
“מעשה דברוריה” ויציאתה של תורה שבעל פה לגלות

א. מבוא – סיפור שהפשט שלו מעורר תמיהות פרשניות ומוסריות

סיפור פיתויה של ברוריה, אשתו של רבי מאיר, הוא מהאגדות שלהן מתאימים דברי הרמב"ם: “אם תביט בו כפשוטו, תראה בו מהריחוק מן השכל מה שאין למעלה ממנו”¹. על פי הסיפור, המכונה במסכת עבודה זרה “מעשה דברוריה”, ברוריה נתפתתה על ידי תלמידו של בעלה רבי מאיר, שעשה זאת בשליחותו של רבו. אף שמעבר לכותרת הקצרה “מעשה דברוריה” הסיפור כלל איננו מפורט בתלמוד (את הפרטים אנו למדים מפי רש"י; נראה שעד אז הועבר פירוש ה“מעשה” במסורת בעל-פה²), הוא מוכר לציבור רחב “בזכות” בעייתיותו הפרשנית, וחמורה מזו – המוסרית. יחד עם זאת, ב“עיון פנימי” ובסייעתא דשמיא יגלה המעיין בסיפור זה, כפי שהבטיח הרמב"ם בכל הדרשות שהבנתן הפשוטה רחוקה מן השכל, “מן העניינים האלוהיים ואמיתות העניינים”.

שני מפתחות
להבנת סיפור
ה“מעשה”

מפתח אחד להבנת משמעותו של “מעשה דברוריה” הוא ההקשר שבו הוא מוזכר בתלמוד: כאחת משתי הסיבות לכך שרבי מאיר נאלץ לנטוש את ארץ ישראל ולגלות לבבל. מה משמעותה של גלות זו? איזה שינוי במעמדה של התורה שבעל פה מסמנת ירידתו של רבי מאיר לבבל? כדי לענות על שאלה זו נבדוק איך תיארו חז"ל את ייחודו של רבי מאיר בין שאר התנאים. לאור התשובות שנקבל נתקדם לשאלה נוספת: מה מאפיין את הקשר בין רבי מאיר לבין ברוריה כך שהפגיעה בקשר זה ב“מעשה דברוריה” חייבה את רבי מאיר לעזוב את הארץ?

1. הקדמת הרמב"ם למשנה פרק ה, מהדורת הר"י שילת עמ' נב.
2. כפי שראינו בהקדמה לספר זה, הרמב"ם סבור שלציבור הרחב יש ללמד אגדות כשהוראה תתמקד ברובד המוסרי שממנו ילמדו השומעים מידות טובות והתנהגות ראויה. ייתכן שמסיבה זו “מעשה דברוריה” לא מובא לפרטיו בתלמוד ונותר מסורת בעל פה; ל“מעשה” אין רובד מוסרי בנפרד מהרובד הפנימי יותר שלרבים מהציבור הרחב אין כלים להשיגו.

מפתח נוסף להבנת המעשה הוא העובדה שדמות מרכזית בסיפור – ה"תלמיד" הנושא בפיו תורת רבו, ובשליחות רבו מחליף אותו בניהול הקשר שלו עם רעייתו – הוא מוטיב מוכר המופיע בספרות חז"ל בהקשר אחר: בחיבור שבין הקדוש־ברוך־הוא לבין עם ישראל. שם הופעתו של המלאך ש"שמי בקרבנו" (שמות כג כא) הפועל בשליחות אלוהית להביא את דבר ה' לישראל מעידה על ריחוק מסוים ביחס שמגלה הקדוש־ברוך־הוא אל כנסת ישראל.

כשבידינו שני מפתחות אלה, ניגש לסיפור ה"מעשה" המובא בדברי רש"י:

פעם אחת ליגלגה [ברוריה, אשתו של רבי מאיר] על שאמרו חכמים (קידושין פ, ב) נשים דעתן קלות הן עלייהו. ואמר לה: חייך – סופך להודות לדבריהם, וציווה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עבירה והפציר בה ימים רבים עד שנתרצית וכשנודע לה חנקה עצמה וערק רבי מאיר מחמת כסופא [=בושה]³.

הסיפור מעורר קושיות שאינן פתירות ברמת הפשט: איך הביא רבי מאיר את אשתו לעבירה חמורה? העמדתה בניסיון – גם אם לא ידע מראש שלא תעמוד בו – מכוערת ומתמיהה, על אחת כמה וכמה בידעו שהיא תיכשל בו. איך המשיך עם ישראל לאורך כל הדורות ועד היום להעריך את רבי מאיר כחכם וקדוש, אחד מראשי התנאים?

התנהגותו של רבי מאיר אחרי שברוריה "חנקה עצמה" אף היא תמוהה: במה התבייש? בכך שהעמיד את רעייתו בניסיון – הרי הוא צפה את כישלונה? האם התבייש בתגובתה לכישלון? ובכל מקרה מה הועילה בריחתו לבלב? האם תלמידי החכמים שבכבל לא הכירוהו?

קושיה לא פחות גדולה מופנית כלפי תלמידו של רבי מאיר: הרי על פי ההלכה אסור היה לו לציית להוראת רבו!⁴ איך הרשה לעצמו להעדיף את דברי רבי מאיר על פני המצווה האלוהית המחייבת גם את רבו? כישלון זה של התלמיד מפריך את המסר שביקש רבי מאיר להעביר לרעייתו: "נשים דעתן קלות". מתברר שדעתם של בני תורה, של תלמידו של רבי מאיר, קלה לא פחות מדעתם של נשים.⁵

3. רש"י עבודה זרה יח, ב ד"ה ממעשה דברוריה.

4. ראה שולחן ערוך יו"ד רמב: כב.

5. שאלה נוספת מתעוררת לגבי המסר שביקש רבי מאיר להעביר. ההבדל ההלכתי בין איש לאשה לעניין איסור ייחוד, הבדל שמקורו בכלל "נשים דעתן קלה", מתבטא בכך שאין איסור ייחוד במקום שנמצאים שני גברים יראי שמים, בעוד שיש איסור ייחוד במקום שנמצאות שתי נשים יראות שמים. כישלונה של ברוריה בהיותה לבד עם התלמיד אינו מוכיח שדעתה של אשה קלה יותר מדעתו של איש.

התנהגותה של ברוריה לאחר ש"נתרצית"⁶ אף היא תמוהה: מה "נודע לה" שהביא אותה "לחנוק עצמה"? האם "חנוקה עצמה" מכיוון שנודע לה שרבי מאיר עמד מאחורי המזימה לפתות אותה? מפני ש"נודע לה" שהוא ער לכישלונה? האם אלה חמורים יותר מהעבירה עצמה שהיא איסור כרת?⁷ אמנם השוואה למקומות אחרים שבהם השתמשו חז"ל בביטוי "חנוק את עצמו"⁸ מלמדת שמשמעותו איננה התאבדות אלא איבוד יכולת הדיבור מרוב בושה. אך ברוריה הייתה אמורה להתבייש ממעשה העבירה עצמו ולא מעניין צדדי שנודע לה לאחר מכן.

ב. גם את התחלת האגדתא המספרת על אחותה של ברוריה לא ניתן להבין כפשט

בסדר האגדה קודם "מעשה דברוריה" מוצגת הסיבה הראשונה לבריחת רבי מאיר מארץ ישראל לבלל: הצלת אחותה של ברוריה ממקום כליאתה בבית זונות, שבעקבותיה רדפו אותו הרומאים ותלו את תמונת פרצופו בשערי רומי. על כך כתב המהר"ל:

נראה לומר כי העניין הזה שהיה רבי מאיר מציל את בתו של רבי חנינא בן תרדיון, שנתן ממון בשבילה ולא היה השומר מקבל את הממון... וכן הבחינה ששקל קלא [=פיסת רגבים]⁹ וזרק בכלבא, דבר זה לא היה במוחש כלל... וכל זה היה מודיע לו [=לשומר] מזליה של מעלה [=מזלו העליון של השומר]... וכן מה שאמר דאסקוה לזקיפה [=העלו אותו לתלייה על עמוד צליבה]¹⁰, הכל היה גזור העניין לפי השכל... וכן מה שאמר דחקקו לדמותיה – שהוא רוב החקירה, ומה שנכנס בקובא [=בית] של זונות והצלתו, הכל

6. גם כישלונה של ברוריה והביטחון שהיה לרבי מאיר שהיא תיכשל מוזרים. ברוריה עצמה הקפידה מאוד על גדר צניעות – ראה עירובין נג, ב. מדוע שתיכשל בניסיון שנשים רבות אחרות עומדות בו? זאת ועוד: איך מעיד כישלונה של אשה אחת על קלות דעתן של נשים הרבה? הרי יש נשים שעומדות מול שידולים ופיתויים מבלי להיכשל? הסוגיה עצמה מספרת בהרחבה על אחותה של ברוריה שנכלאה בקובה של זונות ולא התפתה לזנות מרצון. האם הצלחתן של אלו אינה מעידה על כובד דעתן של נשים?

7. בספר בן יהודע על עבודה זרה שם מסביר הבן איש חי שהתלמיד ששלח רבי מאיר היה סריס נטול תאוה, וברוריה לא עברה אתו עבירה כלשהי.

8. ראה חולין צד, א ופירוש רש"י שם; פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות יד; ילקוט שמעוני מלאכי רמז תקפח. אולם בשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' קיא מוסבר הביטוי כהתאבדות.

9. רש"י עבודה זרה יח, ב ד"ה שקל קלא.

10. רש"י שם ד"ה אסקוה לזקיפה.

עניין שכלי, שהוא הצלתו של הצדיק... על ידי שמסר נפשו להוציא בתו של רבי חנינא בן תרדיון מקובא של זונות... וכל זה שכלי שכך הם דברי חכמים בכל מקום ודי בזה¹¹.

העניין השכלי המסתתר בהצלת רבי מאיר את בתו של רבי חנינא בן תרדיון שורשו בתכונות היסוד השונות של שני התנאים האלה: הזכות הגדולה של רבי חנינא בן תרדיון, שעוררה את רוגזם של הרומאים, הייתה "שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו"¹². אך דווקא לתכונה טובה זו של פרסום תורה ברבים נלווית הסכנה שמא יפורסמו ברבים גם עניינים פנימיים שהצניעות יפה להם.

רבי חנינא בן תרדיון היה מוציא דברי תורה פנימיים החוצה כדי להרחיב¹³ את השפעתם על מי שראוי לקולטם. אך לעתים דברי קדושה פנימיים אלה הגיעו גם למקומות של חול או של טומאה שאינם מתאימים להם; ייחודו של רבי מאיר אפשר לו להיכנס למקומות טמאים כדי להחזיר "הביתה", מן החוץ אל הפנים, קדושה הכלואה בהם מבלי שייפגע מאווירת הרשע, השפלות והיצריות שסבבה אותו בעת עומדו במקומות אלה.

רבי חנינא בן תרדיון ובתו מרחיבים את השפעתו של הקדוש כלפי חוץ

הגמרא מספרת על הוצאתו להורג בשרפה של רבי חנינא בן תרדיון:

אתיוהו ל[=הביאו את] רבי חנינא בן תרדיון, אמרו ליה: אמאי קא עסקת באורייתא [מדוע עסקת בתורה]? אמר להו: כאשר ציווני ה' אלוהי. מיד גזרו עליו לשריפה, ועל אשתו להריגה, ועל בתו לישב בקובה של זונות. עליו לשרפה, שהיה הוגה את השם באותיותיו. והיכי עביד הכי [ואיך התנהג כך]? והתנן, אלו שאין להם חלק לעולם הבא... אבא שאול אומר: אף ההוגה את השם באותיותיו! להתלמד עבד, כדתניא: לא תלמד לעשות (דברים יח ט) –

11. מהר"ל, חידושי אגדות עבודה זרה יח, א ח"ד עמ' מה.

12. עבודה זרה יח, א.

13. בעל אור החיים (בראשית מט ט) מוצא רמז בלשון הפסוק "רחבת ידיים" (בראשית לד כא) לתכונה זו המאפיינת את רבי חנינא בן תרדיון: "גם לפעמים באמצעות דביקות הנפש הקדושה בנפש הטומאה לאונסה [בעל כורחה של הנפש הקדושה הנאנסת על ידי נפש הטומאה] תוציא נפש חיה למינה, והוא סוד (בראשית לד ג) 'ותדבק נפשו בדינה בת יעקב' ששאבה נפש דינה הקדושה לנפש קדושה מינה שהיתה נתונה תוך שכס, ואמרו ז"ל (קהלת יעקב) כי הוא נפש ר' חנינא בן תרדיון. והוא רמז רחב"ת [ראשי תיבות רבי חנינא בן תרדיון] ידיים". נראה שרחב"ת היא הרחבה של הקדושה הנכנסת למקומות שעדיין אינם ראויים לה.

אבל אתה למד להבין ולהורות. אלא מאי טעמא אענש [מאיזו סיבה נענש]? משום הוגה את השם בפרהסיא דהוי¹⁴.

העובדה שרבי חנינא בן תרדיון "הגה את השם באותיותיו" בפרהסיא, במקום שהיה נשמע לאחרים, הביאה עליו בדיני שמים את המיתה הזאת בידי הרומאים, אף על פי שהמעשה כשלעצמו מותר, שהרי למד רק כדי להבין ולהורות. המהר"ל מסביר את חומרת איסור הגיית השם באותיותיו:

השם הזה הוא השם המיוחד יש להעלים אותו... כי יש לשם המיוחד מדרגה נעלמת וצפונה. ומי שהוגה השם באותיותיו יוצא מן המדרגה הנעלמת והצפונה ולכן אין לו עולם הבא, כי העולם הבא יש לו מדרגה נעלמת וצפונה דכתיב "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" (תהלים לא כ) והוא היין המשומר לצדיקים לעתיד¹⁵.

רבי חנינא בן תרדיון לא הגה את השם באותיותיו מחוסר זיקה ל"מדרגה נעלמת וצפונה" אלא מסיבה הפוכה: מתוך שדבקו בקודש ואמונתו בכוחו של הקודש לתקן את העולם הביאוהו להמעיט במשקלן של הסכנות שבמרחב הציבורי הגלוי שבתוכו הגה את אותיות השם. הוא התעלם מהעובדה שה"פרהסיא" איננה ראויה לשמש כלי לאותיות השם. אותיות אלה, השייכות ל"מדרגה נעלמת וצפונה", היו מוכרחות לפרוח חזרה למקום המתאים להן, מעבר לעולם הזה. לכן, בשעה שנשרף רבי חנינא בן תרדיון "כרכוהו בספר תורה... אמרו לו תלמידי: רבי, מה אתה רואה? אמר להן: גוילין נשרפין ואותיות פורחות"¹⁶. רבי חנינא בן תרדיון ראה קדושה נצחית – האותיות, העוזבת את הגוף – הקלף של ספר התורה, שעם שרפתו שוב איננו מסוגל לשאת אותה. אף נשמתו של רבי חנינא בן תרדיון – שאופיו הביאו לפרסם צפוני תורה ברבים – הייתה מעבר לכוח הסיבולת של העולם הזה הבלתי־מתוקן.

גם רבי חנינא בן תרדיון ותלמידי השוו בין התורה הנשרפת לבין מי שלימדה: "מי שמבקש עלבונה של תורה הוא יבקש את עלבוני"; "אמרו לו תלמידי... אף אתה פתח פיך ותכנס [בך] האש!" – נשמתך תפרח כאותיות הפורחות מספר התורה!

דרכו זו של רבי חנינא בן תרדיון ללמד תורה ברבים, גם כשהמרחב הציבורי נשלט על ידי כוח רומי, זיכתה את הרבים ששמעו תורה מפיו. אפילו המעידה של רבי חנינא בן

14. עבודה זרה יז, ב-יח, א.

15. תפארת ישראל סוף פרק טו.

16. עבודה זרה שם.

תרדיון (הגיית השם באותיותיו בפרהסיה) העלתה לחיי העולם הבא, יחד עם נשמתו שלו, נשמה נוספת בעלת זיקה לקדושה שהייתה עד אז לכודה בין אומות העולם.

אמר לו קלצטונירי [=המוציא להורג]: רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לך, אתה מביאני לחיי העולם הבא? אמר לו: הן... אף הוא קפץ ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה: רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא.

רבי חנינא בן תרדיון הרחיב את הקדושה הצפונה גם למקומות שהדבר לא התאים עדיין. במעשה זה לא הצליח אמנם לחבר את הטוב הגנוז שם מכבר לכלל ישראל בעולם הזה. אך בשעה שהקדושה של רבי חנינא הסתלקה מן העולם הזה לעולם הבא הצטרפה אליה גם נשמת הקלצטונירי.

בתו של רבי חנינא בן תרדיון, שרבי מאיר הציל מכליאתה בבית זונות, ירשה את תכונתו זו של אביה להרחיב את גבול הקדושה, ולהסתכן בכך שקדושה שראוי לה להיות צפונה תיכנס למקום שאיננו מתאים לה.

ועל בתו [נגזר בשמים] לישב בקובה של זונות, דאמר ר' יוחנן: פעם אחת היתה בתו מהלכת לפני גדולי רומי, אמרו: כמה נאות פסיעותיה של ריבה [=נערה] זו, מיד דקדקה בפסיעותיה¹⁷.

יש להניח שבתו של רבי חנינא בן תרדיון לא הילכה לפני גדולי רומי בדרך פרובוקטיבית. אדרבה הלכה בדרך ארץ ובצניעות. הליכתה הייתה שונה כל כך מדרך הליכתן הפרוצה של בנות רומי, עד שעוררה השתאות אצל גדולי רומי. כששמעה אותם אומרים "כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו", דקדקה עוד יותר בפסיעותיה, כדי להדגים להם עד כמה נאה היא הצניעות. אך בדומה לאביה, הוציאה בכך את הקדושה למקומות שאינם נאותים לה – "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה יד)¹⁸ – ועוררה את הקנאה והשנאה של אדום לקדושתה ולצניעותה. גדולי רומי ניסו להשמיד צניעות זו על ידי הכנסתה של "ריבה זו", הצנועה, לקובה של זונות¹⁹.

17. עבודה זרה יח, א.

18. מובא ברש"י עבודה זרה יח, א ד"ה דקדקה.

19. ראה בראשית לד פסוק א וברש"י שם בעניין דינה בת יעקב והשווה לסיפור בתו של רבי חנינא בן תרדיון.

ג. רבי מאיר – תורתו היא "שכל הנבדל מן האדם"

תכונתו של רבי מאיר היא היכולת להוציא משביה ולהשיב הביתה קדושה הלכודה במקומות שבהם המציל עלול להיפגע בעצמו. נשמתו של רבי מאיר הייתה לכודה באדום ויצאה משם בכוחותיה:

רבי מאיר גואל את הקדושה שנפלה למקום טמא ומחזירה למקורה

שדר עלוייהו ל[=שיגר אליהם]נירון קיסר. כי קאתי, שדא גירא [=כאשר הגיע ירה חץ] למזרח – אתא [=בא] נפל בירושלים. למערב – אתא נפל בירושלים. לארבע רוחות השמים – אתא נפל בירושלים. א"ל לינוקא [=אמר לילד]: פסוק לי פסוקיך, אמר ליה: "ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל וגו'" (יחזקאל כה יד), אמר: קודשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה, ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא [=הקדוש־ברוך־הוא רוצה להחריב ביתו ורוצה לנקות ידיו באותו בן אדם]! ערק וזאל ואיגייר, ונפק מיניה רבי מאיר [=ברח והלך והתגייר ויצא ממנו רבי מאיר]²⁰.

איתא מהאריז"ל על מה שנאמר "כי ציד בפיו" (בראשית כה כח) דקאי על נשמת רבי מאיר דנפק [=שעניינו נשמת רבי מאיר שיצא] מנירון כמו שאמרו בגיטין והוא שורש תורה שבעל פה: סתם מתניתין רבי מאיר (סנהדרין פו, א). וזה שאמר [יעקב] "אנכי עשוי וגו' (בראשית כז יט) – שהקדושה שנשא חן בעיניך [=בעיני יצחק] מעשו זהו בידי ואנכי הוא"²¹.

יכולת זו להחזיר קדושה למקומה ממעמקי הטומאה, שהיא היכולת שאפשרה לרבי מאיר להוציא את בתו של רבי חנינא בן תרדיון מקובה של זונות, אפשרה לו גם ללמוד תורה מ"אחר" – אלישע בן אבויה, מבלי שיינוק מכפירתו ומרשעתו.

רבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר [=איך למד תורה מפיו של אחר]? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא (מלאכי ב ז), אם דומה הרב למלאך ה' צבאות – יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו – אל יבקשו תורה מפיהו! ... כי אתא [=כשבא] רב דימי אמר, אמרי במערבא [=בארץ ישראל]: רבי מאיר אכל תחלא [=פרי החיצון הנאכל בתמרה – רש"י] ושדא שיחלא [=גרעינה

20. גטין נו, א.

21. פרי צדיק פרשת תולדות. ראה גם לב אריה לרב יהודה אריה ליב האשקי פו' וישלח אות ד. ראה רש"י בראשית לב כג [המסתמך על בראשית רבה עו: ט] שיעקב נענש על כך שמנע את בתו דינה מאחיו עשו "שמא תחזירונו למוטב"; החיבור בין דינה לבין עשו התממש לבסוף בנישואי ברוריה בת רבי חנינא בן תרדיון – מצאצאיה של דינה, עם רבי מאיר – מצאצאיו של עשו.

הנזרק] לברא [=מחוץ לפה]... אשכחיה רבה בר שילא לאליהו, אמר ליה: מאי קא עביד [=מה עושה] הקדוש־ברוך־הוא? אמר ליה: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן [=אומר הלכה מפיהם של כל החכמים], ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר [=ומפיו של רבי מאיר לא אמר]. אמר ליה: אמאי [=אמר לו: מדוע]? – משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר [=משום שלמד הלכה מפיו של אחר].

אמר ליה: אמאי? רבי מאיר רימון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק! אמר ליה: השתא קאמר [=עכשו הקדוש־ברוך־הוא אומר]: מאיר בני אומר...²²

במה נתייחד רבי מאיר שיכול ללמוד תורה מאחר? המהר"ל מעלה שאלה זו ומשיב:

קשה מה שאמר רבי מאיר רימון מצא תוכו אכל וכו' הלא כל מי שלומד מן התלמיד חכם שאינו הגון הוא כך? ... לא קשיא... רבי מאיר למד תורה שכלית לגמרי שהוא שכל אלוהי ודבר זה היה מקבל, והתורה הזאת היא שכל נבדל מן האדם לגמרי ושרי, כאשר אין לתורה זאת הנבדלת צירוף אל הרשע כלל. אבל שאר אדם שלמד סתם תורה ואינו שכל אלוהי לגמרי... יש לו צירוף אל האדם ואסור... והשכל שהוא שכל עליון נבדל מן האדם כמו שנבדל התוך שהוא ברימון מן הקליפה.²³

אופיו של רבי מאיר, בעל השכל האלוהי הנבדל, אפשר לו להידבק בתורה ללא "צירוף אל האדם", ללא קשר עם האישיות של מי שלמד ממנו. כפי שהציל את אחותה של ברוריה מבלי להיות מושפע לרעה מהסביבה הטמאה של קובת הזונות שבה הייתה כלואה, וכפי שבעצמו יצא מעשו הרשע מבלי להזדהם ברשעתו, כך הוא דלה מ"אחר" את התורה האלוהית שמסר, מבלי להיפגע מאישיותו.

יש לעמוד על לשון המשל של רבה בר שילא: "רימון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק". האם ניגש רבי מאיר לאכול מיד את הפרי – "רימון מצא תוכו אכל"? מי שמבקש לאכול פרי מוכרח כמוכן להסיר את הקליפה תחילה, כדי להגיע לבשר הפרי. והרי לא מסופר שרבי מאיר שבר את המידות הרעות של "אחר" בטרם קיבל את התורה שבתוכו. אדרבה: "רימון מצא, תוכו אכל" אף שדעותיו ומידותיו הרעות של אחר נותרו כפי שהיו – כלומר הקליפה נותרה שלמה. על פני הדברים נראה שהמשל הראשון, של בני מערבא, מתאים יותר לנמשל. את התמר אפשר לאכול מבלי לגרום שינוי לגרעין שבתוכו.

תורתו של רבי מאיר חסינה בפני השפעות מזיקות מפני שהיא נבדלת מן האדם

לרבי מאיר קליפת הרימון איננה קיימת ולכן איננה חוצצת בפני תוכה

22. חגיגה טו, ב.

23. נתיבות עולם ח"א נתיב התורה פרק ח.

אך במשל של בני מערבא²⁴ האישיות של אחר קיימת ועל רבי מאיר להתחשב בה. כשאוכלים תמר מכניסים גם את גרעין התמר לפה, ורק בסיום אכילת הפרי מוציאים את הגרעין המעורטל החוצה. קליפת הרימון, לעומת זאת, אינה נכנסת לפה ואינה משתפת בתהליך האכילה. במשל של רבה בר שילא, אף שקליפת הרימון מכסה על הפרי, רבי מאיר ניגש מיד לאכול אותו מכיוון שמנקודת מבטו הקליפה איננה קיימת כלל. היא איננה חוצצת בפניו²⁵ משום שלרבי מאיר, הכלי איננו חוצץ כלל בפני התוך. אישיותו המושחתת של אחר אינה מונעת מרבי מאיר להגיע ישירות אל התורה שלו.

דרך ההתקשרות של מי שתורתו נבדלת מן האדם עם בני אדם

מתעוררת השאלה: מי שמתחבר ישירות עם התורה והכלי שבו היא נתונה איננו מקטין את האור המגיע אליו, מי ששכלו "נבדל מן האדם" – איך הוא מלמד את תלמידיו או נושא ונותן עם עמיתיו? איך יוכלו הם בשכלם הבלתי-נבדל, המעורה בגשמיות, לקלוט את תורתו מבלי לשנותה על ידי הקטנתה לממדים המתאימים להם?

ד. האחוריים המאירים של רבי מאיר

חז"ל מספרים שאכן לא יכלו חבריו של רבי מאיר לעמוד על סוף דעתו וזאת משום שהציג להם בכל הלכה את כל צדדיה – את הסיבות המצדיקות מסקנות מנוגדות. עם זאת, העידו עליו שהוא היה "מאיר עיניהם בהלכה".

אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? – שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים.

תנא: לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו רבי מאיר? – שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה ולא נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו, ואמרי לה רבי אלעזר בן ערך שמו, ולמה נקרא שמו נהוראי – שמנהיר עיני חכמים בהלכה. אמר רבי: האי דמתדנדא מחבראי – דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה²⁶.

24. על שני המשלים של מערבא ושל רבה בר שילה ראה מהרש"א חידושי אגדות חגיגה טו, ב ומדבר שור מאת הראי"ה קוק דרוש ז.

25. ראה דברי רבי צדוק הכהן מלובלין, רסיסי לילה אות נג [ג] עמ' 155: "רבי מאיר היה יכול להבדיל ולהפריד התוך מהקליפה, כי הוא היה מלא אור כשמו, שעל כן בתורתו כתוב 'כתנות אור' באל"ף (בראשית רבה כ, יב) שגם הלבוש של עור מלא אור והוא כמו אור האבוקה שמושך אליו כל אור קטן שמתקרב לו כך היה יכול למשוך אור הפנימי שהיה באחר אליו".

26. עירובין יג, ב.

המהרש"א מסביר שרבי מאיר האיר את עיניהם דווקא משום שהראה להם את הצדדים השונים של כל שאלה:

גם שלא היו חבריו עומדין על סוף דעתו ואין הלכה כמותו, מכל מקום היה מגלה להם טעמים ופנים לשני הצדדים ובזה היה מאיר עיניהם בהלכה להכריע אחר כך בשני הפנים איזו אמת לאמתו.²⁷

דרכו החינוכית ביטאה את ייחודה של תורתו. כ"שְׁקֵל אלוהי הנבדל מן האדם לגמרי"²⁸. היא התנשאה מעבר לכל פרטיות הנגזרת מגבולות העולם והאדם החומרי והייתה כשורש לכל הצדדים הפרטיים המתפצלים ממנה.²⁹ חבריו ותלמידיו של רבי מאיר לא יכלו לקבל ממנו את התורה כפי שהייתה מושגת אצלו אך הם קיבלו ממנו את תורתו כפי שהיא מושגת מבחוץ, לאחר שהיא מתורגמת לצדדים השונים שהיא מקורם. מי שזכו ללמוד ממנו הבינו לא רק את האפיקים הפרטיים שבהם עובר האור המתפצל, כל אחד לפי תפיסתו הפרטית, אלא גם את חיבורם לשכל התורני "הנבדל" שהוא מקור כולם.

קביעת רבי יהודה הנשיא שהוא זכה להיות מחודד מחבריו בהלכה משום שראה את רבי מאיר מגבורו³⁰ מצביעה על השגה המקבילה לזו שהשיג משה רבנו כשהתגלה אליו הקדוש־ברוך־הוא בנקרת הצור. ראיית האחוריים אינה ראייה של המקור "כפי שהוא" אלא של נקודת ההשקה בין המקור לבין תולדותיו. משה רבנו ביקש "הראני נא את כבודך" (שמות לג יח) – "ביקש ממנו שיודיעהו עצמו ואמיתותו"³¹. הוא נענה ש"פני לא יראו" (שם כג) – אמיתות מציאותי כפי שהיא לא תושג"³². השגתו תהיה ארצית יותר: "וראית את אחורי" (שם) – תשיג מה שנמשך אחריי ונתדמה לי, ונתחייב מרצוני, כלומר בריאותי כולם"³³.

ההקבלה בין ראיית האחוריים של רבי מאיר ובין ראיית משה רבנו בנקרת הצור

תיאור זה, כיצד הושפע רבי יהודה הנשיא מכך שזכה לראות את רבי מאיר מאחוריו, מוצמד בירושלמי³⁴ לסיפור שממנו אנו למדים שרבי מאיר לא הבחין בין גב היד לכף

27. חידושי אגדות עירובין יג, ב.

28. נתיבות עולם ח"א נתיב התורה פרק ח, ראה לעיל ליד ציון הערה 21.

29. ראה רבי צדוק הכהן מלובלין, דובר צדק עירובין ו-ז עמ' 6-9.

30. עירובין יג, ב.

31. מורה נבוכים א: נד.

32. מורה נבוכים א: לד.

33. מורה נבוכים א: לח.

34. ירושלמי ביצה ה: ב. שם אומר רבי: "לא זכית אנא לאורייתא אלא בגין דחמית קדליה דרבי מאיר מן אחורוי".

היד ואסר מחיאת כפיים בשבת גם אם מטפחים כף יד על אחורי היד, וזאת בניגוד להלכה המקובלת³⁵. באמצעות סמיכות זו הסוגיה בירושלמי מלמדת אותנו ששיטתו ההלכתית של רבי מאיר שאיננו מבחין בין כף היד לגבה תואמת את תורתו הייחודית³⁶ של רבי מאיר שבכוחו להשפיע דרך אחוריו אל תלמידיו.

התרגום נחשב כ"אחוריים" לעומת המקור. הרב קוק כותב ש"מקורי הוא הרעיון הפנימי שאינו מבוטא... הלימוד הוא תרגום, אחוריהם של הפנים המחשביים"³⁷; התרגום לארמית הוא בגדר "אחוריים" ביחס למקור – ללשון הקודש³⁸: "תנא: לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו, שהיה מנהיר עיני חכמים בהלכה". השפעתו הגיעה אל חבריו רק בתרגום, בראיית אחוריו. אף שהוא עצמו האיר – "מאיר", הארתו נקלטה רק בתרגום – "מנהיר", "רבי נהוראי": את השורש עצמו – שבו כל הצדדים להתיר ולהחמיר, לטהר ולטמא קיימים יחד במציאות תורנית אחת – לא השיגו תלמידיו על בוריו. הם השיגו איך כל אחד מהצדדים נולד בנפרד מהמציאות התורנית האחת שהיא שורשם³⁹.

האור שראו חבריו ותלמידיו של רבי מאיר⁴⁰ מאחוריו – כלל אם כן ריבוי אך לא סתירות. לא הכירו בטהור את הטעמים לטמא ובטמא את הטעמים לטהר, אלא אדרבה בטמא את ריבוי הסיבות לטמא בכל פרט ופרט ובטהור את ריבוי הסיבות לטהר בכל פרט ופרט:

35. שולחן ערוך או"ח שלט: ג וראה ביאור הלכה שם. לפי דברינו ייתכן ורבי מאיר איננו חולק על ידי שינוי אחר.

36. ראה עין איה ברכות פרק תשיעי סי' סב על השפעת הידיים זו על זו. משם ניתן להבין מדוע מוחאים כפיים לתמיכה ולשמחה.

37. ריש מילין אות אל"ף עמ' ב.

38. רבי צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי מאמרים ענין שמשון [מד] עמ' 178, לסיום הש"ס [כב] עמ' 425. פרי עץ חיים שער הקדישין פרק ד מובא בבני יששכר מאמר חודשי כסלו-טבת מאמר ד, הלל והודאה.

39. זיהויו של רבי מאיר עם רבי אלעזר בן ערך איננו תואם את המציאות ההיסטורית (ראה שו"ת נודע ביהודה תניינא יו"ד סי' קנא). ברור שהוא בא ללמד על אופיה של תורת רבי מאיר שהיה כללי, בדומה לאופיו של רבי אלעזר בן ערך ש"בכלל דבריו דבריהם" (אבות ב: ח-ט). הסיבה לכלליותו של רבי מאיר היא שתורתו הייתה שורשית, וגם כאן יש הקבלה לרבי אלעזר בן ערך – "כי מידת רבי אלעזר כמעין המתגבר, אשר המעיין יש לו שורש ומקור נובע ולכך אמר רבי אלעזר 'לב טוב', כי בוודאי הלב הוא השורש והתחלה לכל האדם והכל מתפשט ממנו" (מהר"ל, דרך חיים ב: ט).

40. הבנת ההבדל בין השגת רבי מאיר את תורתו לבין השגת תלמידיו את תורתו של רבם חשובה לנו להבנת משמעות התרצותה של ברוריה ב"מעשה דברוריה".

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: תלמיד היה לו לרבי מאיר וסומכוס שמו, שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה, ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה⁴¹ טעמי טהרה⁴².

"סתם מתניתין רבי מאיר"⁴³. המאירי מסביר: "המשניות סידרן רבנו הקדוש אחת לאחת וחייבן למשניות ופרקים... ואחזו בחיבור דרך רבי מאיר בקבלתו מפני שהיו דבריו אצלו המבחר שבכולם וכן רבי מאיר אחזו אותו הדרך מרבי עקיבא"⁴⁴.

ה. טהרת השגתו של רבי מאיר מבדילה בין התורה – "הספר", לבין נפש האדם – "תיק הספר"

רבי מאיר למד תורה מאלישע "אחר" מבלי להיפגע מאישיותו, ובכך הוציא תורה זו ממקום מטונף ובלתי־ראוי לה – אלישע – כדי לצרפה לתורה הכללית של עם ישראל. האם הציל רבי מאיר גם את אלישע "אחר" עצמו מדינו של גיהינום בזכות התורה שהוציא ממנו לטובת עם ישראל? בשאלה זו נחלקו תלמוד הבבלי ותלמוד הירושלמי.

הבבלי מלמד שרבי מאיר הפריד בין תורתו הצרופה של "אחר", "צורת נפשו"⁴⁵, האור האלוהי שבפסגת זהותו שעבורה זוכה אדם בחיי נצח, לבין נפשו של "אחר" – הכלי הפגום שהחזיק בתורה זו בעולם הזה – שאין לה מקום בחיי הנצח של עולם הבא. עם פטירתו, יישא רבי מאיר אתו לעולם הבא את צורת נפשו של "אחר", את התורה שקיבל ממנו. אבל אישיותו של "אחר", לאחר ניתוקה מהתורה שהייתה בה, תישרף בגיהינום:

מזיר הניתוק ממגבלות האדם המשמש כלי לתורה

41. ראה דובר צדק עירובין אות ח עמ' 10: "כנגד מ"ח דברים שהתורה נקנית (אבות ו: ה) עד שיהיה דברי תורה אצלו בקניין גמור צריך מ"ח דברים... וזה היה כפי הלכה המוגבלת על טהור טהור ועל טמא טמא... וזה תלמיד של ר"מ שלמד וקיבל ממנו מדרגתו של ר"מ כי הכל אחד וזה יוצא מזה".

42. שם. ואולי שמו, סומכוס, שבגימטריא עולה לד' פעמים מ"ח, רימוז לכך. היו לו מ"ח טעמים לכל דבר ודבר של טומאה – כלומר לכל אחת משתי הלכות שונות של טומאה היו מ"ח טעמים משלה לטמא, וכן לכל דבר ודבר של טהרה.

43. סנהדרין פו, א.

44. הקדמת המאירי לאבות. על תורתו של רבי עקיבא, רבו של רבי מאיר, שהייתה מיוסדת על החושך שקדם לאור הראשון, ראה במאמר "על גבול המוגדר והבלתי מוגדר: ממה התעשר רבי עקיבא?". אור התורה שבעל פה המתלבש במשניות השתלשל מן החושך של רבי עקיבא אל האור השורשי של רבי מאיר והלאה אל האור התחום של רבי יהודה הנשיא.

45. ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ד: ח והלכות תשובה ח: ג.

כי נח נפשיה דאחר [=לאחר שמת אחר] אמרי [אומרים ברקיע – רש"י]: לא מידן לידייניה, ולא לעלמא דאתי ליתי [=לא לרזן אותו על עוונותיו, ולא להביאו לעולם הבא]. לא מידן לידייניה – משום דעסק באורייתא⁴⁶ [=לא לרזן אותו משום שעסק בתורה], ולא לעלמא דאתי ליתי – משום דחטא. אמר רבי מאיר: מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי [=עדיף לרזן אותו ולהביאו לעולם הבא], מתי אמות⁴⁷ ואעלה עשן מקברו? כי נח נפשיה דרבי מאיר סליק קוטרא מקבריה דאחר [=עלה עשן מקברו של אחר]. אמר רבי יוחנן: גבורתא למיקלא רביה [=זו גבורה לשרוף את רבן]?... אמר: מתי אמות ואכבה עשן מקברו! כי נח נפשיה דרבי יוחנן – פסק קוטרא מקבריה דאחר. פתח עליה ההוא ספדנא [=ספדן]: אפילו שומר הפתח לא עמד לפניך⁴⁸.

שלא ככבלי, דעת הירושלמי היא שרבי מאיר הציל גם את נפשו של אחר יחד עם תורתו, ובזכותה – את "תיק הספר עם הספר":

על פי הירושלמי היה לרבי מאיר חיבור לא רק לתורת "אחר" אלא גם ל"אחר" עצמו

מן דקברוניה ירדה האש מן השמים ושרפה את קברו. אתון ואמרון לרבי מאיר הא קבריה דרבך אייקד! נפק בעי מבקרתיה ואשכחיה אייקד. מה עבד? נסב גולתיה ופרסיה עלוי. אמר: "ליני הלילה" וגו' (רות ג יג) – ליני בעולם הזה שדומה ללילה. "והיה בבוקר" – זה העולם הבא שכולו בוקר. "אם יגאלך טוב יגאל" – זה הקדוש־ברוך־הוא שהוא טוב דכתיב ביה "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה ט). "ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנכי חי ה'". ואיטפייית. אמרון לרבי מאיר אין אמרין לך בההוא עלמא למאן את בעי למבקר? לאבוך או לרבך? אמר לון אנא מיקרב לרבי קדמי ובתר כן לאבא. אמרין ליה ושמעין לך? אמר לון ולא כן תנינן: מצילין תיק הספר עם הספר תיק תפילין עם התפילין מצילין לאלישע אחר בזכות תורתו⁴⁹.
[תרגום]

46. ראה חגיגה כז, א. התורה היא אש המגינה מפני אש הגיהנום.

47. מדוע לא יכול רבי מאיר להשיג את ההפרדה עוד בחייו? נראה שלתורתו הצרופה של אחר – ההשגה השכלית המיוחדת לאחר באור האלוהי העל־שכלי שהוא צורת נפשו – מקום בעולם הבא רק בהתחברו לנפש רבי מאיר. העולם הבא הוא עולם הנפשות, ולכן בהיאבד נפשו של אחר, צורת נפשו קיימת בחיבורה לנפשו של רבי מאיר. ראה מהר"ל, דרך חיים לאבות ה: ב: "אברהם... מאחר שהיה מקבל שכר כולם היה נחשב כמו שיש כאן עשרה דורות של צדיקים כי הוא היה עומד במקום כל הצדיקים".

48. חגיגה טו, ב.

49. ירושלמי חגיגה ב: א דף עז, ג.

משקברו את אחר ירדה האש מן השמים ושרפה את קברו. באו ואמרו לרבי מאיר הנה קברו של רבך בוער! יצא וביקש לבקרו ומצאו בוער. מה עשה? לקח מעילו ופרס אותו עליו. אמר "ליני הלילה" וגו' (רות ג יג) – ליני בעולם הזה שדומה ללילה. "והיה בבוקר – זה העולם הבא שכולו בוקר. "אם יגאלך טוב יגאל" – זה הקדוש־ברוך־הוא שהוא טוב, שכתוב עליו "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה ט). "ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנכי חי ה'", ונכבתה האש. אמרו לו לרבי מאיר: "אם אומרים לך בעולם הבא את מי אתה מבקש לבקר, את אביך או את רבך, מה תענה?" אמר להם: "אני אגש לרבי ראשון ואחר כך לאבי". אמרו לו: "ושומעים לך?" אמר להם: "והלא כך שנינו: מצילים תיק הספר עם הספר ותיק התפילין עם התפילין, מתילים את אלישע אחר בזכות תורתו".]

מדוע בבבלי לא ביקש רבי מאיר תלמידו של "אחר" – כפי שביקש שלושה דורות לאחר מכן רבי יוחנן שחיבר את התלמוד הירושלמי⁵⁰ (וכפי שבירושלמי רבי מאיר מבקש בעצמו) – שבזכות תורתו לא תידון נפשו של רבו לשרפה על מעשיו?

התשובה היא שהבקשה של רבי מאיר על פי הירושלמי – להציל את "אחר" בזכות תורתו – מבוססת על התפיסה הארץ ישראלית שלרבי מאיר הייתה זיקה לא רק לתורה שקלט מ"אחר" אלא גם ל"אחר" עצמו.

לעיל⁵¹ ראינו שהמשל שבחרו בו בארץ ישראל לתאר את היחס בין רבי מאיר לבין אחר – "רבי מאיר אכל תחלא ושדא שיחלא לברא"⁵² – מצייר את רבי מאיר כמי שאיננו מתעלם מאישיותו של רבו אלישע בעת קבלת תורה מפיו. התמר מוכנס בשלמותו עם הגרעין לתוך פיו של האוכל. הוא בורר את האוכל ומוציא את הפסולת לחוץ. בנמשל, רבי מאיר ניזון מהאיש אלישע, אך בורר אוכל מתוך הפסולת, את תורתו של אלישע מתוך הפגמים שבאישיותו. זאת ועוד: אף שהוא אינו ראוי לאכילה, בגרעין של עץ התמר טמון כוח החיים שממנו צומח העץ כולו, גם הפרי הראוי לאכילה. תורתו הקדושה של אלישע "אחר" קשורה לנפשו הפגומה. הייתה ל"אחר" זיקה לתורה שנבלעה ועוותה בכפירתו⁵³.

בקשת רבי מאיר על פי הירושלמי להציל את "אחר" מדין גיהנום תואמת את ההשוואה שעשו רבני ארץ ישראל בין דרך הלימוד של רבי מאיר מ"אחר" ובין אכילת תמר

50. הקדמה למשנה תורה.

51. ליד ציונים 22–25.

52. חגיגה טו, ב.

53. במשל הרימון, הגרעינים הנושאים את כוח החיים של העץ הם חלק מהתוך הנאכל. השכל הנבדל הוא סיבה לאישיות הנושאת אותו ולא הפוך.

לעומת זאת במשל הבבלי של רבה בר שילא – "רבי מאיר רימון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק" – אישיותו של "אחר" כאילו איננה קיימת בעת שרבי מאיר לומד ממנו תורה. הקליפה אינה יותר מאשר כלי שבו מוחזק בשר הרימון, ואין לה ערך בפני עצמה להצמחת העץ.

בקשת רבי מאיר להציל את "אחר" בזכות תורתו כפי שמסופר בירושלמי, מעידה על זיקתו של רבי מאיר לא רק לתורתו של "אחר" אלא דרכה גם לאישיותו, הכלי המוכתם בעוונות שבתוכו החזיק רבו את אור תורתו. בבבלי אנו למדים שדי היה בחיבור זה כדי למנוע מהקדוש־ברוך־הוא לומר הלכה בשמו של רבי מאיר. רק העובדה שתורתו של רבי מאיר הייתה "שכל נבדל מהאדם" ויחסו ל"אחר" היה דומה ליחס בין מי שאוכל רימון ובין קליפתו, אפשרה לרבי מאיר ללמוד תורה מפי "אחר" מבלי שתורה זו תהיה תורת "אחר" אלא תורה צרופה⁵⁴ שהקדוש־ברוך־הוא יסכים לשנן בשמו של רבי מאיר.

איזו הלכה אמר הקדוש־ברוך־הוא בשמו של רבי מאיר, לאחר שהציג רבה בר שילא לאלוהו את משל הרימון, שממנו עולה שאין ל"אחר" חלק בתורתו של רבי מאיר? הוא אמר את המשנה⁵⁵ המפרשת את הפסוק "כי קללת אלהים תלוי" (דברים כא כג) כתיאור צערו של הקדוש־ברוך־הוא במותם של רשעים, "קל וחומר" של צדיקים:

השתא קאמר [=עכשיו הוא אומר]: מאיר בני אומר: בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת? – קלני מראשי [=ראשי כבוד עלי], קלני מזרועי [=זרועי כבדה עלי. כלומר אינני יכול לחשוב או לפעול]. אם כך הקדוש־ברוך־הוא מצטער על דמן של רשעים – קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך⁵⁶.

בפיו של "אחר" תורה זו הייתה נשמעת כהתרסה כלפי מעלה, קביעה שהקדוש־ברוך־הוא נותר חסר אונים לאחר שהפקיר את ההיסטוריה בידי הנהגה עולמית המנותקת מן האמת האלוהית העליונה. הקדוש־ברוך־הוא רואה את סבלם של ישראל ובוחר לעמוד

54. בסוגיה בבבלי – המשל של בני מערבא, שאלת רבה בר שילא לאלוהו ותשובות אלוהו אליו נאמרות כולן בארמית. לעומת זאת, משל הרימון של רבה בר שילא ודברי הקדוש־ברוך־הוא: "מאיר בני אומר" הם בעברית. החיבור אל האמת הנבדלת בטוהרתה הוא השגתה דרך הפנים, וטוהרה זו הנקייה מהשפעתו של "אחר" מודגשת בסיפור בכך שהיא מובאת בלשון הקודש ולא בלשון תרגום. ראה לעיל פרק ד. ראה שפת אמת פרשת אמור תרמ"א: "לשון הקודש מביא לירי טהרה".

55. משנה סנהדרין ו: ה.

56. סנהדרין מו, א.

על פי הבבלי
הזיקה של רבי
מאיר ל"אחר"
שעליה רומז משל
התמר הייתה
פוגמת בתורתו

מנגד ולא להושיעם⁵⁷. הקדוש־ברוך־הוא הסכים לשנן בשמו של רבי מאיר את המשנה המתארת את כבדות המחשבה והפעולה כביכול של השכינה בעקבות מותם של בני אדם, רק משום שההקשר שבה הופיעה תורה זו בראייתו של "אחר" נעשה חסר משמעות לאחר שקלט ממנו רבי מאיר את הדברים.

על פי הירושלמי רבי מאיר מכבה את הבעירה בקברו של "אחר" ומציל לא רק את תורתו של אחר אלא גם את "אחר" עצמו, את ה"תיק" בזכות ספר התורה שהיה בו. על פי הירושלמי, התיקון שפועל רבי מאיר שלם יותר. אך הבבלי מלמד⁵⁸ שתיקון שלם זה גובה בהכרח מחיר. שתי הטובות שעמדו לפני רבי מאיר: (א) טהרת שמועתו ההלכתית שבזכותה הקדוש־ברוך־הוא הלכה בשמו ו(ב) מעורבותו עם אישיותו של אחר כדי לחבר לקדושה את נפשו שהייתה כלי לתורתו, מוצגות כשתי מטרות סותרות.

אך מדוע?

האור שהאיר רבי מאיר, שורש התורה שבעל פה – מדוע לפי הבבלי לא היה בכוחו ליישר את העיוותים שהיו מגיעים אליו מאישיותו של "אחר" המלווים את התורה ששמע מפיו? שאלה זו קשה במיוחד לאור העובדה שדווקא רבי מאיר הוא שהכיר בכוחו של אור הנשמה לזכך את גוף האדם גם לאחר חטאו של האדם הראשון בגן עדן:

"כתנות אור" שבתורתו של רבי מאיר רומזות על יכולת תורתו להאיר את הכלים. ולכן קשה: מדוע היה חייב להיבדל מאישיותו של "אחר"?

"ויעש ה' אלוהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (בראשית ג כא). בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב: "כתנות אור"⁵⁹.

לא הייתה לרבי מאיר "תורה אחרת" השונה מהתורה שבידינו⁶⁰. השל"ה כותב על מעמדו של אדם הראשון לפני החטא:

אז כמו שנשמתו גבוה על גבוה, כן תיק הנשמה שהוא לבוש הגוף, היה אור⁶¹, וזהו 'כתנות אור' (בראשית רבה פ"כ ס"ב)... היה ראוי להיות כתנות

57. על אופיה המיוחד של כפירתו של אחר ראה עוד להלן פרק ט.

58. בירושלמי לא מוזכר שהקדוש־ברוך־הוא שינן הלכות בשם הרבנים ולכן לא מוזכר רבי מאיר כחריג.

59. בראשית רבה כ: יב.

60. של"ה פרשת תולדות.

61. באותו הקשר כותב השל"ה בתורת האדם בית דוד (קמא) סי' רמב: "מצילין תיק הספר עם הספר" (שבת קטז, ב), לשון זהה לזו שרבי מאיר נוקט בירושלמי (חגיגה ב: א דף עז, ג) בבקשו להציל את "אחר".

אור באל"ף, ועתה "במחשכים [הושיבני] כמתי עולם" (איכה ג, ו) ... כתנות עור בעי"ן, ואז הוא עָנָר שלא ראה, רצוני לומר, כי נעשה גשמי עור ובשר⁶².

בנימה זהה כותב רבי צדוק הכהן מלובלין על האדם בטרם חטא:

קודם הקלקול היה הגוף שלו [=של אדם הראשון] מזוכך כמו נשמה וכמו שנרמז (בראשית רבה כ: יב), בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב "כתנות אור", דקודם הקלקול היה הגוף לבוש אור⁶³.

המעלה הזאת – "גוף מזוכך כמו נשמה" – לא נכחדה לגמרי אף לאחר חטאו של אדם הראשון. הרי התורה מספרת שהקדוש־ברוך־הוא הליבש את האדם ואת אשתו בכותנות דווקא לאחר שחטאו. רבי צדוק מלמד שאופיה המיוחד של תורת רבי מאיר הוא זה שאִפשר לו לחוש את הכותנות כאור, אף שלאחר החטא ה"אור" היה ל"עור" במציאות הנראית לעין, והנשמה כוסתה בלבושים חומריים אטומים. ממשך רבי צדוק:

בתורתו של רבי מאיר (דשמא קא גרים שהיה מלא אור ומאיר ומנהיר עיני חכמים זכה להרגיש בכל מקום שיש רמז אור) כתיב אור ב"א"....לא זכה אדם הראשון לאותם "כתנות אור" אלא אחר החטא שראה שהיה ערום... ה"כתנות אור"... שהרגיש בו רבי מאיר שהיה מזרעא דעשו מנירון קיסר וגבר על שורש הרע שבו מאבותיו... ורבי מאיר דסתם משנה כוותיה שהוא שורש תורה שבעל פה, הוא שזכה לאור זה שמתוך החושך והרגיש האור שב"כתנות עור", הכתוב בהתגלות⁶⁴.

מדוע אם כן הוכרח רבי מאיר להיבדל מאישיותו של אחר, להתייחס אליו כאל קליפת הרימון? מדוע לא אמר הקדוש־ברוך־הוא הלכה בשמו של רבי מאיר עד שנודע בעולם שלתורתו אין "צירוף אל הרשע כלל"? מדוע לא יכלה תורתו, המאירה את הגוף כמו הנשמה, להאיר את החושך שדבק בשמועה שקיבל מ"אחר", ולתקן כל עיוות שבו?

חכמתו של רבי מאיר מעוגנת ב"ראשית המחשבה" שקדמה לעולם הנברא, ב"מקור המחשבה" שהוא ללא "גבול כלל רק מעותד לצאת בגבולים". "לא נקבע הלכה כמותו לפי שבריאת העולם היתה בגדר וגבול"⁶⁵. רבי מאיר שיכול היה להראות פנים

תורת רבי מאיר היא שורש ההלכה שמעל לגבולות העולם המעשי

62. של"ה תורת האדם בית דוד (קמא) סי' רמד.

63. פרי צדיק פר' תצוה אות ח.

64. פרי צדיק, קדושת השבת מאמר ה'. ראה גם רסיסי לילה אות נג [ג] עמ' 155.

65. ציטוטים אלה הם מדובר צדק עירובין ו-ז עמ' 6-9.

לטהר את הטמא, שהבחין בשורשו של הטמא ומתוך כך בזיקתו לטהרה, האם לא היה יכול להציל את צדדי אישיותו של "אחר" שהגיעו אליו כנספחים לתורתו, מבלי שתפגע טהרת תורתו שלו?

כדי להשיב על שאלה זו עלינו ללמוד על התפקיד שמילאה ברוריה בשותפותה עם רבי מאיר.

1. תשוקת הנפש לשלמות – תכונתה של ברוריה

השם "ברוריה" מעיד על תפקידה; רבי מאיר "מאיר" עליה באור תורתו השורשית והמקיפה, והיא "ברוריה", הכלי המואר הקולט את האור, "כתונת האור" של רבי מאיר שאין בה אפלה כלל, אלא הכול ברור בה באור האלוהי של התורה העליונה הזורח עליה. הכלי אמנם אינו מאיר כשלעצמו ורק מקבל את האור. אך מעלתו היא יכולתו לקבל את האור המלא מבלי לעמעם אותו. תורתו של רבי מאיר היא "שכל נבדל", מורם מהכלי, שאין לו "צירוף אל האדם". ברוריה משלימה אותו. בדברי תורתה היא מלמדת בעקביות על קדושתו של הכלי המחזיק את האור – הוא נפש האדם על כוחותיה הטבעיים וההכנה השכלית שבה, שהיא כולה כעין חומר לעומת השכל הנאצל המשמש לה צורה⁶⁶. להבדיל מכלי חומרי דומם ובלתי-פעיל – ברוריה, בתביעתה להארה היישר ממקור המחשבה התורנית ולא רק מאחד מאפיקיו, מושכת את האור של רבי מאיר לתוך העולם הנברא.

הכלי של העולם המוגבל איננו מקומה של שלמות האור המאיר אלא של התשוקה אליה, שבזכותה מואר הכלי מלמעלה על ידי שלמות האור

נהנו בריוני דהו בשבבותיה דרבי מאיר והו קא מצערו ליה טובא [= היו בריונים בשכונתו של רבי מאיר שהיו מצערים אותו הרבה], הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו [= רבי מאיר היה מתפלל עליהם שימותו]. אמרה ליה ברוריא דביתהו [= אמרה לו ברוריה אשתו]: מאי דעתך? – משום דכתיב: "יתמו חטאים" (תהלים קד לה), מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב! ועוד, שפיל לסיפיה דקרא [= תרד לסוף הפסוק]: "ורשעים עוד אינם", כיון דיתמו חטאים – ורשעים עוד אינם? אלא, בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה [= תתפלל עליהם שיחזרו בתשובה] – ורשעים עוד אינם. בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה⁶⁷.

על פי הסברו של הרב קוק, ברוריה מדגישה את הקדושה הקבועה הקיימת בנפשו גם של היהודי החוטא. "ברוריה השכילה" שנפש זו איננה "הכנה" בלבד, חסרת אופי, אלא "עצם חי ונשגב, כאחד האישים העליונים היא עומדת בצורתה... חפצה לעולם

66. שמונה פרקים לרמב"ם, סוף פרק א.

67. ברכות י, א.

לעלות במעלות הצדק והמישרים, על כן ראוי להתפלל שהחטאים ישובו ולא יהיו עוד רשעים"⁶⁸.

תכונתה של
ברוריה השואפת
לשלמות מתוך
הכלי, משלימה
את תכונתו של
רבי מאיר ומגשרת
בין האור המאיר
שלזו לבין הכלים
המוגבלים

למרות הדיוק שלה בפסוק, ברוריה אינה מתפללת במקום בעלה על נפשותיהם של הבריונים; רבי מאיר, בשמעו את הדיוק שלה, מקבל אותו ללא ערעור. הסיפור מלמד שבאמצעות ברוריה, השכל של רבי מאיר, שהוא כשלעצמו נבדל ורחוק מהעולם הנברא, מאיר על נפשות הבריונים המציקים לו ומחזירם בתשובה. ברוריה היא "כתונת אור" – כלי מואר. בכך משמשת ברוריה אמצעי להעברת האור העצמי של רבי מאיר אל תוך הכלים של העולם⁶⁹. דרכה, דרך הצימאון של הנפש לאור תורה החורג מגבולות העולם המצומצם, יכולה שלמות תורתו של רבי מאיר להתחבר אל העולם הרחוק משלמות, ולהציל גם את נפשו של רשע שאין לו בפועל מעשים טובים אך "חפצה לעולם לעלות במעלות הצדק והמישרים". "הקודש הכללי העצמי הבלתי נגדר צפוי [=נצפה] בקדושה הכללית... המתפשטת באדם ובעולם"⁷⁰. "הקדושה היא הארת העצמות בכלים"⁷¹.

המרחק שצריך רבי מאיר בעצמו להתרחק מגבולות העולם איננו מאפשר לו להתחבר ישירות אל מה שאיננו מתוקן ומואר כדי לתקנו ולהפוך את החושך לאור. אותה החכמה שעליה אמר רבי מאיר "על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים"⁷², אסור לה לרדת משורשיותה הנבדלת. רק שם יש לה מקום – להחיות את המחשבות העולמיות המצומצמות המסתעפות ממנה. בעולם שבו ההלכה חייבת להיות שטמא הוא טמא ואיננו טהור, וטהור הוא טהור ואיננו טמא, קביעה מעשית שטמא הוא טהור וטהור הוא טמא היא הרסנית. כשתורת רבי מאיר מורמת הן מהאדם והן מהעולם, היא אמנם חסינה מפגיעת שניהם. אך ללא אמצעי מתווך, ללא כתונת אור, אף שתורה זו יכולה למשוך אליה למרומי הטהרה אורות שהגיעו למקום בלתי טהור כ"אחר", אף שהיא יכולה להשפיע בצורה בלתי ישירה דרך האחוריים שלה על תלמידים "להאיר את עיניהם בהלכה", היא איננה יכולה לרדת לעולם בעצמה ולגעת בכלי טמא מבלי להיפגע ממנו. ללא התערבותה של ברוריה, רבי מאיר התפלל למיתתם של הבריונים. תפילה זו למותם יצאה מאותו המקור שממנה יצאה בקשתו של רבי מאיר שאישיותו של "אחר" תידון באש של גיהנום. לכו, לא יכול רבי מאיר לתקן

68. עין איה ברכות פרק ראשון סי' קכג.

69. ברוריה היא זו ששולחת את רבי מאיר להציל את אחותה.

70. אורות הקודש ח"ב, שער הקדמה של "הקודש הכללי".

71. אדיר במרום ח"א עמ' קמח.

72. עירובין יג, ב.

את אישיותו של "אחר", את הכלי הפגום שהחזיק את תורתו. ללא "הקדושה הכללית המתפשטת באדם ובעולם", המרחיבה את השפעתו של הקודש באדם ובעולם אין בכוחו של "הקודש הבלתי נגדר" כשלעצמו לתקן את העולם הטבעי הפגום או את נפשו המוכתמת של "אחר". אך ברוריה, ככתו של רבי חנינא בן תרדיון, משלימה את בעלה ומרחיבה את השפעת אור החכמה הנבדל של רבי מאיר אל הכלים.

השלמות העל־עולמית היא בהגדרה נבדלת מן העולם הנברא; אך היא קיימת בתוך העולם לא בפועל, אלא בתשוקה של העולם הנברא להידבק דווקא בה, לראות דווקא בה את צורתו, ולשמש כולו ככלי לבטא את השלמות הזו העל־עולמית ברמה העולמית. להבדיל מהשפעת חכמתו הנבדלת של רבי מאיר על תלמידיו, שחכמתם שונה מחכמתו ולכן אינם קולטים אותה בחכמתם כפי שהיא אלא בתרגום, התשוקה של ברוריה שאיננה מבקשת להשתוות לרבי מאיר בחכמתו בפועל היא להארת הכלי בחכמה כפי שהוא⁷³. היא שואפת שמקור החכמה יאיר בכירור את כל כלי האדם והעולם⁷⁴.

השלמות של העולם הנברא היא שלמות של תשוקה להארה שתבוא דווקא משלמות שמעבר לגבולותיו

רבי יוסי הגלילי הוה קא אזיל באורחא, אשכחה לברוריה, אמר לה: באיזו דרך נלך ללוד? – אמרה ליה: גלילי שוטה, לא כך אמרו חכמים "אל תרבה שיחה עם האשה"; היה לך לומר: באיזה ללוד? ברוריה אשכחתייה להווא תלמידא דהוה קא גריס בלחישא, בטשה ביה, אמרה ליה: לא כך כתוב "ערוכה בכל ושמרה" (שמואל ב' כג ה), אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך – משתמרת, ואם לאו – אינה משתמרת⁷⁵.

ברוריה בטשה בתלמיד שלא שיתף את רמ"ח איבריו בלימודו. אין די בלימוד שכלי. האדם איננו רק שכל⁷⁶ ולכן, כדי שלא תישכח, חייבת התורה להיקלט בכל כליו של האדם הנפשיים והגופניים. האור מוכרח להאיר את הכלים. לשם כך נבראו.

מסיבה זו עצמה גערה ברוריה ברבי יוסי הגלילי: נפש האדם היא כעין אשה לשכל⁷⁷, כשותפה לו היא מרחיבה את השפעתו. בשותפות זו, על השכל להעביר לנפש את הדעות השכליות והנפש תחייה בהן את כוחותיה. מי ש"מרבח שיחה עם האשה" – משוחח אתה דברים שאין בהם צורך – מגמד בכך את ערכה של האשה. דבריו

73. התלמידים לא פסקו הלכה כרבי מאיר. ברוריה ניהלה את ביתו על פי פסקיו.

74. ראה רמח"ל מאמר הגאולה עמ' רח על הארת החכמה בזמן ה"זכירה".

75. עירובין נג, ב-נד, א.

76. ראה תפארת ישראל פרק מב.

77. שמונה פרקים לרמב"ם סוף פרק א.

המיותרים, לדעת ברוריה⁷⁸, של רבי יוסי הגלילי, הצביעו על כך שהוא לא ראה בה מה שהיא – כלי המיועד כל כולו לקליטת השכל התורני הטהור. בשני המפגשים האלה – עם רבי יוסי הגלילי ב"סור מרע" ועם התלמיד ב"עשה טוב" – מבטאת ברוריה מסר אחד. חייבים להשמיע דברי תורה לאוזן מכיוון שהתורה חייבת להיות ערוכה ברמ"ח איבריו של האדם. לא רק השכל אלא גם הנפש וכוחותיה יועדו לשמש מדור לתורה.

ז. מדוע לגלגה ברוריה על קביעת חז"ל ש"נשים דעתן קלה"⁷⁹?

"גדר הדעת הוא להשתמש בכל דבר, גם השפל שבתשמישים, לתכלית המעלה"⁸⁰. טבע החומר הוא ראינו לעיל⁸¹ שנפש האדם משתוקקת לעלות אל-על מתוך השפל והפירוד הארצי להארה אלוהית, שאותה תקבל כצורה מאחדת לידיעותיה ולרגשותיה. היא "חפצה לעולם לעלות במעלות הצדק והמישרים"⁸² אך עלייה זו היא הדרגתית ובה "מעלות" רבות. פן זה של האדם – נקבי, חומרי – שואף מטבעו לשינוי ולהתפתחות. הנפש לובשת צורה ופושטת צורה⁸³ וכל קיבעון או עיכוב מתסכל ומצער אותה. שלא כשכל – האמת המוחלטת והמופשטת שבשורש זהותו של האדם – היא מתפעלת⁸⁴ ולכן היא פגיעה. "כל השחתה והפסד או חסרון, אמנם הוא מפני החומר"⁸⁵. על הפחיתות של החומר כתב הרמב"ם:

מה נפלא מאמר שלמה ע"ה בחכמתו בדמותו החומר באשת איש זונה, כי לא ימצא חומר מבלתי צורה כלל. אם כן הוא אשת איש, לעולם לא תימלט מאיש ולא תימצא פנויה כלל. ועם היותה אשת איש, היא מבקשת איש אחר לעולם... והוא שאיזה צורה שתהיה בו, הצורה ההיא הכינהו לקבל צורה אחרת, ולא יסור מהתנועע להפשיט זאת הצורה שעמו ולהביא אחרת⁸⁶.

78. השאלה "באיזה ללוד?" הייתה מעבירה לה את תוכן בקשתו של רבי יוסי הגלילי לא פחות טוב מ"באיזו דרך נלך ללוד?". רבי יוסי הגלילי שאל את השאלה בצורה עדינה ומנומסת על ידי הוספת מילים אך ברוריה ראתה בכך קלות דעת לגבי ייעודה של האשה. קלות דעת זו הייתה עלולה להסיט אותה מהקדשת כל כוחות הקליטה שלה לשכל הטהור.

79. שבת לג, ב; קידושין פ, ב.

80. עין איה ברכות פרק חמישי סי' צב.

81. ליד ציון הערה 68.

82. עין איה ברכות פרק ראשון סי' קכג.

83. מורה נבוכים ג: ח.

84. נצח ישראל פרק יד ופרק כה.

85. מורה נבוכים שם.

86. מורה נבוכים שם.

“נשים דעתן קלה” – נטייתן היא “להשתנות ממאורעות חזקים”⁸⁷ ולא לשמור אמונים לאמת שכלית אחת. אך אופי זה לקבל ולהתפתח הוא גם מה שמייחד את האדם לטובה ובזכותו ניתנה התורה דווקא לאדם ולא למלאכים.

זהו מדרגת האדם ומעלתו יותר מן העליונים, שאין לו בעצמו המדרגה העליונה, אבל הוא מיוחד לקבל, וזורח עליו כבוד השם יתברך. ואילו העליונים כולם יש להם מדרגה עליונה בעצמם, אבל אינם מקבלים כבוד ה'... כלל הדבר, כי האדם כלי מוכן לקבל כבוד ה'... ודבר זה עצמו גורם שזכה לקבלת התורה⁸⁸.

ברוריה לגלגה על הקביעה ש“נשים דעתן קלה” מכיוון שכאשתו של רבי מאיר, שתורתו הייתה שכל נבדל מעל לכל הגדרה מצמצמת של העולם הנברא, הבינה שהתשוקה הנשית מכוונת ביסודה לא לצורות מתחלפות אלא לאידיאל שהוא מקור כל הצורות. אמנם האשה שמתאר שלמה מחליפה צורות, אך לא מתוך קלות דעת אלא כאמצעי להשגת בקשתה האחת והלא משתנית – שלמות ההארה, שְׁפָל ההארות המוגבלות הן ביטויים לה.

החלפת צורה בצורה איננה מתוך קלות דעת אלא מתוך רצון להתקדם לשלמות

לבחינה זו השלכה מעשית: נכון הוא שתכונה זו באשה שאיננה נשואה לרבי מאיר עלולה להביא אותה לבקש שלמות שבעלה איננו יכול לספק לה. אך טענתה של ברוריה הייתה שאשה שצורתה הפרטית היא תורתו של רבי מאיר, תורה שבעליוניות שלה משמשת שורש לכל הדעות הסותרות והמוגדרות, כבר מחוברת למבוקשה של התשוקה הכללית לשלמות. מכיוון שדעתה של אשה באשר היא איננה בהגדרה “קלה”, אשה זו – ברוריה עצמה – אינה יכולה להתפתות להחליף בעלה באחר בלי לבגוד בתשוקת הנשים הכללית שאיננה מופקרת אלא מכוונת לשלמות. דווקא דעתן של נשים, שאיננה קלה אלא שואפת להתקדם לגדולות, מחייבת אותה בנסיבות שלה בנאמנות לבעלה רבי מאיר. זאת בדומה לחיבור שבין האדם לבין קונו: כ”כלי מוכן לקבל כבוד ה'” – האם יוכל עם שהשכינה כבר שרתה בתוכו לאמץ אידיאל שאיננו כבוד ה' מבלי לבגוד בזהותו שלו עצמו?⁸⁹

87. עין איה שבת פרק שני סי' רסו בפירושו המושג “נשים דעתן קלה עליהן”.

88. מהר”ל תפארת ישראל פרק כד.

89. ראה פירושו של המהר”ל בנצח ישראל פרק ב ל”שתים רעות עשה עמי” (ירמיהו ב יג); לדבריו, כשחטאנו בעבודה זרה בבית ראשון בגדנו גם בזהותנו. הסיבה לבגידה זו היא “יצרא דעבודה זרה” (יומא סט, ב) – תשוקה טבעית לקרבת אלוהים המלווה “בבערות וחסרון הזיקוק המוסרי” (שמונה קבצים ד: נו). ברוריה, ששאפה לשלמות תורנית, הייתה רחוקה מחסרונות אלה.

דעתן הקלה של
נשים עלולה
להביא להחלפת
צורה גם בצורה
אחרת פחותה
ממנה

אך רבי מאיר ידע שאין לזלזל בדברי חכמים. "נשים דעתן קלה" מכיוון שבהעדר האפשרות להתקדם לשלמות (שאיפה שאכן נמצאת ביסוד תכונה זו של החומר), עלולה האשה להחליף צורה בצורה אף פחותה ממה שהייתה לה. אמנם ברוריה צדקה במישור הפרטי שלה בהנחתה שהקשר בינו לבינה – בין שורשה של התורה שבעל פה לבין הכלי השואף לבטא בעולם את שלמותו – איננו יכול להתחלף כתוצאה מבקשה שלה לאור שלם יותר מהאור שמאיר עליה רבי מאיר. זאת בדומה לנפש היהודית שלא תוכל לראות באידיאלים זרים או חלקיים שאינם שלמות התורה את צורתה. אך הקשר לשורש האור עשוי להיות קשר ישיר וקרוב ללא אמצעי, או קשר מרחוק ובאמצעות שליח – דרך האחוריים⁹⁰. בהיעדרו של רבי מאיר, עלולה תשוקתה של ברוריה לשלמות להביא אותה, מבלי שתבגוד בזהותה, להתחבר אל שלמות פחותה מזו שכבר יש לה בקשרה הישיר עם רבי מאיר, אל השלמות המירבית שעוד ביכולתה להשיג בהיעדרו – אל שלמותו של רבי מאיר באמצעות תלמידו עושה שליחותו.

ח. תכיפות הקשר בין הקדוש־ברוך־הוא לבין ישראל: הנהגה ישירה והנהגה באמצעות שליח

הקדוש־ברוך־הוא הוציאנו ממצרים לא על ידי שליח. בהגדה של פסח אנו קוראים: "ויוציאנו ה' ממצרים", לא על ידי מלאך לא על ידי שרף ולא על ידי שליח אלא הקדוש־ברוך־הוא בכבודו, שנאמר: "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים אני ה' "(שמות יב יב)⁹¹. הרמב"ן מגלה את זהותו של ה"שליח":

"ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים" – ולא על ידי השליח השלוח מאתו יתברך לכל המעשים הנעשים בארץ, והוא המלאך הגדול שנקרא בעבור כן מטטרון⁹².

90. ראה רבנו בחיי דברים לג כה ד"ה וכימין דבאך. הארה באמצעות השליח היא בתרגום, האחוריים של לשון הקודש.

91. הלכות חמץ ומצה נוסח ההגדה.

92. רמב"ן שמות יב יב. מטטרון הוא בגימטרייה ש"די (רש"י שמות כג כא).

המהר"ל⁹³ מסביר שייחודו של מטטרון – שר העולם⁹⁴ – אשר בגיננו הוא, ולא מלאך אחר, מכונה "השליח", הוא פעולתו הכללית שבהיקפה היא "מעין פעולות השם יתברך", "אף כי יש חילוף אין תכלית ביניהם". שאר המלאכים לעומתו "פועלים כל אחד פעולה מיוחדת מתייחסת אליו". ההבדל בין פעולת השליח לבין פעולה ישירה אלוהית איננו ברצון העומד מאחורי הפעולה. גם השליח פועל "כאשר שם בידו המשלח" ואין לו רצון משלו. אך "השליח הוא יותר שייך אל הנשלח אליו". הרצון האלוהי מועבר דרכו לעולם הטבעי כשהוא מתורגם לשפת פעולה התואמת את הטבע, ואת האדם החי וההוגה בתוך הטבע.

כל ימי משה רבנו בהנהגה האלוהית בישראל הייתה ללא תיווכו של מלאך, גם לא של מטטרון⁹⁵. אך מזמנו של יהושע בן נון והלאה, ההנהגה האלוהית בישראל פעלה באמצעות שליח⁹⁶. בניגוד למשה רבנו, שהנסים שנעשו על ידו שינו סדרי בראשית בעולם כולו, יהושע כבש את ארץ ישראל מבלי לעקור לגמרי בכלל העולם אף אחד מחוקי הטבע⁹⁷.

תפקידו של השליח החל לאחר פטירתו של משה רבנו ומשתנה לאורך הדורות לפי רמת הקשר בין ה' לבין ישראל

שינוי זה בהנהגה האלוהית הצביע על נסיגה מקשרי הקרבה המיוחדים שהיו קיימים כל עוד דיבר הקדוש־ברוך־הוא עם משה פנים אל פנים ללא מלאך ביניהם. דור המדבר שהיה דור כללי – "הימים שהאומה קיפלה בהם את הכנת השלמתה עד היום האחרון, עד העתיד היותר נהדר"⁹⁸ – זכה להנהגה המתאימה לכלל ישראל. לעומתו, הפרטיות של הדורות שבאו אחריו חייבה הנהגה מלאכית⁹⁹.

93. חידושי אגדות לסנהדרין לח, ב ד"ה זהו חידושי אגדות ג עמ' קנד-קנה.

94. ראה תוספות יבמות טז, ב ד"ה פסוק זה שר העולם אמרו.

95. סנהדרין לח, ב.

96. שמות רבה לב: ג. וכן בתיקוני זוהר הקדמה יד, ב. לרמב"ן (שמות כג כ) המלאך שדיבר עם יהושע היה גבריאל; לפירוש הר"ן (דרשות הר"ן הדרוש הרביעי) והאלשיך (יהושע ה יד) הוא היה מטטרון.

97. ראה מורה נבוכים ב: לה שהנסים שעושה הנביא מקבילים לרמת הנבואה שלו ולכן "לא יטען מה שבא מעמידת אור השמש ליהושע השעות ההם ויאמר לעיני ישראל' (יהושע י יב), כי לא יאמר 'לעיני כל ישראל' (דברים לד יב) כמו שבא במשה". הנס של יהושע היה בעיכוב אור השמש ולא בעצירת השמש עצמה ועיכוב זה היה מוגבל לגבעון ולא הורגש בשאר העולם. על המשמעות המעשית של השינוי כותב המלבי"ם (במדבר יד א): כיבש הארץ בהנהגה שעוברת באמצעות מטטרון היה בדרך הטבע, ולעומתו ניצחונות משה רבנו היו בדרך נס.

98. עין איה שבת פרק שני סי' עט.

99. ראה בספרנו מנפת צוף ח"א פרק ז עמ' 120, ליד ציון הערה 25.

אף שההשגחה האלוהית ה"גדולה"¹⁰⁰ על עם ישראל היא כלשון הרמב"ם "מופת מתמיד"¹⁰¹, בחושך הגלות השגחה זו מוסתרת. על פני השטח ריחוקנו מהקדוש־ברוך־הוא גדל מאוד עם הגלות¹⁰². על מטטרון כתב הרמב"ן ש"השם הגדול בקרבנו... שמו כשם רבו והנה קולו הוא קול אלוהים חיים"¹⁰³. בימות יהושע גלוי היה לכול שהשליח בטל למשלחו¹⁰⁴ – יד ה' ניכרה בהנהגת הטבע; לעומת זאת, בגלות נראה השליח כשולט¹⁰⁵ ורק בעלי אמונה מצליחים להבחין בתוך חושך הגלות בשלטונו של הרצון האלוהי הפועל בהסתר בתוך הטבע.

לאחר פטירת משה רבנו "הוכרח"¹⁰⁶ יהושע בן נון לקבל את המלאך כאמצעי שיביא את דבר ה' אליו, ולהשלים עם הירידה ברמת ההנהגה שסימן בואו. רבי מאיר ידע שאם בתקופה מן התקופות יורחק אור החכמה השורשי מהכלי הראוי לקלוט אותו – אם יורחק הוא מברוריה אשתו כחלק מהסתר פני ה' מעמו – השאיפה בעם לשלמות החכמה תיאלץ להתפשר ולקבל את השלמות גם כשזו מגיעה טיפין טיפין ובהארה בוקת פחות התואמת את המצב הלאומי היורד שבו הקודש מרוחקת מהקדושה והתורה מארץ הקודש¹⁰⁷. במילים אחרות – גם באמצעות השליח.

מ"אחר" למד רבי מאיר שהקדוש־ברוך־הוא מסתיר את פניו, וכלפי חוץ הטבע שולט ועוד ישלוט בעולם לאורך ימים ושנים. ואמנם עברו "ימים רבים עד שנתרצית" ברוריה לפיתוייו של התלמיד אך ידע רבי מאיר שהסכמתה היא תוצאה הכרחית של הסתר הפנים האלוהי והיא בוא תבוא.

ט. המפגש של "אחר" עם שורש הגלות היה סיבת כפירתו

"אחר קיצץ בנטיעות". הוא עסק ביסודות האמונה ובתפיסת עולמו קלוקל ועיוות¹⁰⁸

100. מורה נבוכים ג: נא.

101. ראה איגרת תחיית המתים עמ' שע בפירוש הרמב"ם לפסוק "והיו בך לאות ולמופת ובורעך עד עולם" (דברים כח מו).

102. "כל שכן עתה בגלות שההנהגה על ידו" – של"ה מסכת חולין אות קד.

103. לשון הרמב"ן שמות כג כ.

104. ולכן יהושע השתחוה לו ולא היה בכך איסור – ראה דרשות הר"ן הדרוש הרביעי.

105. "בגלותא... מטטרון שלטא" – תיקוני זוהר הקדמה יד, ב.

106. של"ה שם על פי תנחומא משפטים יח.

107. ראה לעיל פרק ו ליד ציון הערה 70.

108. רש"י חגיגה טו, א ד"ה אחר קיצץ בנטיעות.

בימי שפל, עם ישראל משלים בעל כרחו עם הנהגה באמצעות השליח. במקביל ברוריה, השואפת לשלמותו של רבי מאיר, תשלים עם קשר באמצעות התלמיד

את האמת – הוא הפריד בין דברים שהם יחידה אורגנית אחת¹⁰⁹; הוא הקים מחיצה בין הרצון האלוהי שבשורש ההוויה לבין העולם הנברא הטבעי¹¹⁰.

אחר קיצץ בנטיעות... חזא מיטטרון דאתיהבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכוותא דישראל [=הוא ראה את מטטרון שניתנה לו רשות לשבת ולכתוב את זכויותיהם של ישראל], אמר: גמירא [=הרי למדנן] דלמעלה לא הוי... שיביה... שמא חס ושלום שתי רשויות הן¹¹¹.

“אחר” פירש את מה שנראה כשלטון השליח בגלות כנטישה אלוהית ולא רק בהסתר פנים

כפירתו זו של “אחר” – המחשבה שלו ש”שתי רשויות הן”, נולדה בכניסתו לפרדס – כשניסה להשיג את ענייני מעשה מרכבה ומעשה בראשית¹¹². אז נפגש עם שורש המציאות של “צדיק ורע לו”. את המציאות עצמה כבר הכיר, במישור הפרטי ובמישור הכללי: במישור הפרטי הוא ראה יהודי שתוך כדי קיום מצוות שילוח הקן בפקודת אביו נפל מן הסולם ומת, אף שהתורה הבטיחה אריכות ימים למקיים מצוות אלו. במישור הלאומי הוא “ראה לשון רבי יהודה הנחתום בפי כלב¹¹³”. בכניסתו לפרדס הוא ביקש לגלות את השורש, בהנהגה האלוהית, לסבלם של הצדיקים ושל עם ישראל. שם צפה במה שהיה נראה לו כנטישת הקדוש־ברוך־הוא את העולם ומסירת הנהגת העולם למטטרון, שרו של עולם שקיבל לשם כך אוטונומיה – “אתיהבא ליה רשותא למיתב”. “אחר” הסיק שהשליח שולט בעולם ומנהל אותו על פי חוקי ההיסטוריה והטבע, ואילו הקדוש־ברוך־הוא, שהיה יכול להתערב ולהושיע, עומד מרחוק ומתעלם מזעקות עמו וחסידיו.

“אחר” אמנם שמע בפרדס שניתנה לשרו של עולם רשות לשבת ולמשול רק למטרה אחת: כדי להטיב עם ישראל, לרשום את זכויותיהם של ישראל בתקופת החושך – “אתיהבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכוותא דישראל”. ייחוד ה’ “מתגלה על ידי האמונה החזקה של ישראל המאמינים בייחודו ומתחזקים בזה בתוקף הצרות”¹¹⁴.

109. מהרש”א חידושי אגדות חגיגה יד, ב ד”ה ובספר ישן מצאתי.

110. רבי צדוק הכהן מלובלין, דברי חלומות אות ד עמ’ 242 בשם תיקוני זוהר תיקון סט.

111. חגיגה טו, א. השווה לדברי המין סנהדרין לח, ב.

112. הלכות יסודי התורה ד: י, יג.

113. תוספות חגיגה טו, א ד”ה שובו בני שובכים.

114. קל”ח פתחי חכמה פתח מט.

מה שכופה את הרע ומחזירו סוף סוף לטובה הוא אמונתם של ישראל בגודל הגלות¹¹⁵, מאמינים בו אפילו באורך הגלות ואפילו שכמה דברים רואים היפך האמת¹¹⁶.

אך "אחר" בעמדו בפרדס, בשורש המציאות, רואה מנקודת מבטו תמונה מפלצתית: מהמראה של השליח שראה "אחר" בפרדס למד רבי מאיר שעם ישראל עומד בפני תקופה ארוכה של הסתר פנים

מבטו מנקודת מבטו תמונה מפלצתית: עוברים מול עיניו כל הייסורים שיסבלו דורות עם ישראל על פני העולם כולו – הרציחות, מעשי האונס והביזה, גזירות השמד, ההשפלות, הגירושים, זעקת כל יתום כל אלמנה וכל הורה שכול, השואה, הארץ החרבה, ושמתם של הרשעים. "אחר" לא יכול היה לסבול¹¹⁷ את המחשבה שהאלוה היה מאפשר את הזוועות, את הדם השפוך ואת כל הכאב אילו קרבתו לישראל נותרה בעינה. מסקנתו הייתה שאין כאן הסתר פנים בלבד, שבו הקדוש־ברוך־הוא קרוב אך אין מבחינים בו, אלא נטישה של ממש. עם ה' נמסר לשלטון הטבע. גם אם נטישה זו זמנית בלבד והשליח שולט רק כדי לרשום שכר לבני ישראל על ביטחונם שהקדוש־ברוך־הוא ישוב אליהם בזמן מן הזמנים, כעת אין הוא אתם, ומחיר הנטישה האלוהית שנדרשים ישראל לשלם כדי לעמוד במבחן שנראה ל"אחר" מלאכותי ואכזרי, הוא גבוה מדי ואין להשלים אתו¹¹⁸. מכיוון שכל עוד טרם התגלה ייחוד ה' בארץ לא יכול היה "אחר" לחוש בנפשו, בהשגה שיש בה גם הזדהות, לא את תוצאות התגלות הייחוד האלוהי שאותה מכין ישראל במשך שנות ההסתר, ולא את הקשר הלא־מלאכותי בין דבקות ישראל באמונתו לבין האור שיתגלה, גזר "אחר" אומר שבדורות של חורבן וגלות, הייחוד האלוהי כלל איננו קיים¹¹⁹. כפירה זו הוציאה את "אחר" מרשימת אלה שזכויותיהם

115. שם פתח מב.

116. שם פתח לא.

117. ראה צל"ח פסחים נו, א ד"ה ביקש יעקב לגלות לבניו את קץ הימין, המסביר שיעקב חשש שבניו לא יוכלו לעמוד בבשורת הייסורים שעתידיים לפקוד את צאצאיהם, ולכן רצה לגלות להם רק את צד החסד שבגאולה. אך הוא חשד בכשרים – עם ישראל מוכן לייסורים אם אלה יביאו לקרבת אלוהים – ולכן נסתלקה ממנו השכינה.

118. ראה מורה נבוכים ג: יז דעת המעתזיל"א, מכתות המדברים. אילו כמשה רבנו היה פונה "אחר" אל ה' לגלות את כבוד מלכותו בהנהגה, לא היה בכך "קיצוץ בנטיעות". כפירתו נולדה מהחלטתו שאמת שלא ניתן להשכיל אותה מתוך העולם אינה משפיעה על העולם כהסברו של הרמב"ם במורה נבוכים א: לב.

119. מורה נבוכים א: לב. רבי עקיבא שיצא בשלום מהפרדס ידע שמעל לכל אמת שניתן להשכילה יש אמת עמוקה יותר, מעבר לכל הגדרה שכלית, והחיבור אתה הוא דווקא על ידי מסירות נפש. ראה במאמר "על גבול המוגדר והבלתי מוגדר: ממה התעשר רבי עקיבא?"

נרשמות על ידי המלאך בגין אמונתם בעת צרה: "אתיהיבה ליה רשותא לממחק זכוותא דאחר"¹²⁰.

"אחר" צופה בישיבתו של השליח ו"מקצץ בנטיעות"¹²¹; הוא החליט שיש נתק בין הרצון האלוהי לבין העולם הנברא. אך רבי מאיר תלמידו אוכל את תוכו של הרימון ואת הקליפה הוא זורק. הוא דוחה את מסקנתו של "אחר" אך לומד מהמראה שראה "אחר" בפרדס שהנהגת העולם שקועה בהסתר עמוק שיימשך זמן רב. השליח נראה כלפי חוץ כמי ששולט בעולם שהפקיר הקדוש-ברוך-הוא לטבע ולמנהג המציאות. לכן אור החכמה עומד אף הוא להתרחק מהכלי המתאים לו ולהאיר בו רק דרך אחריו, באמצעות השליח שקולו כקול רבו – תלמידו של רבי מאיר.

י. שני הטעמים לבריחת רבי מאיר לבבל: הצורך ב"הסתר הפנים" והסתפקות העם באור ה"אחוריים"

מדוע ברח רבי מאיר מארץ ישראל לבבל? הסוגיה מעלה שני הסברים לכך: יש האומרים שהרומאים "חקקו לדמותיה דר' מאיר אפיתחא דרומי, אמרי: כל דחזי לפרצופא הדין לייתיה" [=חקקו את דמותו של רבי מאיר על שערה של רומי ואמרו: כל מי שרואה את הפרצוף הזה יביאו אלינו]¹²². יש האומרים "ממעשה דברוריה"¹²³.

שני הטעמים לגלות רבי מאיר משלימים זה את זה

הטעם הראשון לבריחתו היה הצורך שלו להסתיר פניו בעקבות התגברות כוחם של אויבי ישראל. הטומאה שהשתלטה על העולם לא אפשרה לחכמה העליונה להאיר מלמעלה ישירות, דרך פניה, על המסגרות העולמיות ולהרבות קדושה.

הטעם השני משלים את הטעם הראשון. נדם הקול מלמטה שהיה תובע בכמיהה בלתי־מתפשרת הארה ישירה משורש החכמה שתמלא את הכלים כולם אורה וקדושה. בגלות מסתפק עם ישראל באור המגיע מאחוריו של רבי מאיר, מ"בבל [ש]הוא ממש האחוריים של ארץ ישראל"¹²⁴, לא במקורו בלשון הקודש אלא בתרגום שהוא האחוריים של לשון הקודש¹²⁵ והשימוש בו מצביע על העמדתו של השליח בין האור

120. חגיגה טו, א.

121. ראה בספרנו מנפת צוף ח"א פרק כז עמ' 367 הערה 27.

122. עבודה זרה יח, ב.

123. שם.

124. רבי צדוק הכהן מלובלין, שיחות שדים אות י עמ' 236.

125. רבי צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי מאמרים ענין שמשון [מד] עמ' 178, לסיום הש"ס [כב] עמ' 425. פרי עץ חיים שער הקדישין פרק ד מובא בבני יששכר מאמר חודשי כסלו – טבת מאמר ד, הלל והוראה.

המקורי לבין הכלי המיועד ל¹²⁶.

בכורח הגלות הממששת ובאה, הסתיר רבי מאיר את פניו והפנה את אחוריו לרעייתו ברוריה שעדיין פנתה אליו. בהבינה שהיענותה לתלמיד – הסתפקותה בתורתו המועתקת שאיננה מסוגלת להאיר את הכלים באור ברור – באה לא מצדה אלא מהתרחקות חכמתו המקורית של רבי מאיר, השלימה ברוריה עם גזירת הגלות והפנתה אף היא את גבה אליו: ברוריה חנקה את תביעתה להחדיר את האור השכלי העליון של התורה לרמ"ח איבריו של האדם ולכל כלי העולם.

עד עת הגאולה שוב לא יישמע קולה של ברוריה בחזקה, כתביעה דחופה לשלמות שאינה מסתפקת במוטע. בכך ש"חנקה עצמה" נשתתקה התביעה העזה של עם ישראל לחזור לארץ ישראל¹²⁷ אף שרק בה תוכל התורה למצוא ביטוי שלם, חזק ומקיף. יהודים טובים יוכלו – ועדיין לבושתנו יכולים על אף פתיחת שערי ציון – לשבת שאננים בבתיים בארצות הגלות מבלי להרגיש על גופם בעיטתה של ברוריה המאיצה בהם לעלות ארצה למקום היחידי שבו יכולה התורה שבעל פה להתבטא בשלמות בכל רמ"ח איבריו של היהודי ושל העם היהודי¹²⁸.

"הקודש הכללי העצמי... צפוי בקדושה הכללית... המתפשטת באדם ובעולם... הקדושה העולמית המעלה את החול לקודש היא הקדושה שבטבע המתגלה בארץ הקודש"¹²⁹. בארץ הקודש דווקא. אייכולתו של רבי מאיר לתקן את הכלי הפגום של "אחר" העידה על מעמדו המתחזק של השליח וסימנה את התקרבותה של הגלות המצמצמת את כוחו של הקודש להאיר במסגרות החיים. בדברי הירושלמי נשמעים הדי הקדושה הארץ-ישראלית המעלה את החול לקודש: "מצילין תיק הספר עם הספר תיק תפילין עם התפילין. מצילין לאלישע אחר בזכות תורתו"¹³⁰. בארץ ישראל הכניס רבי מאיר גם את הגרעין של התמר, את אישיותו של "אחר" לתוך פיו. הבבלי מצביע על כך שבתקופת החורבן – כשהסכו רבי מאיר וברוריה את גביהם האחד לשני ואבד כוחו של מקור החכמה להאיר גם בארץ ישראל את חשכת הכלי – יש צורך בתורה המסוגלת להעמיד קדושה בניגוד לטבע¹³¹, תורת ה"מחשכים" של

126. ראה רבנו בחיי דברים לג כה ד"ה וכימין דבאך. הארה באמצעות השליח היא בתרגום, האחוריים של לשון הקודש; הארה ישירה היא בלשון הקודש.

127. ראה נצח ישראל פרק כד ושו"ת אבני נזר יו"ד סי' תנד.

128. אורות התורה א: ג.

129. אורות הקודש ח"ב, שער ההקדמה ל"הקודש הכללי".

130. ירושלמי חגיגה ב: א דף עז, ג.

131. אורות, אורות התחיה פרק כח.

עד היום טובל עם ישראל משתיקתה של ברוריה המאפשרת את המשך הגלות

חוץ לארץ. "במחשכים הושיבני כמתי עולם" (איכה ג, ו), אמר רבי ירמיה זה תלמודא של בבל¹³².

תורה שאיננה מסוגלת להרחיב את הקדושה לכלים מתאימה לבבל ולא לארץ ישראל

"ערק רבי מאיר מחמת כיסופא". רק כתונת אור מסוגלת להלביש את אורו המאיר של רבי מאיר ולהרחיב את השפעת אורו עד כדי תיקון מסגרות החיים. כשהתאימה ברוריה את דרישותיה לתקופת החושך והסתפקה בתורתם של תלמידים, השאירה את מקור האור ללא כתונת המתאימה לו. הבושה בכך שהוא איננו מסוגל להאיר את הכלים בקדושה מעבירה אותו לבבל, שם – בסביבה של טומאת ארץ העמים – הוא כלל איננו נדרש לכך.

יא. האור מתוך החושך – בניית התורה בבבל מהפרטים אל הכלל

עבודתה של ברוריה לאחר ש"חנקה את עצמה"

ברוריה, אשת רבי מאיר, שבה התגלמה דרישת נפש האדם לשלמות חכמת התורה, לא שכחה את ייעודה העליון גם לאחר ש"חנקה את עצמה" ודרישה זו התכווצה בכורח העתים להארות מאורותיהם הפרטיים של התלמידים. היא שאפה להשלים באמצעות ריבוי האורות הקטנים את השלמות שחסרה לה:

ברוריה דביתהו דרבי מאיר, ברתיה דרבי חנניה בן תרדיון, תניא תלת מאה שמעתתא ביומא משלש מאה רבוותא [=שיננה מדי יום שלוש מאות הלכות משלוש מאות רבנים] – ואפילו הכי לא יצתה ידי חובתה בתלת שנין [=ואפילו בכך לא יצתה ידי חובתה בשלוש שנים]¹³³.

הקבלה בין משה ויהושע, לרבי מאיר וברוריה

"שלוש מאות הלכות" הן מספר ההלכות ש"נשתכחו" מיהושע בן נון עם פטירתו של משה רבנו שבעקבותיה "תשש כוחו" של יהושע¹³⁴. "פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה"¹³⁵. המספר שלוש מאות רומז הן לכוח השמש¹³⁶ ובהשאלה גם לכוח החכמה¹³⁷. חז"ל מלמדים שבהסתלק האור העצמי – בתורה שבכתב "פני חמה" של

132. סנהדרין כד, ב.

133. פסחים סב, ב.

134. תמורה טז, א. ונולדו שבע מאות ספקות מעשיים.

135. בבא בתרא עה, א.

136. נצח ישראל פרק יז. המהר"ל שואל מדוע ייחסו חז"ל לכוחו של אדום (רומי) את המספר שלוש מאות, ומסביר שכוחו של אדום מקביל לכוחה של החמה. אצל רבי מאיר הופנה כוח זה של אדום למסלול של קודש בהוראת תורה שבעל פה.

137. רבי צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי מאמרים ספר יהושע אות יג עמ' 30: "כוחות החכמה והידיעה הם שלושה וכוחות המעשה והפעולה הם שבעה". לכן שכחת שלוש מאות הלכות הולידה שבע מאות ספקות מעשיים.

משה רבנו, ובתורה שבעל פה פניו של רבי מאיר, תשש כוחו של המקבל – "פני הלבנה" של יהושע ושל ברוריה, בשיעור של שלוש מאות הלכות.

עם הסתלקותו של רבי מאיר, נאלצה ברוריה ללמוד את שלוש מאות ההלכות שברבי מאיר עצמו היו מלוכדות לאור אחד¹³⁸ "משלש מאה רביותא ואפילו הכי לא יצתה ידי חובתה" – האורות הבודדים אף בהצטברותם אינם מגיעים לעוצמת האור של המקור שלהם.

היחס בין רבי מאיר לברוריה – כיחס החסמה ללבנה

התפרטות זו של האור בגלות מקבילה למיעוט הלבנה, מיעוט שמשמעותו צמצום בעולם של הכוח המקבל את האור המקורי, ומונע ממנו לקלוט אותו כיחידה אחת ולהזריח אותו הלאה במלוא עוצמתו:

כמידתה הרבה [ד' את] צבאותיה אחרי שמיעט אותה¹³⁹, והמהלך הולך כבר באריכות, באיטיות, בהדרגה, עד שההתפוצצות הכמותית תשוב לאור האיכות היותר עליונה, ביתרון האור שמתוך החושך דווקא¹⁴⁰.

לאחר מיעוטה של הלבנה קולט הכוח המקבל את האור המקורי הארה אחר הארה, צו לצו קו לקו, בהדרגה. האור הגדול האחד מתפרט בו להארות רבות שתארנה את החושך, כל אחת בעתה, כל אחת בפרטיותה. כדי להתקרב אל האור העצמי המקורי של השמש, הכוח המקבל של הלבנה מוכרח להתעלות מעל למגבלותיו. ברוריה למדה שלוש מאות הלכות משלוש מאות רבנים משך שלוש שנות חמה; לעומתה, רבי שמלאי, שלדברי חז"ל ביקש בשקדנות של שלושה חודשי לבנה בלבד להשלים את החלל שהשאיר חסרונו של "ספר יוחסין", פן לאומי של רוח הקודש שהאיר לפניו החורבן¹⁴¹ אך עד זמנו נגנז¹⁴² – רבי שמלאי זה ננזף על ידי רבי יוחנן¹⁴³.

138. ראה סנהדרין לח, ב: "אמר רבי יוחנן: שלוש מאות משלות שועלים היו לו לרב מאיר ואנו אין לנו אלא שלוש". ראה חידושי אגדות למהר"ל לסנהדרין שם ד"ה אבות (חידושי אגדות ג עמ' קנה): "שועלים על שם החכמה שיש בהם".

139. ראה רש"י בראשית א טז ד"ה ואת הכוכבים; בראשית רבה ו: ד.

140. הרא"ה קוק שמונה קבצים קובץ ז: קלו.

141. ראה חידושי אגדות למהרש"א פסחים סב, ב ד"ה כהה מאור עיניהם; בן יהודע על פסחים שם; מאמרי רא"ה ח"א עמ' 231, "דרשה בעת חנוכת בית התלמוד תורה ברחובות"; רבי צדוק הכהן מלובלין, רסיסי לילה אות נו [נ] עמ' 195.

142. "מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כוחן של חכמים וכהה מאור עיניהם" – פסחים סב, ב.

143. פסחים שם. בהמשך מברר רבי יוחנן לרבי שמלאי בדיון הלכתי את היתרון של העצם על מקריו החיצוניים. ראה אוהב ישראל על פרשת תזריע, ויקרא יב א-ב.

יב. הגאולה מתחילה בהארה של החכמה

הרמח"ל כותב במאמר הגאולה על שני שלבים בגאולה – על "פקידה" ועל "זכירה". בשלב הראשון ה' פוקד את עמו ומעורר את החכמה השורשית להאיר מגבוה על כנסת ישראל. בשלב זה ההשפעה היא עדיין מהאחוריים – "לא באה הפקידה רק באור החכמה בלבד. ומפני שהחכמה היא המאירה, על כן לא האירה רק כמו מאחוריה"¹⁴⁴. השפעתה מאירה את הנפשות לחשוב מחשבות גדולות¹⁴⁵: "תיקון הנפש הוא הנעשה בפקידה ומשם והלאה צריך תיקון הגוף"¹⁴⁶.

בשלב השני, שלב הזכירה, גם הגוף, הכלי – החיים במישור הגשמי בעולם הזה – בא על תיקונו. הפעם יאירו "החכמה והבינה יחד דרך פניהם ולא מאחוריהם"¹⁴⁷.

הגאולה, כפי שמתאר אותה הרמח"ל, מגלגלת לאחור את תהליך הניתוק של הגלות, החל מן הסוף ועד השבת השלמות שהתקיימה בטרם הגלות¹⁴⁸. האור המאיר הגדול חוזר מ"מחשכים" להאיר עיניים שכהו, לרומם את המחשבות; לאחר מכן הוא מתחבר עם הכוח המשלים אותו – עם התשוקה הגדולה לשלמות שאף היא תתעורר מחדש – בחיבור המרחיב את השפעתו כדי להרבות אור בכלים. ביחד, האור המאיר המקורי והכלי המואר ממקור האור – השכל והנפש, החמה והלבנה, רבי מאיר וברוריה רעייתו – מאירים בגאולה את העולם כולו.

144. מאמר הגאולה מהדורות לומז'ה עמ' רח-רט.

145. בדומה לרבי מאיר שבאור האחוריים שלו "היה מאיר את עיני חכמים בהלכה".

146. שם עמ' רי.

147. שם עמ' רט.

148. ראה עולת ראייה ח'א עמ' פב: "כמו שהיא בעינה לפני ירידתה והתמעטותה במשך הדורות בירידתם".