהו:

¹⁰⁰ ראה לעיל הערה 81.

אמר רבא: כל שראה יחזקאל זראה ישעיה. למה יחזקאל
דומה לבן כפר שראה את המלך, ולמה ישעיה דומה לבן
כרך שראה את המלך.

(יג ע"ב)

דרשה זו יש בה ביקורת על התיאור המפורט שביחזקאל, ויש בה
ביקורת נסתרת על אלו שהולכים בעקבות יחזקאל ומעזים להביט
כלפי מעלה, שהם אינם אלא ככפריים המביטים אל המלך, ואילו
דרכם של חכמים היא בבחינת לִךְ דְמִיָּה תְהִלָּה.

ג. בין חיזיון לנבואה

הנביא הוא איש התקשורת בין אדם לאלוהים, והמיסטיקן יורד
המרכבה הוא איש שרואה בחזיונותיו אלוהים ומלאכים. אך דומה
שישנו הבדל של מהות בין דמות המיסטיקן לדמות הנביא. המיסטיקן
איש יורדי המרכבה - תכליתו לראות את מה שלמעלה, ובחזרתו הוא
מתאר את אשר ראה בפמליה של מעלה. ניגודו של המיסטיקן הוא
הנביא. המוקד של הנבואה אינו דמות אלוהים, אלא דרישת אלוהים
מן האדם ומה ה' דורש ממה כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע
לכת עם אלהיה (מיכה ו ח).

בספר שמואל נאמר לַפְּנִים בְּיִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר הָאִישׁ בְּלִכְתּוֹ
לְדָרוֹשׁ אֱלֹהִים לָכוּ וְנִלְכָּה עַד הָרָאָה כִּי לְנָבִיא הַיּוֹם יִקְרָא לַפְּנִים
הָרָאָה (שמ"א ט ט). אין כאן חילוף מונחים בעלמא. הנביא מיכה
מציג ניגוד שבין הנביא לחוזה - ובשו החזים וְחָפְרוּ הַקְּסָמִים וְעָטוּ
עַל שָׁפֵם כָּלֵם כִּי אֵין מַעְנֶה אֱלֹהִים. וְאוֹלָם אָנֹכִי מְלֹאֲתִי כַח אֶת רוּחַ
ה' וּמִשְׁפָּט וּגְבוּרָה לְהַגִּיד לִיעֶקֶב פֶּשְׁעוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל חַטָּאתוֹ (מיכה ג
ז-ח). החוזה והרואה הם מעין נביאים שנותנים שירותי מידע על
מה שהם רואים, אך הנביאים בחרו שלא לכנות עצמם בכינויים
אלו ובכך הם אומרים שאין הם רואים וחוזים דבר, אלא שומעים
את צו האלוהות.

יש מעט תיאורים בספרות הנבואה על פמליה של מעלה, אך גם
הם מיד עוברים לדרישת ה' מן הנביא ומן העולם. תיאורי פמליה

של מעלה דורשים דיון מעמיק, ובמיוחד התיאורים של הנביא יחזקאל ושל ספר דניאל. ועדיין ספר יחזקאל שונה מן המיסטיקן בכך שהמוקד אינו המראה, אלא דבר ה' שבא לאחריו, ואולי תובנה זו עמדה ביסוד התירוצים של חנניה בן חזקיה.

מקומו של ספר דניאל בתרגום השבעים הוא ליד ספרי נבואה, ואילו חכמינו בעלי נוסח המסורה שמו את ספר דניאל בספרי כתובים. יש במיקומו של הספר אמירה גדולה: חזיונות אלו אינם נבואה! ספרי יחזקאל ודניאל הם חריגים בספרות הנבואה, וככלל אין בספרות הנבואה דעת עליון, אלא דרישת ה' מן האדם. בספרות הנבואה אין הגדרה פילוסופית של האלוהות, אך חוסר התיאור הוא עצמו אמירה על כך שאי אפשר לתאר את אשר לא נתון לתיאור, ובכך ישנה אמירה על האין סופיות האלוהית.

נספחים לחלק שני

נספח א

כמה מילים על מצב המחקר

בשנים האחרונות העיסוק בספרות ההיכלות ובתורת הסוד הקדומה העסיק רבים, ומאות מחקרים נכתבו על הנושא. לא נוכל להציג את כל תולדות המחקר בנושא אך ננסה להציג קווים עיקריים שעלו במחקר בדור האחרון, ואת מקומנו באשר לעמדות המקובלות. ויכוח עתיק בין הפרופסור גרשום שלום והפרופסור אפרים אלימלך אורבך עדיין עומד במוקד הדיונים. גרשום שלום טען שמעשה מרכבה שבמסכת חגיגה הוא קצה קרחון של עיסוק מרובה ושיטתי במיסטיקה, והקרחון השלם נמצא במדרשי היכלות הרבים שמשקפים את עולמם של התנאים.¹⁰¹ כך, דרך משל, דברי ר' עקיבא לחבריו 'כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים' ביאורם לפי שלום נמצא בהיכלות זוטרתי. כנגדו יצא אפרים אלימלך אורבך¹⁰² שטען שאין בספרות ההיכלות שיקוף לעולם הסוד של התנאים, ואין זו אלא ספרות מאוחרת. דומה שכל תלמידיו של שלום הסכימו עם טענתו של אורבך שספרות ההיכלות היא ספרות בתר תלמודית.¹⁰³ שלום טען שפרקי היכלות הם מדרשים קדומים, אך אין צורך בעין של חוקר ופילולוג כדי להבין שפרקי היכלות הם חיבור מאוחר, בתר תלמודי, שנשמך על התלמודים ודורש אותם. אמנם יש להניח שפרקי היכלות מסתמכים בין השאר על פרקי היכלות קדומים, שחלקם מצויים בספרים החיצוניים, אך אין ספק

¹⁰¹ G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 2nd ed., 1965

¹⁰² א"א אורבך, 'המסורת על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשום שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' א-כח, וראה שם עמ' יב-יג.

¹⁰³ סיכום ממצה ומצוין לסוגיה ראה: י' דן, 'מעשה ארבעה שנכנסו לפרדס, וראשיתה של תורת הסוד', תולדות תורת הסוד העברית, העת העתיקה, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 290-318.

שחכמי התלמודים התנגדו התנגדות נחרצת לעולמות המיסטיים של חוגי ההיכלות. את המוטיבציה לטיעוניו של שלום יש לחפש בתחום האידאולוגיה. שלום ניסה להעמיד יהדות אחרת מן היהדות הרבנית-הלכתית, וניסה למצוא תקדימים בהיסטוריה לחוגים אלטרנטיביים ליהדות הרבנית. כך הוא ניסה להאדיר את החוגים המיסטיים בימי התלמודים, וכך הוא נהג ברצונו להאדיר ולפאר את העולם השבתאי, האלטרנטיבי לעולם הרבני.

מאידך, ניסיונו של אורבך לצייר את עולמם של התנאים כחף מכל מיסטיקה אף הוא איננו מדויק, ודומה שאיננו נכון. אורבך לא ניסה ללמוד את המקורות כדמותם, אלא ניסה לחשוף את היסוד ההיסטורי הנאמן ומתוכו לצייר את עולמם של חכמים. כך לדוגמה הסיפור על לימוד מעשה מרכבה בחוג תלמידי רבן יוחנן בן זכאי מופיע בכמה גרסאות. אורבך במאמרו טען שגרסת התוספתא שנעדרת כל ממד אקסטטי היא הגרסה הקדומה ביותר, והיא המשקפת נאמנה את עולמם של חכמים. המוקד של דברינו הוא אחר. אנו ניסינו להבין את הסוגיות של הבבלי במסכת חגיגה, ולדידנו הסיפור כפי שהוא בבבלי הוא מושא דברינו, ולא ניסינו לבדוק מהו התיאור הקדום והנאמן, ואני גם מפקפק האם ניתן להגיע לתוצאות אמינות בשאלה זו.

הפרופסור יהודה ליבס טען שהמאפיין העיקרי של תורת חז"ל הוא הענווה, ומאידך החוגים שחז"ל התנגדו להם הביטו בגאווה על פמליה של מעלה ותיארו את אשר ראו.¹⁰⁴ ההבדל בין תיאוריהם של חז"ל לתיאורים שמצאנו בפרקי היכלות, אליבא דליבס, הם מעין ההבדל בין ארוטיקה לפורנוגרפיה. פרקי היכלות מתארים תיאור מלא וגס, ואילו חז"ל מביטים בענווה ואינם מעזים לתאר את אשר ראו. כך טוען ליבס שחטאו של אלישע בן אבויה הוא חטא הגאווה. אני מסכים עם הגדרתו של ליבס, אך נדמה לי שהענווה היא רק חלק מן התמונה. השאלה לדידי אינה האם התנאים היו מיסטיקנים,

¹⁰⁴ ליבס חזר על טענה זו מספר פעמים, ולמעשה כל ספרו על אלישע בן אבויה מוקדש לטענה זו. ראה: י' ליבס, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים 1990.

אלא מהו עולמם המיסטי של התנאים כפי שמשתקף בסוגיות במסכת חגיגה. להערכתנו תחושת האינן סופיות האלוהית וחוסר היכולת לגעת באלוהות הן היסוד והמוקד של הסוגיות, והענווה כלפי שמיא היא פועל יוצא שלה. וביתר הדגשה: ההבדל בין חז"ל ובין החוגים הללו אינו רק בדרך התיאור אלא גם בתפיסות היסוד של האלוהות והעולם כפי שעולה ממהלך דברינו.

נספח ב

על התנגדות לאמונה במלאכים בעולם המקרא¹⁰⁵

בדורות מאוחרים מצאנו התנגדות לעיסוק בעולמות של מלאכים, וגם ר' עקיבא כפי שראינו התנגד לעיסוק זה. אולם, האם אין כאן מהפך מאמונת המקרא, שהרי המקרא כולו מספר על מפגשים בין מלאכים ובני אנוש?! הנושא רחב, אולם מכיוון שהוא נוגע בכמה וכמה נושאים שנגענו בהם בדברינו נציע כאן התייחסות מסוימת וקצרה לנושא. בכמה וכמה מקומות בתנ"ך מצאנו התנגדות לעיסוק במלאכים, ובדברינו הבאים נציג רק חלק מן התמונה.

א. תורה:

סיפורי מלאכים באים בתורה בסיפורי האבות, ובסיפורי מצרים עד מתן תורה. לאחר מתן תורה לא באים בתורה סיפורי מלאכים מלבד בסיפורו של בלעם. סיפור בלעם דומה לסיפורי האבות בכך שיש בו מלאך, וגם בכך שנזכר בו גם שם אלוהים, שכמעט ולא נזכר בתורה לאחר מעמד הר סיני. אמור מעתה, שבהר סיני התגלה לישראל אלוהי ישראל בשם הווי"ה, וגילוי זה היה גילוי האין סופיות האלוהית. משעה שהתגלה שם זה, שוב אין סיפורי מלאכים בתורה, מלבד בסיפורו של בלעם שלא גילה את הסוד הגדול והשתמש גם בשאר שמות - אלוהים, שדי. העולה מדברינו הוא שגילוי מלאכים מייצג התגלות נמוכה, והתגלות האלוהות עצמה היא המטרה והיא הייעוד.

ב. מקדש בית אל והאמונה במלאכים:

במל"א פרק יג מובא סיפור ארוך שמעורר שאלות רבות. הסיפור מספר על איש האלוהים שבא מיהודה לבית אל, שם ניבא את חורבן המקום. המלך רצה לתופסו אך ידו יבשה, ורק תפילתו של איש האלוהים שחררה את ידו. המלך ירבעם הזמינו אל ביתו ורצה לתת

¹⁰⁵ על סוגיה זו ראה: א' רופא, מלאכים במקרא, ירושלים תשע"ב.

לו מתנה, אך איש האלוהים סירב. לאחר מכן בא נביא מבית אל וכיחש לו והזמינו אל ביתו:

וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה אֶתִּי הַבִּיטָה וְאָכַל לֶחֶם. וַיֹּאמֶר לֹא אוּכַל לָשׁוּב אֶתָּךְ וְלָבוֹא אֶתָּךְ וְלֹא אֲכַל לֶחֶם וְלֹא אֶשְׁתֶּה אֶתָּךְ מִיִּם בְּמִקּוֹם הַזֶּה. כִּי דָבַר אֵלַי בְּדַבְרֵי ה' לֹא תֹאכַל לֶחֶם וְלֹא תִשְׁתֶּה מִיִּם לֹא תִשׁוּב לְלֶכֶת בְּדַרְךָ אֲשֶׁר הִלַּכְתָּ בָּהּ. וַיֹּאמֶר לוֹ גַּם אֲנִי נָבִיא כְּמוֹךָ וּמִלֶּאךָ דָּבַר אֵלַי בְּדַבְרֵי ה' לֹא אֶמַד הַשֹּׁבֵהוּ אֶתָּךְ אֶל בֵּיתְךָ וַיֹּאכַל לֶחֶם וַיִּשְׁתֶּה מִיִּם כַּחֵשׁ לוֹ.

(מל"א יג טו-יח)

איש האלוהים הלך לביתו של הנביא הרמאי ועונשו היה שאריה הרגו. הסיפור מעורר שאלות קשות: איש האלוהים שלא הלך אל המלך, נפל בפח הרמאות של הנביא מבית אל, והלך לאכול בביתו בשגגה, אך מדוע עונשו כל כך חמור? הרבה יש לענות בסיפור זה, ואנו נתייחס רק לנקודה הקשורה לנושא שאנו דנים; תורת המלאכים. המילים המנחות של הפרק הן 'דבר ה':

וְהִנֵּה אִישׁ אֱלֹהִים בָּא מִיְהוּדָה בְּדַבְרֵי ה'... וַיִּקְרָא עַל הַמְזֻבָּח בְּדַבְרֵי ה'... זֶה הַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דָּבַר ה'... כְּמוֹפֵת אֲשֶׁר נָתַן אִישׁ אֱלֹהִים בְּדַבְרֵי ה'... כִּי כֵן צָוָה אֶתִּי בְּדַבְרֵי ה'... כִּי דָבַר אֵלַי בְּדַבְרֵי ה' לֹא תֹאכַל... וַיֹּאמֶר לוֹ גַּם אֲנִי נָבִיא כְּמוֹךָ וּמִלֶּאךָ דָּבַר אֵלַי בְּדַבְרֵי ה'... וַיְהִי דָבַר ה' אֶל הַנָּבִיא... וַיִּמְתְּהוּ בְּדַבְרֵי ה'... כִּי הָיָה יְהִיָּה הַדָּבָר אֲשֶׁר קָרָא בְּדַבְרֵי ה'.

והנה הנביא מבית אל אומר בדברי הכחש שלו לאיש האלוהים מיהודה - וַיֹּאמֶר לוֹ גַּם אֲנִי נָבִיא כְּמוֹךָ וּמִלֶּאךָ דָּבַר אֵלַי בְּדַבְרֵי ה' (מל"א יג יח). בשעה שאיש האלוהים שמע את המילה מלאך היה עליו להבין שאין נבואת מלאך יכולה לבטל את דבר ה', שהוא פֶּאֶשׁ נָאֵם ה' וּכְפֹטִישׁ יִפְצֹץ סֶלַע. הנביא מבית אל מייצג את נבואת בית אל, והפרק שולל את דרך בית אל שנשענת על מלאכים. גם בהושע יב באה ביקורת על אנשי בית אל שבמוקד אמונתם עומדים סיפורי מלאכים:

בְּבֶטֶן עֵקֶב אֶת אָחִיו וּבְאוֹנוֹ שָׁרָה אֶת אֱלֹהִים. וַיִּשָׂר אֶל מְלֶאכֶה וַיִּכָּל בָּכָה וַיִּתְחַנֵּן לוֹ בֵּית אֵל יִמְצְאוּנוּ וְשֵׁם יִדְבַר עִמָּנוּ. וְה' אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת ה' זָכְרוּ. וְאַתָּה בְּאֱלֹהֶיךָ תִּשׁוּב חֶסֶד וּמִשְׁפָּט שָׁמַר וְקִנְיָה אֶל אֱלֹהֶיךָ תִּמְיֵד. כְּנִעַן בְּיָדוֹ מֵאֲזֵנֵי מִרְמָה לַעֲשׂוֹק אֶהְבֵּב... וְאַנְכִי ה' אֱלֹהֶיךָ מֵאֲרָץ מִצְרַיִם עַד אוֹשִׁיבָךָ בְּאֶהְלִים כִּימֵי מוֹעֵד. וְדַבַּרְתִּי עַל הַנְּבִיאִים וְאַנְכִי קוֹזֵן הַרְבֵּיתִי וּבִיד הַנְּבִיאִים אֲדַמָּה.

(הו' יב ד-יא)

הושע יוצר הנגדה בין אמונת בית אל, שבמוקד שלה עומדים סיפורי יעקב ומלאכים, שדומה לדרכי כנען, לבין אמונה בקב"ה ובנבואה אמתית שהיא דיבור עם הקב"ה. גם בנבואת הושע וגם בסיפור על איש האלוהים בספר מלכים האמונה במלאכים היא סמלו של מקדש בית אל שבחטא יסודו. אל מול האמונה במלאכים ניצבת האמונה בקב"ה ללא מתווכים וללא מפסיקים בין אדם לאלוהים. אין אנו יכולים במסגרת זו להמשיך ולהרחיב על ההתנגדות לאמונה במלאכים במקרא, אך אנו יכולים לומר בבהירות שההתנגדות לעיסוק במלאכים אינה חידוש מבית מדרשו של רבי עקיבא, וגם לא מבית מדרשו של הרמב"ם ויסודה כבר בתקופת המקרא.

ביציאתו מבית המדרש

הִלְכוּ לְעוֹלָמָם
וְזֶהוּ עוֹלָמָם
אֲבָל לְבִי הוּא מְזֶה
רָעַב עוֹלָם הַזֶּה:

לְרַעַב בְּרַעְבוֹ
לְרוֹת מְצַמְאוֹנוֹ
לְצַמֵּחַ בְּצַמִּיחַת
שׁוֹרְשׁוֹ וְגִרְעֵינוֹ

וְלֶאֱהָב אוֹתוֹ
וְלְבַזוֹת אוֹתוֹ
אֲבָל לְהִיּוֹת בְּתוֹךְ
פְּחָדָיו וְקִנְאָתוֹ.

(ל' גולדברג)

המיסטיקה היא פעמים בריחה מן הממשות ומתמודדות עם ההווה ובעיותיו. ההליכה לעבר עולמות של מלאכים, היא לעתים הליכה אל עולמות של בדיה ודמיון. חז"ל בעיסוקם במעשה בראשית ומעשה מרכבה, בפרק שני במסכת חגיגה, מציבים תמונת עולם שהמוקד שלה איננו העולמות העליונים אלא התמודדות עם העולם הזה, בעיותיו ונפלאותיו. דורות רבים לאחר חתימת התלמוד קם הבעל שם טוב, וקרא קריאה גדולה שלא לברוח אל עולמות עליונים, אלא לחפש את העולמות העליונים בממשות, ולמצוא אלוהות בארץ. הבעש"ט ראה את האלוהות שבאדם, ומכאן באה קריאתו לאהבת אדם. דרך זו מחזירה אותנו אל תורת האהבה של הלל הזקן, שיסוד אמונתו היה היחס לזולת. בכוא אדם לראות את 'פני אלוהים', קורא הלל לא רק לראות פני אלוהים, אלא לראות פני אדם, והוא קבע במשנה הראשונה של מסכת חגיגה שעיקר המתנות שאדם מביא לחגיגה במקדש יינתנו לאדם ולמשפחתו. כך המסכת בשני חלקיה מחפשת את האלוהות, אך אין היא מחפשת אלוהות בעולמות עליונים ורחוקים, אלא כאן בעולמנו זה, על כאביו וסגולותיו.

נתפלל שאף אנו נזכה לראות פני אלוהים ואדם בשמחה ובטוב לבב.