

יְפֵל יֶרֶדִי דוֹמָה

תיאורי גיהנם כמקום עונש לחוטאים
בספר הזוהר

עבודה סמינריונית בעלת אופי מחקרי

מוגשת כחלק מן החובות לקבלת תואר שני מחקרי במחשבת ישראל

בהדרכתו של פרופ' יהודה ליבס

יהודית וייס

תשרי תשס"ו

ספריית הר-חצופים
למדעי הרוח והחברה

תוכן העניינים

עמ' 1	1. מבוא
עמ' 5	2. מערש דווי אל הגיהנם
עמ' 5	2.1 מסע הנפש החוטאת מערש דוי אל הגיהנם ומעמדה של מסכת 'חבוט הקבר'
עמ' 12	2.2 מסורת עברית הנשענת על אלגוריה מקראית וקרובה למדרש תהלים
עמ' 15	2.3 רגעי הגסיסה – מסורות מיתיות וסימבוליות
עמ' 18	2.4 הסגרת הנשמה לידי דומה
עמ' 21	2.5 הפרדת הרשעים מן הצדיקים
עמ' 23	2.6 מערש דווי אל הגיהנם: סיכום
עמ' 25	3. סדרי החיים בגיהנם ומעמדו של יום השבת
עמ' 25	3.1 מלאכי החבלה שבגיהנם
עמ' 30	3.2 סדר יומם של הרשעים בימות החול בגיהנם
עמ' 31	3.3 יום השבת בגיהנם
עמ' 32	3.3.1 האמונה במנוחת השבת בגיהנם לפני הזוהר
עמ' 34	3.3.2 האמונה במנוחת השבת בגיהנם בספר הזוהר
עמ' 35	3.3.3 מדורי גיהנם שאינם שובתים בשבת
עמ' 38	3.3.4 מנוחת השבת בגיהנם – היבטים תיאוסופיים
עמ' 41	3.4 סדרי החיים בגיהנם ומעמדו של יום השבת: סיכום
עמ' 44	4. דומה שר הגיהנם
עמ' 44	4.1 דומה בעולם הקדום ובספרות חז"ל
עמ' 46	4.2 דמותו העגולה של דומה בספר הזוהר
עמ' 48	4.3 דומה – פקיד ותליין
עמ' 51	4.4 דומה – מתווך בין החיים למתים
עמ' 53	4.5 דומה במדרש הנעלם – ריבוי מסורות
עמ' 58	4.6 אישיותו של דומה
עמ' 62	4.7 דומה ומלאך המוות
עמ' 63	4.8 דומה שר הגיהנם: סיכום
עמ' 65	5. יסודות פורגטוריאליים
עמ' 65	5.1 בין הגיהנם הרבני לפורגטוריום הנוצרי
עמ' 67	5.2 טבילת כפרה כפולה אל מול גיהנם כפול
עמ' 75	5.3 טבילת כפרה בצדיקים

עמ' 78	5.4 נהר דינור בספר הזוהר – טיבו ומקורותיו
עמ' 82	5.5 טבילת כפרה – ההיבט התיאוסופי
עמ' 85	5.6 גיהנם זוהרי תיאוסופי ופורגטוריום נוצרי בימי הביניים – השוואה
עמ' 86	5.7 יסודות פורגטוריאליים : סיכום
	6. ביקורים והצצות לגיהנם
עמ' 89	6.1 הקדמה לסיפור 'בזכות בנו ניצל'
עמ' 89	6.2 'בזכות בנו ניצל' ו'התנא והמת'
עמ' 91	6.3 'בזכות בנו ניצל' וסוגת 'סיורי הגיהנם'
עמ' 93	6.4 השוואה בין שתי גרסאות הסיפור 'בזכות בנו ניצל'
עמ' 94	6.5 'בזכות בנו ניצל' וביקורים נוספים – ההקשר המדרשי והזוהרי
עמ' 103	6.6 ביקורים והצצות לגיהנם : סיכום
עמ' 105	
	7. החטאים עליהם נענשים בגיהנם
עמ' 107	7.1 חטאים מיניים
עמ' 107	7.2 חטאים שאינם מיניים
עמ' 109	7.3 החטאים עליהם נענשים בגיהנם : סיכום
עמ' 111	
	8. סיכום
עמ' 112	
	9. נספח : גרסאות א' ו-ב' של סיפור 'בזכות בנו ניצל'
עמ' 117	
	10. רשימה ביבליוגרפית
עמ' 122	

1. מבוא

שאלת גורלה של הנשמה לאחר מות הגוף ומתן הגמול על מעשי האדם בעולם הבא, הינה בין הנושאים המעסיקים ביותר את התרבויות והדתות המחזיקות ברעיון השארות הנפש. בתחום זה באים לידי ביטוי תקוותיו כמו-גם פחדיו של האדם ושל תודעתו הדתית והלאומית; לעומת עולם החיים אשר נחוה על ידי האדם פעמים רבות ככאוטי, ואשר אינו תואם בהכרח את עולם האמונות והדעות, הרי שבעולם הבא אמורה לשלוט סיבתיות מושלמת, ודומה כי זהו שרש הערגה אל העולם שמעבר, אולם מניה וביה – גם הפחד מפניו. מטרתה של עבודה זו לבחון את יחסם של חלקים מספר הזוהר אל הפן המאיים של העולם הבא, היינו – הגיהנם¹.

המעין בכלל תיאורי הגיהנם המופיעים בספרות הזוהר יגלה קשת רחבה של ממצאים הנבדלים זה מזה כמעט בכל המשתנים הטקסטואליים המוכרים לנו במסגרתה: תוכן, סגנון, שפה, גישה פרשנית, וקיומם של דיונים או התייחסות לתיאוסופיה של הספרות, למסורות אנגלולוגיות ותוכן, לתורת נר"ן וגרסאותיה, והרשימה ארוכה. למאפיינים כלליים אלה יש להוסיף הבדלים הנוגעים לסוגיית הגיהנם עצמה, אשר בהם ניגע בהמשך. דומה כי מצב עניינים זה תואם את אופיה המיוחד של ספרות הזוהר², אשר שאלת מהותה, אופן הוצרתה והעברתה מעסיקה את מחקר הקבלה מראשיתו ועד ימינו³, ועל אף המאמץ הרב המושקע בכך, עדיין מחזיק המחקר תמונה חסרה ושנויה במחלוקת לגבי דרך התהוות זו. הסוגיה המרכזית עימה מתמודדים כלל החוקרים, ואשר מתוך נסיונות שונים להבנתה נובעות הדעות המחקריות השונות, הינה רב גוניותו של הטקסט הזוהרי, אשר מתגלה לקורא בשלל פנים, ומתעקש שלא להתכנס תחת הגדרה טקסטואלית אחת.

שאלות אלו בנוגע לאופן התחברותו של ספר הזוהר ומידת ההומוגניות שבו, אינן חלק ממושא המחקר של עבודה זו; מאידך, התמודדות עם המציאות הטקסטואלית המגוונת שבזוהר, אשר הניבה גם את שאלות המחקר שלעיל, הינה לחם חוקו של כל נסיון לבחינה רוחנית של נושא כלשהו בספר הזוהר, וכך גם בעבודה הנוכחית. לאור זאת, תיערך העבודה מתוך מודעות לקיומן

¹ 'גיהנם' בעברית המודרנית הינו שם עצם בזכר ונקבה (מילון אבן שושן, כרך א עמ' 171); על אף נטיית העברית המודרנית להתייחס לשם זה כזכר, העדפתי בעבודתי, בעקבות שימושם של חז"ל והשפעתו הרבה על הזוהר, לראות שם זה כנקבה.

² מונח זה נטבע על ידי יהודה ליבס, הזוהר כרנסנס, עמ' 5.

³ ניתן לחלק את תולדות המחקר בנושא זה לשניים: החלק הראשון כולל את הבסיס אותו חיזקו שלום ותשבי (שלום, זרמים, פרק חמישי; תשבי, משנת הזוהר א, עמ' 28 ואילך) לפיו משה די ליאון הינו מחברו של גוף הזוהר; תוך זיקה לבסיס זה נכתבו מחקריהם של א' גוטליב, ש' מופסיק, ר' ש"ץ, ד' כהן-אלורו ואחרים. החלק השני נפתח בשנת תשמ"ט עם פרסום מאמרו של יהודה ליבס 'כיצד נתחבר ספר הזוהר' אשר הניח בסיס ריבוי זה ופרטיו קיימות מחלוקות רבות, יש לציין את ר' מרוז אשר מכינה ריבוי המחברים, אם כי לגבי אופן קיומו של ריבוי זה ופרטיו קיימות מחלוקות רבות, יש לציין את ר' מרוז אשר מכינה מהדורה בקורתית של הזוהר הנשענת על הנחות מחקריות אלה. (למאמרו של ליבס ראה – ליבס, כיצד; להשתלשלות המחקר והביקורת לאחר פרסום מאמרו של ליבס ראה סקירה אצל מרוז, סיפורים, עמ' 3 הע' 2).

של שאלות מחקריות אלה, ושל חלק מן ההצעות שעלו בעבר ועולות בימים אלה ליישובן; עם זאת, יש להדגיש כי אופן בחירת הטקסטים כמו-גם אופן ניתוחם אינם נשענים במובהק על אחת מסברות אלו.

בספר הזוהר ניכר עיסוק רב בעולם הבא ובגורל הנשמות, אולם ברובו המכריע יהיה זה עיסוק בגן העדן; לעומתו, הגיהנם אינה מהווה תחום עניין מובהק של הזוהר, והדיון בה אינו נושא אופי שיטתי ואינו נרחב. עם זאת, בשל היקפו הרב של הזוהר עצמו, הרי שגם ההתייחסות המצומצמת באופן יחסי לנושא הגיהנם מסתכמת בכמות לא מועטה של טקסטים לאורכו של הזוהר, שהינם גם מגוונים ושונים זה מזה באופיים ובמאפייניהם. לפיכך, לאחר איסוף כלל הטקסטים הזוהריים העוסקים בגיהנם, חילקתי אותם לחמש חטיבות עיקריות, כאשר אבני הבוחן העיקריות הינן תוכן וסגנון⁴, והחלוקה הניבה את הקטגוריות הבאות: תיאורים קונקרטיים ומיתיים, תיאורים אלגוריים-מקראיים, תיאורים תיאוסופיים וסימבוליים, תיאורים המצויים בחטיבות ההיכלות הזוהריות או עומדים בזיקה הדוקה אליהן⁵, ותיאורים המופיעים בשכבות המאוחרות המובהקות של ספר הזוהר, היינו - רעיא מהימנא ותיקוני הזוהר. בשל היקפה המצומצם של עבודה זו ובשל הכמות הרבה של המקורות המופיעים בחקשר זה בזוהר, לא ניתן לפתח דיון מעמיק ומקיף בכל חמשת חטיבות התיאורים שלעיל, ולפיכך ביכרתי לדון בראשונה, אשר עניינה תיאורים קונקרטיים ומיתיים של הגיהנם בספר הזוהר.

⁴ יש להדגיש כי חלוקה ראשונית וכללית זו לחטיבות תיאורים חייבת להופיע לצד סיוג כפול: ראשית, הצורך במיון החומרים הינו כלי עבודה מחקרי המיועד להקל על התמודדות עם כמות רבה של טקסטים, ואין הכוונה להצביע על קיומם של מספר מקורות נפרדים למסורות על הגיהנם אשר שוקעו במקומות שונים בספר הזוהר, ואשר חלוקה מעין זו עשויה לחשוף את מקורם המשותף. כאמור, מגמתה העיקרית של עבודה זו היא התמודדות ספרותית והשוואתית עם תיאורי גיהנם זוהריים מטיפוס מסוים, ולפיכך נדרשת עבודה מקדימה של פילוג המקורות בהתאם לקריטריון מובחן; כעבודה זו השתמשתי בקריטריון סגנוני ותכני אותו הגדרתי, אולם אין בכך כדי לטעון כי כלל המקורות הנכללים בקריטריון זה מהווים יחדיו קורפוס שהינו עצמאי גם מבחינות אחרות. שנית, לא רק שאין בידינו קריטריון מובהק לאבחנה סגנונית בין טקסטים (זאת העיר בכנות רבה יהודה ליבס במאמרו כיצד נתחבר ספר הזוהר, עמ' 3), אלא שכידוע הזוהר מטיבו אינו מתמסר בקלות להפרדות חתוכות שכאלה. כמו כן, חלק מן המחקר בימינו מוקדש לא רק לשאלת אופן התגלגלותן של המסורות השונות אל הזוהר, אלא גם לנסיון לשפוך אור על הדינמיקה הפנימית הרוחשת בספר זה מיום שעלה על בימת ההיסטוריה (בכך עוסקת בעיקר מרוז, הדג והפנינה, הנ"ל, ריקמת המיתוס; בפן ההיסטורי של אופן הופעתו והתקבלותו של הזוהר עוסק ב' הוס [הוס, הופעתו; הנ"ל, התקבלותו], ואילו בשאלת תפיסת הזוהר כספר עסק ד' אברמס, ספר). בהתאם לכך, גם עבודה זו, על אף ששמה לה למטרה מוצהרת לחקור תיאורים ששויכו לאחת מן החטיבות שצוינו לעיל, הרי שאין היא פטורה מתשומת לב לקיומם של יסודות נרחבים יותר או פחות אשר ייתכן כי אינם עולים בהכרח בקנה אחד עם ההגדרות שנקבעו לאותה חטיבה. באופן זה, סקירת תיאורים שעיקרם קונקרטי ומיתי מעלה כי פעמים רבות נוכחים בהם היסודות התיאוסופיים והסימבוליים, האלגוריסטיים, וכן תיאורי היכלות; במהלך העבודה תוקדש תשומת לב לקיומם של יסודות אלה, ולעתים גם לסקירת טקסטים קרובים אליהם אשר שויכו מלכתחילה לחטיבות אחרות. כמו כן יש לציין כי עצם ההכרעה לגבי שיוכו של טקסט לחטיבה מסוימת נעשה על פי שיקול דעת, ואין ספק כי הכרעות אלה עשויות לעמוד במחלוקת.

⁵ סוגיית מאמרי ההיכלות הזוהריים שבפרשת פקודי, ובייחוד היכלות הטומאה, טרם זכתה למחקר טקסטואלי ראוי; לאור זאת הקביעה כי מדובר בחטיבה נפרדת וכי יש לדון בנפרד בתיאורי הגיהנם שבה, שחלקם הינם קונקרטיים ומיתיים מצד סגנונם, הינה בוודאי בעייתית. עם זאת, הכרעתי שלא לדון בהם במסגרת הנוכחית בעיקר מאחר שמבחינה כמותית מדובר בקורפוס כמעט שווה לכלל הטקסטים שבעבודה זו. פרט לכך, ועל אף שאין בידי לדון בדברים לעומק במקום זה, אני סבורה כי ניתן להצביע על בסיס מבני ורעיוני מספק להפרדה מעין זו, וזאת למרות שאין ספק כי חטיבת ההיכלות מקושרת לשאר חטיבות הזוהר בנימים רבים.

מבין שלל התימות העולות מחטיבת התיאורים הקונקרטיים והמיתיים, בחרתי לפרוש שש תימות מרכזיות, בצורה של מעגלים קונצנטריים ההולכים ומתרחבים סביב הגיהנם: ראשית לכול, נלווה את נשמת הרשע מערש דווי אל הגיהנם; לאחר מכן נלמד להכיר, בדומה לדייר החדש בגיהנם, את סדרי החיים בממלכה זו ובכלל זאת את מעמדו המיוחד של יום השבת; הדמות המרכזית בה טבוע חותם הגיהנם בטקסטים שלפנינו הוא השר הממונה על הגיהנם - דומה, ולבחינת דמותו ותפקידיו מוקדש הפרק הרביעי; כעת נפנה להצגת פן מסוים של הגיהנם המופיע במקומות רבים בזוהר - והוא היותה כור מצרף לרשעים. נבחן את היסוד המטהר שבגיהנם הזוהרית לאור מעגלים רחבים יותר - ראשית כתבי רמד"ל העבריים ולאחר מכן התיאורים המקבילים בזמן של הפורגטוריום הנוצרי; לבסוף נצא מתוך גבולות הגיהנם חזרה לעולמנו, אולם זאת רק על מנת שנוכל לשוב ולבקר במחוזותיה - הפעם במסגרת תיאורי ביקורים והצצות של אנשים חיים בגיהנם כפי שמובאים בזוהר ובסביבתו הקרובה. לפני סיום אוסיף סקירה קצרה של סוגי החטאים אותם מזכיר הזוהר בטקסטים שלפנינו כגורמים לירידה אל גיהנם.

כאמור, על אף שהגיהנם הינה תחום עיסוק מצומצם יחסית בזוהר, הרי שגם תחום זה מתברר כרחב ביותר הן מבחינת היקף והן מבחינת רב-מימדיותו, מורכבותו, והבעייתיות המתודולוגית עימה על החוקר להתמודד. לפיכך, מן הבחינה המתודולוגית, יותאמו כלי המחקר לאופיים המשתנה של הטקסטים בהם אעסוק, וזאת בזיקה למגמה מחקרית המתנסחת בשנים האחרונות על ידי חוקרי דתות כמשה אידל, וונדי דוניגר-או'פלאהרטי ואחרים, ואשר כונתה על ידי אידל 'אקלקטיציזם מתודולוגי'.⁶ באופן עקרוני, ניתוח הטקסטים בעבודה זו יהיה טקסטואלי-ספרותי והשוואתי; אולם כמעט בכל פרק יינתן דגש מתודי מעט שונה, על מנת להאיר את האופי המיוחד של החומרים הטקסטואליים העולים ממנו. כמו כן, לכל אורך העבודה יושם דגש על הצבת הרקע התרבותי הרחב של התיאורים בהם נעסוק. כפי שציין מ' אידל,⁷ כל מחקר השוואתי בתחום הדתות, אשר מטרתו העמדת מבנים קוהרנטיים מקבילים בדתות שונות, הכרח הוא כי יישען על הנחה תיאולוגית מוקדמת מצד החוקר; ואכן, בדבריי הבאים אשתדל לפרוש ראשית הקבלות לכלל הספרות המדרשית והקבלית המוקדמת ובת התקופה, ושנית לטקסטים נוצריים קלאסיים

⁶ אידל, עליות, עמ' 9; ראה שם הפניתו לדברי דוניגר-או'פלאהרטי, נשים, עמ' 5-7 (שם היא מפנה לניסוח ראשון של רעיונות אלה על ידי בשנת 1976 בספרה The Origins of Evil in Hindu Mythology, עמ' 9-10), וביבליוגרפיה נוספת בנושא.
⁷ אידל, עליות, עמ' 6.

ובני התקופה⁸. אין בכך לומר כי שני קורפוסים אלה הינם היחידים העומדים בזיקה קרובה לספרות הזוהר, אולם בהחלט מובעת בכך העמדה כי לצד המקורות המדרשיים והקבליים, קרבתו של הזוהר אל התרבות הכללית הינה באופן המובהק ביותר לדת ולתרבות הנוצרית האירופית. לצד זאת הצבעתי מדי פעם גם על קוי דמיון בין הטקסט הזוהרי לטקסטים מוסלמיים קלאסיים ובני התקופה⁹ על מנת להרחיב ולהעשיר את המנעד התרבותי והספרותי במסגרתו נקראים הדברים.

⁸ המחקר החלוצי בתחום ההשפעות הנוצריות על הזוהר נכתב על ידי י' ליבס בשנת תשמ"ג, וראה ליבס, השפעות נוצריות. כיום אין כמעט עוררין על קיומן של השפעות כאלה, אולם קיימת מחלוקת בשאלת קיומן של השפעות מוסלמיות ומעמדן אל מול ההשפעות הנוצריות. בנושא זה חלקו, בין היתר, ליבס וגרין; גרין טען כי בנוגע לכלל היצירה היהודית בימי הביניים יש להעניק את הבכורה להשפעות המוסלמיות (גרין, השכינה ומרים, עמ' 31) ואילו ליבס ביקר את עמדתו וטען כי מתוך המצאי הטקסטואלי שבספר הזוהר עולה כי דווקא לנצרות השפעה מכרעת על תכניו, ואילו עקבות מוסלמיים וערביזמים הינם נדירים (ליבס, האמנם בתולה, עמ' 303-304).

⁹ בין המצדדים בהשפעות מוסלמיות על הזוהר ניתן למצוא את ר' קיינר (קיינר, איסלאם), ולאחרונה הצביעה ר' מרוז על האפשרות לבחינת השפעות מזרח תיכונית (מרוז, מזרח תיכון).

2. מערש דווי אל הגיהנם

כפי שציין ישעיה תשבי¹⁰, מתייחסים רבים מתיאורי הגיהנם בזוהר ברמות שונות של פירוט ורצף אל התהליך המלא אותו עובר הרשע מרגע המוות¹¹ ועד הגעתו לגיהנם, ותהליך המיתה מוצג פעמים רבות כבעל זיקה אל הגיהנם. בסקירת מגוון זיקות אלה שבין גסיסת הרשע לבין הגיהנם המופיעות בספר הזוהר נעסוק בסעיף הנוכחי, ונראה כיצד מכניס הזוהר גם את הגיהנם וההגעה אליה אל תוך תיאורי גסיסה ומוות של הרשעים בדרכים שונות. הדוגמאות בהן נעסוק להלן, השונות זו מזו באופי וסגנון, תמחשנה את התפיסה הזוהרית כי הגיהנם מהווה באופן שיטתי חלק מתהליך גסיסת הרשע, ותדגמנה כיצד באה תפיסה זו לידי ביטוי במגוון פנים וצורות בטקסטים זוהריים.

2.1 מסע הנפש החוטאת מערש דוי אל הגיהנם ומעמדה של מסכת 'חבוט הקבר'

נפתח באחד התיאורים הנרחבים מופיע בסופה של פרשת נשא¹² לפני האדרא רבא, אשר מכיל מוטיבים רבים שישבו ויפיעו בהמשך: הטקסט פותח בנימה דידקטית ומצהיר כי בני האדם סבורים כי יחיו לעד ולא יצטרכו לתת דין על מעשיהם, אולם בעודם שוגים בחלומותיהם וחטאיהם הם עתידים להינתן בקולר ואזיקים ולהישפט בין שאר החוטאים. היחידים שיינצלו מדין זה יהיו מי שלצדם סניגוריה משכנעת בדמות מעשיהם הטובים. לעומתם, האדם החוטא שוכב (ככל הנראה הכוונה היא לערש דווי) ורואה אל מולו צמד דמויות מלאכים אשר כותבים לפניו את כל מעשיו ודבריו שעשה ודיבר בעולם הזה; נקודה חשובה היא כי על האדם להודות בפני שני לבלרים אלה על כל מעשיו, מכיוון שהמעשים, הטובים והרעים כאחד, הם אלה העתידים לשמש עדיו בבית הדין של מעלה¹³. גם בעת שהאדם מובא לקבורה עומדים שלושה כרוזים

¹⁰ תשבי, משנת הזוהר ב, עמ' קמז.

¹¹ עיסוק ועניין רב ברגע המוות מאפיין את ימי הביניים באירופה ככלל. על התודעה הנוצרית המלווה נושא זה בימי הביניים, ראה י' הווינחה, בסתיו ימי-הביניים, פרק יא עמ' 111-121.

¹² זוהר ח"ג קכו ע"א-קכו ע"א.

¹³ לתמונה המציירת את מעשי האדם כעדים מואנשים בבית דין של מעלה ניתן למצוא הדים בספרות חז"ל: כך למשל בבבלי מסכת שבת לב ע"א, המעשים מכונים 'פרקליטים' ובהמשך 'מליצים', והכוונה היא לסניגוריה: "ואלו הן פרקליטין של אדם תשובה ומעשים טובים", והשווה בבלי עבודה זרה ב ע"א; ואילו בספרי האזינו לב פסקא שז ד, המעשים מקטרגים על האדם ומכריחים אותו לחתום על כתב הודאה: "כשאדם נפטר מן העולם באים כל מעשיו ונפרעי' לפניו ואומ' לו כך עשית ביום פלוני ואי אתה מאמין בדברים הללו והוא אומר הן והן והוא אומר לו חתום שנא' 'ביד כל אדם יחתום' [איוב לו ז]". עם זאת, ניתן להצביע על מקורות קדומים יותר המתארים תמונה זו, כך למשל בחלק החזיוני של ספר חכמת שלמה ד כ, המתוארך על ידי א' כהנא לתקופתו של ספר דניאל, ובערך לשנת 168 לפנה"ס: "וב[יום] חשבון עונותיהם יצאו מבהלים ופשעיהם בפניהם יעידו" (פסוק זה פותח יחידה המסתיימת בפרק ה פסוק יד, אשר מתארת ככל הנראה את השינוי ההכרתי המתרחש ברשעים לאחר מימוש הדין, וראה על כך רוזיק, המוות, עמ' 98-111). על שרשי רעיון הוידוי לשכיב מרע במחשבת חז"ל ראה אורבך, אמונות ודעות, עמ' 383, במיוחד הע' 48. חשיבות וידויו של החוטא בטקסט הזוהרי שלפנינו ניכרת מתוך כך שזוהו השלב הראשון בתהליך המוות, ומן הפירוט וההסברים המתלולים לתיאור זה (ח"ג קכו ע"ב); בדומה לכך גם התיאור ב'מסכת גיהנם'

ומכריזים בקול על פשעיו ועבירותיו, וגורמים להסתתם של שאר המתים הטמונים בבית הקברות נגדו, ובהגיעו לשם הללו קובלים נגד הכוונה לקבור חוטא שכזה בינותם¹⁴. עוד לפני שמוכנסת הגופה לקבר, נכנסים אל תוכו מעשיו ודבריו, שעתידים, כאמור, לשמש עדים נגדו.

כעת נכנס לתמונה המלאך דומה ושלושה בתי דין שלו¹⁵ הדנים את הגוף והרוח בחיבוטי קבר¹⁶, וכאשר לא נמצא כל סיגור לאדם מצטרף אליהם 'סנטירא דמלכא'¹⁷ שהוא מעין שוטר ובידו חרב משוננת. ייתכן לראות דמות זו כמתחלפת עם תמונתו של מלאך המוות העומד מול שכיב מרע כאשר בידו חרב ועליה שלוש טיפות מרות, תמונה המופיעה בספרות חז"ל ולה הדים בזוהר¹⁸ ובכתבי רמז"ל העבריים¹⁹; ואכן מצטרף לכך תיאורו כבעל עיניים רבות, תיאור המקושר למלאך המוות²⁰. הנוטה למות נרעש כולו מפחד נוכח דמות זו וכן כאשר קירות החדר מתחילים לבעור עליו, אולם הוא היחיד מבין כל הנוכחים אשר מודע לכך. המוות מתואר כרגע ההתבוננות בפניה של דמות נוראה זו ומתבסס על ההנחה העממית הרחבה לפיה אין להביט בעיניו של שד, מכיוון

וב'מסכת חבט הקבר' פותח בידו: "ר' יוחנן פתח עוברי בעמק הבכא מעין ישיתוהו גם ברכות יעטה מורה [תהלים פד ז] מלמד שהרשע מתודה כשם שהמצורע מתודה ואומר אני פלוני בן פלוני עברתי עבירה פלונית במקום פלוני ביום פלוני בפני פלוני במעמד פלוני ופלוני" (מסכת גיהנם, בית המדרש חדר א, עמ' 147). וב'מסכת חבט הקבר': מיד מעיד על עצמו [הגוסס-י"ו] כל מה שעשה בעוה"ז והוא מעיד והקב"ה חותם" (בית המדרש חדר א, 'מסכת חבט הקבר', עמ' 150, והשווה גם ספר הזכרונות, חיי אדם, עמ' 96-97).

¹⁴ ייחוס משמעות רבה לקרבה או ריחוק בין קברים מתבטא במקורות יהודיים במנהג שלא לקבור זה לצד זה אנשים שבחיהם לא שררה ביניהם חיבה; על חשיבות מנהג זה ניתן ללמוד מכך שהוא מופיע בסעיף הראשון של צוואת ר' יהודה החסיד (נדפסת בספר חסידים מהד' מרגליות עמ' י). מאידך ניתן לראות כי גם נוצרים מייחסים לכך חשיבות רבה, כאשר כבר משלב מוקדם למדי רווח המנהג לקבור מתים בקרבה לקברי קדושים על מנת שאלה ישמשו עבורם מליצי יושר ביום הדין, וראה מקלפלין, קדושים, עמ' 201-202.

¹⁵ הפעמים של שלושה מלאכי מות בפני הגוסס (במקרה שלפנינו – מופיעים שני מלאכים, אולם לאחריהם שלושה בתי דין) הינה מוטיב שכיח בתיאורים מדרשיים ובזוהר, וראה להלן ב'מסכת חבט הקבר', מסכת כלה רבתי ג א, ובזוהר למשל ח"א מה"ג צח ע"א, ח"ג פח ע"א-ב, ומקומות נוספים. מוטיב זה ניתן למצוא גם בחזיונות ימיביניים נוצריים של העולם הבא, כך למשל בתיאור מסע לעולם הבא מסוף המאה ה-11 אשר הועלה על הכתב על ידי רישאר מסטואן (חיבור זה תורגם מלטינית לעברית על ידי ש' רובק), מספר הנוסע לעולם הבא כי מיד אחרי יציאת נשמתו מן הגוף ראה לידו שלוש רוחות נוראות אשר תקפו אותו וניסו לחטפו אל הגיהנם, וראה, רובק, בין שמים, עמ' 99 (עמ' 381 פס' 53 במהדורה הלטינית).

¹⁶ כדאי לציין כי קיימת אמביוולנטיות בתוך קטע זה לגבי השאלה האם נשאר כח רוחני כלשהו בקבר אשר נידון בדיני הקבר יחד עם הגוף. בטקסט שלפנינו טרמינולוגיית נר"ן אינה מפותחת, באשר מדובר רק ב'גוף' ו'רוח', אולם ייתכן להבין כי המונח 'רוח' בטקסט זה מתייחס הן להגדרתה של הרוח הנר"נית אשר עליה נאמר "ורוחיה אזלא ושאת ומתאבלא על גופא" (ח"ג קכו ע"ב) והן לנפש הנר"נית אשר נותרת בקבר ונושאת יחד עם הגוף בדין הקבר.

¹⁷ בתלמוד ובתרגומים הארמיים 'סנטירא' הינו שומר ואינו נושא בהכרח משמעות שלילית (יאסטרוב, מילון, עמ' 1006), אולם בזוהר הוא מופיע בעיקר כשוטר או שלוח המלכות אשר לעתים לוכד ומעניש רשעים, כך למשל ח"ב קפד ע"ב, ח"ג לב ע"א ומקומות נוספים, וכן להלן במסגרת תהליך מוות - ח"ב קנ ע"ב.

¹⁸ ראה בבלי עבודה זרה כ ע"ב, אולם כפי אבחנתו של ר' מרגליות אכן מדובר בתלמוד בטיפה אחת בעלת שלוש השפעות על המת, ולא בשלוש טיפות נפרדות. על כל פנים, ייתכן כי הרקע לתמונה זו הוא האטימולוגיה לפיה השם 'סמאל' מורכב מ'סם האל', היינו רעל המוות (זאת לפי רפאל, עולם הבא, עמ' 134). בזוהר מופיעים פיתוחים של תמונת טיפות הרעל, למשל בפתח השני של היכל טומאה שני בהיכלות פקודי, מתוארת רוח טומאה בשם 'ניאציראל' אשר מפיקה את שלוש טיפות הנוטפות מן החרב שנוטלת את חייהם של בני האדם, וכחלק מתיאור כוחות הטומאה המפתים בהיכל הששי מהיכלות הטומאה בזוהר פקודי ח"ב רסז ע"א, וכן נזכר עניין זה ברעיא מהימנא לפנחס ח"ג רלד ע"א. סביר כי חלק מן הבסיס לפיתוחים וזהרריים אלו הוא התפיסה כי חרבו של מלאך המוות הינה מידת הדין שניתנה לו על ידי הקב"ה לצורך ביצוע תפקיד זה, וראה על כך ח"ב יט ע"ב. כדאי לציין כי ידועים ריטואלי-אבל המקושרים למסורת אודות שלוש הטיפות, וביניהם הנוהג לשפוך כל מצבור מים המצוי בבית הנפטר בשל חשש כי חלק מן הנוזל הרעיל מצא דרכו אליהם בדרך מקרה, וראה טרכטנברג, מאגיה, עמ' 176.

¹⁹ רמז"ל, משכן העדות, כ"י ברלין עמ' 56ב (אם כי לא מוזכר המספר שלוש); רמז"ל, ספר הרימון, עמ' 160.

²⁰ מלאך המוות כבעל עינים רבות מופיע לצד תיאור הטיפה שעל חרבו בבבלי עבודה זרה כ ע"ב, והשווה תיאור סמאל הנוטל נפשות במדרש כתפוח, בתי מדרשות א, פסקה ט עמ' רפ: "מכף רגלו ועד קדקדו מלא עינים של אש וכל מי שרואה אותו נופל על פניו מרוב הפחד".

שכל שליטתם של הכוחות הרעים על בני האדם תלויים במגע-עין כזה; ואכן הזוהר רווי באזהרות שלא להלך בשווקים בימים בהם הדין שורה בעולם אשר הם המועדים לפגישות ביש מעין אלו.²¹ המוות מתואר כתהליך הדרגתי בו עוזבים כוחות החיים את איברי האדם בזה אחר זה, ואילו הפרידה הסופית מן הגוף נעשית כאשר מתגלית השכינה אל מול האדם; הזוהר מהלל את הנשמה הצדקת אשר נדבקת בשכינה ויוצאת מתוך שקיקה אליה,²² ואל מולה הרשע מתרחק מן השכינה ולפיכך גורלו יהיה רע ומר.²³

לבסוף, ואולי לסיכום, מונה הזוהר את כל שבעת הדינים בהם נידון האדם בתהליך המוות ועד שנמצאת מנוחה לרוחו: דין יציאת הרוח מהגוף, דין קטרוג מעשיו עליו, דין הכניסה לקבר, דין הקבר, דין התולעת, דין הגיהנם ודין שוטטות הרוח.²⁴ ניתן לראות, אם כן, כי בתודעתו של טקסט זה נתפסת הגיהנם כאחד מן השלבים אותם עובר הרשע בתהליך פטירתו מן העולם, לצד ייסורי המיתה וחיבוטי הקבר. דומה מופיע בתהליכים אלה כמעין מנצח על התהליך הכללי, אולם אין הוא מקושר לגיהנם אלא לחיבוט הקבר, וכמו כן לצידו דמויות נוספות ובראשן ה'סנטירא' אשר כפי שהצעתי ניתן לראותו בהקשר שלפנינו כדמות-אחות למלאך המוות.

הקישור של תמונה גסיסה זו אל הגיהנם מתבלט ביתר חריפות כאשר נותנים את הדעת לקיומו של טקסט שהינו מקביל כמעט לתיאור שלעיל, אולם ללא המרכיב הנוסף של קישור תהליך המוות אל הגיהנם. כוונתי לתיאור תהליך המוות במסכת 'חבוט הקבר' ואביא פה את העיקר לענינו:

²¹ עניין זה מופיע בזוהר במקומות רבים, וראה לשם דוגמא: ח"א קפב ע"ב, ח"א קצז ע"ב, ח"ב לו ע"א ועוד רבים. על הזמנים בהם שורים דין או חסד ראה כהן אלורו, מאגיה, עמ' 82.

²² השווה זוהר מה"ח ח"א צח ע"א, ח"ג נג ע"א.

²³ ייתכן לראות חלוקה זו כמתבססת על הכלל (שהינו רווח מאד גם בכתבי רמד"ל העבריים, לשם דוגמא: רמד"ל, ספר הרימון, עמ' 166, משכן העדות, כ"י ברלין 12א, שקל הקודש עמ' 30, 25ב בכה"י, והשווה דברים אלה לו"ח בראשית יח ט"ב) לפיו כל יסוד וכל מהות שואפים לחזור למקורם (הגיוון המאגי של כלל זה, אשר נפוץ מאד בזוהר, הוא כי כל מין הולך אחר מינו, וראה כהן-אלורו, מאגיה, עמ' 76-78, 84-87, ולהלן הע' 458) ולפיכך סביר כי הצדיק יתדבק בשכינה והרשע יידחה ממנה; הבנה זו עשויה להאיר מעט את התיאור שלפנינו, מכיוון שחלק ניכר מן המקורות אינם מתארים את נשמות הרשעים לאחר המוות כעקשניות ומסרבות לשוב בתשובה, אלא להיפך; הרשעים מתוארים על פי רוב כפחדנים וחלשי אופי המנסים לשוב בתשובה ברגע האחרון ולהציל את עצמם, ולעתים באור חיובי או טראגי יותר כמי שהבינו לכסוף את טעותם והיו מעוניינים לתקן אלא שהדבר כבר לא היה בגדר האפשרי (וכן אגב גם בטקסט שלפנינו בו מתואר הרשע כמי שאומר "ווי על מה דעבד ולא מהנייא ליה", ח"ג קכו ע"ב; עם זאת יש מקומות המתארים את ההיפך, למשל מה"נ ח"א קו ע"ב, וראה להלן). לכך יש לצרף את ההדגשה החוזרת במקומות רבים להכרח כי הרשע ישמע את אשמתו ויאשר אותה, ולעתים אף יביע את חרסתו. עם זאת, למקורות המתארים קשיות עורף או אי שיתוף פעולה בנקודה זו שלאחר המוות, ראה עירובין יט ע"א, שם מתגלה מתח פנימי לגבי קשיות עורפם של רשעים; ואילו במסכת חבוט הקבר' הדבר מופיע במפורש ושם אף מצוטט מאמר חז"ל ברוח זו: "אפילו בפטירתו של אדם רשע יצרו מתגבר עליו. ראב"י אומר כשם שמקשה ערפו בעוה"ז כך מקשה ערפו בשעת פטירתו שעומד בדין שנאמר רשע יראה וכעס וגו' [תהלים קיב י']", בית המדרש חדר א, 'מסכת חבוט הקבר' עמ' 150. גם במדרש הנעלם ניתן להצביע על תיאור דומה, ראה מה"נ ח"א קו ע"ב: "אפילו בשעת דינו של רשע הוא מעיז פניו, ואזי הוא ברשעתו קיים". כדאי לציין כי סוגיה זו עולה גם בחלק מן התיאורים הנוצריים של רגע המוות; כך למשל באפוקליפסה של פטרוס (הגרסה האתיופית בתרגום מ"ר ג'יימס) הרשעים מתחרטים ומנסים לבקש מחילה על חטאיהם לאחר מותם כאשר הם מובלים אל הגיהנם, אולם המלאך טאטירוקוס מטיח בהם כי איחרו את השעה, והרשעים מודים בצדקתו של דין האל (גארדינר, חזיונות, עמ' 10).

²⁴ השווה מנייה זו למה שמופיע בזוהר ח"ב קצט ע"ב במסגרת תיאור אלגורי של הנשמה בגיהנם כיונה במעי הדג (וראה על כך ליד הע' 41).

כִּיצַד אָדָם מֵת בָּאֵי אֵלָיו מִלֵּאכֵי הַשֶּׁרֶת. אֶחָד מִמִּלְאכֵי הַשֶּׁרֶת וְאֶחָד מִמִּלְאכֵי מוֹת וְאֶחָד מִמִּלְאכֵי שׁוֹפֵר וְאֶחָד מִמִּלְאכֵי עֵמֹ וְאֶחָד מִמִּלְאכֵי לֹא קוֹם הִגִּיעַ קֶצֶךְ (וּבֵס' מ"ע מִבֵּיא מִיַּד יוֹשֵׁב הַסּוֹפֵר וּמַחֲשֵׁב יָמָיו וּשְׁנוֹתָיו). אֹמֵר לָהֶם עֲדִיין לֹא הִגִּיעַ קֶצֶךְ מִיַּד פּוֹתַח אֶת עֵינָיו וְרוֹאֵה מִלֵּאךְ (וְשֵׁם הַגִּי' מִזְדַּעֵזֶע וְנוֹפֵל עַל פָּנָיו אֲרִז"ל) אֲרִכּוּ מִסּוֹף הָעוֹלָם עַד סוֹפוֹ. מִכָּף רִגְלוֹ וְעַד קֶדְקֶדוֹ מִלֵּא עֵינָיִם. לְבוֹשׁוֹ אֵשׁ כְּסוּתוֹ אֵשׁ כָּלֹ אֵשׁ וְסִכִּין בִּידוֹ וְטֶפֶה שֶׁל מֶרֶה תְּלוּי בּוֹ. מִמֶּנָּה מֵת מִמֶּנָּה מִסְרִיחַ מִמֶּנָּה פָּנָיו מוֹרִיקוֹת וְאֵינּוּ מֵת עַד שֶׁרוֹאֵה הַקֶּב"ה בְּעֵצְמוֹ שֶׁנֶּאֱמָר כִּי לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחִי (שְׁמוֹת לֵג ג'). בְּחֵיָהֶם אֵינֶם רוֹאִי אֲבָל רוֹאִי בְּמִיתָתָם שֶׁנֶּאֱמָר לִפְנֵי יִכְרְעוּ כָל יוֹרְדֵי עֵפֶר וְנִפְשׁוּ לֹא חִיָּה (תְּהִלִּים כֶּב ל). מִיַּד מַעֲיֵד עַל עֲצָמוֹ כָּל מֶה שֶׁעָשָׂה בַּעוֹה"ז וְהוּא מַעֲיֵד וְהַקֶּב"ה חוֹתֵם...²⁵

הַדְּמִיוֹן בֵּין טַקְסֵט זֶה²⁶ לַמִּתּוֹאֵר בְּזוֹהָר הֵינּוּ מוֹבָהֶק; עִם זֹאת, אֶחָד הַהִבְדָּלִים בֵּין שְׁנֵי הַמִּקְוֹרוֹת הוּא כִּי הַזוֹהָר, בְּנִיגוּד לַמִּסְכַּת 'חֲבוּט הַקֶּבֶר', מִקְפִּיד לְצִיין אֶת הַגִּיהֶנֶם כְּחֶלֶק מִתְּהִלֵּךְ גְּסִיסַת הַרְשָׁע. הַבְּדֵל זֶה בֵּין טַקְסֵטִים כֵּה קְרוֹבִים הַעוֹסְקִים בְּרַגְעֵי הַגְּסִיסָה, מִפְּנֵה אֶת תְּשׁוּמַת הַלֵּב לַחֲשִׁיבוֹת הַגִּיהֶנֶם בְּתִהְלִיךְ הַגְּסִיסָה בְּתִפְסִיטַת הַזוֹהָר, אֶל מוֹל הַמִּקְוֹרוֹת מִמֶּנּוּ שָׁאֵב.

תִּיאוֹר הַמּוֹת וְיוֹם הַדִּין כַּהֲבָאָה שֶׁל אֲסִיר לְשִׁפּוֹט הָעֵרֶכְאוֹת מוֹפִיעַ גַּם בְּרֵאשִׁית פֶּרֶשׁת מְצוּרָה²⁷, וְנִיתָן לַהֲנִיחַ כִּי מִתְקִיִּים קֶשֶׁר כְּלִשְׁהוֹ שֶׁל צִיטוּט אוֹ עֵיבוֹד בִּינִיָּהם; לְאַחֵר שֶׁבַח רַב הַמּוֹרֶעַף עַל הַקְּמִים בַּחֲצוֹת הַלַּיִל לְלִימּוֹד הַתּוֹרָה, פּוֹנֵה הַזוֹהָר לְאַזְהָרַת הָעֲצָלִים הַיִּשְׁנִים שֶׁאֵינֶם לּוֹמְדִים בְּלִילוֹת. עֲצָלִים אֵלֶּה יִמְלָאוּ פִּיהֶם מִיֵּם כֹּאשֶׁר יַעֲמְדוּ אֲסוּרִים בְּקוֹלֶר נּוֹכַח הַמֶּלֶךְ וְלֹא תִּהְיֶה כָּל סִנִּיגוּרִיָּה לְזִכְרוֹתָם. יְצִיאַת הַנִּשְׁמָה מִן הַגּוֹף מִתּוֹאֵרַת כְּבִיטוּי לְרִצּוֹנָה לְהִתְדַבֵּק בְּשִׁכְנֶיהָ, אֹלֶם רַק הַנִּשְׁמוֹת הָרְאוּיּוֹת יִזְכּוּ לְדַבְּקוֹת זֶה וְאֵילּוֹ הַחוּטָאוֹת תִּידַחֲנָה מִפְּנֵיהָ; לְאַחֵר יְצִיאַת נִשְׁמַת הַחוּטָא מִן הַגּוֹף, הַמִּלְאָךְ דּוֹמָה מִקְבֵּל עָלָיו חֲזָקָה כְּפוֹלָה – בְּאֹפֶן מְסוּרָתִי, כְּפִי שֶׁרֵאִינוּ בַּמִּסְכַּת 'חֲבוּט הַקֶּבֶר', הוּא אַחֲרָאֵי עַל יִיסוּרֵי הַגּוֹף בַּקֶּבֶר, אֹלֶם בְּמִקְבִּיל הוּא מַעֲנֶה אֶת הַנִּשְׁמָה בְּגִיהֶנֶם. לְאַחֵר לִיבּוֹן חֲטָאִיהָ מִתּוֹאֵרַת עֲלִיַּת הַנִּשְׁמָה לִּגְן הָעֵדֶן הַתַּחְתּוֹן וְרַחֲצִיתָהּ בְּמִיֵּם מְרַעֲנָנִים וּמְרַפְּאִים.

נִיתָן לְהַצְבִּיעַ עַל שְׁלוֹשׁ נִקְוֹדוֹת דְּמִיוֹן מוֹבָהֶק בֵּין תִּיאוֹר זֶה לְבֵין הַנֶּאֱמָר לְעִיל, וּבִהֵן כְּדָאֵי לְדִיִּיק עַל מִנַּת לְהַבְחִין בַּהִבְדָּלִים הַדְּקִים: רֵאשִׁית, מוֹזְכָּרִים הַדִּינִים הַרְבִּים אוֹתָם חוּוֹה הָאָדָם בְּתִהְלִיךְ הַמּוֹת; אֹלֶם, יֵשׁ לְשִׁים לֵב כִּי בַּעֲד שְׁבִמָּאֵמֶר הַקּוֹדֵם דּוֹבֵר בִּ'גּוֹף' וִ'רוּחַ' בְּלִבָּד גַּם בַּהֲקִשְׁרִים שֶׁל נֶפֶשׁ נִרְ'נִית וְגַם בְּאֵלּוֹ שֶׁל רוּחַ נִרְ'נִית, הִרִי שְׁכָאן מְדוּבֵר בִּ'נֶפֶשׁ' בְּלִבָּד. קֶשֶׁה לְהַכְרִיעַ הָאֵם דְּבַר זֶה מִצְבִּיעַ עַל הִיכָרוֹת אוֹ שִׁמּוֹשׁ שׁוֹנֶה בְּמִוּדֵל הַנִּרְ'ן, בְּאִשֶּׁר מֵחַד מְדוּבֵר פֶּה עַל 'נֶפֶשׁ' בְּלִבָּד וְלֹא עַל רִיבּוּי כּוֹחוֹת נִפְשִׁיִּים וּלְפִיכֵךְ יִיתָכֵן שֶׁאֵין כָּאֵן אֵלֶּה שִׁמּוֹשׁ אֵינְדִּיפֶרֶנְטִי בְּמוֹנַח שְׁכִיחַ אַחֵר, אֹלֶם מֵאִידֵךְ בַּהֲקֶשֶׁר שֶׁלְּפָנֵינוּ אֵכֵן סְבִיר יוֹתֵר לְדַבֵּר עַל 'נֶפֶשׁ' בַּהֲקֶשֶׁר נִרְ'ן, הֵיִינוּ הַכַּח הַקְּשׁוֹר וְהַקְּרוֹב

²⁵ בֵּית הַמְּדִרֶשׁ חֲדָר א, 'מִסְכַּת חֲבוּט הַקֶּבֶר', עִמ' 150.

²⁶ עַל טַקְסֵטִים דּוּמִיִּים וְקְרוֹבִים מִן הַסְּפָרוֹת הַרְבֵּנִיָּה הַעוֹסְקִים בְּתִיאוֹר רַגַּע הַמּוֹת, רֵאֵה רַפְּאֵל, עוֹלָם הָבָא, עִמ' 130-136.

²⁷ זוֹהָר ח"ג נב ע"ב-נג ע"א.

יותר לגוף, אשר נושא עימו באופן כלשהו בייסורי הקבר. נקודת דמיון שניה היא כי יציאתה הסופית של הנפש מן הגוף מתרחשת רק בנוכחות השכינה אשר מושכת אליה את נשמות הצדיקים ומותירה את נשמת הרשע לבדה. גם לגבי עניין זה ניתן להצביע על הבדל לו עשויה להיוודע משמעות, ואשר עליו נתתי את הדעת לעיל, והוא כי התרחקות נשמת הרשע מהשכינה אינה בחירתו הנובעת מרשעותו אלא מעין הכרח, אשר ייתכן כי נובע מהכלל השגור בזוהר וגם בכתבי רמד"ל העבריים²⁸ לפיו כל מהות חוזרת למקומה ולפיכך תתקרב הנשמה הצדקת אל השכינה: "אי זכאה הוא מתקשר בה ואתדבק בה. ואי לאו שכינתא אזלא והיא אשתארת ואזלת ומתאבלת על פרישותא דגופא"²⁹ (תרגום: אם היא [הנשמה-י"ו] זוכה, היא מתקשרת בה [בשכינה-י"ו] ומתדבקת בה. ואם לא, השכינה הולכת לה, והיא נשארת והולכת ומתאבלת על פרידתה מהגוף). לעניין זה מוסיף הזוהר מעין פתגם עממי העוסק בחתולים כמשל לנשמה:

מתלא אמרי שונרא מאשא לא מתפרשא חדדי לסכינא אזלא אבתריה³⁰
(תרגום חופשי: משל, אומרים [כי-י"ו] החתול אינו זז מן האש; [אם אדוניו-י"ו] יחדד את הסכין – ילך אחריו).³¹

פתגם זה מתאר את החתול כיצור עצל המתחמם ליד האש, שלא יסכים לזוז ממקום מנוחתו בעד שום הון, פרט לדבר אחד, והוא הסיכוי לקבל נתח מזון³². לענייננו המשל מתייחס לקשייה של הנשמה לצאת מן הגוף, אשר עליהם היא גוברת רק מתוך התשוקה החזקה יותר לדבוק בשכינה. נקודת הדמיון השלישית נוגעת לדומה ותפקידיו כמענה הגוף והנפש בקבר; אולם גם כאן ישנו הבדל חשוב – לא מדובר עוד בגוף ונפש או רוח הנידונים יחדיו בקבר, אלא בהפרדתם לעינויי גוף בקבר ועינויי הנפש – בגיהנם, אשר על שניהם ממונה עדיין דומה. לבסוף, טקסט זה, למרות מבנהו ותכניו הדומים לזה הקודם, אינו מסווג במפורש את הגיהנם כאחד מדיני המוות לצד חיבוט הקבר, אלא מארגן את האלמנטים הדומים במבנה שונה – דומה אחראי על ייסורי המת, והוא עושה זאת בנפרד באמצעות דין הקבר לגוף ודין הגיהנם לנשמה. כמו כן יש להדגיש כי הן דין הגוף הן דין הנפש מתוארים בבירור כזמניים וכמכפרים; הגוף ישוב לאחר קבלת עונשו לעפר ואילו הנפש לאחר שתתלבן כראוי בגיהנם תמצא את מנוחתה ורפואתה בגן העדן התחתון. בנושא היסודות הפורגטוריאליים אעסוק להלן בפרק החמישי, ולכן לא אתעכב על דברים אלה במקום זה, אולם יש להצביע על נקודות אלה בהשוואה לטקסט הקודם בו עסקנו.

²⁸ וראה לעיל הע' 23.

²⁹ זוהר ח"ג נג ע"א.

³⁰ זוהר ח"ג נג ע"א.

³¹ תרגום זה וכן כל שאר תרגומי הזוהר לעברית בעבודה זו הינם שלי, וכמובן שמשקפים את הבנתי.

³² תיאור החתול כחיה אנוכית מופיע בספרות חז"ל, כפי שהעיר ר' מרגליות ב'ניצוצי זוהר', כך למשל בבלי הוריות יג ע"א שם מועלית התמיהה: "מפני מה הכלב מכיר את קונו וחתול אינו מכיר את קונו?".

טקסט שלישי וקרוב לדברים אלה מצוי בראשית פרשת אמור³³, וייתכן כי הוא מכיר את הטקסטים הקודמים או כאלו הדומים להם, כפי שנראה מיד. הטקסט מתאר אדם המוטל על ערש דווי, אשר נגלים אליו שלושה מלאכים שתובעים ממנו את פקדונו של המלך, היינו הנשמה הקדושה. האדם החוטא, אשר לא השכיל לשמור כראוי את הפקדון היקר שניתן לו, רואה אל מולו את מלאך המוות וחרבו בידו. נאמר לנו שוב כי אין קושי גדול לנפש מאשר יציאתה מהגוף, וכי דבר זה קורה רק נוכח פני השכינה והתשוקה אליה, ועל כך מוסיף הזוהר:

בטר דנפק מאן איהי נפשא דאיתדבק בה ויתקבל בגוה והא אוקמו להני מילי³⁴
(תרגום: אחרי ש[הנפש-י"] יוצאת, מיהי הנפש שתתדבק ותתקבל בתוך [השכינה-י"]? וכבר העמדנו דברים אלה).

דומה כי הפניה זו מתייחסת לדברים שראינו לעיל או לדברים מסוגם, אשר קובעים כי למרות שכל נפש או רוח נמשכת לצאת מן הגוף בתשוקתה לשכינה הרי שלא כולן תזכנה להיכלל בה. כמו כן בהמשך הדברים מתווספים מספר יסודות חדשים בהם לא נתקלנו עד כה: לא מדובר כלל בדיני חיבוט הקבר, אלא דווקא בצורך הדחוף לקבור את המת בשל משמעויות תיאורגיות שליליות אשר עלולות להיוודע לגופה המוטלת ללא קבורה: "היב חלישותא בשייפוי דרתיכא ומעכב עבידתא דקב"ה מלעבד"³⁵ (תרגום: "מטיל חולשה באיברי המרכבה ומעכב את מעשי הקב"ה מעשייתם"; נראה כי הכוונה לזיווג), כאשר רוח הטומאה תשתלט עליה, וכן אלמנט שטרם נזכר עד כה – הצורך בגלגול נשמות³⁶. כדאי לתת את הדעת לכך שטקסט שלישי זה, אשר כמה עדויות טקסטואליות ותכניות³⁷ מעלות את הסברה כי הוא מפותח ומעובד יחסית לשני הקודמים, אינו

³³ זוהר ח"ג פח ע"א-ב.

³⁴ זוהר ח"ג פח ע"ב; מאחר ונוסח הדפוס משובש הבאתי כאן את נוסחו של כתב היד הקדום ביותר שמצאתי לקטע זה – פריס 785 (סימן הסרט במכון לתצלומי כתבי יד עבריים 12617), כתב יד ספרדי מן המאות יד-טו. הטקסט מופיע בעמ' 1ב בכתב היד. הוריאנטים העיקריים לנוסח זה נוגעים למילה 'בגוה', ובמקומה ניתן למצוא בעיקר 'בגופה/א' (למשל בוטיקן 199, כתב יד ספרדי מן המאה ה-טו, סימן הסרט 251, עמ' 175א), וכן 'בה' (למשל בוטיקן נאופיטי 24, כתב יד איטלקי מן המאה ה-טז, סימן הסרט 631, עמ' 102א).

³⁵ זוהר ח"ג פח ע"ב.

³⁶ התפתחות רעיון גלגול הנשמות בקבלה זכתה לתשומת לב מחקרית לא מועטה, וראה שלום, הגלגול; שלום, פרקי יסוד, עמ' 308-357; ליבס, מילון, עמ' 298-294; ורבלובסקי, קארו, עמ' 222 ואילך; אורון, תורת הנפש; ישראלי, סבא, עמ' 113-129; הלנר, הגלגול, עמ' 24-26; על האמונה בגלגול הנשמות במאה העשירית מכתבי רס"ג וקרקסאני ראה בן-שמאי, גלגול; על הביקורת הימניימית כנגד עיקרי תורת הגלגול ראה שוורץ, גלגול; ועוד. שתי נקודות ראויות לציון לגבי מקום זה לאור ספרות המחקר: ראשית, ההתייחסות לגלגול במקום זה אינה מתקשרת בהכרח לכשלושן בפריה ורביה, כפי שמקובל בזוהר שמחוץ לסבא דמשפטים (זאת ציין כבר שלום לגבי מקום זה, וראה שלום, פרקי יסוד עמ' 318). שנית, בהקשר לשאלת גורל הגוף שנשמתו חזרה בגלגול לגוף אחר (על כך ראה ישראלי, סבא, עמ' 121-123), נראה כי הטקסט שלפנינו מדגיש שכליונו של הגוף הראשון בעפר מהווה תנאי לגלגול עצמו, ומתוך כך עולה כי אינו שותף לדעת הסבא אלא לדעה המובעת בגוף הזוהר, למשל ח"א קלא ע"א.

³⁷ ניתן להצביע בקצרה על הנקודות הבאות: ראשית, מן הבחינה הטקסטואלית – ההפניה 'והא אוקמוה להני מילי', אשר ייתכן כי מתייחסת לפחות לאחד משני הטקסטים הקודמים, או לדומים להם. שנית, מן הבחינה התכנית: שימוש ב'נשמתא' בהקשר למלבוש הנשמות בניגוד ל'נפשא'; דיון בגלגול נשמות תוך שימוש במונח 'גלגולא' הנדיר בגוף הזוהר (ליבס, מילון, עמ' 294); העלאת טיעונים תיאורגיים – פגיעה באברי המרכבה. עליי להדגיש כי איני טוענת שיש בהכרח מקום להתייחס למאפיינים אלה

מזכיר כלל בהקשר זה את הגיהנם ויחד עימו גם לא מוזכר המלאך דומה; הגיהנם אינה נוכחת כאחד מייסורי הקבר כמו בטקסט הראשון, גם לא כעונש או טיהור נשמת הרשע כמו בטקסט השני.

בסעיף זה נבחנו שלוש מסורות קרובות שבגוף הזוהר לגבי רגעי הגסיסה, וראינו כי מתקיים בהן העיקרון של קישור בין תהליך גסיסת הרשעים לבין הגעתם אל הגיהנם; נוסף על כך ראינו כי מסורות אלו מקיימות זיקה הדוקה למסורת 'מסכת חבוט הקבר' ברמות שונות, וייתכן שהופעתו של דומה בשתי הגרסאות הראשונות נובע מכך. נוסף על כך, חשוב להצביע על תהליך פנים-זוהרי בו הופך דומה מן הממונה על ייסורי הקבר כפי שמתואר במסכת 'חבוט הקבר' לבין התבנית הכפולה לפיה דומה אחראי על ייסורי הגוף שבקבר וייסורי הנפש שבגיהנם. לאור זאת, יש לתת את הדעת לכך שכל אחת מן הגרסאות מתאפיינת בגוונים מעט שונים מבחינת תפיסת העולם הכללית והפרטנית לגבי הגיהנם; דברים אלה מתבטאים בקטגוריות הבאות: מידת ואופן השימוש במודל נר"ן, כניסתם של יסודות פורגטוריאליים לתיאור הגיהנם, הפרדה בין עינויי הגוף והנפש והכרעה בשאלה האם הגיהנם נחשב לאחד מדיני המוות או שהוא בעל מעמד עצמאי. שונה במפגיע משני הראשונים הוא הטקסט השלישי שנידון בסעיף זה למרות שאינו מזכיר כלל את הגיהנם, מאחר והוא בנוי בתבנית מקבילה לשני הראשונים, וייתכן אף כי היו מוכרים לו. בטקסט זה לא מוזכרת הגיהנם ואף דומה נעדר ממנו, אולם מאידך הוא בעל זיקה חזקה יותר לשיח התיאוסופי לעומת קודמיו; עם זאת יש להדגיש כי אין כלל בכוונתי לרמוז לקיומו של 'ציר' במהלכו נדחקים התכנים המיתיים לטובת התיאוסופיים, אלא להצביע על הגוונים השונים בהם מופיעות תימות קרובות בטקסטים שבגוף הזוהר.

2.2 מסורת עברית הנשענת על אלגוריה מקראית וקרובה למדרש תהלים

במסגרת מקבץ דרשות עבריות במדרש הנעלם פרשת וירא³⁸ על הפסוק "וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בְּאֵלֶיךָ מִמָּרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כְּחֹם הַיּוֹם"³⁹, נדרש פסוק זה על רגע הפטירה מן הגוף. התמונה המתוארת קרובה לזו שהתוודענו אליה לעיל; שלושה מלאכים ניצבים נוכח הנוטה למות, כשם

כאינדיקטור ארכיאולוגי המלמד על שלב "מתקדם" יותר, בין אם כרונולוגית או רעיונית, וככלל איני מבקשת אחר מגמות שכלאל. עם זאת, ניתן להצביע על זיקות אפשריות של היכרות בין טקסטים אשר עשויות להתבטא בציטוט או עיבוד, כמובן כל זאת במסגרת הזהירות הנדרשת במצב בו הנחת העבודה היא שהתמונה הטקסטואלית שלפנינו לעולם אינה שלמה (וזאת אף ללא התייחסות לבעיות הטקסטואליות הפרטניות של ספר הזוהר, וראה על כך אידל, היבטים, עמ' 37-40). לפיכך במקרה שלפנינו כדאי להצביע על מאפיינים טקסטואליים ותכניים של טקסט אחד אל מול המקבילים לו, ולנסות לעמוד על טיבם של הבדלים אלה.

³⁸ ח"א מה"נ צח ע"א; יש לציין כי פרט לשיוכו של הטקסט למדרש הנעלם באמצעות כותר, לשפתו העברית ולדרשות האלגוריסטיות שבו, מכריז הטקסט על קדמותו באמצעות שני סממנים טקסטואליים נוספים, והם ההערות: 'רבנן פתחי בהאי קרא', וכן 'דתניא אמר ר' יהודה'.

³⁹ בראשית יח א.

שביקרו שלושת המלאכים את אברהם השרוי במכאוביו, ו'חום היום' הוא 'יום הדין הבוער כתנור להפריד הנשמה מן הגוף'⁴⁰. על מנת להעמיד תיאור זה בהקשרו הזוהרי המתאים, ברצוני להקדים ולומר כי בספר הזוהר ניתן להצביע על חטיבה שלמה של תיאורי גיהנם (שאינם ככלל חלק ממושא עבודה זו) הנשענים על אלגוריות ודימויים מקראיים מסוגים שונים, ואשר אליה ניתן לשייך את הטקסט בו אנו עוסקים כעת, המדמה את הליך הגסיסה וההגעה לגיהנם אל ישיבתו של אברהם אבינו פתח האהל לאחר מילתו. בחטיבת תיאורים מקראיים אלה בולטות בעיקר שתי תימות מרכזיות - המבול והפיכת סדום⁴¹; כך למשל מתוארת הגיהנם כמבול רותח וקופא חליפות שהומטר על הרשעים:

ת"ח נח זכאה הוה אתרי בבני דריה ולא הוו שמעי ליה עד דקב"ה אייתי עליהו דינא דגיהנם מאי דינא דגיהנם אשא ותלגא מיא ואשא דא צנינא ודא רתיחא וכלהו בדינא דגיהנם אתדנו ואתאבידו מעלמא.⁴²
(תרגום: נח הצדיק היה מתריע בבני דורו ולא שמעו לו, עד שהקב"ה הביא עליהם את דין הגיהנם. מהו דין הגיהנם? אש ושלג, מים ואש, זה צונן וזה רותח. וכולם נידונו בדין הגיהנם ונאכדו מהעולם.)

עם זאת, לצד קיומו של מוטיב החום והקור במבול כמו גם במקבילתו הגיהנם, הזוהר מכיר גם מבול שהיה רותח בלבד, עד כי הפשיט את בשרם של החוטאים מעליהם, ולבסוף גרם להתפרדות עצמותיהם, ונראה כי כדאי להיזכר בדברים אלה בהקשר שלפנינו:

והכי נמי אתמחון אלין חייביא מארעא באתגלייא והיך אתמחון אלא דהוו נפקי מיא והוו רתיחון מן תהומא וסלקי ואעבר מנייהו משכא וכיון דאעבר מנייהו משכא הכי נמי בשרא ולא אשתארו אלא בגרמייהו לחוד לקיימא דכתיב וימחו מן הארץ.⁴³
(תרגום: וכך גם נמחו החוטאים הללו מהארץ – בגלוי. וכיצד נמחו? אלא שהיו יוצאים מים והיו רותחים מהתהום, ועלו וירד מהם העור ולאחר מכן הבשר, ונותרו בעצמותיהם בלבד, לקיים מה שכתוב: 'וימחו מן הארץ' [בראשית ז כג])

⁴⁰ ח"א מה"נ צח ע"א. דימויי הגיהנם כתנור נשענים על הנאמר בישעיה לא ט: "... נאם יְהוָה אֲשֶׁר אֹר לֹךְ בְּצִיּוֹן תִּתְנוֹר לוֹ בִּירוּשָׁלַם".

⁴¹ על אף שאין זה נושא העבודה הנוכחית, אציע דוגמאות למקורות זוהריים מסוג זה: מבול – ח"א סח ע"ב, ח"א קז ע"ב; סדום ולוט – ח"א ס"ת פ ע"ב, ח"א מה"נ קיא ע"א, ח"א קד ע"ב-קה ע"א. התימות המקראיות הנוספות שמופיעות בזוהר בקשר של דימוי או אלגוריה כלשהי לגיהנם הינן: הסנה הבוער – ח"ב כא ע"ב; יונה במעי הדג – ח"ב קצט ע"א-ב (וראה מאמרו של ויינמן, יונה); קרח ועדתו – ח"א יז ע"א-ב; וסיפור גניבת בכורתו של עשו תוך זיקה למדרש חז"ל אודות גן העדן והגיהנם המבוסס עליו – ח"א קמא ע"ב ואילך. יש לציין כי בחטיבה זו התימות המקראיות משמשות במגוון גישות הרמנויטיות – חלקן בזיקה לפן האלגוריסטי של מדרש הנעלם, חלקן בזיקה לדרשות חז"ל, חלקן מציעות דרשות תיאוסופיות מעמיקות, ואין זה המקום לדון בכך באופן יסודי.

⁴² זוהר ח"א סב ע"ב.

⁴³ זוהר ח"א סו ע"א; והשווה תיאור הפשטת העור והתפרדות העצמות בחיבור המוסלמי הימביניימי 'סולמו של מחמד', פרק כה עמ' 164-165 (חיבור מוסלמי חשוב זה תורגם מערבית לקסטיליאנית בספרד על ידי יהודי בשם אברהם בהזמנת אלפונסו העשירי, ונראה כי על בסיס תרגום זה נעשתה הגרסא הצרפתית ששרדה בידינו; קרבה זו במקום ובזמן לספר הזוהר, וכן קיומה של חוליה יהודית חשובה בתהליך התרגום, עשויה להצביע על קרבה אפשרית בין המסורות שבו לחומרים שלפנינו. לפיכך אשתדל להפנות במהלך העבודה להקבלות רלוונטיות בין חיבור זה לטקסטים הזוהריים בהם נעסוק. וראה סולמו של מחמד, הקדמה, עמ' 21). אגב, הציון כי עונש המבול הפומבי היווה מידה כנגד מידה למי שעשו חטאיהם בפומבי ללא בוש, דומה מאד אם כי במהופך לדברים שנאמרים לעתים קרובות לגבי עונש החושך בגיהנם – שהינו ראוי למי שפשע בסתר.

לאור זאת, ייתכן כי יש לראות גם את הביטוי "יום הדין הנוער כתנור להפריד הנשמה מן הגוף" שמופיע במדרש הנעלם הדין בגיהנם, גם כנתון בזיקה לתיאורי הגיהנם כמבול רותח המופיעים בזוהר. נוסף על כך, הקישור בין חום היום ממנו סבל אברהם לבין הגיהנם מתבסס כבר על מסורות חז"ל המספרות כי מקור חומו של היום המדובר היה מתוך הגיהנם עצמה.⁴⁴

נחזור כעת לדרשה ממדרש הנעלם; בדומה למקור המקראי, קיימת שניות בין היראותו של האל בפסוק א' לבין היראות המלאכים בפסוק ב', אשר מקבילה להבדל שבין יציאת נשמת הצדיק לבין זו של הרשע. נשמת הרשע תעמוד אל מול שלושה "אנשים המבקרים מעשיו" – כלומר, 'ביקור החולים' של אברהם אבינו הופך ל'ביקורת' ומשפט לחוטא. לבסוף, גם כאן מושם דגש על הצורך כי הרשע יודה על מעשיו בפיו; הנשמה אשר נוכחת לדעת כי תם עידן הגוף והיא משוחררת ממנו, עולה ועומדת בבית הבליעה ומתוודה שם על מעשי הגוף, ואם היא נשמת צדיק היא שמחה על מות הגוף. הרעיון לפיו הנשמה עומדת לפני צאתה בבית הבליעה או בקצה האף, מופיע בין היתר במדרש תהלים בהקשר הקרוב לעניינו:

...ובזמן שיגיע קצו ליפטר מן העולם, בא מלאך המות לטול נשמתו של אדם, הנשמה דומה כמין קנה מלא דם, ויש לה קנים קטנים שהן מתפזרין בכל הגוף, ותופס המלאך בראש הקנה ומושכו, מגוף הצדיק מושכו בנחת, כאלו מושך חוט מן החלב, מגוף הרשע דומה כאלו מושך פיטורי בפי וושט, ויש אומרים כצפורי בפי וושט, ויש אומרים כמושך קוצים מעל גבי הצמר, וכפיטורי מעל גבי הכלך, ויש אומרים כי חזוורא דגבבא דלאחורי נשרי,⁴⁵ ומיד מת, והרוח יוצאה ויושבת על חוטמו עד שמסריח, וכיון שמסריח צועקת ובוכה לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבונו של עולם אנה מוליכין אותי, ומי נוטלו דומה ומוליכו לחצר מות⁴⁶ אצל הרוחות, אם הוא צדיק אומרים לפניו פנו מקום לפלוני צדיק,

⁴⁴ למשל פרקי דר' אליעזר כח.

⁴⁵ לוי דן במאמרו בתיאור זה, וראה לוי, מנוחת השבת, עמ' 12 הע' 2. כמו כן, כדאי לציין כי דמיון מובהק מצוי בין תיאור זה לבין תיאורים מקבילים לו בספרות המוסלמית; לוי מציין הקבלות מובהקות לחיבורים של אלע'זאלי, וראה שם הע' 2. לכך יש להוסיף תיאור מוסלמי נוסף המצוי בחיבור הימביניימי 'סולמו של מחמד'; בפרק השמיני של חיבור זה מספר מלאך המוות למחמד כי עבור צדיק שבא זמנו לעבור מן העולם שולח הוא שלושה מלאכים יפי תואר ומבושמים היושבים לימנו, אשר מושכים מתוכו את נשמתו בעדינות מרובה, ואילו לרשע נשלחים מלאכים כעורים ומבעיתים המדברים אליו קשות ומושכים את נשמתו בגסות וללא רחם. ראה סולמו של מחמד, פרק שמיני, עמ' 112. עם זאת, הדעה כי נשמות הצדיקים נלקחות בפחות ייסורים מאלו של הרשעים רווחת גם בספרות חז"ל, על כך ראה רפאל, עולם הבא, עמ' 131. וראה גם עיבודו של מדרש זה בספר המשלים של ג'קאטילה, משל יג.

⁴⁶ חצרמות במקרא הוא אחד מנכדיו של עבר, לפי בראשית י כו; כמקום נזכר שם זה בשלושה טקסטים: ראשית בתלמוד הבבלי מסכת ברכות יח ע"ב שם חצר מות הינו ככל הנראה בית קברות, וראה להלן ליד הע' 198; שנית במדרש תהלים שלפנינו כמקום משכן הרוחות, וכן במקבילתו בחיבור 'גן עדן וגיהנם' וראה להלן הע' 50; שלישית, זלוטניק במאמרו על מנהגי השבת מציין כי עדות נוספת לאזכור תלמודי של מקום בשם זה עשויה להיות במדרש הגדול לפרשת נח (זלוטניק, מנהגי השבת, כרך כה עמ' רפז), וזאת על פי כתב יד האחים חבשוש למקום זה; לדעת המהדיר מ' מרגליות כתב היד המדובר הינו "מעבוד ו"מתוקן"..." ואף על פי כן הוא שומר בכמה מקומות גירסאות נכונות ומקוריות, ולדעתו היה המעתיק תלמיד חכם שהשתדל להוסיף פרטים לפי ידיעתו והבנתו (ראה ראש דבר למדרש הגדול על בראשית, עמ' 12). התוספת הינה על נח י כו: "ואת חצרמות נ' ואת ירח דרשינן במסכת סוכה מאי חצרמ' וירח חצר יש בגיהנם שנידונין בה הרשעים וכל שלשים יום מהפכין אותן באש כבשר בקלחת זהו שנ' ואת ירח" וכו'. המהדיר ציין כי טקסט זה אינו מצוי במסכת סוכה שלפנינו, וכי מקורו נעלם ממנו (מדרש הגדול לבראשית, מהד' מרגליות, עמ' קצו הע' 5). על כל פנים נראה כי מקור זה מזהה את חצרמות עם המקום שנתייחד לבני קרח בגיהנם כפי שמופיע בתלמוד הבבלי, ועל כך ראה להלן הע' 445. חצר מות כמקום המקושר לחוטאים מופיע גם בקוראן, פרשת המחיצה סג ואילך, שם מתואר סיפור כפירתם של בני שבט עאד אשר מולדתם חצרמות, אזור המצוי בגבול המדבר של תימן (ראה הערתו של י"י ריבלין בתרגומו לקוראן עמ' 153 הע' 1).

והולך ממדור למדור, עד שרואה פני שכניה, לכך נאמר ישר יחזו פנימו, הרי שבע מדורות לצדיקים, ושבע מדורות לרשעים, רשעים לפי מעשיהם, ולצדיקים לפי מעשיהם.⁴⁷

הנשמה שיצאה זה עתה מן הגוף יושבת במקרה זה על החוטם, אולם סביר להשוות בין קצה האף לקצה הגרון, שני איברי הנשימה אליהם מקושרת הנשמה באופן טבעי. במדרש תהלים מתוארת הנשמה כיושבת על קצה החוטם של הגופה אשר מתחילה להירקב, מקום הנתפס ככל הנראה כגבול בין עולם הגוף לעולם הרוחני, בו מצויה הנשמה לאחר המוות וטרם מצאה את מקומה הראוי.⁴⁸ הנשמה המצויה על קצה החוטם מתחילה לחוש בצחנה העולה מן הגוף (תחושתה בריח קשורה אף היא למהותה הרוחנית ושיבתה בחוטם), ונראה כי היא חוששת שמא תישאר עם הגוף הרקוב לעד, ותרד עמו אלי קבר. לעזרתה נחלץ לא אחר מאשר דומה אשר לוקח אותה למקום הנקרא 'חצר מות' שהוא, על פי תחילתו של מדרש זה מדור הגיהנם הקרוי 'דומה' במספר מקומות⁴⁹, ואשר עליו מופקד, באופן טבעי, המלאך דומה.⁵⁰

אם כן, אנו רואים כי תיאור המוות המופיע במדרש הנעלם וירא מקשר את תהליך המוות אל הגיהנם בשני מישורים: ראשית, תיאור היציאה מן הגוף עושה שימוש בדימוי חלקות מעולם דימויי הגיהנם המקראיים שבזוהר, ושנית תיאור עמידתה של הנשמה בבית הבליעה עשוי להפנות למדרש תהלים אשר מתאר עמידה כזו כשלב מקדים ללקיחת הנשמה ל'חצר מות' על ידי דומה, המוכר כשר הגיהנם, על אף שבטקסט הזוהרי לא מוזכר דומה כלל.

⁴⁷ מדרש תהלים, יא ה, נא ע"א-נב ע"א. מופיע גם בבית המדרש חדר ה', 'גן עדן וגיהנם', עמ' 44-45.
⁴⁸ תיאור דומה של מצב בו הנשמה יצאה מן הגוף ומצויה בסמוך לו אולם עדיין אינה יודעת מה מצפה לה ומה עליה לעשות ובשל כך פונה בתפילה לאל, מצוי בחיבור 'חזיונו של טונדייל' מאמצע המאה ה-י"ב, אשר זכה לפופולריות רבה באירופה של ימי הביניים ותורגם לשפות רבות; יש לציין עם זאת כי מוטיב החוטם והסרחון כלל אינו מופיע בחיבור הנוצרי, והדמיון נעוץ רק בעצם קיומו של שלב ביניים מעין זה בו שרויה הנשמה במצוקה רבה (ראה חזיונו של טונדייל, פרק ב, בתרגום גארדינר, חזיונות, עמ' 152).
⁴⁹ כך למשל במדרש תהלים מזמור יא, מנויים שבעת מדורי הגיהנם הבאים: שאול, אבדון, צלמות, ארץ תחתית, ארץ נשיה, גיהנם, דומה; ובפרק ראיות יחזקאל: אדמה, ארץ, חלד, נשיה, דומה, שאול, טיט היון (בתי מדרשות ב, עמ' קכח). יש לציין כי קיימות מניות דומות של מדורי הגיהנם אשר אינן מכירות מדור בשם זה, כך למשל בבלי עירובין יט ע"א.
⁵⁰ "ר' לוי אמר: 'דומה' זה 'חצר מות'; ולמה נקרא שמו 'חצר מות'? חצר של רוחות בני אדם מתים". מדרש תהלים יא, במהדורת בוכר - נא ע"א-נב ע"א. בהמשך הדברים נחזור לתיאור יום השבת במסגרת מדרש זה על חצר מות.

2.3 רגעי הגסיסה – מסורות מיתיות וסימבוליות

מאפיין נוסף של רגעי הגסיסה, אשר נזכר במקבץ מימרות המובאות בלשון 'תנין' ודומיה⁵¹ בפרשת ויחי⁵², הוא מעין מצב של 'שאר רוח' אשר פוקד את הגוסס. דבר זה נגרם מן הדין השורה על שכיב מרע, ואנו נוכחים לדעת כי דווקא כוחות הדין הם שמעניקים לגוסס יכולת ראייה לה לא זכה בעולם הזה; דומה כי המחזות הנגלים לעיניו הם אלה שגורמים לו לנפוח נשמתו, וייתכן לראות בכך פן נוסף למסורת בה נתקלנו לעיל של התדבקות הנשמה בשכינה. המסורת הבאה המובאת בלשון 'תאנא', דנה אף היא בחידוד יכולת הראיה⁵³, אולם כעת אין המדובר בהתבוננות בסודות טמירים, אלא ביכולת לראות את המתים; הצדיקים יזכו לראות את קרובי משפחתם שנפטרו, כפי שנראו בעולם הזה. לעומתם החוטאים יחזו בנשמות הרשעים המעונות בגיהנם, אשר קוראות 'ווי'; עד מהרה מצטרף לקריאה זו הגוסס עצמו, וקשה לקבוע האם הוא נאנח בשל ייסורי מחלתו או הייסורים שהוא יודע כי יהפכו כהרף עין למנת חלקו בגיהנם. מסורת שלישית, המובאת אף היא כ'תניא', מציעה תיאור מעט שונה של רעיונות אלה; כאשר אדם נפטר מן העולם, בין אם מדובר בצדיק או רשע, פוגשים אותו קרוביו ובני משפחתו ומציגים בפניו את מחוזותיו של העולם הבא – מקום גן העדן ומקום הגיהנם. אם האדם צדיק, בני משפחתו מלווים אותו ללא שהות למקום העידון המיועד לו; אולם, אם הוא רשע עליו להמתין עד שגופתו תכלה בעפר, ואז יופיע לפניו דומה וצבאות משמשיו אשר ישליכוהו למדורי הגיהנם. יש לציין כי המימרה האחרונה אינה דנה בתהליך המוות אלא במה שמתרחש מיד לאחריו, אולם מכיוון שהדברים מופיעים לעינינו במקבץ המפגין הומוגניות רעיונית⁵⁴ אני סבורה כי יש הצדקה להציגם כיחידה ספרותית אחת.

⁵¹ הסוגייה הטקסטואלית של מאמרים המוכתרים באופנים שונים כסוגים של 'משניות' הינה סבוכה ביותר. למעמדם של מאמרי המתניתין והתוספות בזהר התייחסו תשבי, משנת הזהר א עמ' 19; גוטליב, מתניתין ותוספתא; מאט, מתניתא עמ' 130 ואילך. עם זאת, במקום שלפנינו אין מדובר בחטיבת 'מתניתין', לא מבחינת הסגנון וגם לא התוכן, אלא בקבצים של מסורות אנונימיות בנושא מסוים, אשר מובאים בלשון 'תאנא'. מאמרים מסוג זה אפייניים ככלל למדרש הנעלם על התורה, ובנוסף לכך חלקם מתאפיינים בנטיה לשפה העברית ו"רוב דרושיו מנוסחים באמרות קצרות, בצורה אנונימית... [עניינם בעיקר] תורת הנפש, חיי עולם הבא.. ואילו סודות האלהות.. שהם הנושאים המרכזיים בגוף הזהר אינם נזכרים כאן אלא ברמיזות מועטות" כפי שתיאר תשבי את מדרש הנעלם שעל התורה (תשבי, משנת הזהר א עמ' 18); עוד על קדמותם היחסית של הטקסטים העבריים, ראה אברמס, ספר, עמ' 219, והפנייתו שם לש' מופסיק. כמו כן, ציינה ר' מרוז כי ראוי להתייחס בכובד ראש לקיומם של כותרים כגון 'תניא' ודומיהם, אם כי לדעתה הם עשויים להצביע בעיקר על נקודות-תפר עריכתיות, ייתכן של תוצרים טקסטואליים של דיונים בחוג הזהר. אביא את דבריה ואת סיוגם: "... תיבת 'תניא' מעידה כאן אפוא על 'תפר' בין גרסה לעיבוד. נראה כי עלינו לשנות את מתודולוגיית הקריאה שלנו בזהר ולהתייחס ברצינות לרבות מהצהרותיו הרפלקסיביות, ולא לראות בהן אך ורק תכסים פסידו-אפוגרפי. פשיטא שלא כל הפניה בנוסח 'תנין', 'תניא' או 'אוקמה' משמעה הפניה לדיון בחוג הזהר..". (מרוז, ריקמתו, עמ' 203 הע' 118). לאור כל אלה ברצוני להצביע על שתי נקודות המאפיינות טקסט זה או דומים לו בהם נפגש בהמשך הפותחים בלשון 'תאנא': ראשית, הכתרת הדברים כמסורת אוראלית קדומה תוך העמדת זיקה בינה לבין מאמרי המתניתין והמאמרים המיוחסים ל'מתניתא דילן'; שנית, הופעת מאפייני מדרש הנעלם כפי שהוגדרו על ידי תשבי – שרשור דעות שונות שחלקן אנונימיות בנושא מסוים, ללא כל הקשר עלילתי או דרמטי.

⁵² זוהר ח"א ריח ע"ב.

⁵³ השווה רמז"ל, משכן העדות, כ"י ברלין עמ' 56; רמז"ל 'ספר הרימון' 159-160.

⁵⁴ ייתכן כי במקום זה כדאי להצביע על תופעה טקסטואלית זוהרית אותה ניתן לכנות 'מדרג עריכת', אשר עניינה הופעתן יחדיו של פסקאות אחדות העוסקות בנושא מסוים באופן היוצר רושם כי מדובר בחטיבה עצמאית אחת, כאשר בחינה טקסטואלית מראה כי מדובר בשרשור מסורות נפרדות על עניין כלשהו. דומני כי לפחות בחלק מהמקרים ניתן להראות

נוסף על כך, בדפוס קרמונה⁵⁵ נדפסו שתי המסורות האחרונות ברצף ותחת הכותר 'תוספתא', וזאת במקביל למאמר עברי ממדרש הנעלם לפרשת וירא העוסק בסוגיית הצלת רשעים מהגיהנם תוך שימוש באלגוריה המקראית של שיחת אברהם ואלהים טרם הפיכת סדום; ראייה טקסטואלית זו מחזקת את לכידותו הפנימית של מקבץ המסורות או לכל הפחות חלקו השני, וכן את זיקתו לשכבות המוקדמות בזוהר ובפרט למדרש הנעלם.

ממקבץ מסורות זה אנו למדים כי הקישור בין תהליך המוות לבין ההגעה לגיהנם מופיע בזוהר לא רק ברמה הנראטיבית של תיאור הגסיסה והמוות, אלא גם במימד העריכתי – בקיומם של מקבצים האורגים ברצף מסורות הנוגעות ברגעי הגסיסה ולאחריהן מסורות העוסקות בתיאור הגיהנם וההגעה אליה.

עוד כדאי לציין כי לא הרחק ממקום זה⁵⁶ אנו מוצאים מסורות מקבילות בשם 'תניא' העוסקות בפרק זמן זה בחייהם של הצדיקים; ראשית פותח ר' יוסי ומספר כי שלושים יום טרם פטירת צדיק מכריזים בעולם על הגעתו, ואפילו הצפרים מכריזות על כך⁵⁷, ואם מדובר בצדיק מעולה במיוחד מכריזים על בואו בגן העדן עצמו. לבסוף, רעיון התבוננות הנשמה בצפוי לה מופיע גם כאן, כאשר במשך שלושים ימים אלה יוצאת הנשמה מדי לילה ורואה את העידון והעונג הרב המצפה לה בגן העדן.

לצד תיאורים מסוג זה, חשוב לתת את הדעת למציאותן של מסורות סימבוליות ואף תיאוסופיות יותר לגבי פרק הזמן של הגסיסה; והנה, טקסט מסוג זה מצוי, לשם דוגמא, דווקא בתוככי מקבצי המסורות שאינן-תיאוסופיות מפרשת ויחי בהם עסקנו זה עתה⁵⁸: ביום בו מגיע זמנו של אדם

שהעריכה מפגינה מודעות להבדלים שבין המסורות השונות, אשר מתבטאת במדרג הייררכי כלשהו בסדר העריכה. המקרה שלפנינו אינו אמנם המובהק ביותר להדגמת תופעה זו אולם אני סבורה כי הוא בכל זאת ראוי להיכלל בה, מה גם שבמקרה זה אין צורך להתעמק בחלוקת הטקסט לחוליותיו מכיוון שהפיסוק מבוטא בגלוי באמצעות לשון 'תאנא'; מבין שלוש מסורות המובאות בפנינו, הראשונה והשנייה מביאות מסורת לגבי מושא הראיה המיוחדת לה זוכה הגוסס ערב מותו – הראשונה מתייחסת באופן כולל לראיית דברים נעלמים, והשנייה לראיית קרובי משפחה מתים, ולפיכך הן מופיעות יחדיו. המסורת השלישית מספרת אף היא על קרובי המת המדריכים אותו בעולם הבא, אולם היא מכניסה נופך נוסף באשר היא יוצרת אבחנה בין גורלם של מתים צדיקים ורשעים. ניתן לראות כי היחס בין המסורת השנייה לשלישית הוא של הרחבה או פירוט, ולכן המדרג העריכתי המתבקש הוא כי המסורת המורחבת או המפורטת תופיע לאחר המצומצמת (ובמקרה זה כל זאת משתלב היטב גם ביחס למסורת הראשונה). דוגמא מובהקת יותר לתופעה זו מצויה לשם דוגמא בסתרי תורה ח"א פא ע"א, ודומה שהיא אף משקפת שלבים בביטוייה של תפיסת נר"ן המתועדים בזוהר, ובכך אני מקווה לעסוק במקום אחר.

⁵⁵ זוהר דפוס קרמונה טור רסה.

⁵⁶ זוהר ח"א ריז ע"ב.

⁵⁷ בין יתר מיני הניחוש המאגיים המתבססים על ניתוח התנהגותם של בעלי חיים, רווחה בעולם היהודי בימי הביניים גם חכמת הנחוש בצפרים; שיטה זו המכונה 'טיאר' שואבת מן ההנחה כי הצפרים לומדות רזים ועתידות מפי רוחות המבקרות בעולמות העליונים, וראה טרכטנברג, מאגיה, עמ' 211-212, והשווה דברי ג'יקטילה על פרקטיקה זו בפירוש המרכבה שלו (ג'יקטילה, פירוש המרכבה, עמ' 58). יש לציין עם זאת כי מדובר בטכניקה עתיקה יומין המוכרת גם בעולם העתיק, ואת העוסקים בה מזכיר למשל קיקרו בשם הלטיני augur-uris בחיבורו De Divinatione, וראה לשם דוגמא קיקרו, על ההתנבאות, ספר ראשון סעיף 17 פסקא 31 (מהד' פלקובר, עמ' 258-260).

⁵⁸ זוהר ח"א ריח ע"ב; והשווה טקסט קרוב מאד בח"ב קצה ע"ב, המקורב גם למאמר המשיחי הנדפס בזוהר שמות ח"ב ז ע"ב-ט ע"א.

ההכרזה על מותו עוברת דרך נהר דינור ושורפת את הרשעים, ולאחר מכן אנו שבים אל גורלו הפרטני של הגוסס דרך דמותו של התרנגול השחור. לבסוף, חשוב לציין כי גם מטקסט סימבולי זה נעדרת דמותו של המלאך דומה.

2.4 הסגרת הנשמה לידי דומה

לאחר המוות, התימה המוצגת במספר מקומות בזהר היא הסגרת החוטא לידיו של דומה. מספר מקורות מדגישים את סופיותה של הסגרה זו:

ותאנא אמר רבי שמואל ברבי יעקב: נפשות הרשעים נתונות בידו של מלאך זה ששמו דומה להכניסם בגיהנם ולדון שם, וכיון שנמסרות בידו - שוב אינן חוזרות עד שיכנסו לגיהנם⁶⁶

תיאורים רבים מציירים בפנינו תמונת הסגרה מורחבת יותר; נשמת הרשע מובלת על ידי רבבות מלאכי חבלה, אשר זוכים לכינויים שונים ולרוב 'חבילין טריקין'⁶⁷, המביאים אותה מן העולם הזה אל ממונה הגיהנם - דומה:

כמה דאמרן כד נפיק ב"נ מהאי עלמא... ואי לאו כמה חבילין טריקין אזדמנן לאנגדא ליה לגיהנם ולאמסרא ליה בידא דדומה דאתמסרא לממנא על גיהנם ותליסר אלף רבוא ממנן עמיה וכלהו אזדמנן על נפשייהו דחייביא.⁶⁸
(תרגום: כפי שאמרנו, כאשר אדם יוצא מהעולם הזה... ואם אינו [צדיק-י"] כמה מלאכי חבלה באים מולו למשכו לגיהנם ולמסרו בידי דומה, שנמסר ל[היות-י"] ממונה על הגיהנם [אולי: ולמסרו לידי ממונה הגיהנם], ושלושה עשר אלף רבוא ממונים עימו, וכולם באים [לשם הסגרת-י"] נפשות החוטאים).

אחד הקריטריונים המרכזיים להסגרת נשמות לידי דומה קשור לקיומה של ברית המילה ולאופן השמירה על ברית מקודשת זו. לפני הצגתו של עניין זה יש להקדים כמה מילים בנושא יחס חז"ל לסוגיית המילה ולגורל אומות העולם בכל הנוגע לדין הגיהנם; בדברי חז"ל מצויה מחלוקת לגבי השאלה האם ישראל עתידים כלל לרשת גיהנם או שמקום זה מיועד לאומות העולם בלבד⁶⁹. דעה שניה זו מבוטאת, למשל, בדבריו של ריש לקיש ממסכת עירובין:

⁶⁶ זוהר מה"נ ח"א קכד ע"א.
⁶⁷ 'חבילין': ככל הנראה צורה הנגזרת מ'חבלה' ודומיו, ומשמעו בפשטות 'מלאכי חבלה', וראה יאסטרוב, מילון, 419-420; 'טריקין': ייתכן משרש טר"ק במשמעות של טלטול או הטרדה (כפי שהעירני מורי י' ליבס, משמעות שרש זה בערבית הינו - היכה), והכוונה לתיאור אופן ענישת החוטאים. יאסטרוב, מילון, עמ' 557.

⁶⁸ זוהר ח"א רלז ע"ב.
⁶⁹ פרט למקור שיובא להלן, מובאת הדעה כי הגיהנם מיועדת לאומות העולם באופן מפורש בבבלי תענית ה ע"א, וראה גם מדרש תהלים מזמור א פסקא כ וכן מעשה דר' יהושע בן לוי, בית המדרש חדר ב, עמ' 49: "... ואמרתי לו שמא יש שם מא"ה אפילו מבני עשו אחי א"ל לא שכל טובה שעושים בעולם הקב"ה משלם להם שכרם בחייהם באותו העולם ובסוף יורשים גיהנם

דאמר ריש לקיש: פושעי ישראל אין אור גיהנם שולטת בהן, קל וחומר ממזבח הזהב; מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר זהב עמד כמה שנים ולא שלטה בו האור, פושעי ישראל שמליאין מצות כרמון שנאמר 'כפלה הרמון רקתך' [שה"ש ד ג]. ואמר רבי שמעון בן לקיש: אל תיקרי 'רקתך' אלא 'ריקתך', שאפילו ריקנין שבך - מליאין מצות כרמון.⁷⁰

ההנחה העומדת מאחורי דברים אלה של ריש לקיש היא כי אדם מישראל, גם אם הינו חוטא גמור, הרי שעדיין יעמדו לזכותו אי אלו מצוות, ובכך עולה הוא על כל אדם מאומות העולם.⁷¹ ניתן להציע בהקשר זה כי אחת המצוות העומדות לזכות כל יהודי היא ברית המילה, ולעתים מוצג הדבר במפגיע אל מול יריבי האמונה "זרעו של עשו שבטלו ברית המילה מבשרם ועברו על מצות שבת ועל כל המצות האמורות בתורה"⁷², היינו הנוצרים; ואכן, אנו רואים במדרשי חז"ל רבים ובזוהר כי 'כרטיס הכניסה' לגן העדן הוא ברית המילה, ודבר זה אמור להבדק בקפדנות על ידי הנימול הראשון בהסטוריה - אברהם אבינו.⁷³ לצד זאת, חז"ל היו מודעים גם לקיומם של אנשים נימולים שאינם בני ברית, בין אם מלכתחילה או בדיעבד; לגבי אלה קבעו חז"ל במפורש כי הקב"ה לא יולך שולל בעקבות סימן המילה, אלא ישלח את אברהם או מלאך אחר שימשוך את ערלתם בפתח גן העדן, ובעקבות כך הללו יושלכו לגיהנם.⁷⁴ בהמשך לקו זה של חז"ל, אנו מוצאים בזוהר תיאור מקביל של מלאכי חבלה אשר בודקים אם האדם שזה עתה נפטר הינו יהודי שנימול, ואם אינו כזה - הם מסגירים אותו לידי דומה:

תאנא במה זכאן ישראל דלא נחתי לגיהנם כשאר עמין עכו"ם ולא אתמסרן בידוי דדומה בהאי את. דהכי תאנא בשעתא דב"נ נפיק מעלמא כמה חבילי טהירין אתפקדן עליה זקפין עינא וחמאן האי את דהוא קיימא דקודשא. אתפרשן מניה ולא אתייהיב בידוי דדומה לנחתא לגיהנם דכל מאן דאתמסר בידוי נחית לגיהנם ודאי ומהאי את דחלין

אבל בישראל כל רשע שבהם לוקה בעולמו בחייו וזכה לעוה"ב שנאמר ומשלם לשונאיו וגו' [דברים ז י]. לעומת זאת נראה כי מתוך הנאמר בבבלי ראש השנה טז ע"ב-יז ע"א, מיועדת הגיהנם גם לרשעי ישראל.
⁷⁰ בבלי עירובין יט ע"א.

⁷¹ וראה גם בבלי תענית ה ע"א, וכן ז"ח בראשית יז ט"א, וראה על ברית המילה כמאפיין הבסיסי של ישראל כמי שזכאים לחלק עולם הבא - ליבס, זכאין, ליד הע' 37 ואילך, וכן להלן בהע' 453.
⁷² תנא דבי אליהו רבה כד (פכ"ב במהדורת איש-שלום).

⁷³ הדוגמאות לכך רבות; לשם המחשה ראה בראשית רבה מח ח, זוהר ח"א צג ע"א; על מעמד ברית המילה כחקיקת השם המפורש על אבר הברית ראה ולפסון, מילה, ועל כך בהמשך הדברים בהע' 450.
⁷⁴ הקב"ה הבטיח לאברהם כי כל בניו הנימולים לא ירדו לגיהנם, ראה תנחומא וורשא לך לך כ ד"ה 'ויפול אברהם'; ואכן אברהם מתואר כיושב בפתח גן העדן על מנת לוודא קיום הבטחה זו, כך לפי בראשית רבה מח ח. במקום זה גם מתואר כי לגבי חוטאים משתמש אברהם בערלות תינוקות שמתו טרם המילה על מנת לכסות את מילתם של הרשעים ולהורידם בכל זאת לגיהנם; אולם כשאר מדרשים ישנו תיאור סולידי יותר של משיכת ערלה על ידי מלאך, וראה למשל שמות רבה (מירקין) יט ד. אגב, משיכת הערלה מהווה גם עונש מידה כנגד מידה למי שמשך ערלתו בעולם הזה. דברים אלה מעניין להשוות לנאמר באגרת אל הרומים ב כה: "אמנם יש ערך למילה אם אתה מקיים את התורה, אך אם אתה מפר את התורה, מילתך נהיית לערלה". קשר נוסף בין המילה לגיהנם אשר מתקשר בעקיפין למה שלפנינו, מופיע בפרקי דר' אליעזר כח; בשלושת ימי ההחלמה ממילתו ניסה הקב"ה את אברהם בחום נוראי שהגיע מהגיהנם עצמה. המדרש מהלל את המילה אשר בעקבותיה זכה או הצליח אברהם לשוחח עם הקב"ה בעומדו ולא בפילת אפיים. וראה לעיל ליד הע' 40.

עלאין ותתאין ודינין בישין לא שלטין ביה בב"נ אי איהו זכי לנטורי ליה להאי את בגין
דהוא אתאחיד בשמא דקב"ה⁷⁵

(תרגום: שנוי: במה זכו ישראל שאינם יורדים לגיהנם כשאר עמי העולם, ואינם נמסרים לידי דומה?
ב[זכות-י"ו] אותה אות [ברית-י"ו]. שכך שנוי: כאשר האדם יוצא מהעולם, עומדים עליו כמה מלאכי
חבלה, זוקפים את עיניהם ורואים את אותה אות שהיא קיום הקודש. [אם הוא נימול, אזי-י"ו] הם עוזבים
אותו, ולא מוסרים אותו בידי דומה להורידו לגיהנם, [מכיוון-י"ו] שכל מי שנמסר בידו - בוודאי יורד
לגיהנם. ומפני אות [ברית-י"ו] זו פוחדים עליונים ותחתונים, והדינים הרעים אינם שולטים באדם אם
זכה לשמור את אותה אות, מאחר והוא התאחד בשמו של הקב"ה).

טקסט זה סבור אף הוא כי הגיהנם מיועדת לאומות העולם שאינם נימולים, וכמו כן, הזוהר אימץ
והרחיב מאד את דעת חז"ל כי המילה כשלעצמה אינה מבטיחה גן עדן. עם זאת, בניגוד לחז"ל
שהצביעו על המינים ורשעי ישראל כמי שירדו לגיהנם למרות המילה, מדגיש הזוהר את אלה שלא
שמרו כראוי את טהרתם המינית; כידוע, הזוהר מחשיב ביותר את הטהרה המינית, וראשון
לחטאים אצלו הוא התנהגות מינית לא נכונה – בין אם פריצות או התנזרות⁷⁶. בטקסט שלפנינו
בודקים מלאכי החבלה את מילתו של אדם, ואם אינם מוצאים אותו ראוי, הם מפקירים אותו
לידי דומה, אשר אנו שומעים שוב אודותיו כי הוא מהווה תחנה אחרונה בדרך אל הגיהנם.

במקום אחר מורחב תפקיד ההסגרה של מלאכי החבלה: בפרשת חיי שרה⁷⁷ מסופר כיצד הנשמה
העולה מן הגוף מנסה לעבור בשערי מרום עליהם מופקדים מלאכי החבלה, אולם אם מדובר
בנשמה חוטאת המלאכים אינם מניחים לה אלא מסגירים אותה לידי דומה שיכניסה לגיהנם.
אולם בכך לא תם תפקידם; לאחר ירידת הנשמות לגיהנם, ובמהלך תריסר חודשים, לוקחים מדי
פעם מלאכי החבלה את הרשעים למעין שיטוטים מחוץ לגיהנם, מסיירים עימם בכל העולם
ומכריזים על עוונותיהם קבל עם ועדה.

לבסוף, ניתן אולי להעמיד כמעין תמונת מראה לתיאורים אלה את הגעתו של צדיק לגן העדן, כפי
שמתוארת למשל במדרש הנעלם פרשת חיי שרה:

אמר ר' יצחק: כיון שהנשמה זוכה ליכנס בשערי ירושלם של מעלה, מיכא"ל השר
הגדול הולך עמה ומקדים לה שלום. מלאכי השרת תמהים בו, ושואלים עליה – מי זאת
עולה מן המדבר? [שה"ש ג ו] - מי זאת עולה בין העליונים, מהגוף החרב שדומה
להבל? דכתיב 'אדם להבל דמה' [תהלים קמד ד]. הוא משיב ואומר: 'אחת היא יונתי
תמתי' [שה"ש ו ט] – 'אחת היא' - מיוחדת היא⁷⁸.

⁷⁵ זוהר ח"א צד ע"א.

⁷⁶ ראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 100.

⁷⁷ זוהר ח"א קל ע"א-ב.

⁷⁸ זוהר מה"נ ח"א קכה ע"ב.

אל מול דומה שר הגיהנם, מופיעה לפנינו דמותו המלאכית של מיכאל המכונה כאן 'השר הגדול'⁷⁹, וברור לכל מהם יחסי הכוחות בין שתי דמויות אלה. במקרה של הצדיק, אין השמשים מביאים את הנשמה אל השר מיכאל, כפי שראינו במקרה של דומה ומלאכי החבלה, אלא שהנשמה זוכה לכבוד הגדול ביותר כאשר מיכאל עצמו הולך עימה ואף מקדים לה שלום. המלאכים אינם מקבלים כאן תפקיד פונקציונלי של העברת נשמת הרשע או בדיקתו, אלא עומדים אל מול מיכאל ומנהלים עימו דו שיח מעודן המבוסס על דרשות פיוטיות משיר השירים, שעיקרן הלל לנשמה הטהורה אשר שבה כעת אל מקורה השמימי.

לסיכום ניתן לומר כי מוטיב ההסגרה לדומה כשלב ראשון בהגעה לגיהנם הינו נפוץ למדי בספר הזהר, ובעיקר בפרשות בראשית ובמדרש הנעלם.

2.5 הפרדת הרשעים מן הצדיקים

כעת, כאשר הוטלה כבר הנשמה החוטאת למעמקי הגיהנם, אנו רואים כי אחת הנקודות המרכזיות המודגשות מיד לאחר הגעתה, ועוד טרם תיאור הייסורים הצפויים לה, היא ההפרדה החמורה המתקיימת בין מקום הצדיקים והרשעים:

רב המנונא סבא אמר הכי 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך' [קהלת ה ה], דלא יהיב ב"נ פומיה למיתי להרהורא בישא ויהא גרים למחטי לההיא בשר קדש דחתים ביה ברית קדישא דאילו עבד כן משכין ליה לגיהנם וההוא דממונא על גיהנם דומ"ה שמיה וכמה רבוא דמלאכי חבלה בהדיה וקאים על פתחא דגיהנם וכל אינון דנטרו ברית קדישא בהאי עלמא לית ליה רשו למקרב בהו⁸⁰

(תרגום: כך אמר רב המנונא סבא: 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך' [קהלת ה ה], אל לו לאדם להניח לפיו להביאו להרהור עבירה, שיהא גורם להחטיא את בשר הקודש בו חתומה הברית הקדושה. ואם לא עושה כן, ימשכוהו לגיהנם, וממונה הגיהנם דומה שמו, ועימו כמה רבבות מלאכי חבלה, והוא עומד על פתח הגיהנם. וכל מי ששמרו את הברית הקדושה בעולם הזה – אין להם רשות להתקרב אליהם.)

הפרדתם של צדיקים ורשעים אינה רק בעלת משמעות פונקציונאלית אלא שהיא משרתת את הדינמיקה המורכבת המתרחשת בעולם הבא בין שתי קבוצות אלה; תיאורים המופיעים כבר בספרות חז"ל וכן בכתבי אבות הכנסיה וחיבורים נוצריים ומוסלמיים ימיביניים, מדגישים אמנם את ההפרדה בין צדיקים ורשעים אולם גם מצביעים על כך שהיא אינה מוחלטת, באשר התעניינות זה בגורל זה כמו גם ביקורים הדדיים מתרחשים מדי פעם⁸¹. בספרות חז"ל מערכת

⁷⁹ לפי דניאל יב א.

⁸⁰ הקדמת הזהר ח"א ח ע"א.

⁸¹ דוגמא לכך ניתן למצוא כבר בברית החדשה בסיפור על אלעזר והעשיר המופיע בלוקס טז יט-כו, שם מודגשת מודעותו של החוטא העשיר למצבו הטוב של אלעזר הנח בחיק אברהם, וקנאתו אשר אמנם אינה מובעת במפורש אולם בולטת מדברי תחינתו; עזרא הרביעי מונה בין שבעת העוונשים למי שביזו את האל, עונש שעקרו התבוננות וקנאה בצדיקים הנחים בדממה

יחסים זו בין שתי הקבוצות לובשת פנים שונות; פעמים הצדיקים מבקרים בגיהנם על מנת לשמוח על גורלם שלהם ששפר עליהם⁸², פעמים הם מביטים בקללתם של הרשעים⁸³, ובמקרים אחרים הצדיקים מצטערים על גורל הרשעים, ומנסים לשפר את מצבם באמצעות תפילה או שכנוע⁸⁴. הרשעים, לעומתם, מתוארים לרוב כמי שמצטערים על טעותם בהיותם בעולם הזה ועל שלא השכילו לשוב בתשובה מבעוד מועד⁸⁵; הם מתוארים כמאזינים קשב רב למתרחש בגן העדן, ועונים אמן אחר ברכות הקב"ה וצדיקיו⁸⁶. דברים אלה משרתים את התמונה לפיה קיימים בעולם הבא שני מעמדות הייררכיים, שביניהם מערכת יחסים של קנאה מצד המעמד השפל, ובזו או חמלה מצד המעמד הרם. לפיכך, ניתן לקרוא את הנאמר לעיל בהקדמת הזוהר לאור דברים אלה; הדרישה להפרדה בין הקבוצה ששמרה את הברית לבין זו שהפרה אותה הינה גם בעלת מימד ענישתי-משפיל⁸⁷, אשר מקבע את יחסי המעמדות בעולם הבא⁸⁸, ולענייננו חשוב לראות כי יסוד זה מופיע ומודגש בשלב מאד ראשוני של ההגעה לגיהנם⁸⁹.

תחת השגחת המלאכים, ורעיון דומה מובע אצל חנוך א, עזרא הרביעי, ה פה, חנוך א ק ו ואילך, ופרקים קב-קג, וכן לה גוף, פורגטוריום, עמ' 32; באפוקליפסה של פטרוס נפתחים אירועי יום הדין בהפרדת נשמות הצדיקים והרשעים המצויות בכף יד ימינו של האל (גארדינר, חזיונות, עמ' 3), אולם בהמשך מתוארת בפירוט תמונת התבוננות הצדיקים בייסורי הרשעים (שם עמ' 10); וראה גם מקלפלין, קדושים, עמ' 187; ביצירת ימי הביניים, ובראשה הקומדיה האלוהית, נראה כי אין קשר בין הרשעים לצדיקים, ייתכן מכיוון שגן העדן נפרד מן הגיהנם וביניהם אף עומד הפורגטוריום; במקומות רבים מודגש כי השערים המפרידים בין חלקיו השונים של העולם הבא אינם ברי-מעבר, אולם ייתכן שיש לראות בהקשר זה את ביקורו של דאנטה בגיהנם ובפורגטוריום לפני הגיעו לגן העדן כמבטא תיאור אקסטרנסיבי של מצב הרשעים לצרכים חינוכיים, וכממלא את מקום התיאורים המוקדמים יותר בהם התקיימה התבוננות בין-מדורית באופן בלתי אמצעי, שנעשתה על ידי החוטאים והצדיקים עצמם (כפי שמופיע למשל אצל חז"ל וכן בברית החדשה). מאידך, מסורות מוסלמיות אודות הגיהנם מספרות לנו אודות סצינות התבוננות כאלה, וזאת כבר בקוראן עצמו, ראה בפרשת הפורקאן סד-סה, וביתר בהירות בפרשת המועצה פס' מד ואילך ובפרשת המחיצה פס' מב ואילך; נוסף על כך בחיבור הימי ביניים 'סולמו של מחמד' מתואר בפירוט כיצד הרשעים נענשים גם באמצעות התבוננות במצבם הטוב של הצדיקים בגן העדן אשר מכפילה את ייסוריהם, וראה שם פרק עא.

⁸² ויקרא רבה לב א.
⁸³ קשה אמנם לדבר על שמחה לאיד, אולם נראה כי התבוננות זו מהווה בכל זאת השפלה לרשעים וחלק מעונשם, וראה תנחומא בוכר ויקרא יח.

⁸⁴ תנא דבי אליהו רבה ג ד"ה אם רוצה אתה ללמוד; מה"נ ח"א קד ע"ב-קה ע"א; ותשבי, משנת הזוהר ב, עמ' תרעז-ט. ניתן להשוות זאת לתפילתם של קדושים נוצריים עבור נשמות החוטאים שנידונו לאבדון, וראה למשל חזיון שתועד על ידי רישאר מסטואן בסוף המאה ה"א (רובק, בין שמים, עמ' 108). אנב, רעיון זה מופיע כבר בעזרא הרביעי (המתוארך על ידי א' כהנא למאה הראשונה לספירה), וראה שם, ה קב-קטו.

⁸⁵ כך למשל ב'מדרש כונן', במסגרת תיאור הרוח הדרומית: "... ושם פתחה של גיהנם והרשעים נכנסים לשם וחוזרין ורואין מרוח מזרחית ומסתכלין בכבודן של צדיקים ומתביישין ומצטעריין ואומרים אי להם שחטאו ושלא עסקו בתורה ובמצות", בית המדרש חדר ב, עמ' 31-32. וכן במדרש תהלים ו, שם נאמר במפורש כי הבושה מפני הצדיקים היא חלק מעונשם של הרשעים.

⁸⁶ לשם דוגמא ראה 'גן עדן וגיהנם', עמ' 46: "ואומר דוד שירה [נ"א אגדה] לפני הקב"ה ועונין אחריו הצדיקים אמן יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא יתברך מתוך גן עדן, ופושעי ישראל עונין אמן מתוך גיהנם, מיד אומר הקב"ה למלאכים מי הם אלו שעונין אמן מתוך הגיהנם, אומר לפניו רבש"ע הללו פושעי ישראל שאע"פ שהם בצרה גדולה מתחזקים ואומרים לפניך אמן", ומקבילה במדרש אותיות דרבי עקיבא נוסח א, עמ' 23-24 במהד' קטרר (בתי מדרשות ב עמ' שסז ואילך).

⁸⁷ ישנם גם מימדים אחרים, למשל הסיבה הפשוטה של שמירת הצדיקים מפני הגיהנם, בהתאם לכלל המובא ב'מעשה דר' יהושע בן לוי': "ועוד אמר ריב"ל בקשתי למדוד בגיהנם ולראות אותו ולא נתנו לי רשות משום צדיקים לא ירא גיהנם" (בית המדרש חדר ב עמ' 50).

⁸⁸ כדאי לתת את הדעת בנקודה זו לכך שהסטוריונים רבים ובראשם לה גוף מעניקים חשיבות רבה לשינויים המעמדיים והחברתיים-כלכליים שהתרחשו באירופה בימי הביניים כאשר הם באים לתאר את אופן עיצובו של העולם הבא בתפיסה הנוצרית. התיוה המרכזית של לה גוף בספרו על לידת הפורגטוריום היא כי השינוי שחל בחברה האירופית של ימי הביניים ממודל בינארי לטרינארי והווצרותו של מעמד ביניים היא זו שגרמה ללידתו של הפורגטוריום הנוצרי, "לידה" המתוארכת על ידו למאה ה"ב (וראה לה גוף, פורגטוריום). הסטוריונים אחרים תולים את הווצרות הפורגטוריום בשינויים כלכליים ובמקורות הכנסתיה של הכנסיה אשר עם הזמן התבססו יותר ויותר גם על המעמד הנמוך, ובשל כך נאלצה הכנסיה להעניק גם

2.6 מערש דווי אל הגיהנם : סיכום

לסיכום הדברים עד כה ניתן לומר כי תיאורי תהליך גסיסת הרשע מהווים במקומות רבים בזוהר חלק אינטגרלי מתיאורי ההגעה אל הגיהנם, וזאת באופנים שונים; לפיכך הצגנו בסעיף הנוכחי מגוון של זיקות המקשרות בין תהליך מותו של רשע לבין הגיהנם, תוך נסיון להצבעה על קשת הדרכים בהן מבוססת זיקה זו בטקסטים מסוגים שונים בזוהר.

ראשית, עסקנו בשלושה טקסטים מגוף הזוהר העומדים בזיקה מבנית ונראטיבית אמיצה למסכת 'חבוט הקבר', אולם ראינו כי בטקסטים הזוהריים נארגת לתוך תבנית זו של תיאור הגסיסה וייסורי הקבר גם הגיהנם עצמה וההגעה אליה. על אף הקרבה הרבה בין שלושת הטקסטים אין לראות בהם מקבילות של ממש, ודווקא ההבדלים הרבים בתפיסות כלליות וברמות של שיח תיאוסופי, עליהם עמדתי במקומם, מדגימים היטב את תכונתו של הזוהר להכיל ולהציג תימות קרובות באור שונה. כמו כן, במסגרת סעיף זה ראינו כי המלאך דומה הופיע בטקסטים הקרובים יותר למסכת 'חבוט הקבר', ואילו מן הטקסט השלישי שזיקתו למסכת זו נמוכה יותר ואילו הפן התיאוסופי בו מודגש באופן יחסי – דומה נעדר.

שנית, בטקסט עברי ואלגוריסטי ממדרש הנעלם ראינו כי תהליך המוות, הדומה במבנהו לזה שמופיע ב'חבוט הקבר' ובטקסטים הזוהריים שלעיל, נסמך על אלגוריה מקראית של אברהם ביום השלישי למילתו; במקרה זה הקישור בין תהליך המוות לגיהנם מתבצע בשני אופנים – שימוש בדימויים מקראיים שההקשר הפרשני הזוהרי שלהם מפנה לדימויי הגיהנם (כגון המבול הרותח) וקונוטציה מובהקת למדרש תהלים המתאר את יציאת הנשמה מן הגוף לפני לקיחתה על ידי דומה אל 'חצר מות'. במקרה זה יש לציין כי הזוהר עצמו אינו מתייחס במקום זה אל הגיהנם ואף לא אל דומה, והקישור אליהם מתרחש, כפי שניסיתי להראות, ברמות תודעה עדינות יותר.

שלישית, בחנו מקבץ מסורות שרובן – אין עניינן תיאור תיאוסופי, אשר נערכו זו אחר זו ברצף המוליך את הקורא מרגעי הגסיסה אל המוות ואל הגיהנם (ובחלק מן המסורות מופיע דומה); במקרה זה יד העורך היא שמפגינה היכרות עם זיקת הגיהנם אל גסיסת הרשע. לצד זאת, ודווקא בטקסט המשוקע במקבץ לא תיאוסופי זה, נוכחנו בקיומן של מסורות סימבוליות הרבה יותר

לבני מעמד זה מענה במסגרת תמונת העולם הבא, וראה הפניה של רובק לבקורתו של סאות'רן שהתפרסמה במדור הספרות של ה'טיימס' (רובק, בין שמים וארץ, עמ' 49, פרטי המאמר בהע' 130). גם גורביץ', בבקרו את לה גוף ובטענו כי בחינתם של מקורות פופולריים מעלה שתפיסת רעיון הפורגטוריום קודמת בהרבה להגדרתו הסכולאסטית והכנסייתית, תולה את הדבר בצרכיה התיאולוגיים של השכבה העממית-פופולרית אשר ביקשה לעצמה מענה למול תיאורי הבעתה הרשמיים של העונש הנצחי בגיהנם, וראה גורביץ', תרבות פופולרית, עמ' 148-149.

⁸⁹ כאמור, מוטיב ההפרדה בין צדיקים לרשעים, לצד ההתבוננות ההדדית, מופיע גם במקורות נוצריים מוקדמים ובקוראן, וראה לעיל הע' 81; לאור זאת, מעניין לראות כי לצד הדגש על קיומו של מסך מפריד בין גן העדן והגיהנם שבפרשת המחיצה שבקוראן (פס' מב ואילך) הרי שמסך זה אינו מוציא את אפשרות התקשורת בין שני המדורים – הקוראן מספר אודות קבוצת 'בינוניים' אשר מיועדת לשבת על גדר זו, והיא המתווכת בשיחה בין שוכני גן העדן והגיהנם.

המתייחסות לפרק הזמן של גסיסת הרשע ואף הן מציגות את ההגעה לגיהנם כחלק אינטגרלי ממנו, אלא שהפעם מוצג הדבר כחלק מן הדרמה התיאוסופית הגדולה של כוחות הדין ושליטתם בעולם.

רביעית, עמדנו על קיומה של חוליה נפוצה מאד בתיאורים אלה שבזוהר, והיא תמונת הסגרת הרשע לדומה; למרות שמדובר בתמונה נפוצה למדי וכמעט במעין 'מטבע נראטיבי' בזוהר, הסבתי את תשומת הלב לכך שעדיין מופיע מטבע זה בעיקר בזוהר על פרשות בראשית ובמדרש הנעלם על פרשות אלה.

לבסוף, עמדתי על דגש מעניין המופיע בטקסט מהקדמת הזוהר, לפיו ישנו הכרח להפריד בין צדיקים ורשעים מיד לאחר המוות; הכרח זה מגלה טפח לגבי יחסי הכוחות והדינמיקה הפנימית בין שתי קבוצות אלה של שוכני העולם הבא, ובמקרה זה נכון יהיה להבינו לאור התייחסויות רבות לסוגיה זו בספרות היהודית, הנוצרית ואף המוסלמית המוקדמת והימיבינימית.

3. סדרי החיים בגיהנם

ראינו לעיל כי מסכת הגיהנם בחיי רשע נפתחת בתיאורים רבים ברגע הסגרתו לדומה, אשר מאחזותו, כפי הנראה, אין כל יכולת להשתחרר. כעת נבדוק מהם האירועים והתיאורים אותם מציע הזוהר מנקודת זמן זו ואילך.

3.1 מלאכי התבלה שבגיהנם

בפרשת ויחי⁹⁰ דן הזוהר בשמירה אליה נכסף האדם מעם האל – שמירה מפני פגעי העולם הזה והעולם הבא. פגעי העולם הבא הם מנת חלקם של הרשעים אשר אינם עולים ישירות למקומם בגן העדן; נשמות אומללות אלו נגררות על ידי מלאכי חבלה ומוסגרות לידי שלושה אשר אלפי ממונים הנתונים למרותו, אשר 'מזדמנים' על נפשות הרשעים. מקור זה מתאר את הגיהנם כבנויה במתכונת של שבעה מדורים אשר בכל אחד מהם קבוע שער ועליו מופקד ממונה כשומר וכמה מלאכי חבלה עימו⁹¹. שערים אלה עשויים אש מבעיתה, והם מתוארים כשערים אחר שערים⁹², ככל הנראה על מנת להדגיש את גודל ועומק הגיהנם⁹³ ואטימותה. דומה לוקח את נשמת החוטא ומוסר אותה לשומרי השערים; נראה כי דומה לבדו הוא העשוי לפתוח שערים אלה, וזאת רק לצורך השלכת רשעים נוספים פנימה. מקור זה אינו דן כלל באפשרות של יציאה עתידית ממעמקי הגיהנם, ואינו מכיר כל סוג של היטהרות או כפרה. דברים אלה מבוטאים בטבעם החד כונו של שערים אלה, אשר נדמים כמעין שסתום:

ונשמתי הון דחייביא אתמסרון לאינון ממנן על ידא דדומה כיון דאתמסרון בידיהו, סתמין תרעין דאשא דמלהטא דהא תרעין בתר תרעין הו⁹⁴. תרעין כלהו פתיחין וסתמין אינון. דלבר פתיחין דלגו סתימין.⁹⁵

⁹⁰ זוהר ח"א רלז ע"ב.

⁹¹ המונח הארמי כאן הוא 'טריקי טהירי'; 'טריקי' מתייחס ככל הנראה לאופן בו מטרידים מלאכים אלה את החוטאים וראה לעיל הע' 67. 'טהירי' בזוהר מתורגם לרוב כמלאכים מסוגים שונים וזאת מלשון 'טוהר' (ראה יאסטרוב, מילון, עמ' 520), במקום ובהקשר שלפנינו ניתן להציע להוסיף לכך גם את משמעות פעולות הליכון והטהור עליהם מופקדים מלאכים אלה, היינו – ייתכן כי 'טריקי טהירי' הינם מלאכים מהסוג שטורד את החוטאים על מנת לטהרם ('טהירי' מופיע במקומות אחרים בזוהר במגוון צירופים ובעיקר חבילי ט' או גרדיני ט', וראה ח"א קכה ע"א, ח"א קל ע"ב, ח"א קצח ע"ב, ח"א ר ע"א, ח"א רג ע"ב ועוד).

⁹² מקור אפשרי לתמונה זו, אם כי בהקשר אחר לגמרי, מצוי אולי בפסיקתא רבתי פרשה כד: "אמר ר' אבא בר כהנא, שני שערים יש לשאול, אחד פנימי ואחד חיצוני. כל מי שהיה נהרג בלא רשות בא ומשלים שנותיו בחיצון", דברים אלו מתייחסים לנאמר בחגיגה ה' ע"א על מלאך המות שלא מעביר נשמות מתים לדומה טרם נשלמה קצבת ימיהם על פני האדמה. גודלה האדיר ואף האינסופי של הגיהנם, בהשוואה לגן העדן, מודגש בספרות חז"ל, ומתבסס על פי רוב על ישעיה ה יד: "לִבְנוֹ הַרְחִיקָה שְׂאוֹל נִפְשָׁה וְנִפְשָׁה פִּיהָ לְקַלֵּי חַ"ק וְיִכְרֵד הַדָּרָה וְהַמּוֹנָה וְשְׂאוֹנָה וְעֶלְזָה כֵּה"; וראה לשם דוגמא: בבלי תענית י' ע"א, מנחות צט ע"ב, שיר השירים רבה ו יד ד"ה ר' יצחק פתר קריה ועוד. תפיסה זו רווחת גם במקורות נוצריים וראה לשם דוגמא בחזיונו של דריתלם מסוף המאה השביעית, שם מתוארת הגיהנם כעמק שאורכו אינסופי (מהד' גארדינר, חזיונות, עמ' 58), או בפורגטוריום של סט. פטריק בו מתואר הפורגטוריום כמתרחב ומעמיק ככל שיורדים בו (מהד' גארדינר, חזיונות, עמ' 142).

(תרגום: ונשמות החוטאים נמסרות על ידי דומה לאותם ממונים, ומרגע שנמסרות לידי, סותמים [הממונים-י"ו] את השערים העשויים אש לזהות, שהרי שערים אחר שערים הם. השערים כולם פתוחים וסגורים הם. לחוץ פתוחים, לפנים סגורים)

לעומדים בחוץ – השערים פתוחים, וניתן להיכנס; למי שהושלכו פנימה לידי ממוני הגיהנם אין כל סיכוי להיחלץ משם, והשערים הם עבורם לא יותר מאשר חומת אש דרכה לא ניתן לעבור.⁹⁶ אפשרות נוספת לקריאה היא כי כוונת הדברים להיותם של המדורים החיצוניים סגורים פחות מהפנימיים, אשר בהקשר אליהם ניתן לחשוב על אפשרות ליציאה. עם זאת אני נוטה שלא להעדיף אפשרות זאת, בשל מאפייניו הרעיוניים של מקור זה; כפי שצינתי, אין הוא מזכיר כלל אפשרות כפרה או יציאה מן הגיהנם. אין בכך לומר, כמובן, כי אין הוא מכיר אפשרות מפורסמת זו, אולם על כל פנים אין היא מוזכרת בו. לצד זאת, מסורת המופיעה בזוהר ומקובלת עוד מספרות חז"ל היא כי מדור הגיהנם ממנו ישנה אפשרות להיחלץ לאחר תהליך היטהרות הוא זה הקרוי 'שאול' שהוא ככל הנראה החיצוני מבין כולם, וזאת על בסיס הפסוק המפורסם מתפילת חנה "יְהוָה מְמִית וּמְחַיֶּה מוֹרִיד שְׁאוֹל וְעֹלֵל"⁹⁷; מקורות אלה מנגידים על פי רוב את השאול למדור הקרוי 'אבדון', אשר כשמו כן הוא – אובדן גמור וחוסר תקווה לישועה, אשר המגיעים אליו אבודים ולעולם לא יעלו.⁹⁸ עם זאת, יש לתת את הדעת כי רעיונות אלה מופיעים על פי רוב

⁹⁵ ח"א רלז ע"ב.

⁹⁶ והשווה הכתובת המפורסמת בשערי הגיהנם של דאנטה: "חדלו מכל תקווה, הוי הבאים ב!"; דאנטה, התופת, עמ' לג.
⁹⁷ שמואל א, ב. ו. מעניין כי רמז"ל ב'משכן העדות' מתאר את מדור 'שאול' בצורה שונה לחלוטין על בסיס אותו פסוק בדיוק; להבות השאול הן כה נוראות עד כי הן מתוארות כעולות ויורדות, ויתרה מכך – בירידתן הן מורידות עימן את הרשעים אל השאול הנורא (רמז"ל, משכן העדות, כ"י ברלין עמ' 43); שימוש כפול זה באותו פסוק נראה מעניין עוד יותר לאור קיומו של פסוק מקראי אחר המתאר את השאול באופן הפוך – כמקום ממנו לא ניתן לעלות (איוב ז ט: "כִּלְהָ עֵנָן וַיִּלָּךְ בֶּן יוֹרֵד שְׁאוֹל לֹא יֵעָלֶה"). כמו כן יש לציין כי מוכרת גם מסורת לפיה השאול היא המדור השפל והעמוק מבין המדורים; דעה זו מבטא למשל יוסף ג'יקטילה ב'גנת אגוז' בדבריו "למטה מכולם שאול" (ג'יקטילה, גנת אגוז, חלק שני, המשכת השביעיות אחר בג"ד כפר"ת, שבעה מדורי גיהנם בג"ד כפר"ת, עמ' רמה במהד' ירושלים תשמ"ט), וכן גם הזוהר עצמו וראה על כך בהערה הבאה; יתרה מכך, נראה כי ג'יקטילה (כדומה לזוהר בכמה מקומות, וראה להלן בהע' הבאה) גרס כי שני המדורים התחתונים הינם – שאול ואבדון, זאת לפי דבריו בחיבור על סוד הנחש, וראה ג'יקטילה, סוד הנחש, כ"י לידן, עמ' 156.
⁹⁸ 'שאול' נתפס כמקום היטהרות זמני ממנו ניתן לעלות כבר לפי הנאמר בבבלי מסכת ראש השנה טז ע"ב-יז ע"א. לגבי המדור התחתון ממנו לא ניתן לעלות ישנן מספר דעות בספרות חז"ל: במסכת ראש השנה מקום זה נקרא בפשטות 'גיהנם', ודומה כי אין שם כל התייחסות לשמותיהם השונים של שבעת מדורי הגיהנם; בקהלת רבה ה ט 'אבדון' הוא שם לגיהנם נצחי, אולם בסדר רבה דבראשית אות כח (בתי מדרשות א עמ' לד) מקום מסוג זה קרוי דווקא 'ארקא' וכך גם במדרש אבא גוריון ד; סדר רבה דבראשית ממקם את 'אבדון' כשני ל'שאול', ומכך אולי משתמע כי הוא אינו אלא השני בדירוג חומרת המדורים; עם זאת גם מדרש כונן (בית המדרש חדר ב) ממקם את אבדון כשני לשאול, אולם הוא מתאר כמקום בו אובדים הרשעים, תיאור ממנו עשוי להשתמע כי הם אינם עולים ממנו (עם זאת, אין זה המדור היחיד שהשהיה בו אינסופית במסגרת מניה זו – לצידו מצוי 'טיט היון' לגביו נאמר במפורש כי מגלי העריות הטבועים בו אינם עולים לעולם). בספר הזוהר מבוססת למדי הדעה כי 'אבדון' הוא המקום התחתון והגיהנם הנצחית וזאת בניגוד ל'שאול', וראה תוספתא ח"א סב ע"ב, ז"ח לך לך כה ט"ב, ועוד (נוסף לכך העירני מורי י' ליבס כי 'אבד' בערבית פירושו 'לעולם', ובערבית מדוברת פירושו 'לעולם לא'); אולם, קיימת גם הדעה כי שאול מצוי לצד אבדון, והינו לפיכך השני בחומרתו מבין המדורים (ח"ג קעז ע"א, ח"ג נד ע"ב), ומצאתי לפחות מקור אחד המביע מודעות לסתירה זו לגבי השאול – ח"ג רפה ע"ב-רפו ע"א. חיבור קבלי נוסף שמזכיר רעיון זה לגבי המקום הקרוי 'אבדון' הינו ספר הפליאה, כרך ב דף לט ט"א: "...יפול גם הוא לאבדון הנקרא' תחתית שאינו עולה משם לעולם והוא הוא שנאבד מכולהו עלמין". לצד זיהוי של 'אבדון' עם המדור התחתון ביותר, מבטאת בזוהר גם אמביוולנטיות מסוימת בנושא זה, ויתרה מזאת, דומה כי לא בכל המקומות הדנים בחומרת המדורים השונים ישנה מודעות לעצם קיומם של כינויים אלה; כל למשל זוהר ח"ב קנ ע"ב, שם מכונים הן המקום הגבוה ממנו ניתן לעלות הן המקום ממנו לא עולים לעולם בשם 'שאול', ובשני המקרים ניתנת אסמכתא מקראית לדברים (שמואל א, ב ו – השאול מקום היטהרות ממנו ניתן לעלות; איוב ז ט – עונש השאול נצחי). אגב, מידת הקונקרטיות בה נתפסו שמות אלו כמתייחסים לגיהנם או למדוריה ניתנת להמחשה מתוך התנגדותו של

במסגרת מניית אחד מן הוריאנטים של רשימת מדורי הגיהנום; העובדה כי במקור שלפנינו לא מופיעה כל רשימת שמות מדורי הגיהנום וכן כי השמות 'שאו' או 'אבדון' אינם מופיעים, אינה מאששת את אפשרות הקריאה השניה לפיה משמעות הפסוק היא כי מן המדורים החיצוניים ישנה אפשרות עליה, בניגוד לפנימיים. עם זאת, כמובן ששתי האפשרויות תקפות.

מלאכי החבלה עצמם אינם מתוארים על פי רוב בזוהר באופן פרטני או יחידאי, וכן הכרתם בשם פרטי הינה נדירה (ביוצאי הדופן לעניין זה אדון בהמשך הדברים). תיאורם הרגיל הינו במספרם האדיר, היוצר תחושה של גדודים אינסופיים של מתבלים אנונימיים אשר עושים את רצונו של דומה ומייסרים את הרשעים. בין השמות הארמיים הרגילים למלאכי חבלה ניתן למצוא 'גרדיני' נימוסין', 'טהירין', 'חבילי טריקין'⁹⁹ ועוד. תמונה רבת-משתתפים מעין זו ניתן למצוא באחד מתיאורי הגיהנום הזוהריים המפורטים המצוי בפרשת תרומה:

... וכלהו לקבליהו אית מדורין לגיהנום כל חד וחד כדקא חזי ליה וכפום ההוא דרגא דחטא ביה ההוא חייבא הכי יהבין ליה מדורא בגיהנום ובכל מדורא ומדורא אית מלאך ממנא על ההוא אתר תחות ידא דדומה וכמה אלף ורבוא עמיה דדיינין לון לחייביא כל חד וחד כמה דאתחזי ליה בההוא מדורא דאיהו תמן¹⁰⁰.
(תרגום: ואל מול כולם [כל סוגי הרשעים-י"] ישנם מדורי גיהנום, לכל אחד ואחד כפי הראוי לו וכפי רמת חטאו, כך נותנים לו מדור בגיהנום. ובכל מדור ומדור ישנו מלאך ממונה על אותו המקום תחת ידי דומה, וכמה אלפי ורבבות [מלאכי חבלה-י"] עימו שדנים את החוטאים, כל אחד כפי הראוי לו באותו המדור בו הוא נמצא)

בטקסט זה מתוארים שלושה מעמדות של ממוני גיהנום – מעל לרשעים עומדים אלפי מלאכי חבלה אשר דנים במו ידיהם את הרשעים; מעליהם עומד מלאך ממונה יחיד לכל מדור ומדור בגיהנום; וכרגיל, על כולם מנצח דומה ביד רמה.

בפרשת קדושים¹⁰¹ מתוארים מלאכי הגיהנום באמצעות אחד ממאפייניה החז"ליים של הגיהנום – תאוותנות; במסגרת דרשה על הפסוק ממשלי "לעלוקה שתי בנות הב שלוש הנה לא תשבענה ארבע לא אפרו הן"¹⁰², מתוארים מלאכי הגיהנום ככלבים אשר אינם יודעים שובעה, ותאבים לייסורי הרשעים. בהקשר זה נדרש הביטוי 'הב הב' בצורה כפולה – ראשית, נביחת הכלבים

הרמב"ם לתפיסה זו בהלכות תשובה ח ה, שם הוא טורח להדגיש כי גם השמות "באר שחת ואבדון ותפתה ועלוקה" בהם נקטו הנביאים אינם אלא "דרך משל", ואין כוונתם אלא למוות ללא הישארות הנפש.

⁹⁹ 'טהירין' טריקין' ו'חבילין' התפרשו לעיל, ראה בהע' 67, 91. לגבי 'גרדינין' ניתן לגזור זאת מלשון 'גרדון/גרדום' (יאסטרוב, מילון, עמ' 265) שהוא מקום העינוי, ומתוך כך עולה כי 'גרדינין' בדומה ל'טריקין' הינם שמות המתארים את אופן העינוי עליו מופקד אותו מלאך; אפשרות נוספת מתייחסת להשפעה של שם רומאנית על הארמית, ולפיה guard? מתייחס לשמירה, והגרדינין אינם אלא שומרים.

¹⁰⁰ ח"ב קנ ע"ב.

¹⁰¹ זוהר ח"ג פ ע"א-ב.

¹⁰² משלי ל טו.

אליהם מדומים ממוני הגיהנם; שנית, 'הב' כפועל בצורת הצווי, ומשמעו 'תן תן', ובכך מתבטאת תאוותנותם.¹⁰³

לצד גדודי המלאכים האנונימיים, נזכרים בחלק משכבותיו של הזוהר שלושה מלאכי חבלה בשם, והם – משחית, אף וחיתה.¹⁰⁴ שלושה אלה נזכרים בעיקר בשכבת רעיא מהימנא ותיקוני הזוהר, אשר אינה מהווה חלק ממושא המחקר של עבודה זו, מפאת קוצר היריעה; נוסף לשכבה מאוחרת זו מוזכרים מלאכים אלה גם במסגרת תיאורי היכלות הטומאה, פעם יחידה באדרא רבא וכן בזוהר חדש רות. ההופעה היחידאית בזוהר רות, במסגרת תיאורי היכלות הגיהנם, היא הסיבה להזכרתם במסגרת עבודה זו, אשר זיקתה לשכבות הקדומות יותר ומדרש הנעלם בכללן רבה באופן יחסי.¹⁰⁵ עם זאת, יש לציין כי לבד מאיזכור זה, ניתן לומר כי ככלל, המסורות המפותחות אודות משחית אף וחיתה היו בידי יוצרי או מעצבי השכבות המאוחרות וחטיבת ההיכלות שבפקודי,¹⁰⁶ ואילו ההופעה במדרש רות הינה בגדר יוצא מן הכלל בספר הזוהר.¹⁰⁷

¹⁰³ והשווה 'מסכת גיהנם', בית המדרש חדר א עמ' 147. משמעות נוספת ל'הב' בהקשר זה מופיעה בזוהר חדש יתרו נג ט"ג: "מאי הב הב אלא אוקיד אוקיד", ונראה כי הדברים מתייחסים לשרש לה"ב לאחר נפילה של פה"פ, בדמיון מסוים למרחש בפועל יה"ב. מכל מקום מעניין לראות כי שני כיוונים אלה התמזגו ביצירת עמנואל הרומי, תוך תיאור ענישתם בגיהנם של קמצנים אשר סירבו ליד האומרת 'הב הב', היינו לעניים, וראה הרומי, תפת, ש' 237-239, עמ' 521.
¹⁰⁴ על שלושה מלאכים אלה ראה במילון המלאכים של דוידסון: משחית – עמ' 184; אף – עמ' 10; חימה – עמ' 140. כמו כן הזכיר אותם רפאל בספרו, אם כי לא עמד על כלל זהותם בספר הזוהר, וראה רפאל, עולם הבא, עמ' 300-301.
¹⁰⁵ מדרש רות, יחד עם מדרש הנעלם על התורה, נחשב להיות בין הקורפוסים המוקדמים באופן יחסי בספר הזוהר, וראה על כך: שלום, זרמים, עמ' 178-182; אברמס, מדרש רות, עמ' 3; מופסיק, מדרש רות, עמ' 5-6 (לדעת מופסיק מהווה מדרש רות מעין גשר בין מדרש הנעלם לזוהר שעל התורה); אידל, עליות, עמ' 102.
¹⁰⁶ מעניין בהקשר זה לציין כי גם יוסף ג'יקטילה מזכיר שלושה שמות מלאכים אלה בפירוש המרכבה שלו, אם כי נראה כי כוונתו שם למחנות של גדודי חבלה בשמות אלה ולא לשלוש דמויות פרטיות (ראה ג'יקטילה, פירוש המרכבה, עמ' 57). כידוע, לצד שאלת יחסי חיבורי ג'יקטילה וספר הזוהר, ידוע כי קיים קשר הדוק בין חיבוריו 'שערי אורה' ו'פירוש המרכבה' לבין היכלות זוהר פקודי, המתבטא בקיומם של טקסטים מקבילים המופיעים בהיכלות הזוהר בארמית ובכתבי ג'יקטילה בעברית, וראה ג'יקטילה, פירוש המרכבה, עמ' 36-41.

¹⁰⁷ עם זאת, ולמרות שלצערי היקף העבודה אינו מאפשר הצגה קפדנית של סוגיה טקסטואלית זו, אני סבורה כי ניתן להצביע לכל הפחות על אפשרות לפיה ייתכן כי קטע הטקסט בו מוזכרים שלושה מלאכים אלה במאמר מדרש רות, חשוד כחורג מן הרצף הטבעי של המאמר בו הוא נתון; לצד זאת, יש להדגיש כי הלשון והסגנון אינם מעידים בהכרח על חריגה משאר הטקסט. כמו כן, בדיקה ראשונית של מצאי כתבי היד שלפני הדפוס מעלה כי הטקסט מופיע בכולם באופן כמעט זהה לגרסת הדפוס שלפנינו. למרות זאת, אני סבורה כי ניתן לנסות לבסס טענה זו על ניתוח טקסטואלי, גם אם אין בידינו אף עדי נוסח המאשרים את מסקנותיה. אציע ראשי פרקים לכיסוס ראשוני של אפשרות זו: ברור למדי כי תיאור המדור הראשון, אם כוללים בו את כל הנאמר מדף פ ט"ב עד לט"ג, הינו שונה באופן מובהק מתיאור שאר המדורים, וחורג מן הרצף ההומוגני של המנייה, הן מבחינת היקפו (תיאור שאר המדורים אינו עולה על שורות ספורות בלבד) ויותר חשוב מכך – הן מבחינת תוכנו; לגבי שאר המדורים המידע העיקרי הנמסר הוא שמם והחטאים עליהם נענשים בהם, ולעתים נוספת פיסת מידע קטנה המתארת את מראה המדור עצמו (כך למשל במדור השני). לעומת זאת, מתייחד המדור הראשון במובהק בתיאור המפורט, הארוך והציורי המוצע בו, במובאות המקראיות המעשירות אותו, בהבאת מספר דעות בשם חכמים, בהופעתם של מלאכים פרסונאליים המוכרים בשם, בהתייחסות למנהגים המוסכרים במנוחת הרשעים ביום השבת, וכן בהופעתו של משל ארמי בסגנון חז"לי בסיום הקטע. מאידך, התיאור אינו מתייחס כמעט כלל לסוגי החטאים עליהם נענשים במדור זה, פרט לציון הענישה במידה כנגד מידה שבחושך למי שביצע עבירותיו במחשך; אולם איני רואה מקום להשוות בין 'חטא' זה לחטאים המוזכרים בהמשך מניית המדורים אשר רובם בעלי אופי מוסרי-חברתי מובהק וקצתם חטאים מיניים, וכולם מסוימים וקונקרטיים מאד. לאור כל זאת, יש לעניות דעתי בסיס לאפשרות להתייחס לתיאור המדור הראשון עד למילים "בהאי מדור דנין לאותן" שב-ט"ג כיחידה שייתכן כי צורפה למניית שבעת המדורים המופיעה מיד לאחריה. כמו כן נראה כי אין סיבה להניח שמקור הקטע המצורף הוא מתיאור המכיל שבעה מדורי גיהנם אלא תיאור 'גיהנם' סתם, וראיה לכך עשויה לשמש העובדה כי המילה 'בור' כלל אינה מוזכרת בתיאורו לאחר משפט הפתיחה וההתייחסות היא רק ל'גיהנם'. עובדה נוספת עליה כדאי לתת את הדעת היא קרבתו של מאמר זה לחטיבת ההיכלות הזוהרית מבחינת מבנהו, היינו – מנייה ותיאור של שבעה היכלות גיהנם. אולם, גם עובדה זו עומדת בסיוג רב מאחר ופרט ליסוד המנייה אין אפשרות להצביע על נקודות דמיון נוספות בין מאמר זה שבמדרש רות לבין מאפיינים חשובים אחרים המתקשרים לחטיבת ההיכלות הזוהרית (סוגיית ספרות ההיכלות שבזוהר הינה שאלה עניפה

הבסיס להאנשת הביטויים 'משחית' 'אף' ו'חימה' לכדי מלאכי חבלה ססגוניים ורבי רושם, מצוי ככל הנראה בדברי רב חסדא שבמסכת שבת¹⁰⁸ אשר מסביר כי "וְהָיָה שֶׁשָּׂה אֲנָשִׁים" שבנבואת יחזקאל¹⁰⁹ מתייחס אל מלאכי חבלה הקרויים "קצף אף וחימה ומשחית ומשבר ומכלה"¹¹⁰. שלושת המלאכים הללו מוזכרים בהקשר מעניין כבר בפירושו של רבנו בחיי על התורה¹¹¹ כמי שאחראים על ייסורי הרשעים במהלך השבוע, והוא מוסיף כי המנעות מאמירת פסוק 'והוא רחום', אשר מתייחס לשלושה מלאכים אלה, ביום השבת, נועדה לנטוע בלב בני האדם את האמונה במנוחת השבת ובשחרורם של הרשעים מעינוי משחית אף וחימה ביום זה. רבנו בחיי מציין כי מסורת זו הגיעה עדיו בעל פה, וכי היא מיוחסת לטקסט שאינו מצוי לפניו אשר "נמצא לרז"ל בספר הנקרא מסכת גן עדן או פרקי גן עדן כעין פרקי היכלות ופרקי מרכבות ופרקי דרך ארץ"¹¹². כדאי לציין כי גם רמז"ל ב'משכן העדות' מזכיר שלושה מלאכים אלה כמי שמשרתים תחת ידי דומה בימי השבוע ומסתלקים בשבת, והוא מסביר כי זוהי הסיבה שנמנעים מלומר 'והוא רחום' בשבת¹¹³.

קצת נפנה אל מאמר שבעת מדורי הגיהנם שבזוהר רות¹¹⁴ בו מופיעים המלאכים הללו; מאמר זה מגולל בפנינו רשימה של שבעה מדורי גיהנם אליהם מושלכים החוטאים בהתאם לסוג חטאיהם, ועניינו המובהק של טקסט זה הוא בחטאים מוסריים-חברתיים שבין אדם לחברו, אותם הוא מציג בתמצות רב. עם זאת במסגרת תיאור ההיכל הראשון, המכונה 'בור', ובצורה יוצאת דופן ביחס לכלל הטקסט, מובא בפני הקורא תיאור מפורט וציורי של המקום, אשר מכונה כאן בפשטות 'גיהנם': תחת ידי דומה עומדים שלושת הממונים משחית, אף וחימה, ותחתיהם מתרוצצים רבבות ממונים העושים את דברם. שלושת המשחיתים שולטים במשך כל ימי השבוע (פרט לשבת בה נדון מיד), והם מתוארים כיצורים קשי לב אשר לא נענים לעקבותיהם של

ומורכבת שטרם זכתה למחקר הראוי לה, וודאי שאין אפשרות לספל בה ברצינות במסגרת הנוכחית. עם זאת, על מנת להנהיר את העיקרון שמאחורי דבריי אומר רק כי למיטב הבנתי, אחד מן המאפיינים המובהקים של מסורות ספרות ההיכלות הזוהרית - לצד העובדה כי עצם אחדותה וההתייחסות אליה כ'ספרות' הינם מסויגים ביותר - הוא הדגש על הצמד שניתן לכנותו 'מנייה-כינאי', ועיקרו דגש כפול - ראשית, ספירה ומנייה מדוקדקת של היכלות ושל יסודות המרכיבים כל אחד ואחד מהם, כמעין טבלת מצאי; שנית - הענקת שמות וכינויים מפורטים לכל אחד מן ההיכלות והיסודות הנזכרים. בהקשר שלפנינו הכוונה בעיקר להצביע על "ניונו" היחסי של יסוד ה'כינאי' לצד ה'מנייה' בהיכלות שבזוהר רות לעומת חטיבת ההיכלות). לאור כל זאת, אדון בטקסט זה שבזוהר רות בסעיף הנוכחי, אולם כל זאת תחת הסייג האפשרי כי ייתכן שעיקר העיסוק בנושאים אלה ראוי להיעשות במסגרת התיאורים המיוחדים לשכבה המאוחרת ולהיכלות הטומאה שבפרשת פקודי.

¹⁰⁸ בבלי שבת נה ע"א, ומקבילתו במדרש דברים רבה (וילנא) פרשה ג פסקא יא.

¹⁰⁹ יחזקאל ט ב.

¹¹⁰ בספר הבהיר מוזכרים שלושה כוחות הקשורים לענישת הרשעים והם 'קנאה שנאה ותחרות', וראה ספר הבהיר; סימן 28 (תודה לר' מרדכי שהפנתה את תשומת לבי לכך).

¹¹¹ פירוש רבנו בחיי על התורה, שמות כ ח.

¹¹² על הקשר שבין רבנו בחיי לספר הזוהר כתב באריכות א' גוטליב אשר סבר כי רבנו בחיי היה בין הקוראים והמתרגמים הראשונים של הזוהר, וראה גוטליב, בחיי; בין היתר על בסיס מחקר זה, הציע י' ליבס לראות בו דווקא שותף אפשרי ביצירתו של הזוהר, ראה ליבס, כיצד, עמ' 9-12, והפנייתו שם למחקרו של גוטליב.

¹¹³ רמ"דל, משכן העדות, כ"י ברלין עמ' 44; וכן נדב, אסכאטולוגיה, עמ' 74.

¹¹⁴ ז"ח רות, מאמר ז מדורי גיהנם, עט ט"ב-ד.

הנענשים¹¹⁵. לסיום מוסבר כי אמירת התפילה 'והוא רחום' בתפלת ערבית במהלך השבוע מכוונת לשלוש דמויות אלה, וכי מדובר בהפצרה בהם להקל מסבל החוטאים¹¹⁶.

3.2 סדר יומם של הרשעים בימות החול בגיהנם

תיאור נוסף של הגעת הרשעים לגיהנם מופיע בפרשת אחרי מות¹¹⁷; ר' יוסי תוהה כיצד מתיישבת המסורת המובאת מפי ר' יצחק בשם ר' יהודה לפיה נשמות הרשעים הם השדים המזיקים של עולמנו, עם העובדה כי על הרשעים להיענש על מעשיהם בגיהנם. ר' חייא עונה על קושיה זו בהבאת מסורת נוספת, אשר משלבת שני כיוונים אלה יחדיו: כאשר יוצאים הרשעים מן העולם מקדמים את פניהם מלאכי חבלה המטילים אותם לגיהנם, שם הם אמנם נידונים שלוש פעמים ביום¹¹⁸, אולם לאחר מכן, וככל הנראה בשעת הלילה, פוגשים בהם שוב מלאכי החבלה, ומשייטים עימם בעולם, על מנת להטעות את הרשעים אשר אינם חפצים בתשובה¹¹⁹. עם זאת, מצב עניינים זה הינו זמני; לאחריו (ייתכן בבוקר?) משיבים את הרשעים לגיהנם ולעינוייה. לפי מסורת נוספת עולה כי לפני השיבה אל הגיהנם מבקרים הרשעים בקברם, על מנת לחזות במחזה הנורא של ניקור בשרם על ידי תולעים, ומתאבלים על גופם המת. הדעה כי הרשעים נענשים בגיהנם שלוש פעמים ביום עשויה להתקשר לאמונה העממית-דמונולוגית המובעת בכמה מקומות בזהר, הגורסת כי כוחות הדין שולטים בעולם שלוש פעמים במהלך היום, וכי על האדם להמנע מהליכה במקומות ציבוריים בשעות מסוכנות שכאלה¹²⁰.

¹¹⁵ תיאורים של מלאכי הגיהנם כחירשים ואילמים מופיע בחיבור המוסלמי 'סולמו של מחמד', פרק יא.
¹¹⁶ ראה לוי, מנחת השבת, עמ' 1. על אמירת 'והוא רחום' ושאר המנהגים הליטורגיים שנקשרו לאמונה במנחת השבת של הרשעים, ראה להלן בסעיף 3.1.

¹¹⁷ זוהר ח"ג ע"א-ב.

¹¹⁸ מסורת אחרת אותה נפגוש בהמשך גורסת כי הרשעים דווקא נפקדים ולא נענשים ביתר שאת שלוש פעמים ביום, וראה להלן ליד הע' 178. אחד המקורות האפשריים לרעיון הענישה שלוש פעמים מדי יום עשוי להימצא בסדר גן עדן, בית המדרש חדר ג, עמ' 131; לפי שלום, מקור חיבור זה הוא ב'צוואת ר' אליעזר הגדול', ולדעתו הוא שייך לחיבורי חוג הזהר (ראה שלום, גדיאל, עמ' 273 ואילך). על האמביוולנטיות בנושא מספר ומועדי ענשת הרשעים, וזיקתה לשאלת מספר החטיבות או המשמרות אליהם מחולקים היום והלילה, ראה להלן ליד הע' 428 ואילך.

¹¹⁹ תפיסה זו של הטעיית הרשעים בלילה על ידי גילוי סודות שקריים בחלומותיהם נפוצה בזהר, ומתאפשרת בעיקר בהקשרים נר"ניים מפותחים יחסית אשר מתייחסים להיפרדות כוחות הנפש הרוחניים יותר ועלייתם השמימה בלילה. תופעה זו מסבירה את תופעת החלומות בפרט, ואלה הנבואיים ככלל. על עמדה זו בספרות חז"ל, הספרות היוונית-רומית והספרות הנוצרית הקדומה ראה וייס ח', החלום, עמ' 63-70. ואכן, במקור שלפנינו אנו רואים כי בהמשך הדברים מובאים דברי ר' יצחק המפרטים את חלוקתה המשולשת של הנפש. לאחר מכן מתוארים שלושה מדורים המיועדים לצדיקים: הראשון מצוי בעולם הזה, השני הוא גן העדן התחתון והשלישי גן העדן העליון המכונה 'צרור החיים'; שלושה מדורים אלה עומדים אל מול חלוקתה המשולשת של הנפש לנפש, רוח ונשמת הצדיק; זוהי גם דעת רמב"ל במשכן העדות, וראה על כך נדב, אסכאטולוגיה, עמ' 72-73, ולהלן בסעיף 5.2.

¹²⁰ זוהר ח"א קב ע"ב.

יש לציין כי קיימת דעה שדווקא הלילה הוא שעת השיא של ייסורי הגיהנם¹²¹, אך עם זאת אנו מוצאים עדויות גם לדעה ההפוכה בספרות חז"ל¹²², אשר מייצגת את הבוקר לייסורים, אולם דומה כי דעה זו לא היתה נוחה להיטמע בספר הזוהר לאור הדעה כי הבוקר מסמן את ספירת חסד ודווקא הצהריים הוא זמן רווי דין.

ממקורות קודמים נוכחנו לדעת כי מוות קרוב מוכרז בבתי הקברות, לעתים על ידי דומה, וקבורה של רשע מתקבלת בסלידה וחשש מצד שאר שוכני בית הקברות; לצד זאת, ניתן לראות כי הכרזות מעין אלה הינן גם חלק ממאורעות היומיום בגיהנם עצמה, ובכך נגלה לנו פן של הגיהנם – הגיהנם אינה אלא מעין 'בית עלמין' שוקק חיים – מקום משכנם של המתים. כך בפרשת ויחי¹²³, מתואר כיצד מגיבים דיירי הגיהנם בצער להודעתו של הכרוז שלושים יום טרם מותו של כל רשע. הסיבה לכך אינה השתתפות בצערו של הנידון החדש, אלא דווקא דאגה אנוכית לגורלם של הנמצאים; מסתבר כי בואו של כל רשע מעורר אף ביתר שאת את דיני הגיהנם, מכיוון שמלאכי חבלה רבים מגיעים לקבל את פניו, וככל הנראה אינם מושכים ידיהם מהכבדת ייסורי הנידונים הוותיקים.

3.3 יום השבת בגיהנם

הגיהנם מתוארת כמקום רעש וסאון רב¹²⁴, בו מעונים רשעים ללא הרף בלהבות אדירות; אולם, סבל זה זוכה עם זאת להפוגות קבועות, והדבר מתרחש ביום השבת.

¹²¹ כך למשל רמ"ל, משכן העדות, כ"י ברלין, עמ' 49. הלילה והחושך מאפיינים ומייצגים את הגיהנם ומהותה כבר בשלב המקראי של השאול, ולדעת לה גוף תמונות השאול הקודרת הן שהורישו מאפיין זה לתיאורים היהודיים והנוצריים המאוחרים יותר (ראה לה גוף, פורגטוריום, עמ' 27); כדוגמא לכך ניתן לקחת את האפוקליפסה של פטרוס מן המאה הראשונה או השנייה לספירה אשר מתארת את הגיהנם כחשוכה לחלוטין (האפוקליפסה של פטרוס, תרגום גארדינר, חזיונות, עמ' 34), או את זו של דריתלם מסוף המאה השביעית המציעה תיאור מוחשי של עובי החשיכה (חזיונו של דריתלם, תרגום גארדינר, חזיונות, עמ' 58-59). הרעיון כי מקור החושך עבור מכת מצרים הוא הגיהנם מצוי במדרש שמות רבה (שנאן) יד ב ובמדרש תהלים יח טז, ובשאר מדרשי חז"ל מצויים שלל תיאורים אחרים המדגישים את החושך כמהות אימננטית בגיהנם (כמו בראשית רבה א ו, ויקרא רבה כז א, פסיקתא דרב כהנא ט א, תנחומא בוכר בא ב, וראה רפאל, עולם הבא, עמ' 148-149), בין אם במסגרת תיאורה כחשוכה או כענישה במידה כנגד מידה למי שעשו עבירותיהם בסתר. כמו כן קיימות התייחסויות אל הגיהנם גם כלילה מאיים, ולא נראה רחוק לקשר זאת בעיקר ליסוד החשיכה שבליילה, כך כבר בתלמוד יבמות קט ע"ב, סנהדרין ז ע"ב, במדבר רבה יא ג ועוד. לצד זאת קיימת גישה הפוכה המדגישה כי היסוד המרכזי בגיהנם היא החמה המוצאת מנתיקה ושורפת את הרשעים (למשל בבלי נדרים ח ע"ב), ואילו החושך והלילה מסמלים את העולם הזה או את הגלות (למשל בבא מציעא נח ע"ב). בספר הזוהר מפותח ומודגש רעיון החשיכה והלילה המיוחסים לגיהנם, וכמובן שכעת יש להביא בחשבון את משמעותן הסימבולית-קבלית של שתי אלה, כמייצגות הן את כוחות הדין הן את השכינה והכוחות הנקביים ככלל, וראה לשם דוגמא ח"א ריג ע"ב (מצוי בחלקה הראשון של פרשת ויחי שאובחן כמדרש הנעלם ע"י מדפיסי מנטובה), ח"ב רלט ע"ב, (על טקסט זה ראה בהרחבה להלן בפרק העוסק ביסודות פורגטוריאליים), ח"ג ס ע"א, ז"ח רות עט ט"ב ועוד. דעה נוספת, אשר נראה כי קרובה לדברים שלעיל היא כי זמן הדין הוא בין הערביים, שהוא זמנו של הדין הקשה, וראה זוהר ח"ג סד ע"ב. דברים אלה מופיעים ומפותחים גם בספרות הקבלית הנכתבת במקביל ובזיקה לזוהר, וראה לשם דוגמא ספר תש"ק, עמ' 114-116. כאמור, הזוהר מציין בחלק מן המקומות כי בלילה נעשים הרשעים יותר מאשר ביום, כך למשל זוהר ח"ב קל ע"א, וייתכן לקשר זאת לרעיון כי בלילה טועמים את טעם המוות (ח"א לו ע"א-ב, בהתבסס על השינה כאחות המוות, וראה בבלי ברכות נו ע"ב). אפשרות נוספת מתייחסת לתפקידו הקודם של דומה כשר מצרים, ובהרחבה – שר אדום המזוהה במידת מה עם סמאל; זמן שלטונו של האחרון הוא הלילה, ולפיכך מסתבר כי עיקר פעולתו גם בתפקידו בגיהנם יהיה זמן זה (ראה ח"ב קסג ע"ב).

¹²² מכילתא בשלח ה.

¹²³ זוהר ח"א ריט ע"ב.

¹²⁴ השווה לרשמי דאנטה בפתח הגיהנם: "ויכל דבר; והזדעזע ברעש / כל גיא החשכה, וכה נדהמתי, / עד בזכרי זעה עוד תשטפני" (דאנטה, התופת, שיר ג ש' 130-132).

3.3.1 האמונה במנוחת השבת בגיהנם לפני הזוהר

האמונה אודות מנוחת הרשעים ביום השבת ושבתתה של הגיהנם, הינה מוכרת בספרות חז"ל כמו גם בספרות הנוצרית המוקדמת. דוגמאות לכך ניתן למצוא במדרש בראשית רבה¹²⁵, במדרש שוחר טוב¹²⁶, במסכת גיהנם¹²⁷, בסדר גן עדן¹²⁸ ובתוספות על מסכת פסחים¹²⁹, ולדעת י' לוי ניתן להקדים את האמונה היהודית במנוחה זו למאה השלישית לספירה¹³⁰. בספרות הנוצרית מצוי רעיון מנוחת הרשעים ביום א' כבר בחיבור האפוקליפטי 'האפוקליפסה של פאולוס'¹³¹ וכן בדיוניו של אוגוסטינוס¹³², ולפיכך ניתן לתארך אותה למאה הרביעית לכל הפחות¹³³. האמונה היהודית במנוחת הרשעים באשכנז וצרפת של המאה היא-יב מתקשרת למנהג האוסר על שתית מים מדי יום בין הערביים¹³⁴, אשר התחדד לשתיית מים בשעה זו ביום השבת, וזאת על מנת שלא לגזול את זכות השתיה מן המתים בשעה זו; אזכור ראשון של מנהג זה מופיע ככל הנראה בספר 'מעשה הגאונים' שנערך לקראת סוף המאה ה-יא, עובדה שניתנת להילמד מהתייחסות אליו במחזור ויטרי¹³⁵. הבסיס למנהג זה הוא תיאורו של דומה המוציא את הנשמות לרעות מחוץ למקום הקרוי 'חצר מות' מדי יום בין השמשות, שם הן זוכות למאכל השדה ולמשקה הנהר¹³⁶, המצוי במדרש

¹²⁵ בראשית רבה פרשה יא פסקא ה.

¹²⁶ מדרש תהלים, יא ה, נא ע"א-נב ע"א; י"ל זלוטניק קבע כי מדרש תהלים הוא המקור לכל הבאים אחריו, ראה זלוטניק, מנהגי השבת, כרך כה עמ' רפה; לדעת י' תא-שמע שייך אזכור זה שבמדרש תהלים לתוספות אשכנזיות, תא-שמע, מנהג אשכנז עמ' 202.

¹²⁷ מסכת גיהנם, עמ' 148.

¹²⁸ 'סדר גן עדן' המופיע בתוך 'גן עדן וגיהנם' שפרסם ילינק בבית המדרש חדר ה, עמ' 43. זלוטניק מציין כי טקסט זה מתייחס לשתיית מים בין מנחה לערבית בער"ש, אולם ממסקנת הטקסט נראה כי כוונתו למוצאי השבת. ראה זלוטניק, מנהגי השבת, כרך כו עמ' עה.

¹²⁹ תוספות על פסחים קה ע"א.

¹³⁰ לוי, מנוחת השבת, עמ' 4.

¹³¹ האפוקליפסה של פאולוס פרק יא עמ' 45-46; לוי, מנוחת השבת, עמ' 7; ליברמן חטאים, עמ' 32 והפנייתו בהע' 30; הימלפרב, סוירים, עמ' 17; לה גוף, פורגטוריום, 37.

¹³² אוגוסטינוס, אנכירידיון, פרק 29 פסקה 112.

¹³³ לוי, מנוחת השבת, עמ' 7. לוי מקדיש את מאמרו להוכחה כי אמונה זו מקורה ביהדות ומשם זלגה למקורות נוצריים. בלא לחלוק על ראיותיו, איני סבורה כי יש הכרח לדבר על יחסי 'מקור-מושפע' ובמיוחד כאשר מדובר בהקשרים שהינם כה קרובים זה לזה מבחינה רעיונית, כרונולוגית וגיאוגרפית. אגב, ניתן לנו להיווכח בעוצמתה של אמונה זו בנצרות מתוך המתואר בחיבור 'מסעו של ברננד הקדוש' המתוארך למאה העשירית, שם מודגש כי אפילו יהודה איש קריות זוכה להפוגה ביומו של האדון (ובחגים נוספים המפורטים שם), וראה 'מסעו של ברננד הקדוש' בתרגומה של גארדינר, חזיונות, עמ' 118-119.

¹³⁴ אמונה באיסור השתיה בכל יום בין הערביים מופיעה בשבלי הלקט שבת ס' קצו ובמחזור ויטרי ס' קמה (עמ' 114).

¹³⁵ תא שמע, מנהג אשכנז, עמ' 201-202, וראה גם אלבוגן, התפילה, עמ' 91, וזלוטניק, אגדות השבת, כרך כו עמ' עה. ידיעותינו על מנהג זה עולות בעיקר ממחלוקת בין רבנו תם לרבנו משולם אשר ממנה נשתמרו בידינו דברי רבנו תם בלבד (וראה ספר הישר לרבנו תם, סימן מה ו, בעניין איסור אכילה בין מנחה למעריב בשבת), אשר צידד באיסור השתיה בכל ימי השבוע ולא רק בשבת. במחלוקת זו משקף רבנו משולם את מנהג פרוכאנס, ונראה כי מבחינת הנאמר בתלמוד הצדק עימו. חריפות המחלוקת קשורה להשלכותיה בכל הנוגע לזמנה של סעודה שלישית; על פי רוב התעלמו הפוסקים מדברי רבנו תם מהם משתמע כי יש להקדים סעודה שלישית לתפילת מנחה, אולם נראה כי מנהג הציבור בכל זאת נטה לדברי רבנו תם מתוך חשש מאזהרותיו. עם זאת, בארצות הצפוניות בהן מספר שעות האור הקשה מאד על כך - נדחתה דרכו. וראה תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 202-208. החומרה הרבה בה נתפס האיסור עשויה להילמד מסיפור המופיע בספר אור זרוע הלכות מוצאי שבת ס' פט, שם מתואר סיפור 'מהירושלמי' על אדם ששתה ביום שבת בין השמשות, ובא מלאך המות והרגו מכיון שבכך גזל את משקה המתים בשעה זו.

¹³⁶ ייתכן כי הבסיס לרעיון רעיון והשקית הרשעים מצוי בפסוק מתהלים, מט טו: "כִּי אֵין לְשׂאֹל שְׁתּוֹ מִן יָרֵעַם וְיִרְדּוּ בָם יִשְׂרָאֵל לִבְּקָר וְצִירִים {צִירִים} לְבָלוֹת שְׂאֹל מִזֶּל לֹ"; פסוק זה הביא רקאנטי בהתייחסו לביטוי 'רעיון' המופיע בבבלי מסכת חגיגה ע"א, ואותו הוא מפרש כקשור לתיאור שבמדרש תהלים (רקנאטי, פירוש על התורה, טו ט"ב), וראה זלוטניק, אגדות

תהלים¹³⁷; בצידה של אמונה זו מצויה אזהרה, והיא שכל השותה מים בשעה זו מונע מקרוביו את זכותם לכך, ובכך הוא גוזל את מתיו, היינו קרוביו שנפטרו.

חוקרי תפילות ומנהגי ישראל הצביעו על קשת רחבה למדי של מנהגים שנקשרו במהלך הדורות לאמונה זו בשביתת הגיהנם בשבת¹³⁸. בעולם האשכנזי ניתן להצביע על המנהג החשוב של איחור בהדלקת הנר במוצ"ש¹³⁹, אשר כפי שציין י' תא-שמע מופיע לראשונה דווקא בספר הזוהר¹⁴⁰, ובו נדון בהמשך. הרצון לאחר את יציאת השבת מתבטא גם בהוספת קטעי תפילה לערבית של מוצאי שבת, בין היתר אמירת 'קדיש יתוס'¹⁴¹, 'עזוק הדין'¹⁴², 'קדושא דסדרא'¹⁴³, 'ויהי נועם'¹⁴⁴, המנועות מאמירת 'והוא רחום'¹⁴⁵, וככלל הנטיה להאריך בתפילה בנעימה ובניגון¹⁴⁶, מכיוון שלפי האמונה רק לאחר סיום התפילה ניצתת אש הגיהנם¹⁴⁷. לצד כל זאת, יש להדגיש כי מעבר למנהגים קונקרטיים כאלה או אחרים, האמונה העממית במנוחת הרשעים ביום המקודש היתה

השבת, עמ' רפה. זלוטניק מפנה לנוסח דברים אלה שהיה בידי רבנו בחיי, ולפיו אופן עינויים של הרשעים וטבילתם ברותחים וצוננים לסירוגין מתואר כפעולת רועה "כרועה המנדד את צאנו מהר לגבעה ומגבעה להר", תוך שימוש בפסוק זה מתהלים כאסמכתא (פירוש רבנו בחיי על פרשת קרח טז לג), וראה זלוטניק, אגדות השבת, עמ' רפז.

¹³⁷ 'מסכת גיהנם' מופיעה מקבילה לתיאור זה, שאינה מזכירה, בין היתר, את דומה ואף לא את 'חצר מות', אלא מתייחסת ל'מלאך' אנונימי. הבדל עקרוני נוסף הוא בהצגתם של הרשעים כרמאים אשר אינם חדלים מפשעיהם אף בגיהנם (והשווה גם זוהר ח"א עט ע"א: "ת"ח כמה דחייביא אקשי קדל בהאי עלמא ה"נ אפי' בשעתא דבעי לנפקא מהאי עלמ' אקשי קדל"), וזאת בניגוד לנימה החומלת יותר אשר עולה מן התיאור שבמדרש תהלים. [בית המדרש, חדר א, 'מסכת גיהנם' פרק ג' עמ' 148, השווה ספר הזכרונות עמ' 100]: "בכל ערב שבת מוליכין אותן לשני הרים שלג ומניחין אותן שם. ובמוצאי שבת מחזירין אותם למקומם. ומלאך יוצא ודוחף אותם ומחזיר אותם למקומם בגיהנם. ומהן נוטלין שלג ונותנין תחת בית שחיהם כדי לצנן אותם בששת ימי החול והקב"ה אומר להם רשעי' אוי לכם שאף בגיהנם אתם גוזלי' שנא' ציה גם חום יגזלו מימי שלג שאול חטאו (איוב כד יט) כלומר אף בשאול חטאו", והשווה גם מדרש כתפוח פסקא יח עמ' רפג, אם כי ללא כל קשר לדומה או ליום השבת.

¹³⁸ הרשימה המלאה ביותר של מנהגים אלה מצויה במאמרו המפורט של זלוטניק, מנהגי השבת, כרך כו עמ' פה-פט.

¹³⁹ על משמעות מרכיבי טקס ההבדלה בזוהר ראה גינצבורג, הבדלה; גינצבורג מדגיש את מקומו של מעמד ההבדלה כטקסט מעבר, ומתוך כך הוא מסביר את תפיסתו של זמן זה כרווי סכנות, וראה שם, עמ' 186-187.

¹⁴⁰ תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 217. ראה גם תשבי, משנת הזוהר ב, תקו-תקז. גם למנהג זה השלכות הלכתיות, והפעם על סדר יקנה"ז שבהבדלה, ראה על כך תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 219-217; בין היתר מציין תא-שמע כי הזוהר הולך במקרה זה במסורת אשכנזית מובהקת שלא נודעה בספר עד אותה עת.

¹⁴¹ תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 307.

¹⁴² לוי, מנוחת השבת, עמ' 5, 13.

¹⁴³ מעניין לראות כי החיבור 'סדר גן עדן' (בית המדרש חדר ג עמ' 131-132) מספר כי הרשעים שעלו מהגיהנם לאחר ריצוי עונשם מורשים להיכנס לגן העדן בערב שבת וזהו הזמן בו נשמותיהם מקבלות את מקומן, ואילו במוצאי השבת כאשר ישראל אומרים קדושא דסדרא "כל הרוחות יורדות למקום מושבן וכל אחד ואחד מכיר מושבו ומעמדו". מכאן עולה כי יציאת השבת אינה גורמת רק לחזרת הרשעים לעינוייהם אלא גם לחזרת הצדיקים למקומם, והכרתם בו, ככל הנראה לאחר מצב גבוה יותר בו שהו במהלך השבת.

¹⁴⁴ ניתן לראות את חשיבותו של אמירת מזמור זה גם מתוך שילובו ב'הבדלה דר' עקיבא' בהקשרים מאגיים המיועדים לשמירה מפני כוחות מזיקים, וראה שלום, הבדלה, פסקא ט (עמ' 272) בה משולבים 'ויהי נועם' ופרשת שמע מילה מילה לסירוגין. נוסף על כך, מעניין לראות בזוהר דעה מעט שונה, והיא כי אמירת 'ויהי נועם' אינה בהכרח אמצעי להארכת מנוחת הרשעים, אלא בעיקר מביעה את שמחת המתפללים על שאינם מצויים בגיהנם (זוהר ח"א קצו ע"ב).

¹⁴⁵ על 'קדושא דסדרא' מעידה פסיקתא רבתי פסקא ג דעשרת הדברות ומדרש עשרת הדברות (נדפס בבית המדרש חדר א עמ' 74); על 'קדושא דסדרא', 'ויהי נועם' והמנועות מ'והוא רחום' מעיד רבנו בחיי בפירושו על יתרו כ ח: "וזהו שנהגו כל ישראל שאין מהרין בויהי נועם ובסדר קדושה אלא מחשיכין הרבה, ואומרים אותו בנחת... ומטעם זה אין אנו אומרים בערבית של שבת והוא רחום מפני ששלשה מלאכים והם משחית אף וחמה שהם ממונים על הרשעים ביסורי גיהנם אין להם רשות בשבת וכדי לקבוע בלב שהרשעים יש להם מנוחה בשבת ואין אותם ממונים שולטים עליהם בשבת ושלשתם רשומים בפסוק והוא רחום".

¹⁴⁶ גינצבורג, הבדלה, עמ' 184-185.

¹⁴⁷ על כך מעידים הרמב"ן, שער הגמול, עמ' רפט; רבנו בחיי בפירושו על יתרו כ ח, וכן בכד הקמח ערך 'שבת' (עמ' שצה-שצו); מחזור ויטרי סי' קמה; וראה זלוטניק מנהגי השבת, כרך כו עמ' פב וכן אלבוגן, התפילה, עמ' 90-92.

רווחת ומקובלת ביותר בזמנו ובמקומו המשוערים של הזוהר, וזאת הן באוכלוסיה היהודית¹⁴⁸ והן באוכלוסיה הנוצרית¹⁴⁹.

3.3.2 האמונה במנוחת השבת בגיהנם בזוהר

מתוך שני רעיונות עיקריים אלה - איסור השתיה ואיחור הוצאת השבת המתבטא בהארכת התפילה ואיחור ההבדלה - אנו מוצאים בזוהר בהרחבה את עיכוב הוצאת השבת, והדגש הוא על עיכוב הדלקת הנר, ואילו מצטרפת האמונה כי המצית אש במוצאי שבת טרם זמנו מדליק את הגיהנם¹⁵⁰, ו"זוכה" לקללת הרשעים¹⁵¹, ולצידו שבחים ופירושים קבליים על אמירת 'ויהי נועם'¹⁵², ואילו לעניין איסור השתיה לא מצאתי בזוהר כל התייחסות, וייתכן שהדבר קשור לתפוצת מנהג זה בגלויות אשכנז וצרפת¹⁵³. עם זאת, ניתן להציע לראות בכמה מקומות מעין שילוב של שני אלה; לעניין השתיה אמנם נראה כי אין זכר, אולם מסיפור זה נלקח אולי מוטיב ההוצאה מהגיהנם וההחזרה אליה, כפי שמתואר במדרש תהלים; דבר זה מתחבר לגרסא של רעיון השבתת האש, וחובר לכדי תמונה חדשה - האש עצמה אמנם שובתת ביום השבת, אולם העיקר הוא כי הרשעים מוצאים בשבת מן הגיהנם על מנת לנפוש ממנה. כעת נפנה להצגת מקורות זוהריים העוסקים בסוגיה זו.

התוספתא בפרשת נח¹⁵⁴ מתריעה בפני החוטאים על גורלם המר כאשר יושלכו לגיהנם, אשר מאשה לא יינצלו אלא בשבתות וראשי חודשים¹⁵⁵. הפוגת השבת מסתיימת בקריאת הכרוז מצד צפון¹⁵⁶ "ישובו רשעים לשאול"ה¹⁵⁷, כאשר מתנפלים על הרשעים המוני מלאכי חבלה (חבילי

¹⁴⁸ דוגמה לכך מופיעה בספר שבלי הלקט, שבת קכט, עמ' נ ע"ב-נא ע"א, שם מתואר דומה כשהוא מחזיר את הרשעים לגיהנם במוצאי השבת, וזאת על אף שלא מצוין האם הרשעים זכו לשבתות ממי הנהר כפי שמופיע במדרש תהלים, יא ה, נא ע"א-נב ע"א. עובדה זו מעניינת לאור מה שאציין בעוד מספר שורות, והוא כי גם ספר הזוהר שדן רבות במנוחת הרשעים אינו מתייחס כלל לנושא השתיה.

¹⁴⁹ י' לוי ציין כי בעולם הנוצרי של ימי הביניים רווחה האמונה העממית במנוחת הרשעים, אולם הכמורה התנגדה אליה בתוקף. ראה לוי, מנוחת השבת עמ' 7.

¹⁵⁰ זוהר ח"א יד ע"ב.

¹⁵¹ ח"ג רמו ע"א-ב.

¹⁵² זוהר ח"א קצו ע"ב, ח"ב לא ע"ב; במקומות אלה מודגש כי אמירת 'ויהי נועם' מעוררת שמחה עליונה המצילה מייסורי הגיהנם, וראה גם זלוטניק, מנהגי השבת, כרך כו, עמ' פד.

¹⁵³ תא שמע, מנהג אשכנז, עמ' 201.

¹⁵⁴ זוהר תוספתא ח"א סב ע"ב.

¹⁵⁵ הזוהר מביע בכמה מקומות את הדעה כי הגיהנם שובתת גם בימים טובים כשם שהיא שובתת בשבתות, אם כי דעה זו לא מצויה בדברי חז"ל, אלא לראשונה רק בספרים אשכנזיים, וראשית בספר המחכים, ראה תא-שמע, הנגלה, עמ' 40. מנגד ניתן להצביע על מקור נוצרי אחד לפחות אשר מתייחס בפירוש למנוחת ביום א' לצד רשימה לא מבוטלת של חגים, וכל זאת ביחס לבכיר החוטאים - יהודה איש קריות, וראה במסעו של ברנרד הקדוש, פרק שביעי, בתרגומה של גארדינר, חזיונות, עמ' 118.

¹⁵⁶ הצפון נחשב באופן מסורתי כמקור הרע כבר מימי הנביאים (ירמיה א יד); בזיקה ברורה יותר אל הגיהנם עצמו ניתן לראות כיצד בספר חנוך השני מופיעה הגיהנם בצד הצפוני של הרקיע השלישי (חנוך ב ה י), ואילו במדרש 'כוונ' צפון העולם הוא הגיהנם (בית המדרש חדר ב עמ' 30); רמז"ל ב'שקל הקודש' מסביר באריכות את הקשר שבין הצפון למקור מידת הדין וליסוד האש היסודית (רמז"ל, שקל הקודש, עמ' 36, 30-31 בכה"י); בספר הזוהר נדון הצפון בזיקה לגיהנם גם בהקשרים תיאוסופיים יותר, למשל ח"א ריח ע"ב, והשווה לנאמר בספר תש"ק עמ' 5-354.

טריקין) ואש יוצאת מארבעת צדדיו של גיא בן הנם. תרחיש נוסף ליום השבת מתואר בפרשת ויחי¹⁵⁸; מדי שבת יוצאים הרשעים אל פתחי המדורים החיצוניים וצופים שם בקנאה בנשמות אשר אינן נכנסות לגיהנם, ואנו נוכחים לדעת כי בעולם הבא משמשים המפגשים החברתיים בימי החופשה להבלטת פערי המעמדות החברתיים.

3.3.3 מדורי גיהנם שאינם שובתים בשבת

במקומות רבים מדגיש הזוהר את אומללותם של הרשעים הנידונים באש, המיחלים ליום השבת בו הם זכאים לצאת מן הגיהנם ולנוח. אולם יש מקומות הגורסים כי אף לנחמה זו לא זכאים כל הרשעים לקוות, ולפחות לא במלואה; כך, למשל, מתוארים בפרשת תרומה¹⁵⁹ חוטאים שפלים במיוחד המשוכנים במדור הקרוי 'צואה רותחת'¹⁶⁰, אשר כשמו נידונים בו באופן זה¹⁶¹ חוטאים קשי עורף שלא שבו מדרכיהם בעולם הזה, והם כלואים שם לעד וללא אפשרות חנינה. כמו בכל מדורי הגיהנם, גם כאן שוכנת האש ביום השבת, אולם בניגוד לשאר המדורים, שוכני 'צואה רותחת' אינם זכאים לצאת ממדורם בשבת, ובכך מידה כנגד מידה על שחיללו שבתות בפרהסיה. לדעת ר' יהודה, מחללי שבתות אלה אינם אלא הגויים¹⁶², ובכך מידה כנגד מידה נוספת – מי שלא שמר שבתות בעולם הזה מחויב לשמרן לעולם הבא בגיהנם, רעיון המצוי בספרות חז"ל¹⁶³.

דברים אלה מקבילים במידה רבה לנאמר במדרש הנעלם לפרשת וירא¹⁶⁴, אם כי שם הדברים אינם מנוסחים בהקשר רב-רקיעי אלא דו-רקיעי, ובו לצד גן העדן הכפול – גם גיהנם עליון ותחתון; הגיהנם העליונה מיועדת לפושעי ישראל, המזוהים כאן עם 'הבינוניים' ממסכת ראש

¹⁵⁷ תהלים ט יח.

¹⁵⁸ זוהר ח"א רלז ע"ב.

¹⁵⁹ זוהר ח"ב קנ ע"ב-קנא ע"א.

¹⁶⁰ רעיון זה אודות דין 'צואה רותחת' מתבסס על המתואר בתלמוד הבבלי מסכת גטין נו ע"ב-נז ע"א, ועל כך מיד בהמשך הדברים. כמו כן השווה הנאמר בזוהר ח"ג ריד ע"א לגבי 'בגדים צואים' המהווים את לבוש הנשמה בגיהנם.

¹⁶¹ דין גיהנם בצואה רותחת מוזכר בתיאורי הגיהנם של דאנטה, ולפי גרסתו נידונים בה מי שחטא בחנופה, וראה דאנטה, התופת, שיר יח ש' 112-114; עמנואל הרומי מזכיר ענישה באמצעות צואה אם כי לא רותחת אלא מסריחה: "ומגללי צאת האדם ישימו באפו קטורה" (הרומי, תפת, ש' 204).

¹⁶² השווה דברים אלה לזוהר ח"א קצ ע"ב. כמו כן, נסיון להצביע על קיומו של דין מיוחד לגויים בגיהנם מצוי למשל בזוהר פרשת ויחי (ח"א רלח ע"ב) שם מובעת דעה כי דין השלג אינו יכול להיות מוחל על ישראל, כפי שנרמז בפסוק ממשלי לא כא "ל' א' תיקא לביקה משלג", ולפיכך מיועד השלג למי שלא קיים מצוות המכילות פעולה כפולה, כגון – מילה ופריעה, ציצית ותפילין ועוד.

¹⁶³ בראשית רבה פרשה יא פסקה ה (כפי שהעיר ר' מרגליות בניצוצי זוהר, מקום זה מוכיח כי הכלל חל גם על נוכרים). בהקשר למנוחת השבת, דומה כי אין בהכרח זה עונש מידה כנגד מידה אלא פרס לרשעים אלה, אשר על אף שלא שמרו שבתות בעולם הזה, הם זוכים להינצל מן הלהבות בשבת בעולם הבא. מתח זה לא נעלם מעיני הסוברים כי כוונת הדברים היא שהרשעים סובלים משנה ייסורים בערב שבת על מנת לזכות במנוחת השבת, וכי זו המשמעות של איסוף 'להם משנה' עבורם; לפי תיאורים אלה הייסורים של ערב השבת כה נוראיים עד כי הרשעים עצמם היו מעדיפים לוותר על מנוחת השבת על מנת להיפטר מהם, וראה זלוטניק, כך כו, עמ' פא הע' 2. גם לרעיון כפל עונש זה תמורת מנוחת השבת ניתן למצוא הד בחיבור הנוצרי 'מסעו של ברננד הקדוש' מן המאה העשירית, שם מאיימים השדים על יהודה איש קריות כי יסבול עינויים כפולים בששת ימי השבוע חלף מנוחת יום האדון לה זכה; עם זאת, הודות להשתדלותו של ברננד, נמנע הדבר לבסוף.

¹⁶⁴ זוהר מה"נ ח"א קו ע"ב.

השנה אשר נידונים שנים עשר חודשים ולאחר מכן עולים מעינויים. הגיהנם התחתונה, לעומת זאת, מיועדת לרשעי עכו"ם אשר נידונים שם לעד באש ומים, ואינם עתידים לקום ממדורם זה אף ביום הדין; מעניין לראות כי גם כאן מוגדרת קבוצת הגויים הרשעים כמי שלא קיבלה על עצמה שתי מצוות – מילה ושבת. לדעת ר' יעקב, לצד הגויים נידונים בגיהנם של מטה גם רשעי ישראל אשר לא שמרו את קדושת ברית המילה, אולם אלה יקומו בתחיית המתים, שלא כשכניהם הגויים.

הרעיון כי מדור 'צואה רותחת' שמור לגויים אינו מפתיע כאשר בוחנים מונח זה לאור הקשרו התלמודי; במסכת גטין נו ע"ב-נו ע"א, מסופר לנו כי טרם החליט אונקלוס להתגייר ליהודי, חקר שלוש דמויות מפורסמות מן העבר אשר נידונות בדין הגיהנם, כל אחת בעונש המיוחד לה, וכל אחת מהן העידה כי ישראל היא אכן האומה הנבחרת והנחשבת בעולם האמת. הדמות השלישית מביניהן מכונה בדפוסים 'נגידא דפושעי ישראל' והיא נידונה בצואה רותחת; עם זאת, עיון בכתבי היד של התלמוד מעלה כי דמות זו אינה אלא ישו הנוצרי ששמו הוצנע בשל לחץ הצנזורה¹⁶⁵. אף כי קשה להעריך במה מתבטאת ענישת מידה כנגד מידה במסגרת ענישתו של ישו בצואה רותחת, ברור על כל פנים כי דין זה קשור לגויים, וביתר דיוק – לנוצרים. נראה כי לא רק המשיח אלא אומת הנוצרים כולה נידונה בגיהנם בצואה רותחת, ומכיוון שחדלה לשמור שבתות בעולם הזה, אין בניה ראויים לזכות למנוחת שבת מצואה זו, בשונה משאר דיירי הגיהנם.

לצד זאת, מהמשך הדברים עולה כי קיימת התלבטות האם אש הגיהנם שוככת בכל מקרה, והעונש הנוסף לדיירי 'צואה רותחת' הוא שלילת זכות היציאה מהגיהנם בלבד, או שמא ישנם מדורים בהם לא שוככת האש גם בשבת; לצד הדעה שנשמעה לעיל לפיה במקום הצואה הרותחת השמור לגויים שוככת האש בשבת אולם הדיירים נותרים כלואים, הרי שהמשך הדרשה לא רק מדגיש כי ממקומם של מחללי השבתות בקביעות לא סרה האש לעולם, אלא שהוא אף מתאר בפרטים כיצד תופעה חריגה זו בנוף הגיהנם גוררת סקרנות מצידם של שאר החוטאים ה'רגילים'. לסיטואציה המתוארת מימד חינוכי פנים-גיהנומי; גם בגיהנם מחולקים החוטאים למעמדות המבוססים על חומרת החטא, ועל מנת למצות את מירב השפעתו של מצב הייררכי זה יש להדגיש את ההבדלים ואת יתרונותיו של המעמד העליון, גם אם עליונותו יחסית בלבד¹⁶⁶. לפיכך זוכים

¹⁶⁵ כ"י מינכן 95 ווטיקן 140 גורסים 'לישו בנגידא', ואילו כ"י וטיקן 130 גורס 'לישו הנוצרי בנגידא'.

¹⁶⁶ סצינות התבוננות שכאלה מוזכרות דווקא בקראן, ראה בפרשת הפורקאן סד-סה וביתר בהירות בפרשת המועצה פס' מד ואילך. תיאורים אלה והתיאור הזוהרי שלעיל הינם שונים בתכלית מאופן התייחסותו החומלת והאמפתית העולה מטקסטים נוצריים רבים: ניתן לראות כי בחלק ניכר מן האפוקליפסות הנוצריות מביעים המסיירים צער וחמלה על החוטאים הנענשים, ולעתים המלאך המלווה אף נוזף בהם על כך, מאחר והדבר עלול להתפרש כהטלת ספק בצדק האלוהי (לשם דוגמא, ראה האפוקליפסה של פטרוס, גארדינר, חזיונות, עמ' 3). כך גם, למשל, מתייחס דאנטה לרשעים החמורים יותר או פחות הנגלים לעיניו בגיהנם ובפורגטוריום; דאנטה מתעניין בסיבת מכאוביהם של רבים מהם ומביע זעזוע מן העונש לו הם נתונים.

החוטאים ה'רגילים' לבקר ביום השבת במחוז השפל בו לא שוככת האש לעולם; הם מביטים בשאט נפש וברחמים אל המעונים שם, וזוכים לקרוא אליהם את קריאות הבוז שהופנו פעמים כה רבות כלפיהם-עצמם:

דא איהו פלניא חייבא דלא חייש ליקרא דמאריה כפר ביה בקב"ה וכפר בכל אורייתא כלא ווי ליה טב ליה דלא יתברי.¹⁶⁷ ולא ייתי לדינא דא ולכסופא דא הדא הוא דכתיב 'ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר' [ישעיה סו כד].¹⁶⁸
(תרגום: [החוטאים הרגילים קוראים-י"ו] "זהו פלוני חוטא שלא חש לכבוד אלוהיו, כפר בקב"ה וכפר בתורה כולה. אוי לו, טוב היה אילו לא נברא ולא היה מגיע לדין זה ולבושה זו, כמו שכתוב 'ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר' [ישעיה סו כד]".)

סצינת התבוננות זו המתרחשת מדי שבת מגלה טפח על אופיה ומהותה של הגיהנם; למרות שאנו מצויים בעולם הבא, מתוארת הגיהנם כממלכה של ממש בה מתנהלים פרטים בתוך מרחבים חברתיים-אנושיים היררכיים. מצבה של הנשמה החוטאת, הנענשת על עוונותיה בגיהנם, אינו מתואר כסטאטי, כמציאות חסרת חיות ומוצא, אלא באופן אנושי יותר – כמעין שגרת חיים דינאמית המעניקה, גם לחוטאים השפלים, מרחב בו מתנהלים חייהם. באופן זה מנוחת השבת והאפשרות להציץ במצבם המשפיל של יושבי 'צואה רותחת' מעניקה לחוטאים הרגילים - ה'אחר' מבחינתם של הצדיקים - מימד של כבוד וערך עצמי מסוים אל מול קבוצה נחותה מהם (ככל הנראה - הגויים), והעובדה שהדבר מתרחש דווקא ביום השבת מעניקה לתופעה זו משנה משמעות.¹⁶⁹ הגיהנם אינה מתוארת כ'לא-מקום' חד-מימדי ונטול לחלוחית אנושית, אלא דווקא כמערך מדיני וחברתי הייררכי, בו במסגרת יחסי הכוחות הסבוכים שבין המעמדות, ניתן גם לנשמות החוטאות לחוש כי הן בכל זאת מהוות חלק בעל ערך בהווה הכללית, אשר ראוי למנוחה ביום השבת, ולזכות לחיזוק עצמי תוך השוואה למעמדן השפל עוד יותר של קבוצות שוליים.

הפסוק מישעיה אותו קוראים החוטאים 'הרגילים' לעבר תושבי 'צואה רותחת' נדרש כמתייחס לכפל הפנים של עונש הגוף והנפש לאומות העולם, ולפיכך נוסף לצפיה בנשמות המעונות באש הגיהנם, צופים החוטאים ה'רגילים' גם בגופותיהם הנרקבות של הגויים, אשר מועלות לצורך זה מקברותיהם על ידי מלאך הקרוי 'סנטריאל'; דמות זו סביר לקשר, לעניות דעתי, עם ה'סנטירא

¹⁶⁷ קריאה כזו שכיחה למדי בזהר ובייחוד בהקשר שלפנינו; מעניין להשוותה לדברי הרשע על עצמו כאשר הוא מובל לדין לאחר מותו בתיאור האפוקליפסה של פאולוס, וראה שם בפרק הששי, עמ' 22 במהדורת גארדינר, חזיונות, וכן לדברי פטרוס באפוקליפסה המיוחסת לו, שם, עמ' 3.

¹⁶⁸ זוהר ח"ב קנא ע"א.

¹⁶⁹ קיומה של 'סצינת התבוננות' והפניית קריאות בוז דווקא לעבר גויים הנענשים בגיהנם, מעניינת גם לאור טקסט מהיכלות בראשית (ח"א לח ע"ב) אשר מתאר כיצד מביטים דווקא הגרים המצויים בהיכל הראשון לעבר הגויים הנשרפים בגיהנם, ומביעים שמחה על שבזכות גיורם נצלו מעונש זה. טקסט נוסף העוסק בעניין זה מסביר כי הבטחתו של הקב"ה לישראל כי לא יוסיפו לראות את המצרים מתייחסת לעולם הזה בלבד, ואילו בעולם הבא הם ישובו ויתבוננו בהם, אם כי משתמע בחריפות שתהיה זו בעיקר התבוננות מוקיעה של בני ישראל אל עבר המצרים הנענשים בגיהנם (זוהר ח"ב נג ע"ב).

דמלכא' בו נתקלנו לעיל כאחד מעמיתיו של דומה בתיאורו כאחראי על חבוט הקבר, שם הוא מופיע לפני הגוסס ובידו חרב משוננת, ומתוך כך נקל לייחס לו אחריות על קברים וגופות מתים. עוד כדאי להעיר כי מדרג פנימי זה בין תושבי הגיהנם מישראל ומבין הגויים, אשר נוגע לדין האש ביום השבת, עשוי להוות פירוש נוסף לכלל החז"לי בו נתקלנו לעיל לפיו "פושעי ישראל אין אור של גיהנם שולטת בהן"¹⁷⁰; כזכור, ההגיון עליו מתבססת קביעה זו היא כי אדם מישראל, גם אם הוא חוטא, עולה בוודאי במעלתו על בני אומות העולם, מכיוון שבכל מקרה נזקפות לזכותו אי אילו מצוות. לעיל הצעתי את האפשרות כי מצוות מובנות מאליהן מסוג זה עשויות לרמוז לברית המילה, אשר אכן מבדילה בין ישראל לעמים, וכן משמשת כעין כרטיס כניסה לגן העדן (אגב, רמד"ל ב'ספר הרימון' מסביר את מנוחת השבת אפילו לרשעי הגיהנם בכך שהשבת היא אות ברית¹⁷¹). על כל פנים, שמירת הברית ושמירת השבת אמנם מופיעות יחדיו בהתייחסות ברורה לזרעו של עשו בתנא דבי אליהו רבה - "זרעו של עשו שבטלו ברית המילה מבשרם ועברו על מצות שבת ועל כל המצוות האמורות בתורה"¹⁷². אם כן, ניתן מתוך הדברים שלפנינו להוסיף לברית המילה את מצוות השבת, אף היא סממן מבדיל חשוב בין ישראל לסובבים, אשר רוב היהודים, אלא אם כן יצאו לחלוטין מתחומי קהילתם¹⁷³, שומרים עליו במידה רבה.

3.3.4 מנוחת השבת בגיהנם – היבטים תיאוסופיים

מנוחת השבת בגיהנם, אף כי כפי שראינו משקפת מסורת מוקדמת למדי, מבטאת את הרעיון לפיו העולם הזה והעולם הבא, בין אם גן עדן או גיהנם, אינם נפרדים זה מזה במישור הקוסמי; כוונתי היא כי משכי זמן המבטאים מימד תיאולוגי ותיאוסופי מרכזי כמו השבת, מהווים מעין ציר המפלט את ההחוויה כולה, ולפיכך אינו פוסח אף על מדורי הגיהנם. מנוחת השבת ושביית הגיהנם אינן נתפסות כהקלה המוענקת לחוטאים לפני משורת הדין¹⁷⁴, אלא כאירוע קוסמי-תיאוסופי הפוקד את כל דרגות ההווה:

¹⁷⁰ בבלי עירובין יט ע"א, ראה לעיל ליד הע' 70.

¹⁷¹ רמד"ל, ספר הרימון, 151 רפה.

¹⁷² וראה לעיל הע' 72.

¹⁷³ והשווה הנאמר בתלמוד וב'סדר עולם' על מי שיצא מתחום זה: בבלי ראש השנה יז ע"א, תוספתא סנהדרין יג ב, והשווה הכתוב ב'סדר עולם', מהד' מיליקובסקי, פרק ג ש' 40 ואילך; כמו כן ראה על קבוצה זו מיליקובסקי, סדר עולם, עמ' 329-337; פלוסר, מקצת, עמ' 340-349.

¹⁷⁴ כך במובהק מוצגת, למשל, הענקת מנוחת יום ראשון לרשעים באפוקליפסה של פאולוס, וראה בתרגומה של גארדינר, חזיונות, עמ' 45-46.

בכל מעלי שבתא כד יומא אתקדש כרוזין אזלין בכל אינון מדורין דגיהנם סליקו דינא דחייביא דהא מלכא קדישא אתיא ויומא אתקדש ואיהו אגין על כלא. ומיד דינן אסתלקו וחייביא אית לון נייחא.

(תרגום: בכל ערב שבת, כאשר היום מתקדש, משוטטים כרוזים במדורי הגיהנם [וקוראים-י"ו]: 'סלקו' את דין החוטאים! שהרי המלך הקדוש הגיע והיום התקדש והוא מגן על כולם¹⁷⁶. ומיד הדינים מסתלקים, והחוטאים יש להם מנוחה)

קטע זה, אף כי אינו משתמש במינוח תיאוסופי מובהק, מכיל בתוכו את ההנחות עליהן הצבעתי לעיל: הדגש כי סילוק הדינים נעשה בשל התקדשות ההויה אשר אינה סובלת כוחות דין; השימוש במינוח 'דין' ולא ציון קונקרטי פרסונאלי של מלאכי חבלה כלשהם או של אש הגיהנם גופא; לבסוף, אף כי לא מוזכר כאן הזיווג של יום השבת וכן לא דמותה של השכינה, הרי שהדגשת נוכחותו של 'המלך הקדוש' עשויה לרמוז לכיוון זה. אגב, רמדי"ל בספר הרימון מסביר את מנוחת הגיהנם בשבת בכך שביום זה מתמזגים כלל היסודות ומתוך כך שוככת גם האש¹⁷⁷.

לצד השבת, ניתן להציע כי גם זמן של שלוש התפילות הינו ציר מפלח-הויה מסוג זה; בתוספתא שבפרשת נח¹⁷⁸ אנו קוראים כי בזמן שלוש התפילות וכן כאשר ישראל עונים בתפילתם בקול רם 'אמן יהא שמיה רבא מברך', מתמלא הקב"ה רחמים, ומורה למלאך בשם סמריאל¹⁷⁹ לפתוח חלק משערי הגיהנם על מנת שירווח להם כשעה ומחצה. מקור לתיאור זה מצוי במדרש חז"ל המופיע במספר מקומות, ואביא כאן את גרסתו ממדרש תנא דבי אליהו זוטא:

לאחר ש[הצדיקים-י"ו] אוכלין ושותין ומברכין, מביא הקב"ה את התורה ומניחה בחיקו ועוסק בתורה בטומאה ובטהרה באיסור ובהיתר ובהלכות, ואומר דוד אגדה לפני הקב"ה ועונין הצדיקים 'יהא שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים' בגן עדן, ופושעי ישראל עונין 'אמן' מתוך הגיהנם. אמר להם הקב"ה להמלאכים 'מי הם הללו שעונין אמן מתוך הגיהנם?' ואומרים לפניו 'רבונו של עולם, הללו הם פושעי ישראל שאע"פ שהם בגיהנם בעקא גדולה מתחזקים ואומרים (לפניו) [לפניך] אמן'. ואומר להם הקב"ה למלאכי השרת 'פתחו להם שערי גן עדן, ויבאו ויזמרו לפני שנאמר 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים' [ישעיה כו ב]; אל תקרי 'שומר אמונים', אלא - שאומרים אמן.¹⁸⁰

¹⁷⁵ מילולית – צורת הצווי 'עלה'; אולם לפי ההקשר ייתכן כי הכוונה קרובה יותר להוראה העברית של פועל זה. קשה להכריע במקרה זה לגבי גבולות דברי הכרוזים; ייתכן כי יש לגרוס: "... משוטטים כרוזים במדורי הגיהנם [וקוראים-י"ו]: 'סלקו את דין החוטאים! שהרי המלך הקדוש הגיע והיום התקדש והוא מגן על כולם'. ומיד הדינים מסתלקים..."

¹⁷⁷ רמדי"ל ספר הרימון, עמ' 122 רמג.

¹⁷⁸ זוהר תוספתא ח"א סב ע"ב.

¹⁷⁹ זוהי הופעתו היחידה בספר הזוהר של מלאך בשם זה, וייתכן אולי להסיק גם מניסוח הדברים כי הוא אכן לא אמור להיות מוכר לקורא הרגיל בזוהר, ולפיכך הוא מוצג כאן בתוספת הסבר מלא לגבי תפקידו: "קב"ה אתמלי רחמין וחיים על כלא ורמיו למלאכא דמנא על תרעי דגיהנם סמריאל שמיה". דמות זו מוזכרת במאמר 'טעמי הטעמים' של ר' יצחק הכהן ללא קשר אל הגיהנם (ר' שלום, קבלות, עמ' קט ש' 25-26), שם נסמך שמו על הפסוק מתהלים קיט קכ "סמר מפחדך בשרי"; עוד מקור אפשרי להשוואה בהקשר זה, ראה שפר, סינפסיס, סעיף 642.

¹⁸⁰ תנא דבי אליהו זוטא כ (נדפס אצל איש-שלום כפרין ר' אליעזר פ"ב). רעיון זה מופיע גם באותיות דרבי עקיבא נוסח א אות ז (מהד' קטרר עמ' 23-24), ולאחר מכן בילקוט שמעוני על ישעיה פרק כו רמז תכט. כמו כן, מעניין להשוות לנאמר בטקסט שפרסם ל' גינצבורג בשם 'שלוש דרשות קטועות': "קטני ישראל שהן מתין מאמתי הן באין לעולם הבא ר' מאיר אומ' משידעו לענות אמן שנ' 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים' [יש' כו ב] שאומרים אמן. ויש אומרים משה שימולו שנ'

המדרש מספר כיצד ענייתם של הרשעים 'אמן' על ברכות הקב"ה וצדיקיו בגן העדן מעוררת את רחמיו של הקב"ה, עד שהוא מזמין את הרשעים לנפוש קמעה בגן העדן. דברים אלה עומדים ככל הנראה בבסיס דברי התוספתא בה עסקנו לעיל, אשר מתייחסת אף היא בכובד ראש להשתתפות בליטורגיה, ובייחוד לעניית אמן בקול רם¹⁸¹. עם זאת, אנו רואים הבדל משמעותי בין שני מקורות אלה; בעוד שהמדרש מתייחס לעניית אמן על ידי רשעים ששבו בהם מדרכיהם הרעות ולפיכך הצלתם מהגיהנום מהווה מעין גמול על כך, הרי שהתוספתא מתייחסת לעניית אמן על ידי המתפללים בעולם הזה, אשר בעקבותיה נמלא הקב"ה רחמים על הרשעים ומעניק להם הפוגה ארעית. הטקסט הזוהרי אכן אינו ניחן בתכנים תיאוסופיים מובהקים, אולם ייתכן כי מתוך השוואתו למדרש, ממנו סביר כי הוא יונק, ניתן להצביע על הבדל הנוטה לכיוון זה; תפילות בני העולם הזה משפיעות על הנעשה בעולם הבא, ואף על הגיהנום. לצד זאת, ובדומה לשבת, מהווים זמני שלוש התפילות, אשר מקבלות בזוהר משמעות עמוקה בהקבלתן לשלוש ספירות – חסד, דין, תפארת¹⁸², פרקי זמן בהם תפילתם ומעשיהם של ישראל בעולם הזה משפיעים על המתרחש בעומקי הגיהנום. עם זאת, יש להזכיר כי באחד המקורות בהם עסקנו לעיל¹⁸³ מתואר כי הדבר שמתרחש בגיהנום שלוש פעמים מדי יום הוא דווקא ענישתם היתרה של הרשעים, ואילו שחרור מסוים מגיע בלילה, כאשר הם משוטטים בעולם ומטרידים בני אדם. ככלל המספר שלוש הינו טיפולוגי ונפוץ במיוחד בכל תיאורי הגיהנום בהם נתקלנו בפרק זה¹⁸⁴, ולפיכך אין הכרח להניח כי תיאור זה מביא בחשבון או מתייחס גם הוא לשלוש התפילות היומיות¹⁸⁵.

ההצבעה על חשיבותה של מנוחת השבת ושל זמני התפילות בגיהנום כמו בשאר מדרגות ההווה הינה בעלת חשיבות רבה בראיית תמונה כוללת של תיאורי הגיהנום בספר הזוהר; בפרק הנוכחי ובקודם לו הוצגה תמונה רחבה של תיאורי גיהנום מפורטים אשר נראה כי כמעט שאינם עומדים

'עני אני וגוע מנוער' [תה' פח טז] זו אימת המילה והלכה כדבריהן" (גינצבורג, שלש דרשות, עמ' 327). י"מ תא-שמע העריך כי זמנו של מדרש זה הוא המאה העשירית בקירוב, וראה תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 301. מדברים אלה עולה אולי כי משמעותו של עולם הבא עבור קטני ישראל שמתו טרם זמנם היא האפשרות לעלות לגן העדן; בהקשר שלפנינו אמירת אמן מתוך הגיהנום היא שתוכל להעלותם מתוכם, כפי שמתואר במדרש שלעיל מתנא דבי אליהו זוטא. האפשרות השנייה, ברית המילה, מחזקת השערה זו, ואולי אף מוסיפה גיוון קל אך משמעותי: בעוד שעניית אמן עשויה לחלץ ילד מן הגיהנום, הרי שברית המילה מגנה עליו מגיל ינקות ומונעת ממנו לרדת אליה כלל, ומה גם שאין היא מוגבלת לילדים מדברים בלבד; ואכן הלכה כדברים אלה.

¹⁸¹ מקומות נוספים בספר הזוהר אשר מדגישים את חשיבות עניית 'אמן' בקול רם ובהדגשה יתרה – ח"א תוספתא קכב ע"ב (מקבילה לכך מצויה בח"ג קסב ע"א), ח"ב קה ע"א, ח"ג רכ ע"א, ח"ג רפה ע"ב, ורעיא מהימנא ח"ג כ ע"א.

¹⁸² ראה זוהר ח"א קלב ע"ב.

¹⁸³ פרשת אחרי מות, זוהר ח"ג ע"א-ב, וראה לעיל ליד הערה 118.

¹⁸⁴ כך למשל שלושת הכרוזים או מלאכי הדין שבאים לקחת את הרשע אל הגיהנום ברוב התיאורים, שלוש הטיפות המרות שעל חרבו של מלאך המות, שלושת הפסוקים אותם קורא התרנגול השחור להמחשת תהליך הגסיסה (ח"א ריח ע"ב), שלושת המעמדות של ממוני הגיהנום, ושלושת הממונים בהם ניגע להלן – משחית, אף וחזימה.

¹⁸⁵ וייתכן אף למצוא לה שרידים במסגרת נוסחיה של התוספתא שלפנינו: "חלת זמנין בימא מתפקדן (ס"א מתוקדן)". אולם טעות נוסח כזו נראית סבירה, ואין הכרח להציע לה הסבר רעיוני.

במובהק בזיקה לתכנים תיאוסופיים ולתורת הספירות לסוגיה המוצגת בזוהר. עם זאת, חשוב להזכיר כי חלוקת הטקסטים שנעשתה לצורך עבודה זו אינה טוענת כלל לקיומה של התפלגות כה מדויקת במצאי הטקסטואלי; החלוקה מהווה בעיקרה כלי מחקרי, אשר מנסה לשקף במידה מסוימת אבות-טיפוס מרכזיים של תיאורי גיהנם בספר הזוהר, ולצד השימוש בה יש לתת את הדעת למתרחש במישורי הדיאלוג ולשיתוף שבין קבוצות-אב אלה. בפרק הנוכחי ובייחוד בחלקו האחרון ראינו כיצד אמונה עממית מוצקה, הקודמת במאות שנים לזמנו של הזוהר, והרווחת בעולמו התרבותי הכללי, מקבלת פנים מיוחדות כאשר היא נטמעת בספרות הזוהר; האמונה העתיקה במנוחת הרשעים ביום השבת מופיעה בפנינו גם כאשר היא טבועה בחותם הזוהר ותכניו התיאוסופיים.

3.4 סדרי החיים בגיהנם ומעמדו של יום השבת: סיכום

בפרק זה התלוינו לתיאורים הציוריים של מסע הרשע מרגע הסגרתו לדומה ולגיהנם; ראינו כיצד מתנפלים על הרשע גדודי מלאכי חבלה, וכיצד מסורת מסוימת מתארת כי הם מוטלים על ידי דומה למדורים שונים המצויים מאחורי שערים אימתניים מאחוריהם לא ניתן להיחלץ. המקורות השונים נחלקים בשאלת מספר הפעמים בהן נידונים הרשעים ביום ובלילה; לפי חלק מן המסורות נראה כי הם נידונים שלוש פעמים ביום, ואילו הלילה מוקדש לשיטוטים בעולם הזה בהם לובשות רוחות הרשעים את דמותם של מזיקים המפרים את מנוחת בני האדם. דין משולש במהלך היום עשוי אולי לשקף את הדעה העממית המובאת בזוהר לפיה הדין שורה בעולם שלוש פעמים במהלך היום, ובשל כך ראוי לאדם להיזהר מפני המזיקים בזמנים אלה. במקומות אחרים שיטוטי הלילה אינם אלא חלק ממנת הייסורים של הרשעים עצמם, מאחר ומלאכי החבלה מכריחים אותם לבקר בקברם ולצפות במראה גופתם הנרקבת. כל זאת עומד בניגוד לדעה אחרת, לפיה דווקא הלילה הוא זמן השיא של ייסורי הרשעים, זאת ככל הנראה מתוך הזיקה האיתנה שבין הגיהנם לבין הלילה והחשיכה אשר מופיעה משלב קדום ביותר של תיאורי גיהנם בתרבויות רבות, וכן בהרחבה אצל חז"ל. יש לציין כי אמביוולנטיות זו לגבי זמן הענישה מצויה כבר בדברי חז"ל, מאחר ומצויה בהם גם הדעה כי דווקא הבוקר הוא זמן הייסורים; דומה כי דעה זו אינה מתאימה להיקלט במסגרת תיאוסופית הרואה בבוקר את זמן החסד, אולם ייתכן שעצם האמביוולנטיות וריבוי הדעות עבר, בשינוי תוכן, מחז"ל אל הזוהר.

בתלמוד ובמקומות נוספים בספרות חז"ל מתואר בית הקברות כמקום תקשורת בין העולם הזה והעולם הבא, בו מופיע מדי פעם כרוז (לעתים זהו דומה) אשר מכריז עתידות ובעיקר עניינו

בהודעה על מתים חדשים שיצטרפו בקרוב לבית העלמין. ראינו כי הזוהר מתאר את הגיהנם כמעין 'בית עלמין' אדיר שכזה בו מופיעים כרוזים המודיעים על דיירים חדשים, וגורמים, בדומה לתיאורי בתי הקברות, למרמור מצד הדיירים הותיקים אשר יודעים כי הדבר יביא להכבדת הדין בו הם נתונים ממילא. כאמור, מאוכלסת הגיהנם בצבאות של מלאכי חבלה הנתונים תחת ידי דומה, אשר מאורגנים לעתים בהיררכיה בת שלושה מעמדות המצייתת לו. רובם של מלאכים אלה הינם אנונימיים ואינם מתוארים כלל באופן פרטני, חוץ מאשר תיאורי אכזריותם ורעבתנותם החייתית. לצד אלה, מוכרים בזוהר שלושה מלאכים בשמותיהם – משחית, אף וחימה, אשר הבסיס להוצרותם הינו מדרש תלמודי, ושהינם מוכרים היטב בין היתר לרבנו בחיי ולרמב"ל. בספר הזוהר ניתן לראות כי מלאכים אלה מופיעים באופן מובהק בעיקר בשכבות המאוחרות – רעיא מהימנא ותיקוני זוהר – וכן בחטיבת ההיכלות, במסגרת תיאורים שונים מאלה שלהם הוקדשה העבודה הנוכחית; עם זאת לאור הופעה יחידה שלהם בזוהר רות, ועל אף שהצבעתי על מאפיינים טקסטואליים לפיהם ייתכן והקטע בו מוזכרים שלושה אלה לא היה מלכתחילה חלק מן המאמר שלפנינו, הקדשתי מספר שורות לתיאורם כמלאכים קשי לב אשר מתעללים ברשעים במהלך כל השבוע פרט ליום השבת, ואשר אמירת תפילת 'והוא רחום' אשר רומזת במילותיה לשמותיהם, מכוונת להצלת הרשעים מפניהם.

האמונה העתיקה בדבר מנוחת הרשעים ביום השבת מקבלת מקום נרחב בספר הזוהר, ולפיכך הקדשתי מקום רב להצגתה; בהקשר זה ראינו תחילה כי לאמונה זו, המופיעה במקורות יהודיים ונוצריים החל מהמאות השלישית והרביעית לספירה, נקשרו במהלך הדורות מנהגים רבים ובעיקר איסור השתיה בשבת בין הערביים ועיכוב יציאת השבת על ידי הוספת קטעי תפילה ומזמורים בתפילת ערבית של מוצאי שבת על מנת לאחר את הדלקת הנר. אמונה עממית זו רווחה ביותר בקרב יהודים ונוצרים גם בזמן ובסביבה בה נרקמו ונאספו מסורות הזוהר. בספר הזוהר מודגש בעיקר עניין עיכוב יציאת השבת והדלקת הנר, ואילו איסור השתיה אינו מוזכר, ככל הנראה מאחר שמנהג זה רווח בעיקר בארצות אשכנז וצרפת; עם זאת, הצעתי לראות כי אלמנט נראטיבי חשוב נלקח מן המדרש עליו מתבסס איסור השתיה, והוא תיאור הוצאת הרשעים ממדורי הגיהנם בשבת. ואכן, חלק מן המקורות מדגישים את שביתת הגיהנם ואשה, ואחרים מדגישים את יציאתם של הרשעים מתחומה, ולא נראה כי אחד מוציא את חברו. תיאור זה מקבל גם מספר גיוונים, למשל מסורת לפיה בשבת מוצאים הרשעים מתוך הגיהנם על מנת לצפות בקנאה בנשמות שלא ייאלצו להיכנס אליה. לצד האמונה במנוחה הכללית של הרשעים, ישנם גם קולות אשר מספרים אודות מדור גיהנם כה עמוק ונורא ממנו לא נחלצים הרשעים אף לא

בשבתות, ולפי חלק מהמסורות ייתכן כי האש אף אינה שוככת שם ביום זה; נראה כי מדור מעין זה המכונה 'צואה רותחת' מיועד דווקא לאומות העולם ולמי שלא שמר שבתות בהיותו בעולם הזה, ובכך היפוך מסוים למשמעות הכלל המופיע במדרש לפיו מי שלא שמר שבתות בהיותו בעולם הזה יחויב לשמרן לעולם הבא. דבר זה מאפשר לאגד גם את העיקרון החז"לי לפיו הגיהנם אינה מיועדת אלא לאומות העולם, ובהקשר שלפנינו – מדובר במדור הגיהנם הנמוך ביותר ממנו אין חנינה אף בשבתות. כורח 'שמירת השבת' לעולם הבא מקבל אם כן היפוך ציני מסוים – מחללי שבתות לא יורשו 'לצאת מתחומם' בשבת על מנת לנפוש מייסוריהם. עם זאת, זוכים יושבי מדור 'צואה רותחת' לביקורי-שבת מצד הרשעים הרגילים של הגיהנם אשר מתבוננים בעליבותם ושמחים על כי חלקם אינו עמהם.

המנוחה שמביאה עימה השבת עבור הרשעים מקבלת בספר הזוהר מימד נוסף מעבר לתיאורים הקדומים המתייחסים לאמונה זו; אין מדובר עוד בפרס או מעין הקלה אשר מעניקה המלכות ביום חגה, אלא בהתרחשות אוטונומית הכוללת את כל דרגות ההויה והגיהנם בכללן. השבת מהווה ציר מטאפיסי, בו מתפשטת מידת החסד ודוחקת מפניה את הדין הקשה; מתוך כך נדחק דין זה מאליו גם ממדורי הגיהנם, והדבר אינו נעשה באמצעות דמויות מלאכים קונקרטיים אלא מתואר כנגזרת הכרחית מהתקדשותו של היום. באופן דומה, אם כי בהיקף מצומצם הרבה יותר, מתייחס הזוהר לעתים גם לזמני התפילות ובמיוחד לעניית 'אמן' שבהן כזמני-ציר בהם שורה החסד, אשר, לפי חלק מן המסורות, מקל במידה מסוימת מייסורי הרשעים שבגיהנם, וגם זאת מתוך עיבוד של מאמר חז"ל מפורסם הנוגע לעניית 'אמן' מתוך הגיהנם. לבסוף, הערתי כי נושא מנוחת השבת מהווה הזדמנות מתאימה במיוחד להצבעה על מאפיין הקיים בכל הסעיפים שבעבודה זו, והוא ההסתעפות האורגנית של הקבלי והסימבולי מתוך ובינות למיתי ולעולם המנהגים המקיף אותו.

4. דומה שר הגיהנם

חלק ניכר מתיאורי הגיהנם, אשר בחלקם דנו עד כה, מספרים אודות דומה - ממונה ושר הגיהנם והמוות. על אף שמדובר בדמות מוכרת, בולטת העובדה כי אין בידינו מסורות מפותחות ועשירות אודות דומה בספרות הכתובה שלפני הזוהר; לפיכך יוקדש פרק זה לבחינת דמותו של דומה בספר הזוהר ובמקורותיו.

4.1 דומה בעולם הקדום ובספרות חז"ל

דמותו של דומה, שר הגיהנם או מלאך השאול נקשרת מבחינה אטימולוגית¹⁸⁶ בשפה העברית וקרובותיה עם המילה 'דממה' אשר מתארת באופן טבעי את המוות, ואכן כך הדבר מופיע בספר תהלים באחת מארבע ההופעות של התיבה 'דומה' במקרא: "לא המתים יתללו יי ולא כל ירדי דומה"¹⁸⁷ (פירוש מעין זה מופיע גם במדרש תהלים: "ולמה נקרא שם שר של רוחות דומה? שהוא שומר דוממות"¹⁸⁸). משמעות רלוונטית נוספת שמקורה בשפה האכדית היא המילה damamu שמשמעה 'להיאנח' או 'לזעוק'¹⁸⁹. עם זאת, יש לציין כי במקרא 'דומה' משמש כשם למקומו או למהותו של השאול, ואין שום רמז לכך שמדובר בדמות פרסונאלית הממונה על השאול. דמות פרסונאלית העונה לשם 'דומה' מופיעה אמנם במקרא אולם מדובר באחד מבניו של ישמעאל המוזכרים בספר בראשית¹⁹⁰, ולא נראה כי יש לו קשר לשאול או למוות.

חז"ל הכירו את דומה כמלאך פרסונאלי אשר אחראי לנשמות בגיהנם: כך למשל במסכת ברכות דומה אחראי להכריז על המתים¹⁹¹, ובמסכת שבת מספר שמואל כי כל המתים נמסרים לדומה, והוא מענה את הרשעים ומניח לבינוניים¹⁹². נוסף על כך, במסכת סנהדרין בהתייחס לנבואת

¹⁸⁶ בספר המלאכים שערך הצביע ש' רובין על קרבה אפשרית בין דומה למלאך פרסי בשם dahman (רובין, ספר המלאכים, עמ' 8); עם זאת, מבירור שערךתי עם פרופ' ש' שקד עולה כי dahman afrin (afrinagan) הינה שם של תפילה זורואסטרית הנתפסת גם כישות של מעין מלאך, אשר בין יתר עיסוקיו הינו קשור גם לדרכה של הנשמה לאחר המוות. עם זאת, לעניות דעתי מבחינת המצלול וההקשר אין כל בסיס להקביל דמות זו לדומה.

¹⁸⁷ תהלים קטו יז. שאר ההיקריות הינן: תהלים צד יז (במשמעות של גיהנם) וכן בראשית כה יד (דומה כבנו של ישמעאל) וישעיה כה יא, במסגרת נבואת 'משא דומה'.

¹⁸⁸ מדרש תהלים, יא ה, במהדורת בובר דף גא ע"ב, אם כי הדממה מוסבת שם באופן ספציפי על אכילה ושתייה חרישיות, האופייניות למתים בשבת. מדרש זה יובא במלואו בהמשך הדברים.

¹⁸⁹ גיר, לילו של דומה, עמ' 322, וראה גם מילון אכדית ערך זה.

¹⁹⁰ בראשית כה יד.

¹⁹¹ בבלי ברכות יח ע"ב. יש לציין כי הנוסחא כאן קשה, הדפוס גורס: 'דלמא (דומה קדים) ומכריז להו; ואילו כ"י מינכן 95: 'דלמ' דומא', ואכן רש"י מפרש כאן כי 'דומא' הוא מלאך הממונה על המתים אשר מכריז מי המתים העתידיים להגיע, ואולם דבריו אינם מגיעים לאזני החיים. כמו כן יש לציין כי עצם העובדה שרש"י נדרש להסביר מיהו דומה מצביע על כך שאין מדובר בדמות מאד מוכרת, ואכן כפי שנראה היא אמנם מוכרת בתלמוד ובמדרשים, אך למעשה מופיעה בהם פעמים ספורות ממש. על כך גם עשויה להעיד העובדה כי מלאך זה כלל אינו נזכר בסקירתו המונומנטאלית של הרב ראובן מרגליות 'מלאכי עליון' (ירושלים תש"ה).

¹⁹² בבלי שבת קנב ע"ב.

ישעיה 'משא דומה'¹⁹³, מוסר רבי יוחנן כי דומה הוא המלאך הממונה על הרוחות ואולי אף שומר עליהן¹⁹⁴, ואילו במסכת חגיגה מלאך המות מדגיש כי הוא אינו מעביר לדומה את הנשמות שלקח טרם יסתיים מניין הימים שנקצב להם¹⁹⁵. מבחינת הממצא הארכיאולוגי, זיקתו של דומה כמלאך מוות לתרבות הבבלית בהקשרה היהודי עשויה להתבסס גם על מציאותו של כד מאגי יהודי-בבלי בן המאות הרביעית-חמישית בקירוב, עליו מופיע שמו של דומה בין שאר כינויי שטנים ושדים, ועליו נאמר כי "שמה דומה בי לכל נישמתא מותרין עלמא"¹⁹⁶.

מדרש חשוב ומפורט על דומה ותפקידיו כשר רוחות מופיע במדרש תהלים (בחלקו עסקנו לעיל):

.. וכל כת וכת יש לו מדור בפני עצמו בגן עדן, וכנגדן שבע בתי דירות לרשעים בגיהנם, ואלו הן: שאול, ואבדון, וצלמות, ארץ תחתית, וארץ נשיה, וגיהנם, ודומה. ר' לוי אמר דומה זה חצר מות, ולמה נקרא שמו חצר מות, חצר של רוחות בני אדם מתים, ומקום הוא כמין בנין, וחצר מוקף גדר, ולפני חצר נחל, ולפני הנחל שדה, ובכל יום ויום מוציא דומה את הרוחות, ואוכלות את השדה, ושוחות את הנחל, וכל אדם השותה מים בין השמשות גוזל את מתיו, ולמה נקרא שם שר של רוחות דומה, שהוא שומר דוממות, שאוכלות ואינן מדברות, שוחות ואין קולן נשמע ...
[מלאך המוות מושך את הנשמה מן הגוף-י"ו] ומיד מת, והרוח יוצאה ויושבת על חוטמו עד שמסריח, וכיון שמסריח צועקת ובוכה לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבונו של עולם אנה מוליכין אותי, ומי נוטלו דומה ומוליכו לחצר מות אצל הרוחות, אם הוא צדיק אומרים לפניו פנו מקום לפלוני צדיק, והולך ממדור למדור, עד שרואה פני שכינה, לכך נאמר ישר יחזו פניו, הרי שבע מדורות לצדיקים, ושבע מדורות לרשעים, רשעים לפי מעשיהם, ולצדיקים לפי מעשיהם¹⁹⁷.

דומה מתואר במדרש זה כממונה על מדור הגיהנם הקרוי 'דומה', או לפי מסורת אחרת 'חצר מות'¹⁹⁸. שני תפקידים עיקריים של דומה עולים מפסקה זו, אשר עיבודים והרחבות של שניהם נפגוש בזהר: ראשית, דומה מופקד על הטיפול המיוחד לו זוכים הרשעים ביום השבת, ובמקרה זה – הזכות למאכל ומשקה. שנית, דומה מופקד על העברת הרוח מן הגוף אל העולם הבא, בין אם מדובר בנשמת צדיק או רשע. יש לציין כי בטרמינולוגיה החז"לית מדובר על פי רוב בהיותו 'שר רוחות', וקשה להצביע באופן חד משמעי ומוחלט על קשר בינו לבין לנשמות הרשעים דווקא.

¹⁹³ נבואת 'משא דומה' נחשבת גם בקרב חוקרי מקרא לאניגמטית ביותר, ופרשנותה המסורתית מבטאת בין היתר את המחלוקת בין יהודי ארצות הנצרות והאסלאם לגבי זהותה של המלכות הרביעית; באופן זה ניתן לראות כי כמעט כל פרשני ארצות האסלאם הבינוה כמתייחסת לישמעאל, ואילו עמיתיהם בארצות הנצרות פירשוה על האימפריה הנוצרית. ראה על נבואה זו ומשמעותיה האפשריות: שלוסברג, על מי נאמרה; גייר, לילו של דומה; גלעד, משא דומה.

¹⁹⁴ בבלי סנהדרין צד ע"א.

¹⁹⁵ בבלי חגיגה ה ע"א.

¹⁹⁶ שוואב, מילון מלאכים, עמ' 101; שוואב, שני כדים.

¹⁹⁷ תהלים בוכר, יא ה, נא ע"א-נב ע"א. מדרש תהלים נערך אמנם רק בתקופת הגאונים (היינימן, אגדות, עמ' 206). אולם

מאחר שראינו כי התלמוד הבבלי מכיר דמות זאת, הרי שניתן להניח כי המסורת שבמדרש מוקדמת לפחות במעט מתקופה זו.

¹⁹⁸ נראה כי קשר זה בין 'דומה' ל'חצר מות' מתבסס על המובאה שלעיל ממסכת ברכות יח ע"ב: זעירי הלך ל'חצר מות', היינו לבית הקברות, וקיבל שם מידע מן המתים. בהקשר זה מעלה הגמרא את הסברה כי דומה הוא זה שמגיע ל'חצר מות' ומודיע למתים הקבורים שם מי עתיד למות בזמן הקרוב. סביר להניח כי על בסיס קישור זה בין דומה לבין בית הקברות המכונה 'חצר מות', התפתח הזיהוי בין מדור הגיהנם עליו מופקד דומה לבין הכינוי 'חצר מות'. עוד על חצרמות כמקום ראה לעיל בהע' 46.

דומה מוכר כמלאך הגיהנם גם בספרות הימבינימית, ואף בספרות הקבלה. כך, למשל, מזכירו רמב"ן בחיבורו 'שער הגמול', כמי שמחזיק את הנשמות הבינוניות לאחר שהן מסיימות להיצרף בגיהנם במשך י"ב חודשים¹⁹⁹; רבנו בחיי ב'כד הקמח' מצטט נוסח מאוחר של המדרש אודות פולמוס ר' עקיבא וטורנוסרפוס אודות קדושת השבת²⁰⁰, בו מתואר דומה כמי שמחזיר את הרשעים לגיהנם במוצאי השבת; ואילו רמד"ל מתאר ב'משכן העדות' כממונה על הגיהנם ועל שלושת מלאכי החבלה משחית, אף וחימה²⁰¹.

4.2 דמותו העגולה של דומה בספר הזוהר

אנו רואים, אם כן, כי מדובר בדמות מוכרת אשר שרשיה ארוכים ועמוקים. עם זאת, דומה כי בטקסטים יהודיים לא זכה דומה לפופולריות כה רבה כמו בספר הזוהר, בו שכיחים תיאורים מפורטים למדי שלו, של תפקידו ושל אופיו²⁰².

דומה הוא אחת הדמויות האנגלולוגיות העגולות ביותר מבחינה ספרותית בספר הזוהר, ובמיוחד כאשר משוים אותו לעמיתיו – מלאך המות, השטן, סמאל ומלאכי החבלה למיניהם²⁰³. ראשית, יש בידנו עדות ביוגרפית לגבי עברו המקצועי; הזוהר בפרשת שמות מספר לנו כי תפקידו הנוכחי של דומה כשר הגיהנם אינו אלא בגדר 'הורדה בדרגה' למי ששימש קודם לכן בתפקיד הנעלה של שר אומת מצרים, עד לירידתה משררתה:

..דאמר רבי יוחנן: בשעה שאמר משה 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים' [שמות יב יב], הלך דומה שרו של מצרים ארבע מאות פרסה. אמר ליה קודשא בריך הוא - גזרה נגזרה לפני, דכתיב: 'יפקד

¹⁹⁹ רמב"ן, שער הגמול, עמ' רסו; אף כי אין זה המקום להרחיב בכך, ברצוני להעיר כי גם הרמב"ן בקטע זה שבשער הגמול מפגין אי בהירות מסוימת לגבי דומה ותפקידו. בהמשך הדברים אטען כי מצאי המסורות אודות דומה בזוהר מושפע ממצב של 'יבוי מסורות' הטרוגניות על דמות זו, וייתכן, אם כן, לשער כי גם במקרה של הרמב"ן מדובר במצב עניינים הקרוב לכך.
²⁰⁰ המדרש מופיע כאמור כבר במסכת סנהדרין סה ע"ב, אך במקום זה לא מוזכר דומה; דוגמא לגרסת המדרש בה מוזכר דומה יתן למצוא למשל בפסיקתא רבתי כג.

²⁰¹ רמד"ל, משכן עדות, כ"י ברלין, עמ' 44א. על שלושה מלאכי חבלה אלה ראה לעיל בפרק 3.1, ליד הע' 108 ואילך.
²⁰² סקירה מצומצמת אודות דומה ותפקידיו בגיהנם הקבלי ראה אצל רפאל, עולם הבא, עמ' 299-301, אם כי יש לציין כי כל הדוגמאות המובאות שם הן מהזוהר. למקומות נוספים בזוהר העוסקים בדומה ראה לדוגמא: זוהר ח"א ח ע"ב; ח"א סב ע"ב; ח"א עז ע"ב; ח"א צד ע"א; ח"א קב ע"א; ח"א קל ע"ב; ח"א קכד ע"א; ח"א תוספתא קכא ע"א; ח"א תוספתא קכג ע"ב; ח"א רלו ע"ב.

²⁰³ אין זה המקום להכנס בעובי סוגיית ההשוואה בין דמויות אלה ככלל בזוהר. לדמותו של הסטרא אחרא בזוהר ראה: תשבי, משנת הזוהר א, חלק שני. אם להתייחס לכך בקצרה, הרי שלהבנתי, השוני בין סמאל לדומה הוא בעיקר סביב נושא הרוע האימננטי אשר מופיע במובהק אצל סמאל ופחות בקשר לדומה. נוסף על כך תפקידו של דומה קבוע ומצומצם, והתנהלותו הינה על פי רוב פרגמטית למדי; כך כאשר היה שר מצרים דאג לשמר מצב עניינים זה, ואילו משהופקד על הגיהנם, פעל במסגרת זו כמוטל עליו. איננו פוגשים בו בתפקיד המקטרג על בני אדם, לכל היותר נראה אותו מתאכזר אל הנשמות האומללות המגיעות לגיהנם (אך כל זה, כמובן, במסגרת תפקידו). מאידך, סמאל נתפס יותר כמהות מאשר כדמות פרסונאלית, ולא ברור באופן מובהק מה בדיוק תפקידו עלי אדמות. אכן יש לו חלק בהליכי המוות, הובלת הרשעים לגיהנם ועינוים, אולם הוא מופיע בשלל גווני נוספים, אחד המרכזיים שבהם הוא המקטרג על ישראל. סמאל הוא דמות מרכזית במיתוס שבקבלות האחרים הכהנים, על כך ראה שלום, קבלות, ואילו על התהוות המיתוס על הזוג סמאל ולילית במאמר זה ראה דן, סמאל ולילית; על מלאך המות ודומה כבעלי תפקיד בתהליך המוות ראה בקיצור רפאל, עולם הבא, עמ' 133-136. בסעיף האחרון של פרק זה אעסוק בסוגיית חלוקת התפקידים בין דומה ומלאך המוות בכל הקשור לתהליך נשילת הנשמות.

יהו"ה על צבא המרום במרום וגו' [ישעיה כד ב]. באותה שעה נטלה השררה ממנו ונתמנה דומה שר של גיהנם לידון שם נפשות הרשעים, ורבי יהודה אומר - על המתים נתמנה.²⁰⁴

עלינו לזכור כי תפקיד מלאך הממונה על אומה כלשהיא עלול להתברר כמשלח יד לא יציב ביותר, שהרי ידוע כי לפני שהקב"ה מוריד אומה ממעלתה, מוריד הוא ראשית את השר או הממונה שלה, ועל פי רוב לא נעשה הדבר בנימוס אלא כרוך דווקא באלימות או השפלה לא מועטה.²⁰⁵ דבר דומה אכן קרה לדומה, כאשר סר חינה של אומת מצרים בעקבות יציאת בני ישראל משם;²⁰⁶ בהקשר זה ניתן אולי להניח כי שלטון הגיהנם נמסר לידי כמעין 'פרס ניחומים', ובכך שפר גורלו מהתיאור הרגיל של ממונים אשר מועברים בנהר אש כאות לירידתם ממעלתם.²⁰⁷

כאשר מביטים בכלל התפקידים המיוחדים לדומה בספר הזוהר, עולה תמונה מגוונת למדי של עיסוקים ותחומי אחריות, ובהם נעסוק כעת. לעניות דעתי, וכפי שאנסה להראות להלן, הקו הראוי להנחות את העיסוק בנושא תחומי אחריותו של דומה הוא זה של 'ריבוי מסורות';²⁰⁸ לצד העדויות הטקסטואליות שאציג להלן, יש להביא בחשבון את עובדת היות דמותו של דומה מוכרת ומקובלת בספרות חז"ל, המקרא ושרשיו במזרח הקדום. לצד זאת, ניכר כי ישנו פער משמעותי בין העיסוק המצומצם יחסית בדומה אשר מצוי ספרות חז"ל המוקדמת והמאוחרת לבין העיסוק האינטנסיבי בזוהר, וייתכן לשער כי לא כל אפיקי המסירה וההתהוות של מסורות העוסקות בדומה הגיעו לידינו,²⁰⁹ אולם נראה כי חלק מהדיהן ויובליהן מצויים בזוהר שלפנינו.

²⁰⁴ זוהר ח"ב יח ע"א.

²⁰⁵ כך כבר במכילתא פרשת השירה פרשה ב: 'וכן אתה מוצא שאין הקב"ה עתיד להפרע מן המלכיות לעתיד לבא עד שיפרע משריהן תחלה שנ' 'והיה ביום ההוא יפקוד ה' על צבא המרום במרום ואח"כ על מלכי האדמה באדמה' [ישעיה כד לא]. וכן זוהר ח"ב ו ע"ב, שם מצטט רבי יצחק מקור זה בשלמותו (אם כי בארמית) ומפרט כיצד הדברים מתבצעים: ראשית מעבירים את הממונה בנהר אש, לאחר מכן מפקיעים ממנו את שלטונו ומכריזים על כך בכל הרקיעים עד שהקול מגיע באמצעות הציפורים אל הארץ (הכוונה לטיאר – חכמת הניחוש בצפרים), או אל השוטים אשר אינם יודעים לפענח אותות אלו.

²⁰⁶ לתפיסה כי אימפריות קמות הודות לשהיית בני ישראל תחת חסותן בגלות, ראה למשל בזוהר ח"ב ו ע"א.

²⁰⁷ השוואה ראויה עשויה להיות אל תיאור השפלתו של חנוך-מטטרון בספרות ההיכלות; כאשר יש להגביל את כוחו של 'ממונה' או מלאך רב-כח, בין אם כדי להבהיר את היחס ההיררכי בינו לבין האל, בין אם להבהיר כי העוצמה שניתנה לאימפריה כלשהי הינה זמנית והגיעה השעה להשיב פקדון זה, מופיעה תמונת ההכאה/הטבעה באש (וראה שפר, סינופסיס, סע' 20, 672).

²⁰⁸ מספר חוקרים חשובים הגיעו למסקנות טקסטואליות קרובות לכך בכל הקשור לטקסטים ומסורות אודות הגיהנם. כך הציג זאת עלי יסיף ואף הביא את דבריו לוי גינצבורג כאסמכתא [יסיף, ספר הזכרונות, עמ' 463]: "השוואה בין הטקסטים העבריים מעלה שאותם תיאורים חוזרים על עצמם שוב ושוב, אם בניסוחים שונים, אם בסדר שונה של הבאת הדברים, וכולם וריאציות קרובות על אותו נושא, כפי שכבר ניסח זאת לוי גינצבורג: "ומזה אנו רואים שכל אחד ואחד ברר לעצמו מה שחפץ" (גנזי שכטר, א, ניו יורק תרפ"ח, עמ' 182); יסיף מפנה גם לדברי גורביץ' בהם הוא מתייחס לאמצעי הספרותי של חזרה מונוטונית על תיאורי הגיהנם בתרבות הנוצרית של ימי הביניים כאמצעי פסיכולוגי להוכחת נכונותם, וראה גורביץ', תרבות פופולרית, עמ' 123. נראה כי מציאות טקסטואלית מעין זו המאופיינת במגוון תיאורים ורעיונות שחלקם קרובים מאד זה לזה אם כי לא חופפים במדויק, היא זו שעומדת ברקע הווצרותם של הטקסטים שלפנינו (יש לציין כי הן גינצבורג הן יסיף התייחסו בעיקר למקרה של מצאי מגוון של מניות שמות רקיעים ועונשים בגיהנם, אולם לדעתי סביר כי מצב דומה התקיים גם בנוגע לנושאים כמו דמותו של דומה שר הגיהנם או תיאורי תהליך המוות). עם זאת, יש להדגיש כי ההבדל העיקרי הוא שהטקסטים הזוהריים שלפנינו אינם 'בוררים' לעצמם רק מה שחפצים, אלא מביעים מגמה הפוכה של קיבוץ מסורות רבות בנושא מסוים שהגיעו לידיהם.

²⁰⁹ על בעיית החומר האבוד בספרות הקבלה הצביע לראשונה משה אידל, וראה אידל, היבטים, עמ' 37.

4.3 דומה – פקיד ותליין

אחד התפקידים המרכזיים של דומה הוא זה בו נפגשנו לעיל, היינו הממונה על ייסורי חיבוב הקבר; הזוהר מדגיש מאד תפקיד זה, אולם הוא מרחיב את הייסורים לכדי תכנית כפולה – ייסורי גוף בקבר וייסורי הנפש בגיהנם, אשר על שניהם מופקד דומה²¹⁰. למעשה, רוב הופעותיו של דומה בזוהר הן בדמותו כמנצח על ייסורי הרשעים בגיהנם, בין אם הוא אחראי על ייסורי הרשע באופן אישי²¹¹, ובין אם הוא עומד מעל גדודי מלאכי חבלה ושדים שעושים את רצונו²¹², ונראה כי זיהוי זה של דומה הינו כה מובן בזוהר (בהמשך לספרות חז"ל), עד כי במקום לדבר על עונשי גיהנם לרשעים מובא פעמים רבות הביטוי 'נמסרים לדומה'²¹³, והכוונה ברורה מאלה. בהקשר זה ברצוני להזכיר את המלאך 'ידומיעם' הנזכר בפרשת תרומה²¹⁴ כמי שפוגש נפשות המשוטטות בעולם ומביא אותן יחד עם 'שרכיו' אל פתחי גן העדן על מנת לחזות ברוחות שלהן ולהתעלות באופן זה; אני סבורה כי ניתן להציע לראות את השם 'ידומיעם' כנגזר מן השם 'דומה' בתוספת תחילית וסיומת ש"מכשירות" שם זה עבור מלאך מיטיב, שהרי מדובר במעין 'דמות בבואה'²¹⁵ לדומה - מלאך אשר אווז בנשמות אבודות ומציל אותן.

לצד תפקיד התליין, מתגלה לעינינו דומה מאיים פחות; למעשה מדובר בלא יותר מאשר פקיד בממשלת העולם הבא, ובתור כזה הוא עסוק לא מעט בביורוקרטיה²¹⁶. הקב"ה מתייחס לדומה כשליח, ולא רק בנושאים הקשורים ישירות לענייני הגיהנם; כך, למשל, שולח הקב"ה את דומה לבתי קברות על מנת להודיע לגופות מי מהן עתידה לקום בתחיית המתים²¹⁷. כפי שמצופה מפקיד בכיר, מחזיק דומה ברשותו רשימות וספרים רבי משמעות – מאחר שהוא עומד ורושם תדיר את מעשי החיים והמתים²¹⁸. הזוהר מתריע ברשעים אשר אינם מודעים לכך שכל מעשיהם מתועדים ומחושבים בספרו של דומה; לצד רישום הרשעים, מכיל ספרו של דומה מידע חשוב ביותר לגבי

²¹⁰ זוהר ח"ג נג ע"א, וראה לעיל בסעיף 2.1. כמו כן, השווה דברים אלה, אם כי ללא קשר לדומה, לנאמר בספר הרימון לרמז"ל, עמ' 166.

²¹¹ למשל: ח"א סב ע"ב; ח"א עז ע"ב.

²¹² למשל: ח"א רלו ע"ב; ח"ב קנ ע"ב.

²¹³ דוגמאות לשימוש זה ראה בזוהר ח"א תוספתא סב ע"ב; ח"א רלו ע"ב; ז"ח נג ט"ג.

²¹⁴ זוהר ח"ב קמב ע"ב.

²¹⁵ שימושי במונח זה מבוסס על תופעת 'סיפורי הבבואה' המקראיים עליה הצביע י' זקוביץ', ועל שימושה של ר' מרוז במושג זה במסגרת ניתוח המאבק הסמוי שבין המיתוסים על רשב"י ועל ר' יצחק בספר הזוהר, וראה מרוז, יובלי זוהר, וזקוביץ', ארץ המראות, ובמיוחד המבוא עמ' 11-15.

²¹⁶ למקומם של ההליכים הביורוקרטיים בזוהר התייחס יהודה ליבס במאמרו 'זוהר וארוס', שם תיאר את חיבתו של הזוהר לפרטים ביורוקרטיים כמבטאת גישה ארצית וגמישה, המאפשרת, בין היתר, את קיומו של ההומור. ראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 82.

²¹⁷ זוהר מה"נ ח"א קב ע"א.

²¹⁸ בלי לסייג את דבריי על הזיקה ההדוקה בין דומה לתיאורי הביורוקרטיה הקשורים לניהול ספרי החיים והמתים, יש לציין כי בכל זאת תחום עיסוק זה אינו בלעדי לדומה. דוגמא לכך ניתן לראות, למשל, בזוהר ח"ב רלו ע"א-רלו ע"א, שם מתואר יום הדין והפתקים אשר את הדין הרשום עליהם אין להשיב, וזאת ללא כל אזכור או קשר לדומה.

תחיית המתים – רשימות העתידים לקום לתחיה²¹⁹. במספר מקומות מודגש כי ספריו של דומה, בדומה, אולי, לשטר של בנקאי, הינם בעלי תוקף מוחלט, עד כדי כך שהקב"ה ומלאכי מרום עתידים ביום הדין לבקש אותם ממנו, ולפעול בהתאם לרשום בהם:

ותניא אר"י מטטרון שר הפנים שהוא נער עבד מרבו האדון המושל עליו ממונה על הנשמה בכל יום להספיק לה מאותו האור שנצטווה והוא עתיד למיטב חושבן פתקא בבתי קברי מן דומה ולאחזאה ליה קמי מאריה והוא זמין למעבד חמיר ההוא גרמא תחות ארעא לתקנא לגופייה ולקיימא לון בשלימות' דגופא בלא נשמתא דקב"ה ישדר לה לאתרה.²²⁰
(תרגום החלק הארמי: ... והוא עתיד לקחת מדומה פתק-חשבון בבתי הקברות, ולהראותו לפני הקב"ה. והוא עתיד לעשות מאותה העצם [עצם הלוח שאינה נרקבת-י"ו] שתחת הארץ, שאור [ממנו ייבנה-י"ו] הגוף כולו, ולהעמידו בשלמות הגוף ללא נשמה, שהקב"ה ישלחה [אחר כך-י"ו] למקומה [בגוף-י"ו])

במקום זה מתואר מטטרון כמי שעתיד לקחת מדומה את פנקסיו המכונים כאן 'חושבן פתקא' ולהראותם לקב"ה, ובהתאם לכתוב בהם יקים מטטרון את המתים הראויים והקב"ה ייפח חיים באפם; כמו כן אנו נוכחים לדעת כי רשימותיו של דומה נוגעות לצדיקים לפחות באותה מידה כמו לרשעים.

רשימותיו של דומה אינן מתבססות רק על מראה עיניו, אלא לעתים על מסמכים המתקבלים משאר פקידי מרום. כך למשל בתוספתא מפרשת חיי שרה²²¹ אנו שומעים מפי ר' חייא בעברית-ארמית כי דומה אינו מכניס אף נשמה למניין הצדיקים ללא הצגתו של מסמך המכונה 'פנקס סימנא' המוצג בפניו, אשר אותו אמורה הנשמה לקבל מן הכרובים בגן העדן; אנו למדים כי ההליכים הביורוקראטיים אינם מוגבלים לחיי העולם הזה, וכי גם לאחר המוות נדרש האדם להשיג ולהציג תעודות בפני הרשויות. בהמשך התוספתא מספר לנו ר' יוסי כי נשמת הצדיק מעוניינת לדאוג לאחר מותה לגוף אשר השאירה מאחור, בעניין זה היא פונה אל דומה שהינו המחזיק ברשימות הקמים לתחיה:

אמר ר' יוסי אנא שמענא דהא נשמתא בתר דעיילת תמן היא אזלת לסלקא לאתרה לעילא ולא למיחת לתתא אבל קודם שתעלה ותכנס נעשת אפטרופוס הגוף על יד דומה ומראה לו שראוי הוא לקבל שכר ארבע מאות עולמות.
אמר ר' חייא הא ר' אלעזר אמר דהא דומה ידע קודם משום דמכרזי עלה בגנתא דעדן אבל אנא כך שמענא די בעדנא דיהבין ליה פנקסא חזר על גופא לאעיל ליה בפתקא דצדיקיא על ידוי דדומה דהא הוא דכתיב אך אם אתה לו שמעני נתתי כסף השדה קח

²¹⁹ זוהר ח"א תוספתא קכא ע"א; ח"א קלד ע"ב מה"נ.

²²⁰ זוהר מה"נ ח"א קכו ע"א-ב.

²²¹ זוהר תוספתא ח"א קכג ע"ב.

ממני [בר' כג יד] מהו כסף השדה דא כסופא דעלמין ארבע מאות דיהבין ליה לאחסנא²²²

(תרגום: אמר ר' יוסי: שמעתי כי לאחר שהנשמה עולה לשם [לגן העדן-י"ו], היא הולכת ועולה למקומה העליון, ולא יורדת, אבל קודם שתעלה ותכנס, היא נעשית אפוטרופוס על הגוף על ידי דומה, ומראה לו שראוי [הגוף-י"ו] לקבל שכר ארבע מאות עולמות.

אמר ר' חייא: הרי ר' אלעזר אמר שדומה יודע קודם לכן [כי הגוף ראוי לשכר-י"ו], משום שמכריזים עליו בגן העדן. ואני שמעתי כך: בשעה שנותנים ל[נשמת הצדיק-י"ו] את הפנקס, היא חוזרת אל הגוף על מנת להכניסו לרשימת הצדיקים על ידי דומה, כמו שכתוב 'אך אם אתה לו שמעני נתתי כסף השדה קח ממני' [בר' כג יד] מהו 'כסף השדה'? אלה הכסופים לירושת ארבע מאות העולמות שיינתנו לו [לגוף-י"ו])

טקסט זה מדגים את השערתי לגבי מצב של 'ריבוי מסורות' על דומה בספר הזוהר. נראה כי הוא עוסק ברשימותיו של דומה לגבי הגופות שעתידות לקום בתחיית המתים, אך עם זאת יש לזכור כי תפקיד מרכזי נוסף של דומה הוא חבוט הקבר של הרשעים. לאור המסורות החז"ליות, האשכנזיות והזוהריות²²³ הקפדניות על חבוט הקבר, שחלקן גורסות כי אפילו צדיקים גמורים אינם יכולים להימנע מהם, ייתכן כי אנו עדים לנסיון להציג תמונה מרוככת יותר, לפיה יש אפשרות לצדיק לאחר מותו לפדות את גופו מייסורי הקבר ואף לזכותו במעין גן עדן גופני, אשר ייתכן, כמובן, גם לזהותו בפשטות עם העולם אליו יקומו המתים באחרית הימים. על כל פנים, לפנינו עדות לשלוש דעות שנערכו יחדיו לגבי דאגתה של הנשמה הצדיקה לאחרית גופתה, בין אם לפני או בזמן תחית המתים, ומאמציה להכניס את הגופה לרשימת גופות הצדיקים שבידי דומה. ר' יוסי מוסר כי טרם עליית הנשמה לגן העדן היא נעשית אפוטרופוס על הגוף (תרחיש אשר ככל הנראה נמנע מן הרשעים) ובכך מוכיחה לדומה כי הגוף ראוי לשכר ארבע מאות עולמות, היינו חיי עולם הבא. אולם, בידי ר' חייא מצויה מסורת אחרת מפי ר' אלעזר, אשר אינה עולה בקנה אחד עם דברים אלה, ולפיה דומה אינו זקוק להודעה זו מטעם הצדיק מאחר שהוא ממילא שומע על מותו המתקרב של כל צדיק על ידי כרוז מיוחד בגן העדן. ר' חייא מוסיף מסורת משלו, אשר מכילה פרט נוסף בו נתקלנו לעיל; חזרת הנשמה לדומה לאחר עלייתה, מיועדת להצגת ה'פנקס סימנא' שקיבל מן הכרובים בגן העדן, ועל ידי כך הוא מבטיח את עתידו של הגוף. דומה כי הצעתו של ר' חייא אינה עונה על הקושיה שהציבו דברי ר' אלעזר, שהרי עדיין לא ברור מדוע זקוק דומה להודעה נוספת מזו של כרוז גן העדן.

²²² זוהר תוספתא ח"א ככג ע"ב.

²²³ עם זאת, ניתן לראות כי המקורות המתייחסים לכך גם כאשר מדגישים כי חבוט הקבר הוא מנת חלקם של כל בני האדם, הרי שהם בכל זאת מעדנים זאת וממליצים על דרכי התנהגות שעשויות לפטור את האדם ממנו; כך למשל מסכת חבוט הקבר פ"ג כפי שנדפסה בבית המדרש חדר א, ובספר ראשית חכמה שער היראה פרק יב, וכמו כן בספר חסידים סי' ל, ואף הזוהר בכמה מקומות מציין כי ישנן סגולות נגד חיבוט הקבר, ואחת העיקריות שבהן – זכות לימוד התורה (ראה ח"א קפד ע"ב-קפה ע"א; זכות זו מקובלת כמובן גם כמגינה מפני עונש הגיהנם והגלויות, ראה ח"ב פג ע"ב). עם זאת במקום אחר בספר חסידים (סי' תתשלד) נאמר כי אפילו הצדיקים חוששים מדין הקבר, ואילו בזוהר ח"ב קנא ע"א נאמר בפירוש כי אין אדם שיינצל מדין זה.

אבקש להציע שני כיוונים ליישוב מתחים טקסטואליים אלה: ראשית, ההבחנה בין הצלת הגוף מחבוט הקבר לבין ההבטחה כי יקום בתחיית המתים. שני אלה קרובים למדי במשמעותם מכיוון שבבסיסים הרצון לדאוג לגורל הגוף לאחר המוות, ומאידך הם גם קשורים לשניים מתפקידי המרכזיים של דומה ובכך דמיון נוסף. לפיכך ניתן להציע כי אין כאן חזרה אלא גיוון – מסורת אחת מתייחסת לרצון לגאול מחבוט הקבר, והשניה לתחיית המתים. דומה יודע מי יקום בתחיית המתים לפי הכרזת הכרוז, אולם הצלה מדין הקבר מבוססת על הצגת 'פנקס סימנא' הניתן על ידי הכרובים.

כיוון אחר עשוי להיות פשוט יותר; מצאי טקסטואלי כמו זה שלפנינו עשוי להוות עדות למתח המצוי במלאכת עריכתם של מספר מקורות יחדיו. במקרה שלפנינו, המקורות קרובים זה לזה ואף חופפים חלקית בתוכנם; אולם, בשל מגמה לערוך יחדיו את כל המקורות ולא להשמיט את חלקם, ייתכן כי נוצר מצב בו מופיעים שני מקורות כמעט זהים בזה אחר זה במעין דיאלוג, כאשר ההבדל העיקרי ביניהם הוא טרמינולוגי: תיאורו של ר' יוסי אינו מתייחס לפנקס המתקבל מהכרובים, אלא לדיון על פה שבין הצדיק לדומה אשר בסופו המוצלח מתמנה הצדיק אפטרופוס על הגוף. לעומתו, ר' חייא מכיר היטב את שלל המסמכים הנדרשים בתהליך זה – הפנקס של הכרובים והפתק של דומה, ומאידך אינו מזכיר את האפטרופוסות. לבסוף יש לציין אפשרות קריאה נוספת: ייתכן כי לפנינו אכן שלושה קולות נפרדים; ר' יוסי, ר' חייא אשר מעלה את קושיתו וקול עלום (אולי קולו של העורך המדבר בגוף ראשון?), אשר מוסר מסורת דומה אך נפרדת שהגיעה לידינו, ומכילה מונחים ביורוקראטיים חשובים שלא מופיעים בגרסת ר' יוסי.

4.4 דומה – מתווך בין החיים למתים

תפקיד חשוב של דומה אשר מופיע כבר במסכת ברכות הוא זה של שליח או מקשר בין החיים לנשמות המתים, והכוונה בעיקר להעברת מידע: המתים מקבלים מידע לגבי העתידים להצטרף אליהם, החיים מקבלים מן המתים מידע לגבי העתיד²²⁴ ולעתים אף נמסרים להם סודות הנלחשים מאחורי הפרגוד. יש לציין כי כל אלה מתבססים על ההנחה כי בין החיים והמתים מתקיימת מערכת יחסים חשובה ואף הכרחית, שעיקרה, לפחות בספר הזוהר, עזרה מצד המתים בין אם בהעברת מידע בין אם בסניגוריה על החיים²²⁵. בתודעת הזוהר, נושאי הדגל בעניין היכולת

²²⁴ כך בבבלי ברכות יח ע"ב, זוהר ח"ב טז ע"ב, וראה בהע' הבאה.

²²⁵ דברים אלה מבוטאים היטב, לשם דוגמא, בסיפור המופיע בזוהר פרשת שמות, ח"ב טז ע"ב: "אמר ליה: 'ואתון ידעין בצערא דחיי?' אמר ליה: 'שרי קברי, אי לאו בעותא דילן על חי, לא יתקיימון פלגות יומא'" (תרגום: אמר לו [ר'] יהודה למת-י"ו: 'ואתם [המתים-י"ו] יודעים בצער החיים?' אמר ליה [המת-י"ו]: 'חי קברי, אם לא השתדלותנו על החיים - לא הייתם מתקיימים אפילו מחצית היום', והשווה רמז"ל, משכן העדות, כ"י ברלין עמ' 34א, שם הוא מייחס דברים אלה לרז"ל.

לעורר את המתים לעזרת החיים, הינם בני החבורה עצמם; עם זאת, לבד מבני החבורה המצויים בשיטה זו, מכיר הזוהר אמצעי ריטואלי אשר גם בעזרתו ניתן להגיע לתוצאות משביעות רצון בתחום זה:

אמר ר' חייא תוהנא אי אית מאן דידע לאודעא להו למתיא בר אנן. א"ר אבא צערא מודעא להו אורייתא מודעא להו דהא בשעתא דלית מאן דידע בהאי אפקי אורייתא סמוך לקברי ואינון מתערי על אורייתא על מה אתגלייא להווא אתר. כדין דומה אודע להון, א"ר יוסי ואינון ידעי דהא עלמא בצערא וחייא לא אתחזון ולא ידעי לאודעא להו.²²⁶

(תרגום: אמר ר' חייא: תמהני אם קיים משהו, פרט אלינו, שיודע כיצד להודיע למתים. אמר ר' אבא: הצער מודיע להם, התורה מודיעה להם; שהרי בשעה שאין מי שיודע [כיצד להודיע למתים-י"ן], מוציאים [ספר-י"ן] תורה סמוך לקברים, ו[המתים-י"ן] מתעוררים בשל גילוי התורה במקום שכזה. לאחר מכן דומה מודיע להם. אמר ר' יוסי: והם יודעים שהעולם שרוי בצער, והחיים אינם ראויים ואינם יודעים כיצד להודיע [למתים-י"ן]).

התפיסה ההפוכה, היינו כי החיים מסייעים למתים, מצויה גם היא בספרות חז"ל, לשם דוגמא – תנחומא וורשא האזינו א (וראה נוסח מקביל אך שונה בפסיקתא רבתי כ, ללא הכלל לגבי עזרת החיים למתים), וכן למשל בספר חסידים סי' תתשעא; על בית הקברות כמרכז תקשורת בין חיים למתים ראה בר-לבב, בית הקברות, עמ' 14-17; על קיום אמונה בדבר כוחן של תפילה והשתדלות של בנים או צדיקים עבור מתים עליה ניתן להצביע החל מתקופת הגאונים, אשר סברו כי ניתן "להקל מעל עונשו של מת, אך לא להרבות על שכרו", ראה תא שמע, מנהג אשכנז, עמ' 301 במיוחד הע' 8, וראה שם גם הסתייגויות רבות מדעה זו - של ר' אברהם ב' חייא, רב שרירא ורב האי גאון, וכן העובדה כי בתלמוד אין כל זכר למנהג זה. בהקשר זה הכרח להזכיר את סוגיית תפילת 'הזכרת נשמות' הכוללת מתן צדקה, וראה ספרות עניפה בנושא שם הע' 8. כמו כן, כדאי לתת את הדעת לתפיסה המקבילה בתקופה זו בקרב נוצרים; גם התפיסה הנוצרית מעניקה מקום חשוב לסיוע המוענק בין עולם החיים והמתים, אולם על פי רוב מדובר בכיוון האחרון (סיוע החיים למתים), וכך כבר בדברי אוגוסטינוס על אמו כפי שמופיעים בוידוייו, וראה אוגוסטינוס, וידויים, ספר תשיעי, פסקא 34 ואילך (בתרגום קליינברג, עמ' 235-233), וראה גם לה גוף, פורגטוריום, עמ' 11, 65-68, או במסגרת תיאור חלומה של פרפטואה, אשר לאחריו היא מתפללת ומצילה את אחיה מייסוריו, חלום שיוזכר בהמשך (קליינברג, רגל החזיר, עמ' 75); מאחר ורובם ככולם של הנוצרים בימי הביניים הניחו כי יימצאו את דרכם, במקרה העדיף, אל הפורגטוריום, הרי שיש בידינו עדויות על מתים הנגלים לקרובים וחבריהם מתוך עיניויהם שם ומתחננים בפניהם כי יעזרו להם בתפילה, צומות ועריכת מיסות, להפחית את משך שהותם במקום זה; אחד המקורות הנוצריים הראשונים להזכיר זאת הוא ככל הנראה חזיונו של דריתלם מסוף המאה השביעית, וראה גארדינר, חזיונות, חזיונו של דריתלם עמ' 61, ובמהמשך היא מתייחסת לכך בעמ' 243; וכן חזיונו של קארל השמן אשר אירע ככל הנראה בסוף המאה התשיעית (גארדינר, חזיונות, עמ' 132), הפורגטוריום של סט. פטריק (גארדינר, חזיונות, עמ' 145) ועוד. לצד זאת ניתן לראות כי פניה לעזרה בכיוון ההפוך, היינו סיוע משוכני העולם הבא לעולם הזה, אינה מופנית על פי רוב אל כלל המתים אלא לקדושים המצויים בוודאות בגן העדן; מקלפלין בספרו מתאר את השינוי שהתרחש במסגרת התפילות הנוצריות למתים בסביבות המאה השלישית לספירה - מתפילה המכוונת לכלל המתים הנטבלים, אל תפילה המכוונת לקדושים בלבד. התפילות לכלל הנוצרים המתים אינה פניה לקבלת עזרתם אלא להיפך – מאמצים להצילם מייסורי העולם הבא (ראה מקלפלין, קדושים, הפרק החמישי ובייחוד עמ' 184-185). באופן זה, למשל, מספרים עושי הגיהנם לדאנטה כי אין הם יודעים דבר לגבי המתרחש בעולם הזה בהווה, וכל ידיעותיהם נוגעות לעתיד הרחוק בלבד (דאנטה, התופת, שיר י' 95-108); גישה זו קרובה ביותר לנאמר בחלק מגרסאות 'התנא והמת' בהן נעסוק להלן בסעיף הביקורים בגיהנם (סעיף 6.2), כאשר המת אינו יודע האם אשתו שהניח מעוברת ילדה בן או בת (לרנר, התנא והמת, עמ' מד, נוסח הגניזה). מאידך, התפיסה בספר הזוהר שונה למדי – תקשורת עם העולמות העליונים באמצעות מתים מתאפשרת בשל תפיסת נר"ן אשר גורסת כי כח נפשי נחות נותר בקבר, וגירוי נכון שלו עשוי להביאו ליצור קשר עם רבדים נפשיים גבוהים יותר המצויים בעולמות העליונים. ניתן לומר כי ככלל תפיסת נר"ן מורכבת אינה נקשרת באופן אורגני לרעיון הגמול הפשוט בגן העדן לצדיקים או בגיהנם לרשעים, אלא לתפיסה פורגטוריאלי של הרוח והנשמה בגיהנם העליון והתחתון בהתאמה, על מנת לטהרם לצורך עליה לגני העדן המקבילים, כפי שמפורט בכתבי רמז"ל העבריים, וראה על כך נדב, אסכטולוגיה, עמ' 73 ואילך. אפשרות שנייה מקושרת, כמובן, לתורת הגלגול; על כל פנים, לעניינו רלוונטי להעיר כי ייתכן שבשל כך מדובר בזוהר בהוועצות במתים נייטראליים, ולא מצוין האם אלה צדיקים או רשעים.

²²⁶ זוהר ח"ג ע"ב.

לפנינו תיאור מנהג מוכר²²⁷ של הוצאת ספר תורה לבתי קברות על מנת לבקש את עזרת המתים בעניין כלשהו. אנו נוכחים לדעת כי דומה משמש במסגרת זו כמעין מתווך; למרות שקיים קשר בין המתים לחיים, והם מודעים למצבם הירוד של האחרונים, אין זה אומר כי התקשורת בין שני העולמות פתוחה ופשוטה. כשם שיש צורך באמצעי חיצוני ודרמטי למדי של הצגת ספר תורה בבית קברות על מנת לזעזע את המתים מתרדמתם, נראה כי יש צורך בתיווכו של דומה אשר יודיע למתים מה בפיהם של החיים.

4.5 דומה במדרש הנעלם – ריבוי מסורות

כזכור, פתחנו את הסעיף בהצעה לבחון את החומרים אודות דומה בזוהר תחת הרושם של 'ריבוי מסורות'; לפיכך, נסיים עניין זה בטקסט ממדרש הנעלם²²⁸ (אשר מופיע בדפוס, אלא אם צוין אחרת, בעברית) הנוגע בחלק נכבד מן הנושאים בהם עסקנו לעיל, ושדמותו המבנית מדגימה היטב את הנחת 'ריבוי המסורות':

במסגרת דיון בפסוק מסיפור רכישת מערת המכפלה, "שָׁמַעְנוּ אֲדָנִי נְשִׂיא אֱלֹהִים אֶתְּהָ בְּתוֹכָנוּ בְּמַבְחָר קִבְּרִינוּ קֶבֶר אֶת מֵתָךְ אִישׁ מִמֶּנּוּ אֶת קֶבְרוֹ לֹא יִכְלֶה מִמֶּנּוּ מִקֶּבֶר מֵתָךְ"²²⁹, מספר ר' פנחס²³⁰ כי בנוסח דומה לזה, המעובד למעין "חמשיר", מקבלים הצדיקים שבגן העדן את המצטרפים אליהם, ומכנים אותם 'נשיא אלהים':

מאת אלהים מלמעלה / אתה נשיא / בכל יום בתוכנו / במבחר קברינו / במבחר הצדיקים / בחבורת הצדיקים המובחרים (/ מנה אותו / הכניסו בחשבון עמנו / ואיש ממנו לא ימנע את המניין / כי כולנו שמחים בו / ומקדימים לו שלום²³¹.

למעשה, הנמען של דברים אלה אינו אלא דומה, אשר כפי שראינו לעיל, הוא הממונה על רשימות הצדיקים. על כך נוספים הדברים הבאים:

²²⁷ הבאת ספר תורה לבית עלמין, לעתים בית עלמין של גויים, מוכרת ממקום זה שבזוהר, אולם עיקר תיעודה הגיע אלינו מתוך ההתנגדות למנהג זה, וראה לגבי ר' יוסף קארו בבית יוסף (אורח חיים סי' תקעט אות ג), ומקומות נוספים המפורטים ב'ניצוצי זוהר' לזוהר ויחי ח"א רכה ע"א אות ה. רישואל זה הינו אחד מבין מנהגים ידועים המבוצעים בבית הקברות לצורך בקשת סיוע או מחילה בעתות מצוקה, ולצידו ניתן למצוא את מנהג השאת היתומים בבית הקברות (שפרבר, מנהגי, עמ' קיח-קיט). בר לבב כורך רישואלים אלה יחדיו במסגרת בחינתו של בית העלמין כבמה, וראה בר לבב, בית הקברות, עמ' 17-18. יש לציין כי הזוהר מגלה יחס עוין לקיומם של רישואלים מאגיים בבתי קברות, וראה ח"ג ע"ב. מורי י' ליבס העיר את תשומת לבי לכך שהרמ"ק בפירושו למקום זה מגלה היכרות עם מנהגים קרובים לכך, וכיחוד הוא מתאר מנהג שרווח, לדבריו, בספרד, לחפור בור למראשות קבר של צדיק ולעמוד בתוכו בשעת התפילה, על מנת להתחבר לאותה נשמה מתה, וראה רמ"ק, אור יקר, כרך יג דף סד.

²²⁸ זוהר מה"נ ח"א קכג ע"ב-קכד ע"ב.

²²⁹ בראשית כג ו.

²³⁰ על מעמדו של ר' פנחס ראה תשבי, משנת הזוהר א, עמ' 26; במעמדו במסגרת 'מדרשו של ר' יצחק' דנה מרוז, ואני, ובמיוחד עמ' 182-193.

²³¹ זוהר מה"נ ח"א קכג ע"ב. הפיסוק הוא, כמובן, פרי הבנתי בלבד.

אמר ר' יוסי בן פזי: תא חזי כיון שהנשמה פוגעת בהם ותדון לאחר כך פוגעת לאותו המלאך הממונה עליהם דתנן מלאך ממונה על בתי קברי דדומה שמו והוא מכריז ביניהם בכל יום על הצדיקים העתידים ליכנס ביניהם ומיד פוגעת בו כדי לשכן הגוף בהשקט ובבטחה ובמנוחה ובהנאה ה"ד 'וידבר אל עפרון'.

בולט כי לפנינו שרשור דעות של חכמים בנושא מסוים ובעברית ללא מסגרת נראטיבית, סוגה נפוצה במדרש הנעלם.²³² בפסקה הראשונה מוסיף לנו ר' יוסי בן פזי כי לאחר שהנשמה נפגשת עם הצדיקים המברכים אותה לשלום, היא פוגשת את המלאך הממונה עליהם; לגבי זהות מלאך זה ישנה מסורת בידי ר' יוסי בן פזי, או שמא בידי העורך עצמו, והיא המוכרת לנו ממסכת ברכות לגבי דומה המופקד על בתי הקברות והמכריז שם על המתים החדשים העתידים להיקבר.²³³ נשמת הצדיק מיד 'פוגעת' בדומה, ונראה כי הכוונה שהיא מדברת אל ליבו,²³⁴ כדי שישכן את הגוף בשקט ובבטחה. בסוגיית דאגת נשמת הצדיק לגופתו עסקנו לעיל, ואנו רואים כי גם מקור זה אינו מזכיר כלל את ה'פנקס' הניתן על ידי הכרובים, גם לא את ה'פתקים' של דומה, וזאת בדומה לגרסת ר' יוסי שבתוספתא חיי שרה.

כמו כן יש לתת את הדעת לכך שהן מבחינה תכנית הן מבחינה צורנית, נראה כי ההסבר ב'תנן' למיהותו של מלאך המתים - דומה - הוכנס לכאן, ולא נראה כי הינו חלק אורגני מדברי יוסי בן פזי: הבאתו בלשון 'תנן' מרמזת על היותו קדום משאר הטקסט, בין אם היסטורית או בתודעת העורך; אנו רואים כי גם בהשמטת הערה זו נשמר רצף הדברים של יוסי בן פזי, וכי היא הוכנסה לצורך הסבר הביטוי 'אותו מלאך'; לבסוף, ואף כי אין ביכלתי לבסס טענה זו במובהק, הרי שלעניות דעתי לשון ה'תנן' שונה בסגנונה משאר הפסקה, אף כי שתיהם עבריות.²³⁵

לבסוף, אין הכרח להניח כי דברי ר' יוסי בן פזי נאמרו בהתייחסות כלשהי לדרשת הפסוק מבראשית, אשר מובא בסיום הדברים; ראשיתה של הדרשה המביאה קונטקסט מקראי זה רחוקה, ופותחת בדברי ר' פנחס, ואילו דמותו המקראית של עפרון אינה מופיעה כלל בדברי ר' יוסי בן פזי שלפנינו. עם זאת, בהמשך הדברים נראה כי חלק משאר דעות החכמים סביב נושא זה נארגו סביב דרשת סיפור רכישת מערת המכפלה, אף כי הן עצמן אינן מפגינות לכידות ואחידות

²³² וראה על כך לעיל הע' 51.

²³³ בבלי ברכות יח ע"ב, וראה לעיל בהע' 191.

²³⁴ והשווה ירמיה ז טז: "נאמנה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשאל בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בפי אינני ש'מע א'תך".
²³⁵ שפת הפסקא היא עברית פרט ל'בתי קברי' הארמי; עם זאת ניתן לראות כי בשניים מכתבי היד מופיעה גרסה עברית לביטוי זה - 'בתי קבריהם' (וטיקן 68, סרט 185 במתכ"י, כתב יד ספרדי מן המאות יד-טו, עמ' 31א; אוקספורד מרטון 77H22, סרט 51923 במתכ"י, כתב יד ספרדי/ביונטי מן המאה הטו, עמ' 48ב); לאור מחקרה של ר' מרוז ניתן להציע כי אין זו טעות סופרים בעלמא אלא ניצן ראשון בתהליך תרגום לארמית של טקסט עברי קדום אשר נקטע באיבו. על קדמותו של פרגמנט זה מעיד הטקסט עצמו בהפניה 'דתנן'. על כך ראה מרוז, יובלי זוהר.

אמר ר' יוסי בן פזי: תא חזי כיון שהנשמה פוגעת בהם ותדון לאחר כך פוגעת לאותו המלאך הממונה עליהם דתנן מלאך ממונה על בתי קברי ודומה שמו והוא מכריז ביניהם בכל יום על הצדיקים העתידים ליכנס ביניהם ומיד פוגעת בו כדי לשכן הגוף בהשקט ובבטחה ובמנוחה ובהנאה הה"ד 'ידבר אל עפרון'.

בולט כי לפנינו שרשור דעות של חכמים בנושא מסוים ובעברית ללא מסגרת נראטיבית, סוגה נפוצה במדרש הנעלם²³². בפסקה הראשונה מוסיף לנו ר' יוסי בן פזי כי לאחר שהנשמה נפגשת עם הצדיקים המברכים אותה לשלום, היא פוגשת את המלאך הממונה עליהם; לגבי זהות מלאך זה ישנה מסורת בידי ר' יוסי בן פזי, או שמא בידי העורך עצמו, והיא המוכרת לנו ממסכת ברכות לגבי דומה המופקד על בתי הקברות והמכריז שם על המתים החדשים העתידים להיקבר²³³. נשמת הצדיק מיד 'פוגעת' בדומה, ונראה כי הכוונה שהיא מדברת אל ליבו²³⁴, כדי שישכן את הגוף בשקט ובבטחה. בסוגיית דאגת נשמת הצדיק לגופתו עסקנו לעיל, ואנו רואים כי גם מקור זה אינו מזכיר כלל את ה'פנקס' הניתן על ידי הכרובים, גם לא את ה'פתקים' של דומה, וזאת בדומה לגרסת ר' יוסי שבתוספתא חיי שרה.

כמו כן יש לתת את הדעת לכך שהן מבחינה תכנית הן מבחינה צורנית, נראה כי ההסבר ב'יתנן' למיחותו של מלאך המתים - דומה - הוכנס לכאן, ולא נראה כי הינו חלק אורגני מדברי יוסי בן פזי: הבאתו בלשון 'יתנן' מרמזת על היותו קדום משאר הטקסט, בין אם היסטורית או בתודעת העורך; אנו רואים כי גם בהשמטת הערה זו נשמר רצף הדברים של יוסי בן פזי, וכי היא הוכנסה לצורך הסבר הביטוי 'אותו מלאך'; לבסוף, ואף כי אין ביכלתי לבסס טענה זו במובהק, הרי שלעניות דעתי לשון ה'יתנן' שונה בסגנונה משאר הפסקה, אף כי שתייהם עבריות²³⁵.

לבסוף, אין הכרח להניח כי דברי ר' יוסי בן פזי נאמרו בהתייחסות כלשהי לדרשת הפסוק מבראשית, אשר מובא בסיום הדברים; ראשיתה של הדרשה המביאה קונטקסט מקראי זה רחוקה, ופותחת בדברי ר' פנחס, ואילו דמותו המקראית של עפרון אינה מופיעה כלל בדברי ר' יוסי בן פזי שלפנינו. עם זאת, בהמשך הדברים נראה כי חלק משאר דעות החכמים סביב נושא זה נארגו סביב דרשת סיפור רכישת מערת המכפלה, אף כי הן עצמן אינן מפגינות לכידות ואחידות

²³² וראה על כך לעיל הע' 51.

²³³ בבלי ברכות יח ע"ב, וראה לעיל בהע' 191.

²³⁴ והשווה ירמיה ז טז: "וְאָתָה אֶל תַּתְּפִּיל בְּעַד הָעַם הַזֶּה וְאֵל תִּשָּׂא בְעֵדָם רִנָּה וְתַפְּלָה וְאֵל תִּפְגַּע בִּי כִּי אֵינֶנִּי שׂ מַעַל אֶתְּךָ".

²³⁵ שפת הפסקא היא עברית פרט ל'בתי קברי' הארמי; עם זאת ניתן לראות כי בשניים מכתבי היד מופיעה גרסה עברית לביטוי זה - 'בתי קבריהם' (וטיקן 68, סרט 185 במתכ"י, כתב יד ספרדי מן המאות יד-טו, עמ' 31א; אוקספורד מרטון 77H22, סרט 51923 במתכ"י, כתב יד ספרדי/ביזנטי מן המאה הטו, עמ' 48ב); לאור מחקרה של ר' מרוז ניתן להציע כי אין זו טעות סופרים בעלמא אלא ניצן ראשון בתהליך תרגום לארמית של טקסט עברי קדום אשר נקטע באיבו. על קדמותו של פרגמנט זה מעיד הטקסט עצמו בהפניה 'דתנן'. על כך ראה מרוז, יובלי זוהר.

פנימית כה גבוהה. כל אלה עשויים להעלות את ההשערה כי לפחות חלק מן המימרות שלפנינו לא נאמרו או התהוו בחקשר מקראי-מדרשי זה אלא נארגו לתוכו, ואולי אף ככלי לעריכה יעילה של מגוון מסורות בנושא זה.

אמר ר' ייסא: זה המלאך הנקרא דומה, ולמה נתכנה שמו 'עפרון'? על שהוא ממונה על שוכני עפר. והופקדו בידו כל פנקסי הצדיקים, וחבורות החסידים השוכנים בעפר, והוא עתיד להוציאם בחשבון.

ואכן, כמעין הד לתהייה זו, נדרש ר' ייסא לסיפא המקראית של ר' יוסי בן פזי; בין אם הוא מסיק זאת מדברי יוסי בן פזי ובין אם ידועה לו מסורת זו בעצמו, מסביר לנו ייסא מדוע מכונה דומה בכינוי 'עפרון' - שם זה נגזר מן המילה 'עפר' המקושרת למתים עליהם מופקד דומה. ייסא מוסיף נדבך נוסף - דומה מופקד על שוכני עפר, אולם מודגש תפקידו כאחראי על תחיית הצדיקים, דבר המבוצע תוך שימוש בפנקסים וחשבונות המצויים בידו.

ותאנא אמר רבי אלעזר: לעתיד לבא כשיפקוד הקדוש ברוך הוא להחיות המתים, יקרא למלאך הממונה על הקברות ודומה שמו, ויתבע ממנו מנין כל המתים הצדיקים והחסידים, ואותם גרי הצדק ושנהרגו על שמו, והוא מוציאם בחשבון כמו שנטלם בחשבון, ה"ד 'המוציא במספר צבאם וגו' איש לא נעדר' [ישעיה מ כו].

כעת מובאת מסורת מפי ר' אלעזר בשם 'תאנא', אשר ממשיכה ומרחיבה את דברי ר' ייסא בדבר תפקידו של דומה כמי שמופקד על תחיית הצדיקים אשר אליהם מצטרפים גרי הצדק ומקדשי השם. כדאי לשים לב כי גם כאן נכנסה הפורמולה בה נתקלנו לעיל במציעות דברי ר' יוסי בן פזי 'יקרא למלאך הממונה על הקברות ודומה שמו' ויתבע ממנו וכו'; מבנה תחבירי משונה זה עשוי להצביע על כך שגם במקום זה הוכנסה הערה זו כפורמולת-הסבר לטיבו של דומה.

ותאנא אמר רבי שמואל ברבי יעקב: נפשות הרשעים נתונות בידו של מלאך זה ששמו דומה, להכניסם בגיהנם ולדון שם, וכיון שנמסרות בידו, שוב אינן חוזרות עד שיכנסו לגיהנם. וזה יראת דוד שנתיירא כשעשה אותו עון, שנאמר 'לולי יהו"ה עזרתה לי כמעט שכנה דומה נפשי' [תה' צד יז].

דברי ר' שמואל בר' יעקב מובאים אף הם בלשון 'תאנא'; אנו שומעים כי לצד תפקידו כאחראי על המתים ככלל, ועל תחיית הצדיקים, דומה משמש כשר הגיהנם, אשר משעה שנמסרות לידו נשמות הרשעים הוא מענה אותן ואינו מניח להן לעולם. כמו כן מספר לנו ר' שמואל על פן נוסף בדמותו

של דומה – יחסיו המיוחדים עם דוד, אשר הצלתו מפניו מתועדת במזמורי התהלים ששורר

דוד²³⁶.

אמר רבי ייסא: הנשמה פוגעת לו להכניס אותו גוף עם שאר גופות הצדיקים בחשבונם, הה"ד 'ידבר אל עפרון' וגו'.

אנו שבים לר' ייסא, ונראה כי מדובר בשיבה של ממש; ניתן לראות כי דברים אלה, אשר ממשיכים את הקו הנראטיבי והמקראי-מדרשי, אינם אלא המשכם הישיר של דבריו של ר' ייסא שלעיל, וייתכן כי דעות הרבנים הנוספים שראינו זה עתה הוכנסו אל בינות דבריו ופיצלו אותם, למראית עין, לשניים. גם כאן ניתן להעלות על הדעת את הסברה כי כוונת עריכה מעין זו היא אולי נסיון לאגד את כלל הדעות בכעין מסגרת אחת, והיא דרשת סיפור רכישת מערת המכפלה המבוססת על ראיית דומה כמלאך האחראי על הצדיקים ותחייתם. מסגרת מדרשית-מקראית זו תכיל את שאר הדעות שיופיעו ביחידה זו.

אמר רבי תנחום: המלאך קודם ואומר לו, ראה מה כתיב למעלה 'ועפרון יושב בתוך בני חת' - שחתו²³⁷ לשכון בעפר, והוא מקדים ואומר לו להכניס אותו הגוף בחשבון הצדיקים, הה"ד 'ויען עפרון החתי את אברהם באזני בני חת בכל באי שער עירו לאמר' [בר' כג י']

עפרון, הוא דומה, מצוי לצד שוכני העפר כפי שמעיד עליו שמו – היינו, בבית הקברות. והנה, מחדש לנו ר' תנחום כי אין צורך לנשמת הצדיק לרדת בעצמה אל בית הקברות על מנת לדאוג לגורל הגוף, מכיוון שהמלאך מקדים אותה ומכריז על גורלו הטוב של הגוף בפני 'בני חת' שהם כפי הנראה שוכני בית הקברות. דעה זו מהווה המשך מסוים לתהייתו של ר' חייא מן התוספתא בה עסקנו לעיל, שהקשה מדוע זקוק דומה לשכנועה של הנשמה לאחר שהוא שומע על צדקתה מן הכרוז שבבית הקברות.

²³⁶ בעניין זה אגע שוב לקראת סופו של הסעיף הנוכחי.

²³⁷ ייתכן להבין 'חתו' לפי הוראתה העברית ומשמעה – 'פחדו'. עם זאת, לפי ההקשר נטייתי היא לקבל את הצורה הארמית המקוצרת ל'נחתו', לאחר נפילת פה"פ בשרשי פ"נ, בדומה למתרחש כרגיל בצורת הצווי בבניין קָעַל, ופירושה יהיה 'ירדו לשכון בעפר'; וראה קדרי, ארמית זוהרית, עמ' 40 סעיף א וכן 216. בספרו על הארמית הזוהרית, מציין קדרי את נפילת נ' זו בצורת הצווי בצווי זכר יחיד בלבד; עם זאת ניתן למצוא צורת רבים מעין זו בזוהר ח"ב ב ע"ב: "קומו חותו כלכון לבבל". עוד על טיבה של הארמית הזוהרית ראה ליבס, עברית וארמית.

מאי 'בכל באי שער עירו'? רב נחמן אמר - אינן דעאלו בכתב חושבן פנקסיה. דאמר רב נחמן: והכי אתגזר חשבון על ידי דדומה עאלין בבתי קברי, ובחושבן פתקא זמין לאפקא לון, והוא ממונה על דיירי עפרא²³⁸.
 (תרגום: מהו 'בכל באי שער עירו'? רב נחמן אמר - אלו הנכנסים ברשימת חשבון פנקסו. [כפי-י"ו] שאמר רב נחמן: וכך נגזר החשבון; על ידי דומה נכנסים לבית הקברות, [ובהתאם-י"ו] לחשבון פתקו הוא עתיד להוציאם [משם-י"ו], והוא ממונה על שוכני עפר)

רב נחמן מחדד את הדברים שלעיל; הכרזת דומה על הצדיקים נעשית בפני חלק משוכני בית הקברות - הצדיקים המצוינים בפנקסו. הכרזה זו בתוך קבוצת הצדיקים בלבד עשויה לבטא אף היא את המדרג ההיררכי הנשמר לאחר המוות, במסגרתו נשמרים גבולות המעמדות, ובמיוחד זה של הצדיקים אשר עשוי להזכיר בגינוניו מועדון יוקרה הפתוח לבני המעמד העליון בלבד. עם זאת, אני מבקשת להציע שלא להתייחס לחלקם הראשון והשני של דברי רב נחמן בהכרח כמקשה אחת, וזאת בהתבסס על מאפיינים אותם אפרוש בפסקה הבאה; במקרה זה ניתן להצביע על פער תוכני מסוים בין שני חלקי דבריו של רב נחמן בכל הנוגע לסמכויותיו של דומה: החלק הראשון והדרשני מתייחס לתפקידו כאחראי על פנקס רישום, אשר מתוך החומרים הדרשניים הקודמים נראה כי הוא פנקס רישום הצדיקים; בחלק השני, שאינו דרשני ומובא בלשון 'דאמר רב נחמן', מוזכרים תפקידיו כמכניס את המתים לבית הקברות, כמי שעתיד להקים, וכממונה ככלל על כל שוכני עפר. כמו ברוב המקרים שראינו לעיל, גם כאן המרחק בין שתי המסורות קטן ביותר - ונעוץ בעיקר במנייה מקיפה יותר של תפקידים, וייתכן שגם בהדגשת מעמד הצדיקים בכל הקשור לקימה לתחיה; אולם, דווקא בשל קרבה רעיונית זו עולה ומתבלטת ביתר שאת מגמת שימור כלל המקורות על גווניהם הדקים, ובמקרה שלפנינו - נסיון למלאכת מחשבת של אריגה טקסטואלית שמטרתה הכלת כלל המסורות, גם הקרובות והחופפות, במסגרת ספרותית אחת.

כדאי לשים לב למאפייניה הטקסטואליים של פסקה זו; לפנינו מוצגת תוספתו של רב נחמן לתילי דרשת רכישת מערת המכפלה, ומיד לאחריה ציטוט של דברים נוספים שאמר רב נחמן, המובאים כמקור קדום, שעליו מתבססים כביכול דבריו הדרשניים שבתחילה. כאמור, ברצוני להציע את האפשרות כי החלק שיוחס מלכתחילה לרב נחמן הוא רק זה המופיע בציטוט, היינו בחלק השני בשם 'דאמר רב נחמן', ושבואו אין כל נגיעה לדרשת הפסוקים. ייתכן כי החלק הראשון והדרשני לא היה מלכתחילה מסורת מפי רב נחמן, אלא התפתח באחת מכמה דרכים אפשריות על בסיס המסורת מפיו ('דאמר רב נחמן'); מאחר שהיו בידי העורך דברי רב נחמן אודות דומה ותפקידו כבעל רשומות המתים והקמים לתחיה, הם נערכו במקום זה כחלק מקובץ המסורות העוסקות בדומה. כפי שראינו לעיל, נראה כי העורך השתדל לשלב את מגוון המסורות במסגרת הדרשנית-

²³⁸ זוהר מה"נ ח"א קכג ע"ב-קכד ע"ב.

מקראית על רכישת מערת המכפלה, בין אם כטכניקת עריכה גרידא, בין אם מתוך נסיון לאריגה הרמונית של מסורות קרובות במסגרת סוגתית אחת, ובין אם שילוב של שניים אלה. לפיכך ייתכן להניח כי הרעיון הדרשני לפיו 'באי עירו' הם המתים בבית הקברות, היווה חלק מכלל הדרשה מלכתחילה, או שהושלם בשלב כלשהו על מנת לחבר את דברי רב נחמן לרצף הדברים ביתר גמישות (השערה זו עשויה להתחזק לאור העובדה כי דברי רב נחמן הדרשניים מופיעים אף הם בארמית, וזאת בדומה לציטוט מפיו ובשונה מכל שאר איברי היחידה שלפנינו); עם זאת, דברי רב נחמן המקוריים שמרו את סממניהם הטקסטואליים כאסמכתא קדומה בנוסחא 'דאמר רב נחמן' אשר מצביעה הן על יסוד הסימוכין הן על יסוד הקדמות החבויים בה, ולמעשה עשוי התוצר שלפנינו להוות מעין 'תמונת מראה' לסדר ואופן התהוותו – בראשית היתה ה'אסמכתא' וממנה נבעה או שאליה הוצמדה הדרשה המקראית, אשר יוחסה לבסוף אף היא לרב נחמן, סביר כי בתהליך כלשהו של הידמות.

4.6 אישיותו של דומה

בפתיחת הדברים הצגתי את דומה כאחת מן הדמויות הדמוניות הפרסונאליות העגולות ביותר מבחינה ספרותית בספר הזהר; עובדה זו מבטאת, כמובן, גם בשלל תיאורי מעשיו, אולם בכמה מקומות אף ניתן לנו להציץ מבין השורות אל אופיו ומזגו של דומה. בכמה מקומות ראינו כי דומה אינו מצטייר בהכרח כדמות שטנית או אכזרית, אלא כפקיד הממלא את תפקידו. דומה אינו מפעיל על פי רוב את יוזמתו, ונראה כי בכל הקשור להצלת גופות הצדיקים מדין הקבר והבטחת תחייתם אין הוא מתנגד לכך כל עוד מוצגים בפניו המסמכים המתאימים; לא זו בלבד, אלא שהוא נתפס כמה פעמים כממונה על נשמות הצדיקים ממש. עם זאת, לגבי דין הגיהנם מופיע דומה בפנים מעט אחרות, כאשר מודגשת בכמה מקומות אחיזתו הקשה ברשעים הנופלים בידו, וחוסר התוחלת לקוות כי ייחלצו משם. לבסוף, ברצוני לציין טקסט אחד המופיע בהקדמת הזהר בו מתגלות לנו פנים עזות הרבה יותר של מלאך זה.

ראשית יש להקדים ולציין כי בין דומה לדוד המלך נקשרה זיקה מיוחדת, המופיעה מספר פעמים בזהר²³⁹; באחד ממזמורי התהלים המיוחדים לתודה לקב"ה על שבחר שלא להמית את דוד כעונש על חטא בת שבע, מתייחס המזמור למוות שנמנע בשם 'דומה': "לולי יהנה עֲזָרְתָּה לִי כְּמַעַט

²³⁹ ראה זהר ח"א צד ע"א, ח"א מה"נ קכד ע"א.

שְׁכֵנָה דּוּמָה נְפָשֵׁי²⁴⁰. והנה, במאמר מהקדמת הזוהר מתוארת תמונה דרמטית המפיתה את ההקשר המיתי הרבני-זוהרי בביטוי זה של דוד מספר התהלים²⁴¹; בהקשר זה עולה כי דוד לא הודה לקב"ה על כי הצילו ממוות, אלא על כי הצילו מן הגיהנם²⁴² (כפי שראינו לעיל, ירידה לגיהנם מצוינת פעמים רבות בזוהר בביטוי 'עמסר לדומה'²⁴³):

דוד מלכא בשעתא דאירע ליה ההוא עובדא דחיל; בההיא שעתא סליק דומה קמי קב"ה, ואמר ליה: מארי דעלמא, כתיב בתורה 'ואיש אשר ינאף את אשת איש' [ויקרא כ י], וכתוב 'ואל עמיתך וגו' [שם יח]; דוד דקלקל ברית בערוה – מהו? אמר ליה קב"ה: דוד זכאה הוא, וברית קדישא על תקוניה קיימא, דהא גלי קדמי דאזדמנת ליה בת שבע מיומא דאתברי עלמא. אמר ליה: אי קמך גלי – קמיה לא גלי! אמר ליה: ותו, בהיתרא הוה מה דהוה, דהא כל אינון דעאלו לקרבא לא עאל חד מנייהו עד דאפטר בגט לאנתתיה. אמר ליה: אי הכי, הוה ליה לאורכא תלת ירחי – ולא אורין! אמר ליה: במאי אוקים מלה, באתר דחיישינן דהיא מעוברת; וגלי קדמי דאוריה לא קריב בה לעלמין, דהא שמי חתים בגויה לסהדותא; כתיב 'אוריה', וכתוב 'אוריהו', שמי חתום בהדיה דלא שמש בה לעלמין. ... אמר דומה: מארי דעלמא, הא מלה דהא אית לי גביה, דאיהו אפתח פומיה ואמר 'חי יהו"ה כי בן מות האיש העושה זאת' [שם"ב יב ה], ואיהו דן לנפשיה. טרוניא אית לי עליה! אמר ליה: לית לך רשו, דהא אודי לגבאי, ואמר 'חטאתי ליהו"ה' [שם יג], ואע"ג דלא חב; אבל במה דחטא באוריה עונשא כתבית עליה וקבל. מיד אהדר דומ"ה לאתריה בפחי נפש, ועל דא אמר דוד 'לולי יהו"ה עזרתה לי כמעט שכנה דומה נפשי' [תהלים צד יז] ... ובגין כך בעי לאסתמרא בר נש דלא יימא מלה כדוד, בגין דלא יכיל למימר לדומה 'כי שגגה היא' [קהלת ה ה], כמה דהוה לדוד, ונצח ליה קב"ה בדינא²⁴⁴.

(תרגום: בשעה שאירע לדוד אותו מעשה [חטא בת שבע-י"ו] תקף אותו פחד; באותה שעה עלה דומה לפני קב"ה, ואמר לו: אדון העולם, כתוב בתורה 'ואיש אשר ינאף את אשת איש' [ויקרא כ י], וכתוב 'ואל עמיתך וגו' [שם יח], דוד שקלקל ברית בערוה – מהו? [שלא נענש-י"ו]? (אמר לו קב"ה: דוד צדיק הוא, וברית הקודש שלו עמדה בתיקונה, שהרי מיום שנברא העולם גלוי היה לפני כי מזומנת לו בת שבע. אמר לו [דומה-י"ו]: אמנם לפניך היה גלוי, אבל לפני לא היה גלוי! אמר לו [קב"ה-י"ו]: נוסף על כך, כל מה שאירע היה בהיתר, שהרי איש לא יצא לקרב לפני שיתן גט לאשתו. אמר לו [דומה-י"ו]: אם כך, היה על [דוד-י"ו] להמתין שלושה חדשים – ולא המתין!

²⁴⁰ תהלים צד יז. מבין ארבע היקרויותיו של המונח 'דומה' במקרא, מצויה אחת נוספת בתהלים, ואף שם במשמעות של מוות: "ל'א המיתם יְהוָה וְל'א כָּל יְרֵדֵי דוּמָה" (תהלים קטו יז), ולפיכך מתוך עצם הזיקה שבין ביטוי זה למזמורי התהלים, מקושר 'דומה' לדוד המלך הנחשב באופן מסורתי למשוררם.

²⁴¹ מעניין לראות כי הזיהוי של הביטוי 'דומה' עם הגיהנם או ליתר דיוק – מדורי השאול התחתיים, וזאת ללא קשר לדמותו של המלאך דומה, מבוסס גם בנוסח הוולגטה, שם מתורגם הפסוק המדובר מתהלים כך:

Nisi quia adiuvit me, paulominus habitisset in inferno anima mea.

דבר דומה אנו רואים בתרגום המילה במסגרת הביטוי 'יורדי דומה' המופיע בתהלים קטו יז:

Non mortui laudabunt te, Domine; neque omnes qui descendunt in infernum.

²⁴² דרשה זו מתבססת כמובן על הפער שבין תפיסת המוות והעולם הבא במקרא לבין מחשבת חז"ל ואבות הכנסיה; השאול המקראי אינו במובהק מקום עונש (אנציקלופדיה מקראית, כרך ז, ערך 'שאול' (ש"א ליונשטם), ובייחוד 454-455, וכן לה גוף, פורגטוריום, עמ' 7). עם זאת, רק לאחר התפתחות תפיסת גמול אישי והשארות הנפש לעולם הבא ניתן לדבר על הגיהנם כמקום העונש אל מול הגמול הניתן לצדיקים בגן העדן; לפיכך סביר כי 'דומה' אליו התייחס דוד אינו אלא המוות עצמו, המתואר באיפיונו כמצב דומם (עם זאת, נכון כי התחביר 'שכנה דומה נפשי' מעלה ביתר קלות על הדעת כי מדובר במקום כלשהו ולא במצב של מוות. דבר זה עשוי להיות מוסבר בקרבה לתפיסה היוונית-רומית של השאול הרואה בו ממלכה של מתים). בהקשר המקראי פטר האל את דוד ממוות מידי כעונש על חטאו, אולם בהקשר הזוהרי שלפנינו דוד מודה לקב"ה על שהצילו מידי דומה, והכוונה לגיהנם ולממונה עליה. לכך ניתן אולי להוסיף את ההשערה כי לאור העובדה שדמותו של דומה הינה כה עגולה בזוהר, וכפי שנראה מיד – הוא אינו חושש לצאת למאבק פנים בפנים עם קב"ה, כי הכוונה לרמז לקיומו של מאבק בו נטל דומה חלק כדמות אקטיבית, ולא רק היווה אפשרות פאסיבית של מוות או גיהנם עבור דוד.

²⁴³ ועל כך מעיד גם הטקסט שלפנינו, במקטע אשר לא הבאתי מפתח קוצר המקום: "גם ה' העביר חטאתך לא תמות" [שם"ב יב יג] – מאי 'לא תמות'? לא תמות בידא דדומה, ראה ח"א ח ע"ב.

²⁴⁴ הקדמת הזוהר ח"א ח ע"א-ב.

לא השיב בצורה נחרצת על דבריו, אלא רק ניסה לסבר את אוזנו בתירוצים. נראה כי הקב"ה ניצח בשל כוחו ועדיפותו על פני כוחות השאול, אולם, למעשה, הצדק היה במידה רבה בידי דומה. לצד הדמיון לרטוריקה החז"לית²⁴⁹, ברצוני להצביע על שני מקורות אשר ייתכן כי עומדים במידה רבה בבסיס תמונה אסרטיבית זו של דומה. ראשית, אנו מכירים בזוהר דיון נוסף שהתקיים בין דומה לקב"ה, אולם זאת עדיין במסגרת הקריירה הקודמת שלו כממונה אומת מצרים; בטקסט בו עסקנו לעיל מזוהר פרשת שמות²⁵⁰, מתואר דומה כמי שעולה בנחישות וצועד ארבע מאות פרסאות על מנת לשוחח עם הקב"ה ולנסות להשפיע עליו לשנות את רוע הגזירה – הורדתה של מצרים ושלו-עצמו ממעלתם. גם כאן מצטיין דומה בנחישות, עוז ויוזמה, ובמקרה זה אף ניתן אולי לשער כי הצליח להשיג דבר מה במאמץ זה – הוא לא חוסל לחלוטין בנהר דינור כשאר הממונים, אלא רק הועבר לתפקיד הבזוי של שר הגיהנם (ניתן אולי גם להעלות על הדעת כי גורל זה של דומה הינו קרוב במידה מסוימת לגורלו של דוד המלך, אשר למרות שנענש בחומרה, זכה לחנינה חלקית).

המקור השני הוא אחד מן התיאורים המדרשיים של הגיהנם המצוי במספר מקבילות בספרות חז"ל, והדיו מצויים בזוהר²⁵¹, במסגרתו היא מתוארת כישות פרסונאלית תאבה ורעבה אשר דורשת מן הקב"ה להרחיבה ולפרנסה בעוד ועוד רשעים מישראל המדומים למזון:

הרשעים גמורים, הרי הן בתוך הגיהנם כציר ומוריים בתוך הקדירה; מה קדירה זו כיון שנותנין בתוכה ציר או מוריים מיד היא נחה, כך הגיהנם כיון שנותנין בה פושעי ישראל מיד היא נחה. כיצד? כשהיא מתרגשת, אומר לה הקב"ה - למה ועל מה את מתרגשת? אמרה לפניו - רבש"ע, תן לי המכירין בה [בתורה-י"ן] ועוברין עליה! והיה הקב"ה משיא לגיהנם בדברים, ואומר לה - שמא אין לך מקום אל פושעי ישראל? באותה שעה אמרה גיהנם לפניו - רבש"ע, והלא נשבעת לי להרחיב אותי שנאמר 'לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוק וגו'', [ישעיה ה יד], ואין 'לכן' אלא שבועה, שנאמר 'ולכן נשבעתי לבית עלי' [שמ"א ג יד]. ומה ת"ל 'ירד הדרה והמונה' [ישעיה ה יד]? אלו שעוברין עבירה בחדרי חדרים במקום הטמון ואומר מי רואני ומי יודעני, שנאמר 'והיה במחשך מעשיהם ויאמרו מי רואנו ומי יודענו' [ישעיה כט טו] ואומר 'ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב' [תהלים צד ז]. ... ומאי 'ועלז בה' [ישעיה ה יד]? זה הגיהנם שמשמח ברשעי ישראל, ואז הרי היא נחה מיד.²⁵²

²⁴⁹ דמיון נוסף אותו יש לציין הוא לדיון שבין אברהם אבינו לקב"ה בנושא הצלת צדיקי סדום, בראשית יח כג-לג.

²⁵⁰ זוהר ח"ב יח ע"א, וראה לעיל הע' 204.

²⁵¹ כך למשל זוהר ח"ג קפו ע"א.

²⁵² תנא דבי אליהו רבה יח (והשווה תנא דבי אליהו זוטא כ), וראה גם אותיות דר' עקיבא נוסח ב עמ' 59 במהד' קטרר (ש' 10-19).

הגיהנם היא ישות הניזונה מרשעים ככלל, אולם מאכל התאוה שלה הוא רשעים מישראל (ז'ה הגיהנם - שמשמח ברשעי ישראל)²⁵³; לפיכך היא מפצירה בקב"ה להסגיר לה רשעים כאלה. הגיהנם אינה תמימה בדרכי פעולתה, ונראה כי היא מצויה היטב בשיח המדרשי; היא סומכת את בקשתה על הבטחות הקב"ה ועל פסוקים מפורשים במקרא, אשר כמעט ולא מותירים בפניו כל ברירה. הקב"ה מצידו אינו מצויד בטיעונים משפטיים משכנעים, ונראה כי המניע אותו הוא בעיקר הרצון הסנטימנטלי להציל את בניו מן הגיהנם, על אף שנראה כי אין הם ראויים לכך על פי דברי הכתובים. אל מול הוכחותיה הנחרצות של הגיהנם, נוקט הקב"ה בתירוצים וברטוריקה רצוצה שכל מטרתה לסבר את אוזן הגיהנם ולדחות את הזמן ('משיא לגיהנם בדברים'). מאפיינים אלה של יוזמה להשגת חוטאים, עזות פנים המתבטאת בדיון נוקב עם הקב"ה עצמו, והצטיינות ביכולות רטוריות גבוהות, בין אם מדרשיות או הלכתיות, אשר נראה כי מביסות במידה רבה את הקב"ה, קושרים בין תיאור דומה שבהקדמת הזוהר לבין תיאור דמות הגיהנם במדרש אליהו רבה²⁵⁴.

4.7 דומה ומלאך המוות

לפני סיכום, כדאי לתת את הדעת בקצרה לזיקה הסבוכה המתקיימת בין דמותו המורחבת של דומה לבין מלאך המוות²⁵⁵. נקודת ההשקפה העיקרית שבין דומה למלאך המוות קשורה לתפקיד המשותף לשניהם לפי כמה מקורות, והוא לקיחת החיים מן הגוססים. כפי שראינו לעיל, דומה מוזכר מספר פעמים כמשחק תפקיד ראשי בתמונת היפרדותו של אדם מן העולם, ובעיקר כשנוגע הדבר לחוטאים; עם זאת, ידוע כי זהו תפקידו המסורתי של מלאך המוות, אשר מתואר ככזה בספרות חז"ל²⁵⁶ וכן בספר הזוהר²⁵⁷. כפי שצינתי בראשית דברי, אחד מן המקורות הספורים המזכירים את דומה בתלמוד, מתייחס דווקא לחלוקת התפקידים שבין מלאך המוות ודומה; מלאך המוות מעיד כי הוא אינו מעביר לדומה מתים אשר, בשגגה, נטל את חייהם טרם זמנם. נשמות ביש גדא אלו "תזכנה" לבלות את שנותיהן הגזולות לצד מלאך המוות, ורק בבוא הזמן

²⁵³ דעה רדיקאלית יותר היא כי הגיהנם מתחננת לנשמות צדיקים מישראל, עובדה המציגה אותה לא רק כתאוותנית אלא כבעלת חוצפה רבה, וראה מדרש כתפוח פסקא יג עמ' רפב: "ואחר כך צעקה גיהנם צעקה גדולה ומרה ואמרה לנסרגיאל תן לי שאני רעב, אמר לה מה אתן לו, אמרה לו תן לי נשמות הצדיקים, אמר לה לא יתן לך הקדוש ברוך הוא נשמות הצדיקים" (בתי מדרשות א עמ' רפב). אולם הדעה הנפוצה יותר היא זו המופיעה, למשל, בשמות רבה (שנאן) ז ד, לפיה הגיהנם מבקשת רשעים וגן העדן צדיקים.

²⁵⁴ חיזוק נוסף להצעה זו עשוי להימצא בנוסח המצוי באותיות דרבי עקיבא נוסח ב', ולפיו לא הגיהנם עצמה היא הדורשת לעצמה תוספת מזון אלא 'שר של גיהנם', וראה במהד' קטור עמ' 59, ולעיל הע' 252.

²⁵⁵ לסוגיה המורכבת של היחס בין הדמויות הקרובות - סמאל, מלאך המוות ודומה - התייחסתי בקיצור נמרץ ובאופן עקרוני לעיל, ראה הע' 202. כעת אשתדל לפרוש את המצאי הטקסטואלי המאיר בעיקר את הזיקה שבין דומה ומלאך המוות.

²⁵⁶ לתפיסת חז"ל את מלאך המוות וזיקתו לשטן ולסמאל ראה אורבך, אמונות ודעות, עמ' 141-154.

²⁵⁷ ראה דוגמא לכך בטקסט תיאוסופי למדי - זוהר ס"ח ח"א צט ע"א, ובמקום אחר במסגרת תיאור מיתתו של ר' יצחק - זוהר ח"א ריח ע"א.

שיועד למותו הן תועברנה לדומה, וככל הנראה כוונת הדברים – לקבלת הגמול המגיע להן בעולם הבא.²⁵⁸ בספר הזוהר ראינו לעיל כי גם בתיאור תהליך המוות המנוהל על ידי דומה ניתן להצביע על דמות אשר ייתכן כי מתחלפת עם מלאך המוות או לפחות חלק ממאפייניו, הקרויה 'סנטירא דמלאך'²⁵⁹, אשר לפחות בהקשר זה נדמית ככפופה או לכל הפחות נחותה ממנו. כח נוסף אשר הזוהר עצמו מעיד כי מצוי מתח בינו לבין מלאך המוות הוא יצר הרע, וזאת על בסיס מסורות חז"ל המזהות את השטן עם מלאך המוות ועם יצר הרע²⁶⁰; עם זאת, מנסה הזוהר לפתור מתח זה ולהגדיר תחומי חלות שונים לישויות אלה. כמו כן, מלאך המוות מזוהה במקומות רבים בזוהר עם סמאל, נסיך הסטרא אחרא, והוא מתואר במונחים מקבילים אליו. באופן זה מפורש בפרשת ויצא²⁶¹ הביטוי 'צלמות' על מלאך המוות הרוכב על צילו, שהיא זוגתו; תיאור זה מקביל לתמונת סמאל הרוכב על בת זוגו, נחש אשת זנונים. לבסוף, ניתן להצביע על טקסט אחד המשויך לחטיבת המתיבתא אשר דן במפורש ביחסי הכוחות שבין דומה למלאך המוות, תוך פרשנות על הפסוק "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל הַשָּׁטָן יִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַשָּׁטָן וַיִּגְעַר יְהוָה בְּךָ הַבָּחַר בִּירוּשָׁלַם הָלוֹא זֶה אוֹד מִצֵּל מֵאֲשִׁי"²⁶²; הפניה הכפולה של האל אינה בגדר חזרה רטורית אלא שהיא מכוונת לשתי דמויות נפרדות – השטן ודומה. נראה כי השטן חוטף את הנשמות החוטאות, ולאחר שהוא בולע אותן (או מבלע?), הוא מעבירן לדומה, תיאור קרוב למדי לסיפור המופיע בחגיגה ה'ע"א.

4.8 דומה שר הגיהנם: סיכום

לסיכום הדברים, ניתן לומר כי דומה מקושר למוות ולשאול כבר במקרא, וכי חז"ל הכירו אותו כדמות הממונה על המתים או על הגיהנם, ולעתים כממונה על מדור הגיהנם המכונה 'דומה' או על מקום המכונה 'חצר מות'; בהקשר 'חצר מות' התבססה גם הזיקה בין דומה לבין מנוחת רשעי-הגיהנם ביום השבת (על כך הרחבנו לעיל בסעיף 3:3). על אף שהוא מוזכר במקורות מדרשיים מוקדמים ומאוחרים, ואף בכתבי חלק ממקובלי ימי הביניים, הרי שתיאורי דומה בספר הזוהר הינם רבים, מגוונים, מפותחים ואינטנסיביים הרבה יותר מאשר בספרות שקדמה להם. בהקשר לבחינת המידע הרב על דומה המצוי בזוהר, הצעתי לקרוא את הדברים דרך המודל של 'ריבוי מסורות', שאת קיומו ניסיתי להדגים בעיקר תוך ניתוח פסקה ממדרש הנעלם אשר שוזרת יחדיו מלאכת מחשבת מספר מסורות אודות דומה, שחלקן קרובות ביותר ואף חופפות זו לזו, תוך

²⁵⁸ בבלי חגיגה ה'ע"א.

²⁵⁹ זוהר ח"ג קכו ע"ב, וראה לעיל הע' 17.

²⁶⁰ זוהר ח"א רב ע"א, זאת על בסיס הנאמר בבבלי בבא בתרא טז ע"א: "אמר ר"ל הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות".

²⁶¹ זוהר ח"א קס ע"ב.

²⁶² זכריה ג ב.

נסיון למצוא לכולן קורת גג בדמות דרשה מקראית אשר נראה כי לפחות חלק מן המסורות אכן נוצרו בזיקה אליה.

בדבריי הצגתי את דומה הזוהרי דרך שלוש נקודות עיקריות: ראשית – מגוון עיסוקיו; מן האחראי על חיבוטי הקבר בדברי חז"ל מתרחב ומוכפל עיסוקו של דומה לאחריותו על ייסורי הגוף בקבר וייסורי הנפש בגיהנם, וכמו כן מצוייר דומה כפקיד האחראי על פנקסי החיים והמתים, על רשימות העתידים לקום בתחיית המתים, ועל רשימות המצוות והעבירות של כל בני האדם. דומה הוא גם שליחו של הקב"ה לבתי הקברות ומעביר הודעות בשמו למתים, והוא משמש לעתים כמתווך בין החיים למתים כאשר יש צורך לשאול דבר מה או להעביר מסר.

שנית – קוי אופיו של דומה, ופרטים ביוגרפיים אודותיו; דומה הוא מהדמויות האנגלולוגיות העגולות ביותר בזוהר, והוא מתואר במגוון קוי אופי אשר לא תמיד עולים בקנה אחד, אף זאת, לדעתי, בשל מצב של יריבויות מסורות. לעתים דומה הוא פקיד אפרורי וחסר יוזמה הממלא אחר ההוראות הניתנות לו מגבוה, ולעתים מודגשת אכזריותו והחייתיות בה הוא מתעמר ברשעים, עד כי אין כל אפשרות להיחלץ מידו. פן אופי אחר המתגלה לעתים נדירות הינו שונה בתכלית – דומה מתווכח עם הקב"ה במצח נחושה ובכשרון וכמעט שיוצא כשידו על העליונה, בדמיון רב לאב-הטיפוס של החכם החז"לי ולתיאורי הגיהנם המואנשת בספרות חז"ל. לבסוף, הזוהר מספר לנו פרט ביוגרפי מעניין אודות עברו של דומה – טרם הכתרתו כממונה הגיהנם היה דומה ממונה אומת מצרים²⁶³.

שלישית – היחס שבין מלאך המוות לדומה בספר הזוהר; מדובר בשתי דמויות קרובות למדי בתיאוריהן ובתחומי עיסוקן, ולפיכך הקדשתי מספר שורות לבירור היחס ביניהן כפי שעולה ממספר מקומות בזוהר. לבסוף, הצבעתי על הזיקה הטקסטואלית המובהקת שבין דומה לבין השכבות המוקדמות באופן יחסי בספר הזוהר ומדרש הנעלם בכללן.

²⁶³ כפי שרמזתי במספר מקומות בעבודה זו, לעניות דעתי פן נוסף של דומה אשר מופיע ברובד סמוי יותר בספר הזוהר, הוא זיקתו המורכבת לישו משיח הנוצרים במסגרת פולמוס יהודי-נוצרי המתקשר למספר צירים, והם: תיאורי 'חומרי הבערה' בגיהנם במקרא, בברית החדשה, במדרשי חז"ל ובכתבי אבות הכנסיה; קרבן הפסח ופרשנויותיו ההפוכות אצל חז"ל ואבות הכנסיה; וכן זהות מסוימת הנוצרת בין דומה שהיה שר מצרים והפך לשר הגיהנם לבין ישו שהיה "שר" הנוצרים וירד לאחר תחייתו אל הגיהנם. לצערי אין לדברים אלה מקום כאן, ואני מקווה לפרוש אותם במקום אחר.

5. יסודות פורגטוריאליים

בהמשך לתפיסה התלמודית לפיה רובן של נשמות החוטאים מישראל אינן נידונות בגיהנם לעד אלא לתקופת מה (על פי רוב – י"ב חודשים) אשר לאחריה יזכו לעלות לגן העדן, מציין גם הזוהר בחלק מן הטקסטים בהם דנו לעיל כי עונש הגיהנם אינו נצחי. עם זאת, ראינו כי עובדה זו אינה נזכרת בכלל הטקסטים המתארים את הגיהנם, וגם כאשר היא נזכרת – אין היא מקבלת דגש רב. לתפיסה אודות משך זמן קצוב לעונש הגיהנם, עשויה להיוודע משמעות כפולה: ראשית, עבור בינוניים מישראל העונש אינו נצחי, ובכך מידה של חסד הנזקפת לזכות בני העם הנבחר. שנית, מאחר שתקופת הענישה היא תנאי למעבר לגן העדן, משתמע כי יש הכרח לכפר על העוונות ואף להיטהר במידה המספקת לעליה זו. בפרק הנוכחי נדון בטקסטים זוהריים אשר מתעמקים ומדגישים את היסוד השני, היינו – הצורך בטבילת כפרה וזיכוך לנשמות החוטאים, ואשר מציבים צורך זה כמרכזי בתיאורי הגיהנם שלהם.

5.1 בין הגיהנם הרבני לפורגטוריום הנוצרי

על אף שהמושג 'פורגטוריום', או בתרגומו המקובל לעברית – 'כור מצרף', לקוח מן התיאולוגיה הנוצרית שם התפתח לעיקר תיאולוגי מרכזי ששיא העיסוק בו בימי הביניים²⁶⁴, ציינו חוקרים כי למעשה תמונת הגיהנם היהודית והחז"לית ה"רגילה" אינה שונה בהרבה מן הפורגטוריום הנוצרי-קתולי של ימי הביניים²⁶⁵, וייתכן כי אף מקדימה רעיונות רבים המרכיבים אותו. כך העיר שלום כי "הגיהנום נתפס בתיאולוגיה היהודית בימי הביניים בעיקר ככור-מצרף לזמן מסוים"²⁶⁶, אולם דברים אלה תקפים לפחות באותה מידה כבר בתפיסת חז"ל לגבי גורל רוב החוטאים, וייתכן כי שרשיהם נעוצים בתפיסות מקראיות²⁶⁷; כפי שראינו לעיל, הטקסטים התנאיים והאמוראיים

²⁶⁴ לנושא זה הקדיש, כאמור, ז'אק לה גוף את ספרו 'לידת הפורגטוריום'. להשתלשלות חלק מן הביקורת על ספר זה ראה לעיל, הע' 88.

²⁶⁵ שטראק ובילרבק, קומנטאר IV, עמ' 1043-1049; יסיף, ספר הזכרונות, 461-462; רפאל, עולם הבא, עמ' 145-144, על אף שנמנע מלהשתמש בשם 'פורגטוריום' עצמו או בהשוואה לתפיסות נוצריות, אומר דברים מפורשים ברוח זו; מאידך טען קון-שרברוק בתוקף כי כלל החוקרים שגו באפולוגטיקה כאשר עמזמו את עוצמתה של הגיהנם היהודית ודחו את הרעיון של ייסורים נצחיים בגיהנם. הסיבה לכך לדעתו היא הסתמכות יתר של החוקרים על פרשנות דברי אגדה של חז"ל וכן השפעת רעיונות מערביים מודרניים על המחקר. עם זאת יש לציין כי אין הוא מביא כל הוכחה טקסטואלית לביסוס דבריו, ועולה הרושם כי במומו הוא פוסל; ראה קון-שרברוק, תורת הגיהנם, עמ' 204 ואילך.

²⁶⁶ שלום, פרקי יסוד, עמ' 320.

²⁶⁷ המקרא אמנם דל, מטבע הדברים, בחמרי גלם לעיצוב תמונת פורגטוריום, אולם ניתן להצביע על מקורות בספר תהלים הדנים באפשרות לצאת מן הגיהנם, וכן בקיומם של מספר מדורים שונים בגיהנם, וראה תהלים ו ד-ה, מט יד-טו, טז יא, לה גוף, פורגטוריום, עמ' 28. לכך יש להוסיף את המקורות הבאים: מקבים ב יב מא-מו; מתי יב לא-לב; וכמובן הראשונה לקרינתיים ג יא-טו.

העיקריים העוסקים בהגדרת הגיהנם²⁶⁸, כמו גם מקבילתם ב'סדר עולם'²⁶⁹, עוסקים בעיקר בשאלה מהו פרק הזמן במהלכו מוטל על 'בינוניים' להיצרף בגיהנם עד שיוכלו להיפטר מדינה ולעלות לגן העדן, אם כי על פי רוב מדובר בפרק זמן קבוע לכלל החוטאים ואינו נקצב לכל אחד לפי מעשיו. ע' יסיף הינו אחד מן המצדדים בראייה "פורגטוריאלית" זו של הגיהנם היהודי מראשיתו, והוא טוען כי כבר בטקסט מן התלמוד הירושלמי מסכת סנהדרין²⁷⁰ מופיעה מקבילה מדויקת למושג הפורגטוריום הנוצרי, בו מבוטא הכלל: "ויקבלו דינם ויהא להן חלק לעולם הבא". יסיף מודה כי התיאורים הימביניים הינם מפורטים הרבה יותר מן החז"ליים, וכי ייתכן בהחלט שזוהי תולדת השפעתו של העיסוק הרב בנושא זה בסביבה הנוצרית, אולם הוא מדגיש כי על הרעיון עצמו להיזקף לזכות חז"ל²⁷¹. יש לציין כי לה גוף, שהתעניין עד מאד במושג הפורגטוריום והקדיש לשאלת התהוותו מחקר מונומנטלי, על אף שלא התכחש לעובדות אלה העדיף להציג את התפיסה היהודית כשלב בוסרי מאד בתהליך התהוותו של הפורגטוריום הנוצרי, אשר לדעתו הגיע לשיא תפארתו במאה ה-י"ג בלבד, והתבטא ביצירות הספרותיות שתיארו אותו, ובראשן 'הקומדיה האלוהית'²⁷². לדעתו, שרשי הרעיונות הפורגטוריאליים של חז"ל לקוחים מן המיתוס האורפי, בו מצוי הרעיון כי בין תקופות החיים השונות ישנה תקופה המיועדת להיטהרות בהאדס²⁷³. למרות כל הנאמר לעיל, וכפי שהעיר יסיף, כדאי מאד לתת את הדעת לפורגטוריום הנוצרי אשר השפיע על תפיסות פורגטוריאליות של הגיהנם היהודית, ובמיוחד בימי הביניים.

פרט לעיקרון הבסיסי, לפיו נשמות של חוטאים 'בינוניים' תינצלנה מדין גיהנם אינסופי, ותינתן להן הזכות להיעגש ולהיטהר במשך פרק זמן קצוב שבסופו יעלו אל גן העדן, יהיה עיקר ענינו בהקשר הנוצרי בתיאורי טבילות אש דווקא, אשר הן המוטיב העיקרי שמופיע במקורות הזהריים. טבילה נוצרית באש מתועדת בברית החדשה²⁷⁴, וסביר כי מקורותיה במיתוסים הודו-אירופיים²⁷⁵. נהרות אש מופיעים כבר בתפיסה היוונית של הגיהנם, ובין היתר באודיסיאה נזכר נהר האש פלגטון (Pyriphlegethon/ Phlegethon) כאחד מארבעת הנהרות שבהאדס; עם זאת, נראה כי הנהר אינו כלי ענישה של ממש, אלא קו מתאר אימתני של הגיהנם²⁷⁶. לגבי טבילה באש, קבע פלוסר כי מדברי הבשורה של יוחנן עולה שמשמעותה היא השמדת הרשעים באחרית

²⁶⁸ בבלי ראש השנה טז ע"ב-יז ע"א.

²⁶⁹ סדר עולם, פרק ג' ש' 34-39.

²⁷⁰ ירושלמי סנהדרין נג ע"א.

²⁷¹ יסיף, ספר הזכרונות, עמ' 462.

²⁷² ולראיה – חתימתו ושיאו של הספר הוא פרק העוסק ביצירתו של דאנטה, לה גוף, פורגטוריום, עמ' 334-355.

²⁷³ לה גוף, פורגטוריום, עמ' 22.

²⁷⁴ מתי ג יא.

²⁷⁵ לה גוף, פורגטוריום, עמ' 9.

²⁷⁶ הימלפרב, סיורים, עמ' 110.

הימים²⁷⁷, אשר היתה משותפת גם לאמונת הנביאים ולנכתב במגילות מדבר יהודה; לדעתו סביר לזהות את טבילת האש של יוחנן עם נהר דינור שבמגילת ההודיות²⁷⁸, וייתכן שיוחנן הושפע גם מן החיבור היהודי 'חזיונות הסבילות' המתייחס לאש המטהרת צדיקים ומשמידה רשעים גם ביחס לקמים לתחיה באחרית הימים²⁷⁹. פלוסר מציין כי טבילת צדיקים באש למטרת טיהורם מוזכרת בספר 'מעשי השליחים'²⁸⁰, אם כי יש לציין כי אין מדובר בטיהור מחטאים אלא במצב טהרה המתבטא בהשראה אלוהית; לדעתו, ככלל מקור אמונות אלה הינו במיתוס הפרסי המתאר חום אדיר שימיס את המתכות הקבורות בהרים, עד שיווצרו נהרות מתכת רותחת שיגרמו כוויות לרשעים, ואילו עבור הצדיקים תהיה זו כעין רחצה בחלב חמים²⁸¹.

רעיונות אלה אודות טבילת אש קיבלו צורה מוגדרת באפוקליפסות מסוגת 'סיורי הגיהנם' אשר נוצרו במאות הראשונות לספירה²⁸², אולם למעשה אבות הכנסיה היוונית ובעיקר קלמנס מאלכסנדריה ואוריגנס הם שקבעו את העקרונות ששימשו מאוחר יותר בסיס לתפיסת הפורגטוריום, ייתכן שעל בסיס תפיסות מן העולם היווני העתיק אודות עונשי האלים כאמצעי לטיהור וגאולה²⁸³. יש לציין כי כבר בין אוריגנס לקלמנס התגלעו חילוקי דעות העתידים להחרף ולהתפתח בנוגע לטיבה של האש הפורגטוריאלי, היינו האם מדובר באש רוחנית שבין חומר למטאפורה או באש של ממש; מחלוקת משמעותית נוספת שניטשה בין אבות הכנסיה הלטיניים נוגעת לשאלת הכרח טבילת האש לצדיקים גמורים, וזאת לאור האמונה כי אף ישו עצמו נאלץ לעבור לרגע באש זו²⁸⁴.

5.2 טבילת כפרה כפולה אל מול גיהנם כפול בספר הזוהר ובכתבי רמז"ל העבריים

בספר הזוהר מופיעה טבילה באש לצורך זיכוי חטאים במקומות רבים²⁸⁵, אולם ניתן להבחין בכמה גרסאות של תיאור טבילה זו. כמו כן, בחלק מתיאורי הזוהר של טבילות כפרה ישנה התייחסות למודל נר"ן בחלקו או בשלמותו להסבר אופיה המדויק של טבילה רוחני זו. בסעיף הנוכחי נבחן מספר מודלים כאלה הנזכרים בזוהר, ונעמיד אותם אל מול שני מודלים עיקריים

²⁷⁷ השווה גם מתי ג יא-יב, לוקס ג טז-יז.

²⁷⁸ ראה פלוסר, מקורות הנצרות, עמ' 99.

²⁷⁹ פלוסר, מקורות הנצרות, עמ' 100-101. חזיונות הסבילות ד, מחרוז קעט ואילך.

²⁸⁰ מעשי השליחים ב ג-ד, פלוסר, מקורות הנצרות, עמ' 100.

²⁸¹ פלוסר, מקורות הנצרות, עמ' 102. השווה דימוי החלב החם לדימוי הסרת שיער מכוס חלב שבמדרש תהלים, שניהם מבטאים את נועם המוות או הדין האחרון לצדיקים, אל מול ייסורי הרשעים. ראה לעיל, ליד הע' 47.

²⁸² הימלפרב, סיורים, עמ' 122-123, מתארת ענישה באמצעות טבילה בנהר אש אשר מופיעה באפוקליפסה של פאולוס וחלק מצאצאיה לפי שיטתה, אולם על כל פנים אין לטבילה זו משמעות פורגטוריאלי.

²⁸³ לה גוף, פורגטוריום, עמ' 52.

²⁸⁴ לה גוף, פורגטוריום, עמ' 54-57.

²⁸⁵ לנושא זה התייחס בקצרה רפאל, עולם הבא, עמ' 301-303.

שהציג רמד"ל בחיבוריו העבריים אשר מתמודדים גם הם עם שאלת הטבילה בהקשר נר"ן. על אף שנראה כי מדובר בגרסאות דומות ביותר, הרי שכוונתנו להצביע על כך שהן בזהר הן בכתבי רמד"ל ניכרת אמביוולנטיות בנושא זה, וכי קיים הבדל משמעותי בין גרסאות הזוהר לבין עצמן ולבין שתי גרסאות עצמאיות העולות מכתבי רמד"ל המוקדמים והמאוחרים; יתרה מכך, ייתכן כי ישנה זיקה מסוימת בין השוני שבתפיסות רמד"ל לבין הדעות המובעות בספר הזוהר. שלוש הנקודות החשובות לענייננו ואשר בהן נשתמש כאבני בוחן להבנת המודלים השונים יהיו: שאלת קיומו של גיהנם אחד אל מול גיהנם כפול, הכרה בטבילת היטהרות יחידה אל מול דרישה לשני שלבי היטהרות, ולבסוף - דיוק בשאלה אלו חלקי נפש נדרשים להיטהר בכל אחד מן המקרים.

נפתח בזהר; ראשית יש להדגיש כי קיימים בזהר תיאורי טבילה אשר על אף שמצויים בהקשר נר"ן, אינם מכירים בצורך לשלב שני ונוסף בתהליך הכפרה, ובאופן טבעי גם אינם נדרשים לשאלת קיומו של גיהנם כפול. מאמר כזה מצוי לשם דוגמא בזהר פרשת ויחי²⁸⁶; לאחר חיבוט הגוף והנפש בקבר, מסופר לנו כי מבין כל כוחות נר"ן עולה הנפש לבדה וטובלת בגיהנם (ואין התייחסות לסוגו של גיהנם זה), ולאחר שנים עשר חודשים בהם הנפש לבדה משלמת על חטאי הגוף - עולים שלושת חלקי הנפש למקומם הראוי. מקומה של הנפש אינו נפקד במקרה זה, ומצוין במפורש כי היא נכללת ברוח ועולה עימה לגן העדן התחתון.

כידוע, דווקא גן העדן הינו אחד מתחומי העניין העיקריים של ספר הזוהר ומוקדש לו עיסוק רב, וזאת לעומת חלקו הקטן באופן יחסי של העיסוק בגיהנם. בהקשר שלפנינו הדבר בולט עוד יותר, כאשר בעוד שתמונת שני רקיעי גן עדן הינה מפותחת ביותר בזהר ומותאמת גם למודל נר"ן מפותח, הרי שבנוגע לגיהנם התמונה ברורה הרבה פחות. ניתן להצביע על מקום אחד בלבד בספר הזוהר המתאר בפירוט תמונת גיהנם כפול ('גיהנם בארץ' ו'גיהנם למעלה' אשר מקבילים לגני העדן), וזאת במדרש הנעלם לפרשת וירא²⁸⁷, ופרט לכך מצויות במקומות אחרים בזהר שלוש התייחסויות חלקיות לקיומו של גיהנם תחתון בלבד²⁸⁸; עם זאת, בשלושה מקרים אחרונים אלה קשה לקבוע האם מדובר בתיאור מובהק של גיהנם כפול של ממש²⁸⁹ אשר עשוי להקביל לתמונה הנפוצה של גן העדן הכפול²⁹⁰.

²⁸⁶ זוהר ח"א רכו ע"א-ב.

²⁸⁷ זוהר מה"נ ח"א קו ע"ב-קז ע"א.

²⁸⁸ זוהר ח"ב קנ ע"א, שם ע"ב, ז"ח לט ט"ב.

²⁸⁹ במקרה הראשון (זוהר ח"ב קנ ע"א) מובאת הערה זו לאחר מניית שבעה מדורי גיהנם וייתכן כי אין הכוונה אלא להתייחס למדורים עליונים או תחתונים באופן יחסי ולא ממש לגיהנם עליון ותחתון, עם זאת במקרה השני (שם ע"ב) נאמר במפורש כי זוהי גיהנם שבארץ, אולם נראה כי זו למעשה הגיהנם היחידה בה נידונות הנפשות ואילו הגיהנם העליונה הינה האש היסודית המזינה את הגיהנם שבארץ. במקרה השלישי (ז"ח לט ט"ב) הנוסח הוא 'אתעביד נורא דגיהנם לתתא' וייתכן כי אין הכוונה להתייחס לגיהנם תחתונה המצוי לצד גיהנם עליונה, אלא בפשטות לציין כי האש שבגיהנם נמצאת למטה, אולי בדומה לגיהנם

לאור מיעוט עיסוקו של הזוהר בגיהנם כפול, מעניין לראות כי קיימות לא מעט דוגמאות זוהריות המדגישות את הצורך בטבילת כפרה כפולה טרם הכניסה לגן העדן, וזאת במסגרת מספר ווריאנטים. בראשית פרשת מצורע²⁹¹ מופיע הטקסט הבא:

לבתר אתדנו תרוויהו על ידי דדומה גופא אתדן בקברא עד דתב לעפרא ונפשא באשא דגיהנם בכמה דינין עד ההוא זמנא דאתגזר עליה לקבלא עונשא. בתר דקבילת עונשא ומטי זמנא לאתדכאה כדין אסתלקא מגיהנם ואתלבנת מחובהא כפרזלא דאתלבן בנורא וסלקין עמה עד דעאלת לגנתא דעדן דלתתא ואסתחי תמן באינון מיא ואסתחי בבוסמין דתמן כד"א מקטרת מר ולבונה וקיימא תמן עד זמנא דאתגזר עליה לאתרחקא מאתר דיתבין ביה צדיקיא. וכד מטא זמנא לסלקא כדין סלקין עמה דרגא בתר דרגא עד דאתקריבת כקורבנא על מדבחא. הה"ד זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו והובא אל הכהן כהנא עילאה דלעילא. האי נפשא דלא אסתאב כ"כ בהאי עלמא האי אית ליה תקנתא כגוונא דא ואי לאו מעוות לא יוכל לתקון וגו'.

(לאחר מכן נידונים שניהם על ידי דומה – הגוף נידון בקבר עד ששב לעפר, והנפש באש הגיהנם בכמה דינים, עד שמסתיים הזמן שגזר עליה לקבל את עונשה. לאחר שקיבלה עונשה, מגיע זמנה להיטהר; אז היא עולה מהגיהנם ומיטהרת מחטאיה כפרזל המלובן באש, ועולים [המלאכים-י"] עימה עד שנכנסת לגן עדן התחתון, והיא מתרחצת שם במים ובבשמים, כמו שכתוב 'מקטרת מר ולבונה' [שה"ש ג ו], והיא עומדת שם עד שגזר עליה להתרחק מן המקום שם יושבים הצדיקים. וכאשר מגיע זמנה לעלות [לגן עדן העליון-י"], עולים עימה דרגה אחר דרגה עד שהיא נקרבת כקרבת על המזבח, כמו שכתוב 'זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו והובא אל הכהן' [ויקרא יד ב] – כהן עליון שלמעלה. הנפש שלא חטאה כל כך בעולם הזה – היא זו שיש לה תקנה באופן זה, ואם לא [כלומר, נפש שחטאה רבות, הרי זה בגדר-י"] – 'מעוות לא יוכל לתקון' [קהלת א טו].)

מאמר זה, על אף שלא מוזכר בו יותר מגיהנם אחד, מדגיש את הצורך בקיומם של שני שלבים טרם ההגעה לגן העדן – הראשון הוא עונש הגיהנם והשני מיועד להיטהרות, ומכאן עולה כי ההיטהרות, על אף היותה כרוכה בסבל, אינה מהווה בעצמה את עונשו של החוטא. כמו כן, טקסט זה אינו נוקט במינוח של טבילה בנהר האש אשר כלל אינו מוזכר כאן, ומנגד מתואר טיהור של ברזל מלובן באש לצורך הגעה לגן העדן הראשון, ולאחריו עליה במדרגות הקדושה אשר מתוארת כהקרבת הקרבן על גבי המזבח²⁹². משמעותו של דימוי הקרבן במסגרת תיאורי היטהרות כאלה תעמיק עוד יותר בהמשך הדברים, כאשר נבחן טקסטים תיאוסופיים יותר, אך ניתן לציין כבר כעת כי נראה שמצטיירת פרדיגמה המעמידה את הקרבן כמצב הנכון או הסופי של תהליך היטהרות הדיניים.

ריפוי הנשמה המלובנת נזכר כאן רק פעם אחת – לאחר העליה לגן העדן התחתון, עובדה אשר עשויה להצביע על כך שהעליה במדרגות הקדושה אינה נתפסת כליבון הכרוך בסבל אלא כהתעלות

עצמה. עם זאת, כל הסיוגים שלעיל הינם בגדר הצעה, ועיקר כוונתי להצביע על העדרו של טקסט זוהרי נוסף הפורש באופן שיטתי שני מדורי גיהנם.

²⁹⁰ דוגמא הממחישה את תמונת גן העדן הכפול, ואשר קרובה למדי בתוכנה למאמר מפרשת ויחי שלעיל, מצויה למשל בח"ג ע"ב.

²⁹¹ זוהר ח"ג נג ע"א.

²⁹² הקישור בין טבילת היטהרות לבין הקרבת קרבן מצוי גם בשלושה טקסטים בעלי אופי תיאוסופי יותר בהם נעסוק בהמשך הסעיף הנוכחי: לקשר אפשרי שבין טבילת היטהרות באש לבין אש הקרבנות, ראה אדסמן, טבילת האש, עמ' 142-138. תיאור תיאוסופי של טיהור הנשמה בנהר דינור המוצג כהעלאתה כקרבת במזבח של מעלה מופיע ומפותח בספר טעמי המצוות של ר' יוסף הבא משושן הבירה וראה טעמי המצוות, מצוה כ"ט (במהד' מאייר שורה 15 ואילך) ומצוה ל' (שם שורה 6 ואילך).

רוחנית בלבד; הריפוי נעשה במים מבושמים²⁹³, המנוגדים לתמונת הברזל הלוחט באש²⁹⁴. אם כן, מעמיד תיאור זה שני שלבים בתהליך הכפרה: הראשון הינו בגדר עונש ומתבצע בגיהנם; השני עיקרו טהרה מזוהמת החטאים, הוא מתואר כליבון של ברזל באש ונראה כי הוא מהווה תנאי לכניסה לגן העדן התחתון. יש לציין כי כבר בשלב זה ייתכן להבין כי בעוד שהשלב הראשון הינו בגדר גמול הטרונומי וחינוכי לחוטאים, השלב השני מצטייר יותר בגדר הכרח מטאפיסי בתהליך עליית הנשמה לגן העדן; אולם הדברים לא נאמרים כאן במפורש.

לבסוף, כדאי להצביע על כך כי ההתייחסות לקיומו של שלב רענון ומנוחה לחוטאים, אשר מופיע בטקסט זה ובשאר מקומות, מוכר היטב גם ממקורות נוצריים, וזאת החל מראשית דברי הגיהנם; כבר באפוקליפסה של פאולוס מוזכר רפריגריום (refrigerium)²⁹⁵, אשר בשונה מחיקו של אברהם²⁹⁶ אינו מקום, אלא פרק זמן של הפוגה מן הייסורים, אולם הכוונה היא למקבילתה של מנוחת השבת, ולא לשלב ריפוי שלאחר הגיהנם²⁹⁷. כמו כן, ניתן לראות כי במספר תיאורים נוצריים מופיעה טבילה במים מרגיעים או שהייה בשדה ריחני לאחר ייסורי גיהנם, אולם רק בחלק מהמקרים מדובר בטבילה הנתפסת כאמצעי לריפוי נזקים ופצעים, ובשאר המקרים – מדובר בעיקר במנוחה מרעננת ומענגת²⁹⁸.

²⁹³ ריפוי כוויות במים מרגיעים מופיע גם בחזיונו של הקיסר קארל השמן, אם כי כריפוי לטבילה ברותחים ולא לאחר כוויה מברזל מלובן; וראה תרגום הטקסט לאנגלית אצל לה גוף, פורגטוריום עמ' 118-121, התיאור הרלוונטי לכאן מופיע בעמ' 120, או אצל גארדינר, חזיונות, עמ' 132. עם זאת הדברים מופיעים גם אצל חז"ל, ראה למשל אותיות דר' עקיבא השלם נוסח א אות ז (מהד' קטור עמ' 23-24).

²⁹⁴ מעניין לראות כי תיאור דומה של רחצה במים צוננים מופיע דווקא בגרסתו של רבנו בחיי לסיפור המפורסם על מרעה הרשעים שבחצר מות בו עסקנו רבות לעיל; אמנם לא מודגשת שם הרחצה כמזור מידי לכוויה באש, אולם בחיי מציין כי פרט לשתיה (אין הוא מזכיר אכילה מן השדה) זוכות הנשמות מדי שבת לרחצה מרעננת: "וכשהם יוצאין בערב שבת הם שותים ורוחצים ומצטננים במים" [פירוש רבנו בחיי על פרשת יתרו כ ח]. גם הרמב"ן ב'שער הגמול' מסביר כי גמולם של הבינוניים לאחר המוות וטרם יום הדין האחרון הינו זמני, ולאחריו הם נלקחים ל'מקום מנוחה', וכניסוחו: "ובינוניים מצפצפים משם להציאן למקום מנוחה", ובהמשך "עולים.. למדרגה שיש בה מנוחה ועונג" אולם אשר אינה זהה עם מקום מושבם של הצדיקים [רמב"ן תורת האדם, שער הגמול, עמ' רסו]. עם זאת, יש לציין כי לדעת הרמב"ן, בעוד שדינם של הבינוניים הינו קצוב (לשנים עשר חודשים), הרי שהצדיקים מכפרים על מעט עוונותיהם רק כפי צרכם, ומיד לאחר מכן עולים לגן העדן. מאידך, גם עונשם של הרשעים הינו קצוב, אולם לאחר י"ב חודשים הריהם כלים כליל, כמאמר חז"ל. וראה רמב"ן, תורת האדם, שער הגמול, עמ' רסו.

²⁹⁵ ראה האפוקליפסה של פאולוס, פרק יא (גארדינר, חזיונות, עמ' 44 ואילך).

²⁹⁶ חיקו של אברהם מוזכר כבר בבבית החדשה בסיפור אלעזר והעשיר המופיע בלוקס טו יט-כו, ולאחר מכן במקורות נוצריים רבים, למשל ב'וידויים' של אוגוסטינוס (אף על פי שאוגוסטינוס עצמו אינו יודע מה טיבו של מקום זה ואומר "יהיה אשר יהיה אותו" "חיק" וראה אוגוסטינוס, וידויים, עמ' 212) ולפחות בשלב הראשוני מדובר במקום מנוחה לנשמות הטובות עד ליום הדין האחרון. בתלמוד מוזכר חיקו של אברהם במסכת קידושין עב ע"א-ב, ולפי דברי רש"י והתוספות נראה כי מדובר בביטוי המתייחס למותו של אדם ומאידך מצביע על קשר כלשהו לברית המילה; לאור הדברים שלעיל על חשיבות ברית המילה ככרטיס כניסה לגן העדן ייתכן להבין כי הכוונה גם כאן קשורה למצב המנוחה או ההנאה בו מצויים המתים הנימולים. עוד על חיק אברהם בנצרות, ראה לה גוף, פורגטוריום, עמ' 157-158, 133.

²⁹⁷ לה גוף, פורגטוריום, עמ' 37. לה גוף מציין רפריגריום זה כאחד מן היסודות המטרימים את הווצרותו של הפורגטוריום הנוצרי. מצב של אושר ומנוחה המכונה רפריגריום-אמצעי, שהינו קרוב לרעיון של חיק אברהם אם כי אינו זהה עימו, מופיע כבר בכתבי טרטוליאנוס, וכוונתו למצב המאושר בו מצפים נבחרי האל ליום הדין האחרון, אולם אין בכך ריפוי שלאחר ייסורים, וראה לה גוף, פורגטוריום, עמ' 46-51.

²⁹⁸ דוגמא אחת לכך הובאה לעיל בהע' 225. מתוך חזיונו של קארל השמן; דוגמא נוספת היא חלומה של פרפטואה המצילה את אחיה הקטן מייסורי הגיהנם; אמנם הצלתו מתוארת כשכשוך ושתיה ממים נעימים, אולם עונשו לא היה שריפה בלבד אלא בעיקר צמא (טנטליזציה), וראה בתרגומו של קליינברג, רגל החזיר, עמ' 75. שדה פרחים ריחני המפיג את סרחון להבות

מאמר נוסף הקרוב לדברים אלה מצוי בטקסט העוסק בגיהנם בפרשת ויקהל²⁹⁹, שם מתואר נהר דינור³⁰⁰ הנובע מזיעת החיות הנושאות את כסא הכבוד אשר בו טובלות הנשמות שלא לשם שריפה גרידא אלא לטהרה³⁰¹. הראיה לאפשרותה של תופעה זו מובאת הפעם מן הסלמנדרא; בתלמוד ובמדרשי חז"ל מופיעה הסלמנדרא מספר פעמים כהוכחה לכלל לפיו אש הגיהנם אינה נוגעת בתלמידי חכמים, ולפי גרסאות אחרות - בצדיקים³⁰², מאחר ומדובר ביצור שמקורו באש ובשל כך הוא חסין מפניה. באופן זה מדומים ישראל או תלמידי חכמים כמי שמלאים בתורה המשולה לאש, ולפיכך לאש הגיהנם אין כל השפעה עליהם.

במקרה שלפנינו, ההסבר דומה אם כי השלכותיו שונות לחלוטין: אמנם נכון כי נשמותיהן של ישראל עשויות אש עליונה הלקוחה מכסא הכבוד, אולם דווקא עובדה זו היא המאפשרת לצרף אותם מחטאיהם; נהר דינור אינו מזיק לנשמותיהן של ישראל, אולם הוא מזקק ומצרף אותן מחטאיהן ומלכלוכן, ודבר זה כמובן אינו זהה עם הכלל החז"לי כי אש הגיהנם אינה שולטת כלל בישראל³⁰³. נראה כי רעיון שכזה צומח או מתקיים בסביבה שעבורה העדרו של מימד או שלב פורגטוריאלי טרם ההגעה לגן העדן אינה בגדר האפשרי, ולפיכך אין כל עיסוק בנסיון למנוע מישראל שלב זה לחלוטין. עם זאת, המשך הטקסט ממחר להדגיש כי אין המדובר בהליך היטהרות נייטראלי, אלא כי הטיהור מהווה גם עונש עבור הרשעים; נקודה זו הינה מעניינת וחשובה בכל דיון ביסודות פורגטוריאליים בגיהנם, שהרי מניה וביה עולה השאלה האם מדובר בטיהור שעיקרו הצלת הנשמה מן הגיהנם או שעיקר הדברים הוא גמול רע ועונש לנשמה החוטאת. כבר בטקסט הקודם בו עסקנו ראינו כי שאלה זו נפתרה באמצעות הפרדת התהליך לשלב ענישה ולשלב טהרה; הפתרון העולה במקור שלפנינו הולך בנתיב דומה אם כי לא זהה, ומוסיף לכך גם מדרג של רמת הענישה וכן את מודל שני הרקיעים – גן עדן עליון ותחתון:

הגיהנם מתואר בחזיונו של דריתלם (ראה תרגומה של גארדינר, חזיונות, עמ' 61), ואילו ב'חזיונו של טונדייל' מעניק מגעו של המלאך המלווה לטונדייל החבול מזור מספר פעמים (למשל בפרק השמיני, וראה תרגומה של גארדינר, חזיונות, עמ' 161). במדרש כונן מתוארת טבילה במי בשמים מיד בכניסה לגן העדן, ייתכן מכיוון שקודם לכן יש לעבור דרך להט החרב המתהפכת (בית המדרש חדר ב, מדרש כונן, עמ' 29, הבית שלישי): "וכשנכנסו נשמות ישראל בג"ע טובלין אותן ברמ"ח נהרי בלסמון ואפרסמון ומכניסין אותן לג"ע...". ואולי רמ"ח נהרות מבושמים עומדים כנגד רמ"ח איברים שניזוקו בשריפה. מעבר דרך להט החרב על מנת להיכנס לגן העדן לאחר השהות בגיהנם מופיע גם בסדר גן עדן נוסח ב (בית המדרש חדר ג עמ' 131), וכדאי להשוות לתיאורו של דאנטה את החרדה והקושי האוחזים בו כשנאלץ לעבור בעצמו את מסך האש. מעניין לראות כי על אף שלא נזכר שם אמצעי קירור לאחר המעבר באש הלוהטת, הרי שדאנטה מתייחס לסוגיה זו אם כי בהיפוך אירוני מסוים, כאשר על מנת להמחיש את עוצם הלהט, הוא מספר כי השתוקק "להתקרר" ממנו בטבילה בזכוכית מותכת (דאנטה, טור הטוהר, שיר כז' ש' 60-7).

²⁹⁹ זוהר ח"ב ריא ע"ב-ריב ע"א.

³⁰⁰ לנהר דינור יוקדש סעיף בהמשך הפרק, ראה להלן סעיף 5.4.

³⁰¹ וראה על כך כהן-אלורו, המלבוש, 52-53.

³⁰² לגבי תלמידי חכמים ראה חגיגה כז ע"א, תנחומא וורשא וישב ג; לגבי צדיקים ראה פסיקתא דרב כהנא נספחים אות ג.

³⁰³ דומה כי המקבילה המובהקת לעניין זה הוא משל הקש והזהב הופיע באגרת הראשונה לקוריאנתיים ג י-טו, לפיה בסיס נשמתו של המאמין בישו משול לזהב אשר לא יישרף כליל באש הגיהנם, ומתואר כ'אוד מוצל מאש'.

זוהמת נשמות הרשעים מתלבנת פעמיים; ראשית מתלבנת הנשמה במקום הקרוי 'בן הנס' על ידי שני ממונים מן הגיהנם אשר אל מולם עומדים מלאכים בפתח גן העדן ומנסים לשכנעם להקל בעונש הנשמה ולשחררה. לבסוף משתחררת מהם הנשמה ומוכנסת אל גן העדן שבארץ – הוא גן העדן התחתון, ופציעה נרפאים בשמש המאירה מארבעת פתחי גן העדן. אולם, אין זה סופו של מסע הנשמה; כעת עליה לעלות שלב נוסף אל גן העדן העליון, ומאחר שעדיין עליה להפרד מדמותה שמן העולם הזה (שהרי הנשמות עומדות בגן העדן התחתון בדיוקן לבוש העולם הזה³⁰⁴), ולשם כך היא נאלצת לעבור בנהר דינור³⁰⁵, אולי בדומה למלאכים הטהורים. לאחר שיוצאת מטבילה זו הריהי טהורה לחלוטין וראויה להיראות לפני הקב"ה, אולם ראשית עליה להירפא והפעם נעשה הדבר באמצעות אור אלוהי בו היא מתבוננת³⁰⁶.

על אף הדמיון למאמר הקודם, עולה בפנינו כי במובהק ישנם גוונים שונים; שלב העונש הראשון מוצג הפעם כמספיק על מנת להגיע לרמת טהרה שמאפשרת כניסה לגן העדן התחתון, ואין צורך בהליך התלבנות נוסף קודם לכן. עולה כי הצורך המשמעותי בטהרה שניה אינו אלא הצורך בהשלט דיוקן הגוף לפני כניסה לגן העדן העליון. במקרה זה, השלב הראשון אינו רק בגדר עונש אלא מהווה גם זיכוך חטאים אינדיבידואלי מלא, ואילו השלב השני אינו אלא מעין 'משוכה' קבועה דרכה יש לעבור על מנת להשיל את דיוקן הגוף, פעולה שניתן לראותה כמקבילה לשלב ההיטהרות.

³⁰⁴ ראה על כך תשבי, משנת הזוהר ב עמ' עא, וכן שלום, לבוש הנשמות.
³⁰⁵ כדאי לציין כי רמז"ל בחיבורו 'הנפש החכמה' מתנגד לדעה כי לפני כניסתן של הנשמות לצרור החיים עליהן לטבול בנהר דינור, אולם נראה כי כוונתו להתנגד לכך באשר נהר זה נתפס כגיהנם נוסף; כלומר, ייתכן כי הוא מקבל שהעלייה מגן העדן העליון לתחתון מצריכה טבילה היטהרות נוספת שתפקידה השלט דיוקן הגוף, אולם הוא מבקש להדגיש כי אין זה שלב נוסף של עונש הגיהנם (רמז"ל, הנפש החכמה, הקדמה לפרק ג).
³⁰⁶ ברצוני להפנות בנקודה זו את תשומת הלב להקשר הכללי יותר של המאמר; המשכו של מאמר זה מתאר את תפקידו של המשיח כנושא את עוונות בני האדם. ראשית יש לציין את קרבת המאמר למאמר המשיחי שבזוהר פרשת שמות העוסק בפירוש על פסוק שילוח הקן (כוונתי בעיקר לזוהר ח"ב ז ע"ב-ט ע"א), קרבה המתבטאת במספר נקודות: המשיח המקבל דיווח על מצבם הירוד של ישראל, בכיו של המשיח, כניסתו להיכל מסוים המצוי בגן העדן וכן סגנונו הלשוני של הקטע, במיוחד עד למילים "וכלו אתיין עליה" (והשווה את הנאמר בסדר גן עדן נוסח ב, בית המדרש חדר ג, עמ' 135 ואילך). שנית, נראה כסביר ביותר להצביע על רעיונות משיחיים בעלי אופי כריסטולוגי המצויים בו: בכיו של המשיח מוסבר בכך שהוא נושא את עוונות בני האדם, מאחר ואין אדם אשר אינו עובר דבר יום ביומו על מצוות התורה (המכונות "עונשי דאורייתא"), והשווה האגרת לגלטים ג י, שם מוצגת התורה ומצוותיה כקללה על הנושא בהן), והדברים מקבלים סיוע מפסוקים מנבואת ישעיה אשר זכו לפירושים כריסטולוגיים נרחבים (ישעיה נג ד, ה). עם זאת, קשה לומר האם מדובר בהשפעה נוצרית או בביטוי לשיח עם הנראטיב המשיחי הנוצרי בהקשר של הנראטיב המשיחי הזוהרי, מאחר ולדברי הזוהר בהמשך קיים אמנם מקביל אנושי למשיח הנושא את עוונות הדור, אולם זהו אינו בן אלהים כלשהו אלא רבי אלעזר (ואכן מדובר בבנו של רשב"י, אליו מתייחס בזוהר מיתוס משיחי נרחב, וראה ליבס, המשיח). נוסף על כך, נטען כי בהיות העם שוכן בארצו לא היה צורך במשיח להצלת העם מעונותיו, ורק בתקופת הגלות יש מקום לתפקיד זה; דברים אלה ניתן לראות גם בהקשר לתודעה המשיחית בה חיו חכמי הזוהר, אשר האמינו כי זכותם ובעיקר זכות רשב"י תגן על דורם עד בוא המשיח (וראה ליבס, המשיח, עמ' 91). כמו כן, נראה כי המשיח מכפר על עוונות בני האדם גם לעולם הבא, אולם זאת רק כאשר מדובר בכמות 'סבירה' של חטאים; אנשים שחטאו יתר ממידה זו וישלכו בכל זאת אל הגיהנם לכפרת עוונותיהם במקלות אש. דומה כי דברים אלה מתבססים על ההנחה כי המשיח בעצם קיומו מעניק לבני האדם מחילה קבועה ברמה המספקת לאדם סביר, שאינו חוטא במיוחד; גם דברים אלה מקבלים משנה משמעות כאשר נקראים בקונטקסט של השפעה נוצרית המתייחסת לישועה הניתנת למאמינים במשיח (יש לציין כי גם המאמר המשיחי הנדפס בפרשת שמות מכיל מספר קוי דמיון לאמונות נוצריות משיחיות, אולם כמובן שלא כאן המקום להתייחס לכך בפירוט).

זוהמת נשמות הרשעים מתלבנת פעמיים; ראשית מתלבנת הנשמה במקום הקרוי 'בן הנם' על ידי שני ממונים מן הגיהנם כאשר אל מולם עומדים מלאכים בפתח גן העדן ומנסים לשכנעם להקל בעונש הנשמה ולשחררה. לבסוף משתחררת מהם הנשמה ומוכנסת אל גן העדן שבארץ – הוא גן העדן התחתון, ופצעה נרפאים בשמש המאירה מארבעת פתחי גן העדן. אולם, אין זה סופו של מסע הנשמה; כעת עליה לעלות שלב נוסף אל גן העדן העליון, ומאחר שעדיין עליה להפריד מדמותה שמן העולם הזה (שהרי הנשמות עומדות בגן העדן התחתון בדיוקן לבוש העולם הזה³⁰⁴), ולשם כך היא נאלצת לעבור בנהר דינור³⁰⁵, אולי בדומה למלאכים הטהורים. לאחר שיוצאת מטבילה זו הריהי טהורה לחלוטין וראויה להיראות לפני הקב"ה, אולם ראשית עליה להירפא והפעם נעשה הדבר באמצעות אור אלוהי בו היא מתבוננת³⁰⁶.

על אף הדמיון למאמר הקודם, עולה בפנינו כי במובהק ישנם גוונים שונים; שלב העונש הראשון מוצג הפעם כמספיק על מנת להגיע לרמת טהרה שמאפשרת כניסה לגן העדן התחתון, ואין צורך בהליך התלבנות נוסף קודם לכן. עולה כי הצורך המשמעותי בטהרה שניה אינו אלא הצורך בהשלת דיוקן הגוף לפני כניסה לגן העדן העליון. במקרה זה, השלב הראשון אינו רק בגדר עונש אלא מהווה גם זיכוך חטאים אינדיבידואלי מלא, ואילו השלב השני אינו אלא מעין 'משוכה' קבועה דרכה יש לעבור על מנת להשיל את דיוקן הגוף, פעולה שניתן לראותה כמקבילה לשלב ההיטהרות.

³⁰⁴ ראה על כך תשבי, משנת הזוהר ב עמ' עא, וכן שלום, לבוש הנשמות.
³⁰⁵ כדאי לציין כי רמז"ל בחיבורו 'הנפש החכמה' מתנגד לדעה כי לפני כניסתן של הנשמות לצרור החיים עליהן לטבול בנהר דינור, אולם נראה כי כוונתו להתנגד לכך כאשר נהר זה נתפס כגיהנם נוסף; כלומר, ייתכן כי הוא מקבל שהעלייה מגן העדן העליון לתחתון מצריכה טבילה היטהרות נוספת שתפקידה השלת דיוקן הגוף, אולם הוא מבקש להדגיש כי אין זה שלב נוסף של עונש הגיהנם (רמז"ל, הנפש החכמה, הקדמה לפרק ג).
³⁰⁶ ברצוני להפנות בנקודה זו את תשומת הלב להקשר הכללי יותר של המאמר; המשכו של מאמר זה מתאר את תפקידו של המשיח כנושא את עוונות בני האדם. ראשית יש לציין את קרבת המאמר למאמר המשיחי שכזוהר פרשת שמות העוסק בפירוש על פסוק שילוח הקן (כוונתי בעיקר לזוהר ח"ב ז ע"ב-ט ע"א), קרבה המתבטאת במספר נקודות: המשיח המקבל דיווח על מצבם הירוד של ישראל, בכיו של המשיח, כניסתו להיכל מסוים המצוי בגן העדן וכן סגנונו הלשוני של הקטע, במיוחד עד למילים "וכלו אתיין עליה" (והשווה את הנאמר בסדר גן עדן נוסח ב, בית המדרש חדר ג, עמ' 135 ואילך). שנית, נראה כסביר ביותר להצביע על רעיונות משיחיים בעלי אופי כריסטולוגי המצויים בו: בכיו של המשיח מוסבר בכך שהוא נושא את עוונות בני האדם, מאחר ואין אדם אשר אינו עובר דבר יום ביומו על מצוות התורה (המכונות "עונשי דאורייתא", והשווה האגרת לגלטים ג י, שם מוצגת התורה ומצוותיה כקללה על הנושא בהן), והדברים מקבלים סיוע מפסוקים מנבואת ישעיה אשר זכו לפירושים כריסטולוגיים נרחבים (ישעיה נג ד, ה). עם זאת, קשה לומר האם מדובר בהשפעה נוצרית או בביטוי לשיח עם הנראטיב המשיחי הנוצרי בהקשר של הנראטיב המשיחי הזוהרי, מאחר ולדברי הזוהר בהמשך קיים אמנם מקביל אנושי למשיח הנושא את עונות הדור, אולם זהו אינו בן אלהים כלשהו אלא רבי אלעזר (ואכן מדובר בבנו של רשב"י, אלו מתייחס בזוהר מיתוס משיחי נרחב, וראה ליבס, המשיח). נוסף על כך, נטען כי בהיות העם שוכן בארצו לא היה צורך במשיח להצלת העם מעונותיו, ורק בתקופת הגלות יש מקום לתפקיד זה; דברים אלה ניתן לראות גם בהקשר לתודעה המשיחית בה חיו חכמי הזוהר, אשר האמינו כי זכותם ובעיקר זכות רשב"י תגן על דורם עד בוא המשיח (וראה ליבס, המשיח, עמ' 91). כמו כן, נראה כי המשיח מכפר על עוונות בני האדם גם לעולם הבא, אולם זאת רק כאשר מדובר בכמות 'סבירה' של חטאים; אנשים שחטאו יתר מידה זו יושלכו בכל זאת אל הגיהנם לכפרת עוונותיהם במקלות אש. דומה כי דברים אלה מתבססים על ההנחה כי המשיח בעצם קיומו מעניק לבני האדם מחילה קבועה ברמה המספקת לאדם סביר, שאינו חוטא במיוחד; גם דברים אלה מקבלים משנה משמעות כאשר נקראים בקונטקסט של השפעה נוצרית המתייחסת לישועה הניתנת למאמינים במשיח (יש לציין כי גם המאמר המשיחי הנדפס בפרשת שמות מכיל מספר קוי דמיון לאמונות נוצריות משיחיות, אולם כמובן שלא כאן המקום להתייחס לכך בפירוט).

ראינו עד כה כי בספר הזוהר ישנם תיאורים המדגישים את הצורך בשני שלבי טהרה, ומסבירים זאת בדרכים שונות, וזאת על אף שאזכורי גיהנם כפול בזוהר הינם ספורים ולרוב לא מובהקים, על כל פנים לא בהקשר הנוכחי. כעת נפנה לבדיקת נושא זה בכתביו העבריים של רמד"ל; יש לציין כי עניינו הרב של רמד"ל באסכאטולוגיה הביא לכך שהנושא נדון במידה מסוימת בכל אחד מחיבוריו, ולכך שהוא אף הקדיש שני חיבורים לנושא זה³⁰⁷. עובדה חשובה נוספת היא כי כבר ג' שלום הצביע על התמורות בדעות האסכאטולוגיות אותן מביע רמד"ל בחיבוריו השונים³⁰⁸. כמו כן, יש לשים אל לב כי אמנם רמד"ל הינו מקובל פורה ביותר (וזאת אף בלי להתייחס לחלקו המשוער בספרות הזוהר), אולם למעשה תקופת כתיבתו של רוב קורפוס חיבוריו העבריים המתוארכים שבידינו אינה עולה על שבע או שמונה שנים (1286-1293)³⁰⁹; לאור זאת חשוב לציין כי שתי הדעות שאציג בהמשך מייצגות טווח תקופתי זה - הראשונה לקוחה מ'ספר הרימון' שנתחבר בשנת 1287 והשניה מאחד מחיבוריו המאוחרים - 'משכן העדות' - שנתחבר בשנת 1293³¹⁰.

ראשית יש לציין כי אחד ההבדלים העיקריים בין רמד"ל לזוהר בנושא זה הוא מעמדו המוצק של הגיהנם הכפול ככלל³¹¹, ובכל הקשור לסוגיית טיהור החטאים בפרט; יודגש כי בשתי הדוגמאות שלהלן מכתבי רמד"ל קיים גיהנם כפול לצד גן העדן הכפול, וב'משכן העדות' נאמר במפורש כי השניים בנויים במתכונת מקבילה³¹².

בהתייחסו לסוגיית טיהור החטאים ב'ספר הרימון', מונה רמד"ל כמה רמות של חוטאים - החוטאים שאין להם תקנה יקלעו לעד כאבן בכך הקלע, ואילו השאר יתחלקו בין הגיהנם העליון והתחתון. בנוגע לטבילת הכפרה קובע רמד"ל כי הנשמות שברצון להגיע ל'הר המלך' חייבות לעבור ב'עמק השדים' שהוא נהר דינור אודותיו מדבר דניאל, ומודגש בדבריו כי זהו מקום מעברם של צדיקים ורשעים כאחד. מקום זה נמשך ממלכת הגבורה ומן האש הפנימית, ואילו נכנסים צדיקים ורשעים, אולם 'אלה לטובה ואלה לרעה' - נשמות הצדיקים נטהרות בו, ואילו הרשעים

³⁰⁷ רמד"ל, ספר הרימון, הקדמת ד' כהן-אלורו, עמ' טז.

³⁰⁸ שלום, שני קונטרסים, עמ' 352, הע' 171.

³⁰⁹ כך עולה מסקירתה הביבליוגרפית של כהן-אלורו, וראה רמד"ל, ספר הרימון, הקדמת ד' כהן-אלורו, עמ' ייב. יש לציין כי א' אלטמן טען שספר אור זרוע לרמד"ל הינו קודם ל'שושן עדות' ולקורפוס הכתבים העבריים שנכתבו בין 1286-1293 (אלטמן, אור זרוע, עמק 243-244), וייתכן שנכתב כבר בשנות השבעים למאה ה-י"ג, וזאת על בסיס קרבתו לספר גנת אגוז.
³¹⁰ מעניין לראות כי רמד"ל עצמו בפתיחת הפרק אודות הגיהנם שב'משכן עדות' מקדים ואומר כי דברים אלה נכתבו כבר על ידו ב'ספר הרימון'; ייתכן כי בכך הוא מסגיר דווקא את מודעותו להבדלים בדעות שבין שני חיבורים אלה.

³¹¹ הגיהנם הכפול מופיע לראשונה בכתבי רמד"ל העבריים ב'ספר הרימון', וראה שלום, שני קונטרסים, עמ' 352, הע' 171.

³¹² רמד"ל, משכן העדות, ברלין, עמ' 49ב; ניסוח זה דומה ביותר לדוגמא הזוהרית היחידה של גיהנם כפול, המצויה כאמור במה"נ, ח"א קו ע"ב-קז ע"א.

נכרתים ואינם עולים לעולם³¹³. מכלל דברים אלה עולה כי הגיהנם התחתון הינו מקום בו נענשים החוטאים ביתר חומרה, ואילו נשלחים החוטאים הגרועים יותר, ולמעשה מודל כפול זה של הגיהנם אינו אלא מעין גרסא מצומצמת של תיאורי שבעת מדורי גיהנם המצויים במקומות רבים בזוהר כמו גם במקורות אחרים, מדורים אשר נבדלים זה מזה ברמת חומרתם בלבד, ומיועדים לפיכך לחוטאים ברמות חומרה שונות.

דברים שונים מובעים בחיבור המאוחר יותר - 'משכן העדות'; גם שם מסביר רמד"ל ומפרט כי הגעת כל הרוחות לגיהנם היא הכרחית, ונובעת מן הכלל של 'כל הנחלים הולכים אל הים', ועם זאת הוא מדגיש כי חלק מן הרוחות טובלות לרגע וממשיכות משם, ואילו אחרות מתעכבות ואף מועברות למדורי הגיהנם הראויים להן לשהייה ממושכת על מנת לטהרן מלכלוכיהן - תנאי לכניסה לגן העדן. לדעת רמד"ל ההיטהרות באש דווקא הינה הכרחית מאחר וזו תקנתה היחידה של הרוח העשויה מאש צרופה ויתרה מכך - המהווה חלק אלוה ממעל; לאישוש דברים אלה מובא הפסוק רב הרושם מישעיה "כִּי בָאֵשׁ יִהְיֶה נִשְׁפָּט"³¹⁴. לצד זאת מסביר רמד"ל כי לא ייתכן שאש הגיהנם הנחותה תשרוף את נשמת האדם הנעלה, ולפיכך הוא מראה כיצד אש הגיהנם מסוגלת ליטול לעצמה דריסת רגל אך ורק במקום ממנו מתרחק הקב"ה בשל רוב החטאים והטומאה; באופן זה הרשע אשר סרה ממנו רוח אלהים מהווה קרקע נוחה לשליטה עבור כוחות הדין המשליכים אדם זה לגיהנם, ואילו עבור הצדיק משמשים מעט חטאיו אשר בהם נדבקים כוחות הגיהנם כאמצעי להיפרדותו מהם ולעלייתו לגן העדן³¹⁵.

עם זאת החשוב לענייננו הוא לראות כיצד משלב רמד"ל את מודל נר"ן בהקשר הפורגטוריאלי למודל הגיהנם הכפול אותו הוא פורש ב'משכן העדות'; לאחר המוות הנפש נשארת בקרבת הגוף, הרוח נטהרת בגיהנם של מטה ועולה לגן העדן התחתון, ואילו הנשמה נטהרת בגיהנם העליון³¹⁶ ועולה לגן העדן העליון; יש לציין גם כי רמד"ל בעקבות מאמר חז"ל מדגיש שרוחות הרשעים אינן מיטהרות בגיהנם אלא נענשות שם י"ב חודשים ולאחר מכן כלות לאבק תחת רגלי הצדיקים³¹⁷. אנו רואים, אם כן, כי בעוד שבזוהר דובר בטיהור כפול המוחל על הנפש בלבד או על כלל כוחות

³¹³ רמד"ל, ספר הרימון, 139-140, רסח-רע; כהן-אלורו מפנה למקבילה לדברים אלה המופיעה כבר בחיבור 'שושן עדות' (נדפס ע"י שלום, שני קונטרסים) עמ' 348-353, אשר נכתב ככל הנראה כשנה קודם ל'ספר הרימון'.

³¹⁴ ישעיה סו טז. וראה רמד"ל, משכן העדות, כ"י ברלין, עמ' 446, וכן להלן הע' 318.

³¹⁵ רמד"ל, משכן העדות, כ"י ברלין, עמ' 448-449.

³¹⁶ זאת על אף שלפי רמד"ל מקום זה הינו סיבת הרע והמוות אשר ממנו יוצאות הרוחות הרעות לעולמנו; עניין זה משתלב בתפיסה האסכאטולוגית המחזורית של רמד"ל, לפיה רוחות רעות אלה הפורחות מגיהנם עליון עתידות לשוב על הגיהנם התחתון ולהיטהר בו באש לאחר שייתדבקו בנשמות טמאות של חוטאים אשר ירדו אל הגיהנם, וראה על כך, נדב, אסכאטולוגיה, עמ' 73-74. רעיון דומה, אם כי לא זהה, בנוגע לאופן ההיטהרות של נשמות חוטאות מופיע אצל רמב"ן; ב'שער הגמול' הוא מסביר כי הנשמה הנושאת חטאים אינה מסוגלת לעלות לעליונים כל עוד לא היטהרה מאחר ש"עובי הגסות" של החטא מונע זאת בעדה, וראה רמב"ן, שער הגמול, עמ' רפט.

³¹⁷ רמד"ל, משכן העדות, כ"י ברלין, עמ' 452.

נר"ן, הרי שבגרסאות המאוחרות של רמד"ל, שאינו מפקפק בקיומו של גיהנם כפול, משתלבת תורת הנפש המפותחת במודל הגיהנם המפותח בו הוא מחזיק; חלקי הנפש השונים מיועדים לחלקי הגיהנם השונים, ולאחר שכל חלקי נר"ן (ולא רק הגוף והנפש, כפי שראינו בזוהר) יקבלו כל אחד מהם את עונשו הראוי לו ויטהרו – אזי יעלו הרוח והנשמה למקומם הראוי להם בגן העדן הכפול ויזכו למנוחת עולם.

5.3 טבילת כפרה לצדיקים

אחת השאלות המרכזיות העולות לגבי טבילת הכפרה היא האם טבילה זו מיועדת לכלל המתים, או שמא היא מיוחדת לרשעים, וככלל אופיה של הטבילה ייקבע בהתאם לדבר זה; על פי רוב, בעוד שהרשעים מתוארים כשקועים לאורך זמן רב באש נוראית ומכאיבה לצורך ניקוי עוונותיהם הרבים, הרי שטבילת הצדיקים, אם קיימת, נתפסת בזוהר כפעולה הכרחית³¹⁸ (כאמור, בדעה זו מחזיק אף רמד"ל³¹⁹) אך רגעית וכמעט משוללת סבל, ולמעשה קשה להבחין בבירור בין 'טבילה' זו של הרשעים לבין עונשי גיהנם רגילים במסגרת תפיסת הגיהנם המקובלת בספרות חז"ל וכן בספר הזוהר.

דוגמא למקור אשר אינו מכיר בטבילת הצדיקים מצוי למשל בזוהר פרשת ויחי³²⁰, שם מצוינים שלושה גורלות אפשריים לנשמת המת: נשמת הצדיק עולה ישירות לגן העדן, לעומתה נשמת הרשע נאלצת להתנקות באש דולקת על מנת שתגיע לרמת טהרה אשר תאפשר לה לשוב לגוף המלך³²¹; ואילו הנשמה שאינה מיתתקנת באופן זה, ככל הנראה מאחר וחטאה חמורים מדי ואין ביכלתה להיטהר, נאלצת להיטלטל לעד כאבן בכף הקלע.

לצד זאת, מציג הזוהר במספר מקומות תפיסה לפיה אף נשמה אינה זכאית לעלות ישירות לגן העדן, אף אם היא צדיקה גמורה. כך למשל בזוהר פרשת מקץ:

³¹⁸ כך גם בהתפתחות תפיסת הפורגטוריום הנוצרית, ובמיוחד מעניינת, כאמור, הדעה לפיה ישו עצמו נאלץ לטבול לרגע בנהר האש. לפי חלק מן הדעות צינן הנהר אינו מוזכר, אלא מודגש כי הדבר כרוך בכאב, אם כי רגעי, וראה לה גוף, פורגטוריום עמ' 44-45. אגב, גם דאנטה וורגיליוס נאלצו לעבור בלהבות במעברם מהפורגטוריום אל גן העדן התחתון, וראה דאנטה, טור הטוהר, שיר כז' ש' 46-60. לצד זאת, ייתכן שיש לראות דברים אלו גם בקונטקסט קדום הרבה יותר, היינו פולחני האש שהיו נהוגים במזרח הקדום, אשר לעדויות מקראיות שלהם נתנו חז"ל את דעתם; כך מתבטא מדרש שיר השירים רבה לגבי נבואת ישעיה סו טז: "אמר ר' ראובן אלו לא היה הדבר כתוב אי אפשר לאומרו. כביכול 'כי באש ה' נשפט ה' [ישעיה סו טז]; שופט אין כתיב כאן, אלא 'נשפט'. הוא שאמר דוד ברוח הקדש 'גם כי אלך בגיא צלמות לא אירע רע כי אתה עמדי' [תהלים כג ד]" (שהש"ר ב ד). מדברים אלה משתמע כי הקב"ה נשפט אף הוא באש הגיהנם, וכי מציאותו שם תגן על המאמינים בו כאשר יגיעו בעצמם לאותו 'גיא צלמות'.

³¹⁹ ראו למשל 'הנפש החכמה' הקדמה לפרק ג, וכן 'שקל הקודש' עמ' 60, בכה"י עמ' 53-54א; על כך נדב, אסכטולוגיה, עמ' 72-73, ולעיל בסעיף 5.2.

³²⁰ זוהר ח"א ר"ז ע"ב.

³²¹ למשמעותיו של ביטוי זה בזוהר ראה ליבס, מילון, עמ' 227-226, ובמיוחד סעיף 250.

ר' שמעון אמר בזמנא דנשמתא נפקת מהאי עלמא בכמה דינין אתדנת עד לא תיעול לאתרה לבתר כל אינון נשמתין אית לון למעבר בהך נהר דינור דנגיד ונפיק ולאסתחאה תמן. ומאן איהו דיקום תמן ויעבר בלא דחילו כד"א 'מי יעלה בהר יי' וגו' [תהלים כד ג] ונשמתא דזכאה אעבר בלא דחילו 'ויקום במקום קדשו' ומאן דאשתדל בצדקה בהאי עלמא ויתן ממוניה בצדקה כדין ועבר בההוא אתר ולא דחיל וכרוזא קרי לה לההיא נשמתא 'ועניתך לא אענך עוד' [נחום א יב] מאן דזכה למעבר בהאי לית ליה דינא יתיר כלל.³²²

(תרגום: ר' שמעון אמר: כאשר הנשמה יוצאת מן העולם הזה, היא נידונה בכמה דינים עד שמגיעה למקומה, ולאחר מכן על כל הנשמות לעבור בנהר דינור הנמשך ויוצא³²³ ולהיטהר שם. ומיהו שיעבור שם בלא פחד? כמו שכתוב: 'מי יעלה בהר ה' וגו' [תהלים כד ג], ונשמת הצדיק עוברת ללא פחד ו'יקום במקום קדשו'; ומי שהשתדל בצדקה בעולם הזה ונתן ממנו לצדקה, אחר כך הוא עובר במקום זה ואינו פחד, וכרוז קורא לאותה נשמה 'ועניתך לא אענך עוד' [נחום א יב] – מי שזכה לעבור ב[נהר דינור- יי'] אין לו דין נוסף כלל.)

טבילת האש לצדיקים³²⁴ נתפסת כאן באופן דומה לחבוט הקבר, כפי שמוצג בתפיסות המחמירות, הגורסות כי אין אדם העשוי להימנע מהם, בדומה להכרח המוות עצמו. עם זאת, טקסט זה מדגיש ביותר את ההבדלים שבין חווית הטבילה עבור צדיק לבין רשע, ובמקרה זה הדגש אינו דווקא על מניעת הכאב מצדיקים, אלא על מניעת הפחד, אשר סביר להבינו כתולדה של הכאב. זאת ועוד; עיקרו של תיאור זה אינו מתבסס על היותו של הצדיק נקי מעוון ולפיכך מתבררת הטבילה כחליך הכרחי אך חסר משמעות, אלא שהוא מציג את הטבילה משוללת הפחד לצדיקים כגמול על מעשיהם ובפרט נתינת צדקה. לבסוף מודגש בפנינו כי טבילת האש מהווה את שלב הענישה האחרון לנשמה, אשר אחריו לא ייתכן כל דין כלל; עם זאת, קשה להכריע האם כוונתו לנשמת צדיק או לכלל הנשמות. במקרה שמדובר בכלל הנשמות הרי שטבילה בנהר דינור הינה זהה עם שלב הגיהנום בכללו ולא רק עם ראשיתו, ואכן מקורות רבים אינם מפרידים בין טבילה בנהר האש לבין הכפרה הנעשית בגיהנום.

במאמר מפרשת מקץ בו עסקנו לעיל מהווה חוסר הפחד סימן לכך שהטבילה לצדיקים אינה כרוכה בסבל; במקום אחר המופיע בזוהר חדש לפרשת בלק³²⁵ מתוארת תמונה זו ביתר פירוט, מתוך חלום שנגלה לר' אבא: הנשמות שעולות השמימה מתפצלות לקבוצות רשעים וצדיקים אל מול פניו של אדם הראשון, ואת קבוצת הצדיקים מוביל בדרכה הבטוחה מלאך בשם יעזריאל³²⁶.

³²² זוהר ח"א רא ע"א.

³²³ תרגום זה כבר על פי פרשני המקרא רש"י ואבן עזרא על דניאל ז'.

³²⁴ מדברי לה גוף עולה כי בין אבות הכנסיה הלטיניים התקיימה מחלוקת לגבי טבילת צדיקים באש, וראה לה גוף, פורגטוריום, עמ' 57-78.

³²⁵ ז"ח יתרו נג ט"ג.

³²⁶ מלאך בשם יעזריאל מוזכר בז"ח שיר השירים סח ט"ג וז"ח רות צ ט"א. כמו כן מוכר מלאך בשם כמעט זהה - עזראל - באפוקליפסה של פטרוס, שם הוא משמש דווקא כמלאך גיהנום, וראה האפוקליפסה של פטרוס, גארדינר, חזיונות, עמ' 6-7, 9-10 (לדעת גאסטר המקורות לחזון פטרוס הינם כולם מן התקופה הטרומ-נוצרית, וראה גאסטר, חזיונות עבריים, עמ' 157). דמות ביניים בשם 'אעזריאל' מופיעה בסדר גן עדן (נוסח ב, נדפס בבית המדרש חדר ג, עמ' 131), והיא מתוארת כמלאך אשר מציל את חסידי אומות העולם המצויים בחלק החיצון ביותר של גן העדן מידי מלאכי החבלה הבאים לחטפם לגיהנום, אירוע החוזר על עצמו שלוש פעמים מדי יום בשעת בין הערביים.

אולם, התחנה הראשונה בדרך זו היא דווקא אחד משערי הגיהנם, שם מצווה אותו ממונה: 'צנון תננא צנון יקידתא'³²⁷, והצדיקים נחפזים לטבול ולעבור בנהר הפושר. במסגרת תיאור זה נראה כי הרשעים, מצידם, כלל אינם עוברים בנהר האש אלא נמסרים ישירות לדומה ולגיהנם; עם זאת, דבר זה אינו מתקבל בקלות על הדעת מכיוון שחזקה על הנהר הלוהט רוב שעות היממה כי הוא משמש לדבר מה כאשר הוא איננו מוסב לטבילת צוננין לצדיקים. מתוך אלה וכן הזהות הרבה המתקיימת בין נהר האש לכלל הגיהנם, איני חושבת שיש להסיק כי הרשעים פטורים מטבילה בנהר האש, אלא סביר בעיניי כי המקבילה לטבילת הצדיקים אינה אלא שהותם הרגילה של הרשעים בגיהנם בכללה, ונהר האש בכלל זה.

ההכרח לענישת הנשמה טרם עלייתה לגן העדן, ללא התייחסות פרטנית לכמות חטאיה, מופיע גם במקום אחר, במסגרת תיאור עליית הנשמה והתלבשותה בלבוש גן עדן תחתון שבפרשת ויקהל; זהו טקסט זוהרי המצוי בפרטי תורת מלבוש הנשמות, והמציע תיאור מפורט של האופי בו מגישים חילות מעלה, מלאכים ומרכבות, את המלבוש המתאים והראוי לכל נשמה. עם זאת, במרכז תיאור זה נוספת הערה חשובה לגבי פרק הזמן המוקדש להיטהרות הנשמה:

...ותמן כל אינון לבושין דנשמתין דאתחזון לאתלבשא בהו כל חד וחד כדקא חזי. בההוא לבושא אתרשימו כל אינון עובדין טבין דעבד בהאי עלמא, וכלהו רשימין ביה. ומכריזי: 'האי איהו לבושא דפלניא!', ונטלין לההוא לבושא, ואתלבשת ביה ההיא נשמתא דצדיקא בגנתא, כגונא דדיוקנא דהאי עלמא.

והני מילי מתלתין יומין ואילך. דהא כל תלתין יומין לית לך נשמתא דלא תקבל עונשא עד לא תיעול לגנתא דעדן. כיון דקבילת עונשא, עאלת לגנתא דעדן. כמה דאוקמוה, לבתר דאתלבנת אתלבשת [ההדגשה שלי-י"ו]. כיון דאתלבשת בהאי לבושא, יהבין לה אתר כמה דאתחזי לה.³²⁸

(תרגום: ושם [מצויים-י"ו] כל אותם מלבושי הנשמות הראויות להתלבש בהם, כל אחת ואחת כראוי לה; באותו לבוש רשומים כל המעשים הטובים [שהנשמה-י"ו] עשתה בעולם הזה, וכל [המעשים-י"ו] רשומים בו. ו[המלאכים מיכאל ונוריאל-י"ו] מכריזים: 'זהו מלבושו של פלוני!', ולוקחים את המלבוש ומלבישים בו את נשמת הצדיק שבגן [עדן התחתון, ומראהו-י"ו] כגון דיוקנו [של האדם-י"ו] בעולם הזה. ודברים אלה [מתרחשים-י"ו] משלושים יום [לאחר המוות-י"ו] ואילך, שהרי במשך שלושים הימים [הראשונים-י"ו] אין נשמה שאינה מקבלת את עונשה קודם שתיכנס לגן העדן; לאחר שמקבלת את עונשה היא נכנסת לגן עדן, כפי שהעמדנו. ו[רק-י"ו] לאחר שהתלבנה - היא מתלבשת [ההדגשה שלי-י"ו]. לאחר שהתלבשה במלבוש הזה, נותנים לה את המקום הראוי לה [בגן העדן-י"ו].)

התיאור המרהיב של הנשמה המקבלת את מלבוש גן העדן מבכירי המלאכים, מסויג באמצעות הערה קצרה שעשויה להיראות כי אינה ממין העניין, ואשר גורסת כי טרם תחילתו של תהליך קבלת המלבוש והכניסה לגן העדן המתואר לפנינו נעשת כל נשמה במשך חודש על חטאיה; חריגתה של הערה זו בולטת בתוכו מאחר שטקסט זה בכללו אינו עוסק בגמול הרע לנשמה או

³²⁷ תרגום: צנון העשן, צנון הבערה.

³²⁸ זוהר ח"ב רי ע"א.

בצורך להתלבן לפני כניסה לגן העדן, ופרט להערה המדוברת עולה הרושם כי שלב שכזה אינו מהווה חלק מקדים ומשמעותי טרם קבלת המלבוש. מתוך כך, אתנחתא זו מן הרצף התיאורי, אשר מדגישה את קיומן של מסורות העוסקות בקבלת העונש ובטהרה טרם הכניסה לגן העדן, מעניקה אף משנה תשומת לב לדברים אלו שהינם מונגדים באופן חריף לאוירתו הכללית של הטקסט. נוסף לכך, גם הסממנים הטקסטואליים אשר מרמזים על כך שההערה חורגת באופן מודע מרצף הדברים³²⁹, ועל כך שייתכן כי הסתייגותה מתבססת על מסורות נפרדות אשר עוסקות בסוגיית טיהור הנשמה, מדגישים דווקא את חשיבותו הרבה של ירח הטהרה בתודעת הטקסט. לבסוף, כדאי לציין כי טקסט זה מתייחס אף הוא בעקיפין לסוגיית טבילת הצדיקים, באשר הוא קובע כי אף נשמה אינה פטורה מטבילת הטהרה טרם הכניסה לגן העדן.

ראינו, אם כן, כי הדעה הרווחת יותר היא כי הטבילה הכרחית עבור כל אדם, בין אם רשע או צדיק, וכי יש גרסאות המדייקות עם זאת וקובעות כי עבור צדיקים לא תהיה טבילה זו מכאיבה. לפני סיום, כדאי להצביע לפחות על מקור זוהרי אחד אשר מכיר בכל זאת קטגוריה של נשמות שלא הוצרכו לטבול בנהר דינור, ואלה הן נשמות מסוגן של נשמות ר' עקיבא וחבריו – היינו עשרת הרוגי המלכות³³⁰. עם זאת, אני סבורה כי במקרה זה אין הכוונה בהכרח להצביע על צדיקים גמורים אשר נפטרו מן הטבילה בשל רמת חסידותם, אלא על קטגוריה נפרדת של נשמות – הקטגוריה של הנהרגים על קידוש השם³³¹.

5.4 נהר דינור בספר הזוהר – טיבו ומקורותיו

מקור הדימויים המרכזי לנהר האש³³², כמו גם שמו – 'נהר דינור'³³³, מתבססים במידה רבה הן בספרות חז"ל הן בספר הזוהר על נבואת דניאל: "חַזָּה הַנִּית עַד דֵּי כְרִסְנָן רְמִי וְעֵתִיק יוֹמִין וְתַב לְבוֹשָׁה כְּתִלְגַּ חֲנֹר וְשָׁעַר רֹאשָׁה כְּעֶמֶר נִקָּא כְּרִסְנָה שְׂבִיבִין דֵּי נֹר גְּלָלוּחֵי נֹר דְּלִק. נַהֲר דֵּי נֹר נִגַּד וְנִפְק מִן קַדְמוֹתֵי אֱלָף אֱלָפִים {אֱלָפִין} שְׁמִשְׁוֹנָה וְרַבּוֹ רַבּוֹן {רַבָּנָן} קַדְמוֹתֵי קוֹמוֹן דִּינָא וְתַב וְסַפְרִין פְּתִיחוֹ"³³⁴. פסוקים אלה מכילים את הבסיס לשלושה רעיונות נוספים המקושרים לנהר

³²⁹ ניתן למנות את הסממנים הטקסטואליים הבאים: 'והני מילי' המתייחס לדברים שנאמרו עד כה כיחידה מופרדת; 'דהא' המתייחס לידיעה מוקדמת ממקור שונה שאמורה להיות ידועה למוסר הדברים ולקוראם; 'כמה דאוקמוה' המחזיר את תודעת הקורא לרצף המקורי של הדברים, ומדגיש אף הוא בעקיפין את קיומה של חריגה מרצף זה שיצרה ההערה אודות חודש ההתלבנות.

³³⁰ זוהר ח"ב רנד ע"א.

³³¹ על התפתחותה של תפיסת גמול אישי למקדשי השם ביהדות ראה שפקארו, מרסיריזם ופיצויו.

³³² לסקירה על מקורותיו של דימוי נהר האש בתרבות היוונית, בספרות החיצונית ובמקרא, ראה הימלפרב, סוירים, עמ' 110-112.

³³³ שם נוסף אם כי נפוץ פחות שאינו מופיע בספר הזוהר הוא 'רגיון'; ראה למשל ב'מעין חכמה' בית המדרש חדר א, עמ' 59-60.

³³⁴ וכן פרקי היכלות רבתי טו א; על כך ראה אדסמן, טבילת האש, עמ' 25.

³³⁴ דניאל ז ט-י.

האש, והמפותחים בספרות חז"ל, והם הדעה כי הנהר נובע מתחת לכסא הכבוד, כי יצירתו מקושרת לחיות הקודש, וכי מהותו עומדת בזיקה הדוקה לדין ומשפט אלוהי³³⁵. תכונה נוספת ומרכזית מאד השמורה לנהר זה בספרות חז"ל ובפירוט בספר הזוהר היא מעברם של מלאכים וממונים בו, בין אם כעונש או כסימן הורדה ממעלה³³⁶, ובין אם כחלק מההליך הרגיל של בריאה מחודשת של מלאכים מדי יום³³⁷. יש לציין כי העיסוק בנהר דינור וטיבו נוגע בסוגיות קרובות אשר לא תמיד ניתנות להפרדה ברורה, זאת מאחר שבדומה לסוגיות קודמות הנוגעות לגיהנם בהן עסקנו – המצאי הטקסטואלי אינו אחיד בטרמינולוגיה שלו ואף מצטיין ברבגוניות ויזואלית. כך לשם דוגמא, לא כל המקורות הדנים בטבילת טהרה לנשמות יזכירו במפורש 'נהר אש', ולא תמיד יהיה זה תוך שימוש בביטוי הארמי המקובל 'נהר דינור'; עם זאת, ברור לקורא כי גם אם אין הדברים נאמרים במפורש הרי שמדובר בדיונים בתימות קרובות ביותר. באופן זה, הדיון באופי האש שבגיהנם נידון במגוון הקשרים, ולא תמיד במפורש בנוגע לנהר האש; עם זאת נראה כי כלל העיסוק בטיב אש הגיהנם הינו רלוונטי לתיאורי נהר האש גם במקרים המעורפלים יותר.

³³⁵ במסכת חגיגה יג ע"ב מתואר נהר האש כנובע מזיעת חיות הקודש ונשפך על ראשי הרשעים, ולעומת זאת בפרקי היכולות רבתי טו א (בתי מדרשות א) מתואר נהר אש הסוכב את כסא הכבוד, אם כי לא מצוין מה תפקידו. עם זאת, יש לציין כי זיעת החיות וכסא הכבוד במקורות נהר האש קשורים זה בזה; כך בבראשית רבה עח א הנהר נובע מתחת כסא הכבוד בשל מאמצן של החיות בנשיאתו, אם כי במקום זה הוא מוזכר כקשור לשריפת מלאכים ולא למשפט רשעים (וראה מקבילה לכך באיכה רבה ג כג, וכן פרקי דר' אליעזר פ"ד); ב'מעין חכמה' (בית המדרש חדר א עמ' 149) מתואר נהר אש המיועד לשריפת רשעי אומות העולם; קישור הנהר הנובע מזיעת החיות למשפט הרשעים מופיע ב'מעין חכמה', אולם שם הוא קרוי 'רגיון' (בית המדרש חדר א עמ' 59); על כך ראה אדסמן, טבילת האש, עמ' 24-25. כמו כן מוזכר נהר אש בספרות החיצונית, אם כי לא בהכרח בהקשר לטהור נשמות, כך למשל חנוך יז ה. ואילו בספר חנוך השני ה' מוזכר נהר אש המצוי בגיהנם, ואשר טיבו מתחלף בין אש צורבת לקור מקפיא, מאפיין קלאסי של תיאורי גיהנם בתרבויות רבות, וראה לה גוף, פורגטוריום, עמ' 7, הימלפר, סיורים, עמ' 108-111, 113-115, וכן גארדינר 1993, הקדמה עמ' 28; כמו כן השווה מסכת גיהנם, בית המדרש חדר א, פרק שני עמ' 148: "... והראני בני אדם שמשליכין אותם מן האש לשלג ומן השלג לאש"; סדר רבה דבראשית (בתי מדרשות א) כח קא-קכב, כט; חנוך ב ה י: "ויולכינוי האנשים ההם לפאת צפון ושם הראוני מקום נורא מאד כל נגע וענוי במקום ההוא חשך נורא וענן בלתי מאיר ואין שם אור ואש חשכה בערת תמיד ונהר אש משך בכל המקום ההוא פה אש ושם קרח צרב ומקרר". מנגד, אחד ממלאכי הגיהנם שפוגש מחמד לפי החיבור 'סולמו של מחמד' מורכב חציו מאש וחציו משלג, וראה סולמו של מחמד, פרק ט. והדוגמאות רבות. מעניין לראות כי לפי מדרש כונן להט החרב המתהפכת שבפתח גן העדן, אינה מתהפכת אלא בין חום לקור: "החרב המתהפכת מחמי אש לצונן של ברד ומכרד לגחלי אש שלא יכנס אדם שם בחייו" (בית המדרש חדר ב, מדרש כונן, הבית השלישי, עמ' 29). מאידך, מצאתי לפחות מקום אחד שמתאר נהרות אש ריחניים כחלק מתיאור האוירה הפסטורלית והמרהיבה שבגן העדן, וראה 'גן עדן וגיהנם', בית המדרש חדר ה, עמ' 42.

³³⁶ והשווה את עונש גרמי השמים שלא עמדו בזמני עלייתם השמימה, כפי שמופיע בחנוך הראשון; התיאור הוא של דין באש למשך זמן מסוים עד אשר יכופר חטאם. ראה חנוך א יח טו-טז: "והכוכבים המתגוללים באש הם אשר עברו מצות ה' בתחלת עלותם כי לא באו בעתם. ויקצף עליהם ויאסרם [לעשרת אלפי שנה] עד הזמן אשר תתם חטאתם".

³³⁷ כפי שהעיר תשבי, מבוססת דעת חז"ל בעניין זה על שני נוסחים עיקריים שעניינם אחד, כפי שמופיע בחגיגה יד ע"א ובבראשית רבה עח א; ראה על כך ועל העניין של ספר הזוהר במלאכים לשעה מסוג זה – תשבי, משנת הזוהר א עמ' תמח; אדסמן מצטט את דעת אודברג על התמזגות הרעיונות אודות נהר דינור של דניאל עם תפיסת המלאכים המתחדשים מדי יום, וראה אדסמן, טבילת האש, עמ' 27-28.

דיונים סביב מהותה של אש הגיהנם ביחס לאש המוכרת בעולמנו העסיקו כבר את חז"ל³³⁸ וכן את אבות הכנסיה³³⁹ וניתן לראות כי עיסוק זה לא פסק אף בימי הביניים ומאוחר יותר³⁴⁰. בין היתר הקדיש הרמב"ן דיונים לשאלת טיבה של אש דקה מעין זו³⁴¹, וכמו כן רמד"ל בחיבורו 'משכן עדות' מתייחס לאש זו במונח המקראי והתלמודי 'אש לא נופח'³⁴², אשר מצביע על טיבה העליון והרוחני של אש שאינה זקוקה לאויר נופח על מנת לבעור, ומסביר כי מדובר באש היסודית המקושרת למידת הדין וקרויה 'פחד יצחק'; בחיבורו 'הנפש החכמה' דן רמד"ל בטיבה של אש זו, אשר לדבריו מקורה מן הנהר היוצא מעדן, היינו ספירת בינה, וביכלתה לכלות את המלאכים ובדומה להם את 'כח הנשמות'³⁴³. עיסוק זה בטיבה של האש מונחה על ידי הצורך להסביר את עצמתה הרבה עד כדי יכולת לשרוף מהות עליונה ולא גשמית כנשמה, או כפי שראינו לעיל – המלאכים העשויים אף הם אש³⁴⁴.

³³⁸ ראשית יש לציין את הקביעה ממסכת ברכות נו ע"ב כי האש המוכרת לנו בעולמנו מהווה את חלק האחד ממשים של אש הגיהנם; פרקי דר' אליעזר ד קובע כי ביום השני נבראו שני סוגי אש – אשם של בני האדם ואש הגיהנם; אבא גוריון ד מספר אודות ששה סוגי אש העומדים לרשות הקב"ה, אשר עולים זה על זה בעוצמתם. אשן של הקב"ה היא נצחית מחד ואינה גורמת למוות מאידך (ייתכן שההשקפה לתמונה זו היא הסנה הכוער ואיננו אוכל, וראה על דימוי זה לגיהנם בספר הזוהר בהע' 41, ועל כך דברי עמנואל הרומי, התופת והעדן, ש' 115-117: "ראיתי אש היה מאילי הארץ / ... בוער באש אוכלה אש ואיננו אוכל"); מעניין להשוות לכך את דברי משה רבנו והמלאך במדרש כתפוח, מהם עולה כי ייחודה של אש הקב"ה דווקא בהגנה לצדיקים "אמר משה לגבריאל לא אוכל לבוא אל גיהנם מפני האש, אמר לו יש אש אחרת יותר מזה ולא יזיק אש של גיהנם" (בתי מדרשות א, מדרש כתפוח, פסקא יג עמ' רפא). ראה גם קון-שרברוק, תורת הגיהנם, עמ' 200-201.

³³⁹ לגבי עיסוק נוצרי בשאלה מהות האש, טען לה גוף כי רק הכנסיה הקתולית המודרנית מבדילה באופן מובהק בין אש הגיהנם המענישה לבין זו של הפורגטוריום שהיא מטהרת ומכפרת לבין זו של יום הדין שהיא בוחנת, אולם לדבריו הפרדות כאלה לא התקיימו בימי הביניים, והוא קושר עובדה זו למה שהוא מכנה "האמביוולנטיות ההודו אירופית כלפי אש". לצד זאת הוא מדגיש כי דיונים בהגדרות אלה של האש העסיקו מאד הוגים נוצריים מזמן אבות הכנסיה ואילך, וראה לה גוף, פורגטוריום, עמ' 44; יש לציין כי כבר קלמנס מאלכסנדריה הבחין בין אש מכלה המיועדת לחוטאים חסרי תקנה לעומת אש מקדשת, מושגת ונבונה, אשר עוברת דרך הנשמה ומטהרת אותה, וראה שם עמ' 54, ובהמשך עד 57.

³⁴⁰ דוגמא מן הספרות המוסלמית מצויה בחיבור הימי ביניים 'סולמו של מחמד', שם מוזכרת אש בשם al-falq אשר בבוא יום הדין תשרוף את הגיהנם ואשה בקלות שבה אש של עולמנו מכלה כותנה, וראה סולמו של מחמד פרק סט.

³⁴¹ ראה למשל רמב"ן, שער הגמול, עמ' רפז-רפז, ועל כך גם הלברטל, מוות וחטא עמ' 150-152; אגב, דיונים במהותה של אש דקה מזו של עולמנו ניתן למצוא בתקופה זו גם ללא כל קשר לאש הגיהנם, כך למשל ג'יקטילה בגנת אגוז, חלק שני, שער בהמשכת השלישיות אחר אותיות אמ"ש (עמ' קפ במהד' ירושלים תשמ"ט), וזאת לצד דיונו באש הדקה בנושא עונש הגיהנם במקום אחר בחיבור זה (וראה שם, המשכת השביעיות אחר אותיות בג"ד כפר"ת, שבעה מדורי גיהנם בג"ד כפר"ת, עמ' רמה במהד' הנזכרת).

³⁴² רמד"ל, משכן העדות, כ"י ברלין, עמ' 42א. ביטוי זה מתבסס על הנאמר באיוב כ כו: "כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש" ל' א' נפח ירע שרירי תאכלהו", ונעשה בו שימוש גם בתלמוד הבבלי, ראה בבא בתרא עז ע"ב, וכן חולין קלג ע"א; סביר כי עומד בבסיס תיאור זה ההנחה כי מדובר באש נצחית שאינה זקוקה לאספקת חמצן. לדיונים נוספים של רמד"ל בסוגי אש ראה הנפש החכמה, הקדמה לפרק ג. אש המתקיימת מכח עצמה מוזכרת גם בגיהנם המתואר ב'סולמו של מחמד', פרק ס עמ' 168.

³⁴³ רמד"ל, הנפש החכמה, הקדמה לפרק ג.

³⁴⁴ וזאת על פי הפסוק: "ע' ש' מלאכי רוחות משרתיו אש ל' ה'ט" [תהלים קד ד]. ראה לעניין האש השורפת מלאכים זוהר ח"ב יט ע"ב; דוגמא למקומות נוספים העוסקים בטיב סוגי אש בזהר – ח"ב פט ע"ב, ח"ג קנד ע"ב; במדרש 'כתפוח בעצי היער' מצווה הקב"ה על מטטרון להפוך את בשרו של משה ללפיד אש על מנת שלא יישרף מן המלאכים שהן "שרי אש", ראה מדרש כתפוח עמ' רעז, והשווה הפיכתו של חנוך למלאך העשוי אש, שפר, סינופסיס, סעיף 19; דיבורו של הקב"ה מתואר אף הוא כאש שהינה חזקה אף מאשם המלאכים, וראה פסיקתא רבתי לג: "[שהיה הדבר] מבקש לצאת והיה הכרוז יוצא (לפניו) [לפניו] ואומר לפני מחיצות האש סלקו עצמיכם מלפני הדיבור שלא יצא וישרוף אתכם ומיד היו המלאכים של אש מסלקין עצמן והחיות מסלקין עצמם כדי שלא ישרפו מנשבו של דיבור. ומפני שהיה אשן של דיבור קשה מאשם של מלאכים. שהמלאכים אינם אלא מאש של תחת כסא הכבוד מן אותו הנהר שראה דניאל נהר דינור נגיד ונפיק מן קדמוהי (דניאל ז' י') שמשם הם נבראים. אבל אשן של דיבור לא הייתה אלא מתוך ימינו של הקדוש ברוך הוא שכן [כתוב] מימינו אש דת למו (דברים ל"ג ב)". ממקור זה עולה כי אש המלאכים ואש נהר דינור שוות בעוצמתן, ומעליהן ניצבת אש דברו של הקב"ה.

כאמור, הזוהר מתייחס לנהר דינור כמטהר חוטאים במספר גוונים, ואת חלקם נפרוש להלן. ראשית, נחזור לטקסט מפרשת ויקהל³⁴⁵ בו עסקנו בראשית הפרק, המתאר את חיות הקודש אשר בשל מאמץ נשיאת כסא הכבוד נוטפת מהן זיעה נוראה ממנה נוצר נהר האש. זיעת חיות הקודש היא כאמור מוטיב מיתי קדום המופיע בספרות חז"ל, ומעניין לראות כי במקרה זה מתקשרים הדברים להופעתה של חיה מיתית נוספת והיא הסלמנדרה העשויה אש ולפיכך הינה חסינה מפניה. שילובם של שני מוטיבים אלה מביע באופן עמוק את הפרדיגמה של נהר דינור – נהר אש אדיר שאופיו כפול; מחד הינו בעל עוצמה אדירה הנובעת ממאמץ של חיות הקודש ובשל כך ביכלתו למגר חטאים וכוחות רשע, ומאידך, מאחר שכל מהותו אש קדושה הוא אינו פוגע בבסיס נשמותיהן הקדושות של ישראל, שהינן חלק אלוה ממעל, אלא רק מזכנן מסיגיהן.

נהר דינור מוזכר בזוהר בהקשר לשריפת חוטאים גם במאמר נוסף מפרשת ויחי בו עסקנו בתחילת העבודה³⁴⁶, וזוהי דוגמא לגיוון אפשרי באופן הצגתו: בתיאור זה נתפס הנהר באופן מעט יותר סימבולי והוא מופיע כחלק מתיאור רב רושם של האופן בו מתגבר הדין בעולמות העליונים בזמן שנשמתו של אדם יוצאת מן העולם; ברגעי גסיסתו האחרונים של האדם, מתחזקים ביותר הריב והקטטה שבין ארבע קצוות תבל ואינם שוככים עד שיוצא כרוז שמימי ומכריז מה תהיה אחריתה של נשמתו; לאחר הכרזה זו, ודומה כי מתוך רוב עוצמתה, מתוארת להבת אש אדירה שמקורה מצפון העולם אשר טובלת בעצמה בנהר דינור, ולאחר טבילתה מתפשטת בארבעת קצווי תבל, מבעירה את להבותיהם של הרשעים ולבסוף אף יורדת בתוקף כוחות הדין שבה אל העולם הזה. תיאור זה, אף שמרחיב למדי את הפרדיגמה הבסיסית של נהר אש בו טובלים חוטאים למירוק עוונותיהם, משמר את העיקרון הבסיסי הרואה בנהר האש מקור ואף מנוע המזין ומחזק את דין הרשעים, אלא שכאן נתפס הדין הקונקרטי בו נעשים הרשעים גם באופן מורחב יותר – ככוחות הדין שבהוויה במובנם התיאוסופי.

לבסוף, ועל אף שטקסט זה אינו חלק מהגדרת מושאה של עבודה זו, מעניין לראות כיצד בטקסט מהיכלות הקדושה שבפרשת פקודי³⁴⁷ מתקשר נהר דינור לרעיון מנוחת הרשעים ביום השבת בו עסקנו בהרחבה לעיל³⁴⁸: במקום זה מסופר לנו כי נהר דינור, השוצף בכל ימי השבוע בהיכלות העליונים, שובת ושוכך מזרמתו ביום השבת. אמנם נראה כי בהקשר בו מופיעים הדברים אין כל זיקה לתפקידו של הנהר כמזכך רשעים, אולם מתוך הרקע הרחב יותר של נהר דינור אותו השתדלתי לפרוש לעיל, ייתכן בהחלט לראות במנוחת נהר דינור ביום השבת ביטוי נוסף למנוחתם

³⁴⁵ זוהר ח"ב ריא ע"ב-ריב ע"א.

³⁴⁶ זוהר ח"א ריח ע"ב; במאמר זה עסקנו לעיל בפרק 2.1.

³⁴⁷ זוהר ח"ב רנב ע"ב.

³⁴⁸ ראה לעיל סעיף 3.3.

של הרשעים ביום זה. נוסף לכך, כדאי להציע לראות את הדברים בהקשר של נהר מיתני פראי נוסף השוכך ביום השבת – והוא הסמבטיון. פרט לעובדה כי אלו שתי תימות-אחיות וייתכן כי לפנינו זליגה מוטיבית בין דמות נהר הסמבטיון לבין נהר דינור בעניין מנוחת השבת, הרי שניתן לקשר את הסמבטיון למנוחת הרשעים ביום השבת מתוך מדרש ידוע המופיע בין היתר במסכת סנהדרין³⁴⁹ בו עסקנו גם לעיל, והוא זה המספר על פולמוסו של טורנוסרופוס עם ר' עקיבא אודות קדושת השבת; בין ההוכחות לקדושת השבת שמציע ר' עקיבא לטורנוסרופוס ניתן למצוא הן את מנוחתו של הסמבטיון ביום זה, והן את מנוחת אביו המת של טורנוסרופוס ופטירתו מעינוי הגיהנם בשבת. ייתכן לשער כי קרבה זו תרמה אף היא טפח בהתקרבותם של שני המוטיבים ובתפיסה לפיה גם נהר דינור, שכאמור אחד מתפקידיו החשובים הוא שריפת רשעים בגיהנם, ייחשב כנהר השובת ביום השבת.

מבחינת מקור נביעתו של נהר דינור, ישנם, כפי שראינו, מקורות תיאוסופיים המזהים אותו עם 'הנהר היוצא מעדן', היינו מבינה, או לכל הפחות עם אחד מיובליו; ייתכן שזהו הבסיס לשם נוסף הנזכר בזוהר לנהר דינור – 'נהר דחמשינ', אשר מופיע בזוהר חדש פרשת בהר³⁵⁰: "כלהו נשמתין קב"ה טביל לון בנהרא דחמשינ דבגנתא עדן דלעילא, ואתקרי נהר דינור" (תרגום: "את כל הנשמות טובל הקב"ה בנהר הדחמשינים שבגן עדן העליון, והוא נקרא נהר דינור"). אגב, אנו רואים כי מקור זה, על אף שמדגיש את תפקידו של הנהר כמטביל נשמות, ממקם אותו דווקא בגן העדן העליון, נראה כי מתוך זיקתו האיתנה לספירת הבינה המתבטאת בכינויו; עם זאת, סביר להניח כי כוונתו שמקור הנהר בגן העדן העליון ומשם הוא זורם למדורי הגיהנם הנחותים.

5.5 טבילת כפרה – ההיבט התיאוסופי

בסעיפים הקודמים ראינו כי רעיון טבילת האש לביעור חטאים מופיע בזוהר, בדומה לרוב הנושאים בהם עסקנו, גם במקורות המצויים בשיח תיאוסופי יותר, וניתן לראות בבירור כיצד גם כאן לא ניתן להפריד בין המיתי לתיאוסופי אלא שהשניים משתלבים זה בזה באופן אורגני והדרגתי. לצד זאת, נדון כעת במספר טקסטים העוסקים בפן הסימבולי יותר של טבילת הכפרה בספר הזוהר.

הזוהר מתאר במספר מקומות כיצד ההווה והשפע האלוהי מקבילים ואף מונחים על ידי שירה – שירת המלאכים, שירת הלויים ושירת ההווה³⁵¹. לאור זאת, בטקסט המופיע בפרשת צו³⁵²

³⁴⁹ בבלי סנהדרין סה ע"ב.

³⁵⁰ ז"ח מט ט"ד.

³⁵¹ ראה למשל זוהר ח"ב יח ע"ב-יט ע"א, וראה על כך ליבס, ספר יצירה, עמ' 126-121.

מתוארת תמונת הלילה במהלכו פוסקות כל מקהלות המלאכים משירן; בתוקף החשיכה מתחזקים כוחות הדין ומתרגשים אלו על אלו בתהומות יוקדות אש. הזוהר מספר כי בתהום העמוקה ביותר רוחשות להבות הממונות על ביעור דיני העולם כולו, והן אלו השורפות את הרשעים באש שמקורה בנהר דינור³⁵³. אולם, כוחות הדין לא ישלטו לעד – עשן הקרבן שמעל המזבח הוא זה שמחליש את כוחם ומשקיט את געשו של נהר דינור.

עקרון דומה המתאר את תהליך ההיטהרות תוך שימוש בפרדיגמת הקרבת הדינים מופיע בטקסט תיאוסופי שבזוהר פקודי³⁵⁴, שם מפורש הפסוק מויקרא "זאת תורת העלה הוא העלה על מזבחה על המזבח קל העלה עד הבקר".³⁵⁵ כמתייחס למחשבה רעה³⁵⁶ שנכנסת אל תוך כנסת ישראל (זאת בהתבסס על הנאמר בויקרא רבה כי העולה 'באה על הרהור הלב'³⁵⁷). במקום זה נקבע כי בדומה לקרבן, יש לשרוף מחשבה רעה זו באש במשך כל הלילה, שהרי הלילה הוא כנסת ישראל, ועוד מצוין כי המוקד עליו תישרף המחשבה הוא נהר דינור, המקום בו מנוטרלים כוחות רשע; עולה כי בדומה לממונים שרבוונותם וכחם נלקחים מהם בטבילת אש, כך תאבד גם המחשבה הרעה את כחה בטבילה כזו.

אנו רואים כי אל תוך טקסט זה המבוסס על שיח תיאוסופי, ניתכים רעיונות מתוך תורת הממונים הזוהרית והחז"לית ותפיסתו של הזוהר את נהר האש כמנטרל כחם של ממונים אלה, ולצד זאת גם ראיית נהר האש ככלי פורגטוריאלי לטיהור חוטאים. ניתן, אולי, להצביע על תהליך השתלשלות והשתלבות של שתי מגמות אל תוך תפיסת נהר דינור: מתוך בסיס תורת הממונים נתפס נהר דינור כאמצעי לנטרול כוחות רשע; מאידך, נתפסת האש וטבילת האש במקורות מוקדמים, כתבי חז"ל ואבות הכנסיה כאחד, כאמצעי לטיהור חטאים. שני כוונים אלה התאחדו במידה מסוימת כאשר הפקעת כחם של החטאים באש מזוהה במידה רבה עם הפקעת רבונות הממונים, נציגי הטומאה, בנהר האש. בטקסט שלפנינו, המחשבה הרעה של האדם, היינו החטא, מייצגת, ויותר מכך – גורמת, להימצאותה של 'המחשבה הרעה' המופשטת יותר בכנסת ישראל בכללה, או במילים אחרות – חדירת כוחות הטומאה לתחום השכינה; במקרה זה הדברים סבוכים אף יותר מאחר והשכינה עצמה מכילה בתוכה מלכתחילה את ניגודיות כוחות הדין

³⁵² זוהר ח"ג לב ע"ב.

³⁵³ התבטאות זו חושפת טפח לגבי המתח הפנימי הקשור לתיאורי כוחות הסטרא אחרא כמבצעי המשפט האלוהי; כוחות הדין הקשים ביותר הם אלה השורפים ומכלים את הדינים שבעולם הקשורים לחטאי האדם, ובכך נראה כי הם מכלים את כוחם שלהם עצמם.

³⁵⁴ זוהר ח"ב רלט ע"ב.

³⁵⁵ ויקרא ו ב.

³⁵⁶ השווה זוהר ח"ג כז ע"א, וכן ז"ח צו מו ט"ג; על מוצא כוחות הרע והשדים מן המחשבה הרעה שבאלהות לפי קבלת ימי הביניים, ומקורותיו של נושא זה במקורות גנוסטיים, ראה אידל, מחשבה רעה.

³⁵⁷ ויקרא רבה ז ג.

והחסד, ולפיכך טיהורה מתרחש בלילה, כאשר הלילה מייצג הן את השכינה עצמה והן את דין הטיהור והקרבן שנעשה בה. כפי שראינו, בחלק ממסורות חז"ל וספר הזוהר הלילה הוא זמנו של הדין המוגבר בגיהנם³⁵⁸, בין היתר מכיוון שהדין מזוהה עם החשיכה. מכלול עניינים אלה מעלה תמונה המציגה את השכינה כמיטהרת בלילה מכוחות הטומאה בנהר האש המזוהה עם הגיהנם, וזאת על שום ההרהורים הרעים המסיטים בני אדם מדרכם.

על מנת לבחון לעומק את פרדיגמת הקרבת הקרבן כטיהור חטאים בהקשרה התיאוסופי, כדאי לבחון את שני המאמרים שלעיל בכפיפה אחת עם טקסט נוסף מפרשת מצורע בו עסקנו לעיל³⁵⁹, המתאר את עליית הנשמה מגן העדן התחתון לעליון כעליה במדרגות אשר שיאה מדומה להקרבת קרבן על גבי מזבח.

על אף שנראה בבירור כי ישנה קרבה רבה בין המאמרים מפרשת מצורע, צו ופקודי, כדאי עם זאת לדייק בהבדלים שביניהם; ראשית, בפרשת מצורע מתייחס דימוי הקרבן למצב הטהור אליו מגיעה הנשמה לאחר התלבנותה, ונראה כי לפחות באופן חלקי הכוונה היא כי הקרבן הטהור הוא הראוי להתקרב - כקרבן - אל הקב"ה. בדמיון מסוים לכך, מתואר בפרשת צו מעבר מסוים בין מצב בו כוחות הדין המופקדים על המשפט האלוהי שורפים את הדינים ואת החוטאים באמצעות נהר דינור, ובשלב כלשהו, אשר ייתכן כי מזוהה עם רוויה משלטון הדין או הפצעת השחר, התמונה משתנה לתיאור של קרבן המתכלה על המזבח, ואשר מגרש את כוחות הדין. ייתכן כי המעבר משריפה מענישה של כוחות הדין בלילה לכדי קרבן נרצה המסלק כוחות אלה לקראת הבוקר, אוצר בתוכו משמעות עמוקה לגבי מובנו של התהליך הפורגטוריאלי בתודעתו התיאוסופית של הזוהר; נראה כי יש הכרח לכלות את החטא שבאדם, אשר בו שולטים כוחות הדין והלילה, המזוהים עם הגיהנם. אולם לצד זאת מופיע הכרח נוסף - זמן ההיטהרות מוגבל הוא, כמוהו כזמנו של הלילה, ובהקבלה - כוחותיו וזמן שלטונו של הסטרא אחרא. לפיכך לאחר שנשלמת מידה מסוימת של שריפה, או אולי לאחר שקיבלו כוחות הדין את חלקם המגיע להם בצדק, התמונה מתהפכת אט אט לכדי קרבן שהתקבל ברצון, ומניה וביה גוים גם כוחות הדין מפני קדושה זו. לעומת כל זאת, בפרשת פקודי הדגש אינו על מעבר בין שני מצבים אלה, אלא ששריפת המחשבה הרעה בלילה מתוארת מלכתחילה כקרבן עולה המוקרב במשך כל הלילה; לפיכך גם נהר דינור אינו משמש כאן כחלק מכוחות הטומאה אלא במסגרת פרדיגמת הקרבן. לצד זאת נוסף רובד לנהר זה, והוא ציון תפקידו כמנטרל כוחם של השרים-הממונים, נציגי הרשע.

³⁵⁸ לפי חלק מן הדעות הלילה הוא זמן הדין המוגבר בגיהנם, וראה לעיל הע' 121.

³⁵⁹ לעיל בסעיף 5.2, מופיע בזוהר פרשת מצורע ח"ג נג ע"א.

5.6 גיהנם זוהרי תיאוסופי ופורגטוריום נוצרי בימי הביניים - השוואה

בתחילת הסעיף הערתי כי כדאי לתת את הדעת לקשרים שבין הפורגטוריום הנוצרי של ימי הביניים לבין תיאורי הגיהנם היהודיים ובייחוד בזוהר, ואכן ראינו כי קיימים מספר נושאי עיסוק קרובים: ראשית, העיקרון כי רוב הנשמות טובלות בנהר אש שלא לשם כליון או ענישה אלא לצורך זיכוד; בדומה לעיקרון שבמשל הקש והזהב³⁶⁰ לפיו רק הנשמות אשר בנו את בסיסן על האמונה בישו תזכנה לטיהור באש, מפתח הזוהר את המודל של חז"ל כי אין אור של גיהנם שולטת בתלמידי חכמים, אשר מביא ראייתו מן הסלמנדרא, לכדי תמונה דומה – נשמות ישראל תשרפנה אמנם באש של גיהנם, כמוהן כשאר הנשמות, אולם מאחר והן טהורות לא תהיה זו שריפה לשם כליון אלא לטיהור בלבד. שנית, ובדומה לעיסוק הנוצרי, דן הזוהר בשאלת טבילת הצדיקים ככלל ובטיבה של טבילה זו; על אף שאין תמימות דעים בין המקורות, הזוהר גורס ברובם של המקורות כי אכן תתרחש טבילה זו, אולם נראה כי לפחות חלק מהדעות היא אינה כרוכה בכאב רב. שלישית, תיאורם של שני שלבים בתהליך ההיטהרות באש; הראשון מטהר מחטאים, והשני הינו מעבר קצר באש על מנת להכנס לגן העדן. רעיון זה המופיע בספרות נוצרית בימי הביניים³⁶¹, משתלב לעתים בתיאור הזוהרי עם תורת המלבוש – הליבון הראשון הינו כפרת החטאים, והטבילה באש שאחריה הינה הכרחית על מנת לעלות לגן העדן העליון, מאחר והיא מסירה את דיוקן הגוף.

עם זאת כעת נראה כי כדאי להצביע גם על כך שהשוואת תמונה זוהרית מורכבת זו עם המודל הפורגטוריאלי הנוצרי בימי הביניים מעלה גם הבדלים חריפים: התיאורים התיאוסופיים שהובאו לעיל אמנם מבוססים על ההנחה כי טיהור חטאי האדם לאחר מותו הוא הכרחי, אולם נראה כי בעוד שהתיאורים הנוצריים מדגישים את הגמול האישי והמוסר ההטרונומי הנובעים מסמכותו של אל שהוא שופט פרסונאלי בשרביט של משפט צדק חסר פניות, הרי שהתיאורים התיאוסופיים אותם ניתחתי זה עתה מדברים אודות הכרח הנובע ממבנה ההויה, וממערכת האיזונים המורכבת שבין חסד ודין. החטא או המחשבה הרעה המצויים באדם ובכנסת ישראל נשרפים במהלך הלילה, שהינו זמן שלטון הסטרא אחרא, אולם הינו גם עת המזוהה עם השכינה ואולי עם האדם; כשם שהלילה והיום מתחלפים זה בזה ללא הפסק, ואין לאחד משניהם שלטון בלעדי או בלתי מוגבל בזמן, כך זמן ההיטהרות מוגבל, והוא נשלם (בפרשת צו – בתיאור הפיכתו לקרבן) בהגיע הבוקר.

³⁶⁰ הראשונה לקורנתיים ג י-טו, והשווה לנאמר בעזרא הרביעי ה נב-סא.

³⁶¹ כך למשל בתיאורו של דאנטה אשר לאחר שעבר במידה מסוימת את קשיי הפורגטוריום, נאלץ בכל זאת לעבור את מסך האש על מנת להגיע לגן העדן התחתון. ראה לעיל, הע' 298.

5.7 יסודות פורגטוריאליים : סיכום

חוקרים רבים מסכימים כי על אף שמושג 'כור המצרף' לקוח מן התיאולוגיה הנוצרית מראשית ימי הביניים, הרי שהעיקרון היסודי עליו הוא מושתת, היינו מירוק חטאי נשמות בינוניות על מנת שיזכו להגיע לגן העדן, מצוי בהרחבה כבר בדברי תז"ל ולמעשה זהו העיקרון המנחה את תמונת הגיהנם היהודית מראשיתה. עם זאת, העיסוק הנוצרי בפורגטוריום ושיאו שבימי הביניים השפיעו בלא ספק על הדימויים היהודיים בנושא זה, וזאת לצד השפעת דימויי טבילות אש המופיעים כבר בברית החדשה ובאפוקליפסות יהודיות-נוצריות מן המאות הראשונות לספירה, אף כי על פי רוב הקשרן המקורי אינו טיהור מחטאים אלא ענישה גרידא.

תופעה עליה הצבעתי בספר הזוהר ואשר לה זיקה לדעות רמד"ל השונות המובעות בכתביו העבריים היא האמונה בקיומם של שני שלבי טיהור או ענישה טרם ההגעה אל הגיהנם; ראינו כי מחד גישה זו אודות טבילה כפולה, המופיעה במספר מקורות זוהריים, אינה מכירה במובהק בתמונת גיהנם כפול אשר עשוי היה להסבירה, וכי מאידך על אף שהטקסטים הרלוונטיים מתארים את הטבילה הכפולה תוך שימוש במודל נר"ן כלשהו, הרי שאין הם מציגים זיקה סיבתית הדוקה בין הצורך בטבילה כפולה לבין תורת רבדי הנפש. לאחר מכן, העמדתי מצב עניינים זוהרי זה אל מול מצאי דעותיו של רמד"ל בנושא זה בכתביו העבריים; הראיתי כי רמד"ל, אשר החזיק כבר בכתביו המוקדמים בתורת גיהנם כפולה, מביע בכתביו המוקדמים את הדעה כי ישנו שלב היטהרות אחד בלבד עבור כל נשמה, ולפיכך ההבדל בין הגיהנם התחתונה והעליונה אינו אלא ברמת חומרתן ובהתאם לכך ברמתם של החוטאים שישלחו אליהן (ובכך, למעשה, מהווה הגיהנם הכפול ווריאנט מצומצם יותר של הגיהנם בת שבעת המדורים, המיועדים לחוטאים ברמות חומרה שונות). לעומת זאת, ייתכן כי בחיבורו המאוחר יותר של רמד"ל, 'משכן העדות', נוצרה סינתזה מסוימת בין התמונות הזוהריות המתארות טהרה כפולה לכל נשמה, לבין מודל הגיהנם הכפול בו החזיק רמד"ל וזאת בצירוף לתורת נר"ן מפותחת יותר; סינתזה זו היא הגורסת כי הטבילה הכפולה היא טבילת הרוח והנשמה של אדם אחד בגיהנם התחתונה והעליונה בהתאמה, טרם מעברם של שני חלק נפש אלה לגן העדן התחתון והעליון בהתאמה.

בהמשך הדברים, ראינו כי בדומה לדיוני אבות הכנסיה בנוגע לטבילת הצדיקים וכן למהות וטיב הפורגטוריום והאש המטהרת, מתחבט גם הזוהר בשאלה האם טבילת האש מיועדת לכלל בני האדם ובכללם צדיקים, האם היא מכאיבה לכולם במידה שווה ומה טיבה של האש בה טובלים. נוכחנו לדעת כי ככלל מתאר הזוהר במקומות רבים טבילת אש לצורך כפרת חטאים, וכי רובן של התפיסות גורסות כי טבילה זו מיועדת לצדיקים ורשעים כאחד, וההבדל, אם קיים, הינו במשך

הטבילה בלבד; עם זאת חשוב להדגיש את קיומם של גוונים קלים בין המקורות השונים גם בנושא זה.

נהר האש בו טובלות הנשמות, המכונה על פי רוב 'נהר דינור', מזוהה ככלל עם נהר דינור מנבואת דניאל, ממנה למדו חז"ל כי הנהר מקושר לזיעת חיות הקודש ולכסא וכי מהותו נוגעת למשפט אלוהי. כמו כן מזוהה נהר דינור כבר במחשבת חז"ל עם המקום ממנו נוצרים ובו כלים המלאכים ובעיקר ממנוי הרשע. בספר הזוהר נראה כי כלל מאפיינים אלה חברו אל הרעיונות שהוצגו לעיל בנוגע לטיהור חוטאים בינוניים, ואל העיקרון המבוטא, בין היתר, במשל 'הקש והזהב' של פאולוס; כשם שלפי פאולוס רק מי שבונה את אמונתו על בסיס האמונה בישו יזכה לטבילת כפרה, כך רק נשמותיהם של ישראל הלכותות מכסא הכבוד מסוגלות להיטהר באש נהר דינור שמקורה מכסא זה, והן לא תכלינה בו. באופן זה משתמע כי נהר דינור ישמיד את נשמות אומות העולם, ואילו את נשמות ישראל החוטאות יצרוף כראוי להן, ונשמות הצדיקים תזכנה לטבילה קצרה בלבד. לבסוף, ובדומה למעט מקורות נוצריים, מקדיש הזוהר תשומת לב לתיאור תהליך הריפוי מפגיעת נהר האש.

על אף שהצבעתי במהלך פרק זה והעבודה כולה על השתלבותם של המימדים המיתיים והתיאוסופיים זה בזה, לעתים קרובות לבלתי הפרד, הקדשתי בכל זאת סעיף לדיון ביחסם של מקורות מעט יותר סימבוליים לשאלת היטהרות הנשמות; ראינו כי שלושה טקסטים נפרדים עשו שימוש בפרדיגמה של הקרבת קרבן עולה שפדריו נותרים על המזבח כל הלילה, להבנת עומק משמעותו של טיהור זה. הנשמה, או 'המחשבה הרעה' שבה, נשרפות במהלך הלילה הנשלט על ידי כוחות דין קשה, וזאת עד לבוקר בו מתחזקים כוחות החסד ומגרשים מפניהם את הדינים. לפחות בטקסט אחד ניתן להצביע על מעבר מהמצב הראשוני בו כנסת ישראל נשרפת במהלך הלילה, הוא זמן שלטונם של הדינים, אל מצב המתרחש סמוך לבוקר המתואר במונחים של הקרבן קרבן המתקבל ברצון. נראה כי כיוונים אלה קרובים לעיקרון המנחה את שריפת הממונים הרשעים בנהר דינור, אשר נתפס כמנטרל כוחות רשע, וזאת יחד עם תפיסתו כנהר המטהר חטאים. מתוך כל זאת ניתן לנו ללמוד מעט על עומק רעיון הטיהור בזוהר – טיהור מחטא ומכוחות הדין הוא הכרחי, ומתבצע בלילה בו שולטים כוחות אלה; עם זאת, גם הפצעתו של הבוקר המסמל את החסד והקרבן הנרצה, הינה הכרחית בהווה המושתת על איזון נכון בין כוחות הדין וכוחות החסד, ומסמלת על ידי כך את תיחומו של שלב הדין המטהר.

לפני סיום, הצעתי מספר נקודות להשוואה בין הפורגטוריום הנוצרי לבין היסודות הפורגטוריאליים העולים מן הגיהנם הזוהרית התיאוסופית; יש להדגיש כי לצד נקודות דמיון

מוטיביות לא מעטות, קיימים גם הבדלים מהותיים בין שתי תפיסות אלה. נקודה חשובה העולה בעיקר מן התיאורים התיאוסופיים יותר היא כי אין המדובר בגמול הטרונומי וצודק לחוטאים בינוניים שהינו בעל ערך חינוכי חשוב, אלא בהכרח הנובע ממבנה ההויה ומן האיזונים שבין חסד ודין עליהם היא מושתתת.

6. ביקורים והצעות לגיהנם

אחת הסוגות המוכרות של תיאורי גיהנם ובמיוחד בחיבורים יהודיים, נוצריים ומוסלמיים מן האלף הראשון לספירה ועד לשלהי ימי הביניים והרנסנס היא זו של סיורים הנערכים על ידי דמויות חיות בממלכת הגיהנם, בדרך כלל בעזרתו של מדריך שמימי או על-אנושי כלשהו.³⁶² תיאורים מסוג זה מצויים בשפע וגיוון רב באופן יחסי וביניהם אנו מוצאים חיבורים קצרים ופרגמנטריים לצד יצירות רחבות היקף.³⁶³ בסעיף זה אציג ואנתח סיפור זוהרי אחד המופיע בשתי גרסאות בזוהר חדש, ואשר מתאר מעין ביקור של אדם חי בממלכת הגיהנם.

6.1 הקדמה לסיפור 'בזכות בנו ניצל'

הסיפור שיכונה להלן 'בזכות בנו ניצל'³⁶⁴ מופיע בשתי גרסאות בזוהר חדש; במדרש רות (להלן: 'בזכות בנו ניצל' גרסא א) ובזוהר חדש על פרשת אחרי מות (להלן: 'בזכות בנו ניצל' גרסא ב).³⁶⁵ כפי שנראה, נבדלים ביותר מאפייני סיפור זה מן המאפיינים הבולטים של סוגת סיורי הגיהנם, אולם עם זאת ניתן להצביע גם על כמה נקודות דמיון חשובות. יש להדגיש כי אין מדובר בשני סיפורים נפרדים אלא במובהק בשתי גרסאות של סיפור אחד; על כך מצביעים הדמיון הרב במבנה הנראטיבי, בהקשר הדרשני (סוד הייבום) ובתוכן הדברים, ומאידך העדרם הכמעט מוחלט

³⁶² לגבי חיבורים יהודיים ונוצריים מן האלף הראשון לספירה, ראו הימלפרב, סיורים, עמ' 45 והפרק כולו; ליברמן, חטאים, עמ' 29; גארדינר, מקורות. המסורות המוסלמיות מספרות אודות עליותיו של מחמד השמימה ומבוססות על פרשת מסע הליל שבקראן. לספרות מקור בנושא זה ראה מחקר משנת 1926 המצביע על מקורותיו המוסלמיים של דאנטה: אסין-פלוקיס, אטלאם והקומדיה האלוהית.

³⁶³ הימלפרב מונה ששה עשר חיבורים לפחות, וזאת מן המאות הראשונות לספירה בלבד; לרשימה ביבליוגרפית מלאה, ראה הימלפרב, סיורים, עמ' 175-182. באנתולוגיות של חיבורים העוסקים בסיורים לעולם הבא בימי הביניים, ניתן למצוא למעלה מחמישים חיבורים, וראה ספרה של גארדינר הסוקר מקורות אלה ומפנה לביבליוגרפיה הרלוונטית, גארדינר, מקורות; לדיון בשנים עשר מתוך מקורות אלה על רקע שאלת התרבות הפופולרית באירופה של ימי הביניים, ראה לה גוף, מסעות. לה גוף מציע במאמר הנזכר חלוקה ראשונית של תיעודים נוצריים של מסעות לעולם הבא לארבע תקופות עיקריות: א. עד למאה השביעית בשל לחץ הכנסיה כמעט שלא נשמרו תיעודי מסעות. ב. בין המאות השביעית והעשירית, ובמקביל לעליית כוח הנזורה פורחת סוגה זו. ג. עד למאה השנים עשרה החזיונות נפוצים מאד באמצעות סיפורים עממיים, בין היתר בשל התחזקותם של המעמדות הנמוכים. ד. התרבות הגבוהה שבה ומשתלשלת על תחום יצירה זה תוך שימוש בכל החומרים שלפניה, (לה גוף, מסעות, עמ' 34). דברים אלה ממקמים את הסיפורים הזוהריים, על אף הבדלים בינם לבין החיבורים הנוצריים, בתקופה של פריחת הז'אנר ובייחוד של היבטיו הפולקלוריים.

³⁶⁴ שם זה הוא קיצור של הכינוי 'בזכות בנו ניצל' מדין גיהנם' בו מכונה סיפור זה בגרסתו שבז"ח אחרי מות בדפוס הסולם; גרסת הסיפור בז"ח רות זכתה לכינוי 'המת בלי בנים', שהינו מתאים פחות לתוכן הדברים.

³⁶⁵ ז"ח רות פד ט"ב-ג, וז"ח אחרי מות מט ט"א-ב. הטקסטים מופיעים בהצגה סינופטית בנספח. יש להדגיש כי הכינויים א ו-ב אינם מצביעים כלל על קדימות או איחור כרונולוגיים או טקסטואליים; אף כי לאור הממצא שבדפוס נראה כי בגרסא ב מופיעים יסודות המוכרים בספרות האפוקליפטית שאינם בגרסא א, ומאידך אינם מופיעים יסודות פרטניים כגון שמות המקומות והגיבורים, וכן כי נראה סביר שגרסא ב השמיטה, תוך השארת עקבות, יסודות המצויים בגרסא א (וכוונתי בעיקר לאטימולוגיה של 'הפקול'), הרי שעל מנת לומר דבר מה בעל ערך בסוגיה זו יש לרדת לעומקם של כתבי היד; לצערי אין ביכולתי לעשות זאת במסגרת הנוכחית (בין היתר מכיוון שככל הידוע לי לא מוכרים כרגע כל כתבי יד המחזיקים את נוסח ב), ולפיכך אני בפירוש מסתפקת בהצבעה על הבדלים תכניים ואיני מרמזת על כל מסקנות פילולוגיות.

של סיפורים נוספים העשויים להשתייך לסוגה זו³⁶⁶ אשר מפנה תשומת לב רבה לקיומם של שני אלה ולדמיון שבניהם.

המסגרת הנראטיבית הרחבה של שני הסיפורים זהה, וניתן לסכמה באופן הבא: אדם הולך בדרך ונקלע למקום בו נפלט עשן מבקיעים בקרקע³⁶⁷ ונשמעים קולות בני אדם מעונים, והאדם מבין כי הגיע לפתח הגיהנם. האדם נרדם במקום זה, ומתוודע בחלומו לאחד משוכני הגיהנם (ניתן להתייחס לחלום זה המופיע בשתי הגרסאות כ'חלום אינקובציה', תופעה תרבותית רווחת בעולם העתיק שעניינה שינה ריטואלית במקום מסוים אשר נועדה לקבלת חלום מן האלים, על פי רוב במטרה לקבלת מידע אמין מן העולם הבא, בין אם בתחום רפואי³⁶⁸, ובהקשרים יהודיים – על פי רוב הלכתי, תופעה שתקבל בהקשר התלמודי ומאוחר יותר את השם 'שאלת חלום'³⁶⁹). המת אליו הוא מתוודע אינו יודע לומר מה שמו³⁷⁰, אולם הוא מספר כי בחייו היה קצב בגליל, וכי הותיר אחריו בן. האדם מתעורר משנתו ומחליט לבקש אחר בנו של המת החוטא על מנת להשיבו למוטב, דבר שאכן מצליח בידו, והבן עולה במעלות התורה והכבוד עד לשלב בו הוא נקרא 'רבי'. כעת אנו שבים לממלכת החלום; הסיפור מסתיים בהופעתו בחלום של האב המת בפני האדם המיטיב, בו הוא מספר כיצד עלייתו של הבן בעולם הזה זיכתה אותו עצמו בשחרור מדין הגיהנם בעולם הבא, וסופו שזכה לכל כיבודי גן העדן; האב מסיים בדברי שבח פתטיים לכל מי שזכה להעמיד בן טרם עבר מן העולם.

³⁶⁶ בהמשך הדברים אדון בסיפור המופיע בזוהר אחרי מות ואשווה בינו לבין שני הסיפורים שלפנינו, וכמו כן יש לציין את עדותו של ריב"ל אשר נקלע לשערי הגיהנם ושמע את יללות המעונים, אולם נאסר עליו להתפלל לרווחתם (ז"ח לך לך כה ט"ב). פרט לכך יש לתת את הדעת לקיומם של סיפורי ביקורים בגן העדן, ובראשם 'יועזר במערה' שבפרשת שמות ח"ב יג ע"א-יד ע"א, וכן סיפורו של רבי פרחיא שבמדרש רות (עליו ראה אידל, עליות, עמ' 102).

³⁶⁷ תיאור זה של קרקע מבוקעת ומעלה עשן הינו גנרי בזוהר לתיאור מפגשים עם הגיהנם, כפי שנראה בהמשך, אולם, ניתן למצוא גם בהקשרים אחרים, למשל בפרשת שמות ח"ב יז ע"ב, שם הוא מבטא את הדרמה המתחוללת בשמים כאשר עולה ממונה חדש אשר עתיד להרע לישראל. התיאור הגנרי המקביל להגעה לשערי הגיהנם הוא אולי הגעה למערה וירידה במדגות ידועות, והשווה סיפור יועזר במערה (ח"ב יג ע"א-יד ע"א) וכן סיפורו של ר' פרחיא (ז"ח רות צ ט"א ואילך עד לסוף מדרש רות). מעניין לראות כי לגן העדן מגיעים בירידה למעמקי מערה, ואילו לגבי הגיהנם קיימת לפחות מסורת אחת הממקמת אותו בהרים.

³⁶⁸ כך על פי רוב בעולם היווני-רומי, וראה וייס ח', החלום, עמ' 42-43. יש לציין עוד כי גם במקרה של שינה במקדשים ישנו קשר תוכני חשוב בין משמעות מקום השינה לבין החלום המתקבל – על פי רוב מדובר היה, כאמור, בשאלות רפואיות, ולפיכך התבצעה השינה במקדש של אל מסוים אשר נודע לו מוניטין בטיפול בבעיות רפואיות אלה.

³⁶⁹ הטענה כי ניתן להצביע על השתלשלות בין חלומות האינקובציה בעולם העתיק לבין שאלות החלום אצל חז"ל מועלית כעת על ידי ח' וייס; וייס מראה כי על אף שבשלב הראשוני המופיע בתלמוד הבבלי לא נלווים לחלומות האינקובציה המאפיינים הריטואליים המוכרים מן העולם העתיק, בין היתר – שינה במקום הקשור לתוכן החלום המבוקש, הרי שמאפיינים אלה שבים ומופיעים בעולם החלומות היהודי של תקופת הגאונים ואילך; באופן זה מסתברת גם הדוגמא שלפנינו אשר גם בה מודגש הקשר בין מקום השינה לתוכן החלום. וראה וייס ח', החלום, עמ' 44-49.

³⁷⁰ הרעיון לפיו המתים החוטאים שוכחים את שמם מופיע למשל ב'מסכת חיבוט הקבר' (בית המדרש חדר א), עמ' 150-151, וראה על כך בהמשך הדברים. מנגד, ניתן לראות כי בספרות הנוצרית, שמות המתים לא רק שאינם נשכחים אלא שהם ממלאים תפקיד חשוב בתיאורי מסעות בגיהנם, והחל מהתקופה הקרולינגית משמשים 'מפגשים' עם דמויות מוכרות בגיהנם גם לצרכים פוליטיים, (ראה רובק, בין שמים וארץ, עמ' 10). ואכן, ביקורו של דאנטה בגיהנם ובפורגטוריום רצוף פגישות עם אנשים הידועים לו מעברו, אשר על פי רוב נודעו כאישים רמי מעלה בעולם הזה, והפגישה המפתיעה עימם בנבכי הגיהנם מלמדת על השקר וההצבעות בהם חיו בעולם הזה (כמו האפיפיור אנאסטסיוס, התפת, שיר יא), או מאידך על החומרה הרבה בה נשפטים בני האדם על כל עוונותיהם, גם אלה הנדמים בעיניהם כזוטרים (למשל התפת, שיר טו). בדומה לכך, ראה גם עמנואל הרומי, מחברת עשרים ושמונה, 'התפת' ש' 57, עמ' 513: "ואם תחפץ לדעת שם הרשעים אשר בה ואודותם / התבונן בשמותם החקוקים במצחותם".

6.2 בזכות בנו ניצל' והתנא והמת'

נקל לראות כי השלד הסיפורי שנפרש לעיל מסתמך במובהק על סיפור עממי ידוע שהשתמר בגרסאות רבות החל מספרות חז"ל ואילך, ואשר ידוע בכינויו 'התנא והמת'³⁷¹. למרבה המזל זכה הסיפור וגרסאותיו הרבות³⁷² למחקר פילולוגי מקיף ביותר³⁷³ (מאחר והוא נחשב כאחד מן המקורות למנהג אמירת קדיש יתום³⁷⁴) ובזכות זאת ניתן לקבוע באופן מבוסס למדי מהן גרסאותיו הקדומות ובאיזה אופן התפתח במהלך השנים³⁷⁵.

השלד הבסיסי של הסיפור הינו בקירוב כך: תנא כלשהו³⁷⁶ מהלך בדרך ורואה אדם שאוסף עצים. התנא פונה אליו בברכת שלום אולם אינו נענה³⁷⁷, ולכן התנא פונה לאדם בשאלה האם הוא אדם חי או מת. האדם עונה כי הוא אמנם מת, וכי איסוף העצים מהווה חלק מעונשו, מכיוון שלאחר מכן הוא (לעתים יחד עם חברו³⁷⁸) נשרף באש העצים הללו כעונש על פשעו³⁷⁹ שביצע בהיותו בעולם הזה. המת מספר לתנא כי הותיר צאצא בעולם, ומבקש ממנו לדאוג ללימודו התורני של הבן, דבר שיפטור את המת מדין הגיהנם; התנא ממחר לעשות כדבריו, אם כי רק חלק מהנוסחאות מפרטות כיצד מגיע התנא לעירו של המת (בגרסאות ר' עקיבא העיר היא לדקיא³⁸⁰), כיצד מטיחים בו אנשי העיר האשמות רבות על פשעי האב המת, כיצד לבסוף הוא מוצא את הבן ולאחר מאמצים רבים מצליח ללמדו תכנית הכוללת קריאת שמע, תפילת עמידה וברכת המזון, וכיצד שיא הצלחתו של הבן מתבטאת בתפילה בציבור ואמירת 'ברכו'. הסיפור מסתיים בתיאור פגישה נוספת בין התנא

³⁷¹ הכינוי 'התנא והמת' מקובל בקרב חוקרי תלמוד, בעוד שחוקרי פולקלור מכנים אותו 'ר' עקיבא והמת הנודד'; מאחר והמחקרים בהם עשיתי שימוש נכתבו על ידי חוקרי תלמוד, וכן מאחר שר' עקיבא מופיע רק בגרסאות המאוחרות של הסיפור, החלטתי לדבוק בשם 'התנא והמת'.

³⁷² רשימה של שבע עשרה גרסאות של סיפור זה מופיעה בסיכום מאמרו של לרנר, התנא והמת.
³⁷³ ביבליוגרפיה לסיפור 'התנא והמת', על פי סדר הפרסום: איש שלום, אליהו זוטא-נספחים, עמ' 23 הע' 52; גנזי שכטר א, לקוטי סדר אליהו זוטא, עמ' 235-237; גינצבורג, שלש דרשות, עמ' 305-306; לרנר, התנא והמת; תא שמע, מנהג אשכנז פרק טז.

³⁷⁴ ראה לרנר, התנא והמת, עמ' כט; תא-שמע, מנהג אשכנז, פרק טו.
³⁷⁵ לשאלה זו הקדיש לרנר את מאמרו (לרנר, התנא והמת) וקבע כי הגרסא הקדומה ביותר מצויה בקטע גניזה שפורסם על ידי יעקב מאן (מאן, מדרש) וסימנו T-S C.2. fol 144 c-d; י' תא-שמע ציין כי רבים חולקים על מסקנתו הסופית של לרנר, וראו תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 299 הע' 1, אולם הוא אינו מרחיב בעניין. למרות ביקורת זו לגבי המסקנה הסופית של לרנר, אתייחס בכל זאת לשלד המופיע בגרסא עליה המליץ, מאחר ואינו כה שונה משאר הגרסאות הקדומות עד כמה שהדבר נוגע לסוגיות שלפנינו.

³⁷⁶ השמות העולים הם רבן יוחנן בן זכאי (למשל בנוסח הגניזה), ר' עקיבא או אדם אנונימי; יש לציין כי גרסת מדרש רות מכירה את הסיפור לפחות באחת מן הגרסאות בהן מככב ר' עקיבא, שהרי בסיפא מצוין כי דבר מעין זה אירע אף לו. ייחוס ביקור בעולם הבא לתנא ידוע ולא לאדם פשוט עשויה להקביל לעובדה כי החזיונות הנוצריים של העולם הבא הופיעו בימי הביניים בעיקר בקרב הנזורה (על כך העיר לה גוף, מסעות, עמ' 23); עם זאת בגרסא הזוהרית האדם המבקר בעולם הבא אינו בעל שם, ודווקא הבן הוא זה שזוכה לפרסום ולתהילה.

³⁷⁷ אי עניית שלום אינה נזכרת בגרסאות הזוהר, אולם ניתן אולי להסיבה לנושא שכחת השם.
³⁷⁸ לרנר מצייין כי בנוסח הקדום המיוחס לריב"ז נזכרים שני מתים הנענשים יחדיו, ואילו בגרסאות של ר' עקיבא לא נזכר החבר כלל. ראה, לרנר, התנא והמת, עמ' לט.

³⁷⁹ לטיבה של עבירה זו שמצוינת בשם 'לטיר' ודומים לו ראה דיונו של לרנר, התנא והמת, עמ' לו-לח, מ-מג.
³⁸⁰ לרנר, התנא והמת, עמ' נב; סביר כי הופעתו של הגליל במקום עיר סורית זו הינו חידושו של הזוהר אשר ייחס לגליל קדושה רבה. על מעמדה של ארץ ישראל בזוהר ראה: שלום, שאלות בבקרת; ליבס, ארץ ישראל, והביבליוגרפיה המצוינת בהערות 1-2; ישראלי, ארץ ישראל, הפרק אודות תפיסת ספר הזוהר, וההפניות הביבליוגרפיות שבמבוא.

למת שמתרחשת במקום הפגישה הראשונה, שם מודה המת לתנא על מאמציו תוך שימוש במטבע מן הסוג "תנוח נפשך כשם שהנחת אתי ואת נפשי נפטרתי מאתו הדין"³⁸¹. לבד מהצבעה כללית על סיפור 'התנא והמת' כמקור או בסיס להתפתחות גרסאות 'בזכות בנו ניצל' שבזוהר, ועל ההבדלים הברורים שביניהם, ניתן להתבסס על המצאי הטקטואלי אף על מנת לאתר מבין שלל גרסאות 'התנא והמת' מספר מוטיבים המופיעים במיעוט הגרסאות ואשר השתמרו דווקא בגרסאות הזוהר³⁸²; נוכל לראות כי ייתכן שהזוהר שאב, בין אם ישירות או בעקיפין, מחלק מנוסחאות 'התנא והמת', ושביקה לכך פיתח את גרסאותיו שלו. אערוך כעת סקירה נקודתית של מוטיבים המופיעים בגרסאות 'בזכות בנו' שבזוהר, אשר ניתן לאתר את מקבילותיהם בחלק מגרסאות 'התנא והמת':

א. ככלל, אין 'התנא והמת' מכיל את יסוד החלום כהכרח לפגישה עם דרי הגיהנם; אולם ייתכן כי יסוד החלום המודגש בזוהר נרמז בנוסח 'כלה רבתי' אשר גורס "לזמן אזל ר' עקיבא להווא אתרא **איתחזי** ליה [ההדגשה שלי-י"ן]" וכו',³⁸³ כלומר נראה כי ישנו אלמנט חזיוני ולא מפגש בעלמא.

ב. הקוצים שעל כתפי הרשע ב'בזכות בנו' מקבילים לעצים שמקושש המת 'בתנא והמת'; אולם רק בגרסאות המאוחרות עצים אלה נישאים על ראשו, והקרובות ביותר לתיאור הזוהרי הן נוסחאות כלל רבתי ומחזור ויטרי: בראשונה נישאים קוצים של ממש על כתפו ובשניה על ראשו.

ג. נראה כי המקור לביטוי "דלא שבקנא בישין וחטאין בעלמא דלא עבדנא" שבגרסת זוהר רות, מצוי בנוסח כלל רבתי "לא שבקנא איסורא דלא עבדנא", ויש לציין כי אינו מופיע באף אחד משאר הנוסחים.

ד. שריפתו של הרשע שלוש פעמים ביום נזכרת בנוסח יחיד של 'התנא והמת' - מדרש עשרת הדברות.

ה. כאמור, רוב גרסאות 'התנא והמת' גורסות כי היו שני שלבים בעליית הבן: בשלב הראשון למד תפילה, קריאת שמע וברכת המזון ובשני התפלל בציבור ואמר 'ברכו', ויש להדגיש כי אף גרסא אינה משמיטה את השלב השני - הפומבי. לפיכך נראה כי גרסת רות (גרסא א) אשר אינה מתייחסת לתפילה בציבור אלא מציגה שני שלבים של לימוד פרטי³⁸⁴ אינה נוקטת בדרך זו באקראי, אלא ייתכן כי היא אינה מכירה או אינה מקבלת את המנהג לפיו יתום עובר לפני

³⁸¹ זהו נוסח הגניזה, ראה אצל לרנר עמ' נד הקבלה בין מספר נוסחאות של מטבע זו. אגב, על אף שלרנר מזכיר את קיומו של 'בזכות בנו ניצל' שבזוהר רות, אין הוא מתייחס אליו כביתוחו כאחת הגרסאות

הרשמיות של 'התנא והמת' אלא כהד שלו בלבד. לרנר, התנא והמת, עמ' כט, סד-סה.

³⁸³ כלל רבתי, ב א, עמ' 203.

³⁸⁴ בשלב הראשון לימדו מקרא, תפילה וקריאת שמע, ובשלב השני לימדו משנה תלמוד הלכות ואגדות.

התיבה, אשר התפתח בהמשך למנהג אמירת קדיש יתום³⁸⁵. בגרסת אחרי מות (גרסא ב) הדברים פשוטים יותר – הבן נמסר לידי של רב שלימדו תורה; לימוד זה על ידי גורם חיצוני מוזכר בגרסת 'התנא והמת' שבנספחים לסדר אליהו זוטא בלבד, וייתכן כי היא עומדת בזיקה לגרסת 'אחרי מות'. בהקשר זה ניתן אולי לשער כי סיבת אמירת ההפטרה בציבור המוזכרת בגרסת 'אחרי מות' בלבד וללא כל מקבילות, קשורה באופן מצלולי ל"פטור" שקיבל הרשע מן הדין³⁸⁶, ואין הכרח לשער כי היא קשורה למנהג ליטורגי כלשהו.

ו. הגרסאות המוקדמות של 'התנא והמת' אינן מזכירות עליה לגן העדן אלא רק שחרור מהגיהנם; גן העדן נזכר בגרסאות המאוחרות בלבד³⁸⁷, וביניהן כלה רבתי ומחזור ויטרי. לסיכום ניתן לומר כי נראה שגרסאות הזוהר שואבות בכמה מקומות מנוסחים מאוחרים של סיפור 'התנא והמת', ומדובר דווקא במוטיבים אשר מופיעים בהן בשכילות נמוכה למדי. מבין המקורות המאוחרים ניתן להצביע במיוחד על שני נוסחים שהשפעתם יחסית רבה, והם נוסח מחזור ויטרי ונוסחה של מסכת כלה רבתי³⁸⁸, אשר סביר כי גם העובדה שלשונה ארמית (והיא היחידה מבין הגרסאות שבידינו הכתובה בשפה זו³⁸⁹) סייעה להיקלטות מוטיבים מתוכה בזוהר. כמו כן, מתוך ההשוואה עולה רמז לעולם האמונות והמנהגים שמאחורי גרסת אחרי מות (גרסא ב), אשר נראה כי נוצרה בסביבה שלא הכירה או לחלופין התנגדה למנהג אמירת 'קדיש יתום' על ידי יתומים קטנים.

6.3 בזכות בנו ניצל' וסוגת 'סיורי הגיהנם'

כעת נשוב לסיפור 'בזכות בנו ניצל' המופיע בספר הזוהר; על אף המסגרת הכללית אשר עניינה ביקור בגיהנם, ניתן להצביע על הבדלים ניכרים בינה לבין הסוגה של 'סיורי הגיהנם' אותה הגדירה הימלפרב במחקרה: למעשה העיקר כאן אינו 'סיורי' אלא 'ביקור' ומפגש בין שתי דמויות – האחת חיה והשניה שייכת כבר לתחום העולם הבא; מתוך כך מרוכז מאד הפן האפוקליפטי-חזיוני, באשר הצפיה במחוזות הגיהנם אינה עיקר בסיפור הזוהרי אלא דווקא המפגש עם חוטא

³⁸⁵ תא-שמע מציין כי היתה התנגדות למנהג זה, ומביא לכך שתי דוגמאות: ראשית תשובת ר' יצחק די ליאון (כשני דורות לפני גירוש ספרד) לשאלת ר' יוסף אבודרהם האם מותר לקטן לומר קדיש על אביו, ואיסורו המוחלט של ר' יצחק, ושנית תיעוד של מקרה במנוסקה משנת 1324 בו ככל הנראה עבר קטן לפני התיבה ועורר עליו את זעמם של חלק מן המתפללים, וראה תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 308-309.

³⁸⁶ תהליך הטקסטואלי כאן מעניין, מאחר ולא מופיעה הגרסא המצופה, כגון בקירוב "בשעה שאמר בני ההפטרה בקהל פטרו אותי מהדין" (כפי שמופיע בגרסאות 'התנא והמת'), אלא "בשעתא דאמר בני ההפטרה בקהל, אפקעי לי מן דינא"; זאת ככל הנראה מתוך השפעת המופיע בגרסת רות 'פקו לי מן דינא' אשר נדרש מאוחר יותר כ'פקולי'.

³⁸⁷ מדרש יתרו, מנורת המאור, גנזי שכטר, מחזור ויטרי, אור זרוע, מדרש עשרת הדברות, ספר המעשיות, כלה רבתי וארחות חיים; וראה לרנר, התנא והמת, עמ' נד.

³⁸⁸ לסיכום הדעות אודות זמנה של מסכת כלה רבתי ראה הקדמתו של היגער למסכת זו. עם זאת, לדעת דה-פריס זהו טקסט מתקופת האמוראים, וראה דה פריס, מחקרים, עמ' 262.

³⁸⁹ כלה רבתי, מבוא מאת מ' היגער, עמ' 69.

שמת (עם זאת, יש לציין כי בשתי הגרסאות הגיבור רואה את העשן והבקיעים בעיניו הערות, ובגרסא א אף רואה את הקצב המת עצמו). יסוד מרוכך נוסף קשור לתפקידו של מורה-הדרך, אשר מופיע בחלק מגרסאות 'סיורי הגיהנם'³⁹⁰; בשתי הגרסאות, אם כי במיוחד בגרסא א, ישנו מעין מדריך בחלקה הראשון של ההתוודעות לגיהנם, ואילו בחלקה השני מחליפים השניה והחלום את מורה הדרך (זהו תחליף מעניין, שהרי אחד מתפקידי מורה הדרך בתיאורים האפוקליפטיים והימינימיים הוא לשמור על המסייר מפני מלאכי התבלה ושאר הסכנות האורבות לו³⁹¹), ואילו במקרה שלפנינו השניה היא המגנה על החולם³⁹²; אמנם לפנינו ביקור בגיהנם, אולם פרט לתיאורים מצומצמים למדי, אין כל דגש על תיאור הגיהנם, המבנה שלה, החוטאים המצויים בה או המתרחש בה ככלל. איננו יודעים אף האם מצויר לפנינו גיהנם במודל של שבעה מדורים, שני מדורים, או שמא אין כל התייחסות לסוגיה זו (אף כי יש לציין שבהגיעו למקום הבקיעים משער הגיבור כי הגיע למקום 'מדורי הגיהנם' – 'מדורים' בלשון רבים); מטרת הפגישה בין השניים מתבררת להיות הצלתם של הבן והאב על ידי מעשה החסד של הגיבור, ולא הכרת הגיהנם או העברת ידע אודותיה לבני העולם הזה.

6.4 השוואה בין שתי גרסאות הסיפור 'בזכות בנו ניצל'

כעת נדון ביחס שבין שתי הגרסאות של סיפור זה שבזוהר, שהרי לצד הדמיון הרב ביניהן יש להצביע על נקודות השוני המשמעותיות: גרסא א מציינת שם מקום ריאלי כמקומו של פתח הגיהנם (חלל אוני³⁹³) וכן מציינת את שמו של הגיבור (רבי זמירא³⁹⁴), לעומתה גרסא ב נוקטת בשם כללי ומעט מסתורי למקום ההתרחשות – הרי החושך³⁹⁵ (טורי קרדוניא³⁹⁶), ואינה נוקבת

³⁹⁰ וראה לעיל הע' 362.

³⁹¹ גארדינר, חזיונות, הקדמה עמ' xv. הפחד מפני היבלעות בגיהנם מופיע גם במדרש 'כתפוח' מפיו של משה, וראה לעיל בהע' 338.

³⁹² על אף שאין המקום להרחיב בכך כאן, מעניין יהיה להשוות את תפקידה של השניה בסיפור שלפנינו ובסיפור 'יועזר במערה' המופיע בזוהר שמות ח"ב יג ע"א-יד ע"א; בסיפור 'יועזר במערה' מופיעה השניה רק בחלקה של החוויה החזיונית, ואילו חלקה האחר מתרחש במצב של עירות אם כי באוירה חזיונית מופלאה ותוך שיחה עם מלאך. ניתן לראות כי החזיון של יועזר התחלק לחטיבה שיכלה להיחוות בעירות, ולחטיבה סודית או שמימית יותר אשר ניתן היה לחוותה רק בחסות החלום.
³⁹³ 'אוני' מוזכרת כשם מקום פעם נוספת במדרש רות, ז"ח עט ט"א, כפי שציין גם שלום במאמרו על הטופוגרפיה בזוהר (וראה שלום, שאלות בבקרת, עמ' 46); עם זאת הוא אינו מציין שם את הסיפור שלפנינו.

³⁹⁴ עם זאת אין מדובר באחד מן החכמים המוכרים בזוהר על חלקיו השונים ואף לא בתלמוד ובספרות חז"ל; בתלמוד הבבלי ובמדרשי חז"ל לא נזכר אדם בשם זמירא, אם כי מוכר היטב החכם הארצישראלי רם המעלה יוסי בן זמרא שפעל בדור המעבר מתקופת התנאים לאמוראים, וייתכן כי מדובר בשיבוש, והכוונה להצביע על קשר משפחתי אליו (מגמה העשויה לקבל אישוש סטרוקטוראלי מהמשך הדברים – הבן שחוזר למוטב מזוהה עם משפחת הפקולי, ייתכן מאבותיו של שמעון הפקולי אשר "הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה" לפי הברייתא המופיעה בברכות כח ע"ב). בזוהר זוהי הפעם היחידה של אישיות זו. לאור זאת מעניין לציין כי בכתב יד וטיקן 207 עמ' 433 שמו הינו 'ר' אמורא', כינוי אשר אכן עשוי להיתפס כגנרי לשמו של חכם תלמודי (ובמפתיע – לא תנאי).

³⁹⁵ תיאור הגיהנם כהר, אשר אינו שכיה בדברי חז"ל, עשוי לרמז לתיאורי הפורגטוריום הנוצרי בימי הביניים, ובייחוד בתיאורו של דאנטה, המציג את הפורגטוריום כשלבים של עליה בהר (ראה דאנטה, טור הטוהר). עם זאת יש לציין כי הרים מופיעים בתיאורי מסעות לגן העדן והגיהנם כאחד, ולא יהיה זה נכון לקבוע שיש העדפה לתיאור מחוזות הגיהנם דווקא בהר

בזהות הגיבור המיטיב; לרבי זמירא מגרסא א מתלווה מדריך פלאי המכונה 'טייעא'³⁹⁷ אשר מעמיק עימו בגיהנם ומביא אותו אל המקום בו ייפגש בחלומו עם הקצב המת, ואילו בגרסת 'אחרי מות' נראה כי למרות שהגיבור טייל בחברת שני אנשים, הרי שהחל מהגעו אל איזור הגיהנם מצוי הוא בגפו; רבי זמירא מספיק לראות בעיניו את הקצב המת עוד טרם נופלת עליו תרדמה, ואילו בגרסא ב הפגישה בין השניים מתאפשרת רק בחסות החלום; גרסא א מתייחסת לסיפורנו כמעין אגדת ייסוד של משפחת 'הפקולי' שאחד מחוטריה מוכר כתנא מדור יבנה³⁹⁸ ואף מעניקה אטימולוגיה עממית לשם זה³⁹⁹, ואילו גרסא ב נותרת במגמתה האנונימית ואינה מזהה את גיבוריה עם דמויות כלשהן. לבסוף, בגרסא ב מבטיח האב המאושר גמול לאדם המיטיב בעולם הבא, ואילו בגרסא א הוא מסתפק בברכה כללית בלבד.

עם זאת, עיקר ההבדל לעניננו נעוץ בכמה הוספות המופיעות בגרסא ב לעומת גרסא א, אשר משמעותן רבה: ראשית, בשני מקומות מדגישה גרסא ב ענישה מסוג 'מידה כנגד מידה' לחוטאים בגיהנם; בפעם הראשונה, כאשר מעלים מלאכי הגיהנם את החוטא באש, הם עונים על זעקותיו בתוכחות מוסר:

את שבקת להקב"ה ולמלאכין דיליה, דהוו נטרין לך בעלמא דין ובעלמא דאתי, ואת עבדת רעווא דקוצין, דאינון רשעים, דאינון מסטרא דסמאל ונחש. הקוצין ישרפו אותך⁴⁰⁰
(תרגום: אתה עזבת את הקב"ה ומלאכיו ששמרו אותך בעולם הזה ובעולם הבא, ועשית את רצונם של הקוצים, של אותם הרשעים שהם מצד סמאל והנחש. [כעת-יין] הקוצים ישרפו אותך)

לרשע אין כל פתחון פה, שהרי הוא מקבל את אשר ביקש לעצמו; מאחר והלך בחייו אחר כוחות הטומאה המכונים כאן 'קוצים'⁴⁰¹, הרי שהם יהיו מנת חלקו גם לעולם הבא, אולם לא כסמל אלא כחומר בערה של ממש. בהמשך הדברים מתאר הקצב בפירוט כיצד מתבצע דינו:

ולא בעמק. דוגמא להמחשת תיאור חלק ממדורי הגיהנם כהר ראה במסגרת תיאור עונשם של מרגלים ובוגדים בחיבור 'חזיונו של טונדייל', פרק חמישי (תרגום גארדינר, חזיונות, עמ' 156).

³⁹⁶ על משמעות מילה זו, משמעויותיה וחילופיה עם 'קדרינותא' ראה ליבס, מילון, עמ' 148-149.

³⁹⁷ על זהות הטייעא בספרות חז"ל ובחלקיו השונים של הזוהר ראה להלן בהע' 446.

³⁹⁸ וראה לעיל הע' 394.

³⁹⁹ עניין זה מבוסס על ישעיה כח ז: "גם אלה ביינו שגו ובשקר תעו כ'הו' ונביא שגו בשקר נבלעו מן היין תעו מן השקר שגו ענין זה מבוסס על ישעיה כח ז: "גם אלה ביינו שגו ובשקר תעו כ'הו' ונביא שגו בשקר נבלעו מן היין תעו מן השקר שגו

בר' אה פקו פליליה".

⁴⁰⁰ ז"ח אחרי מות מט ט"א.

⁴⁰¹ דימוי הרשעים לקוצים, מופיע בזוהר במסגרת דרשה נרחבת על השושנה בפרשת שמות ח"ב כ ע"ב, אשר שואב משיר השירים ב ב. עם זאת דומני כי כאן הקוצים מתחלפים בפשטות עם המונח 'קליפות' המתייחס לתחום הרע, ואשר מקורו בדברי ר' אלעזר בן רשב"י שבמסכת בבא מציעא פג ע"ב: "קוצים אני מכלה מן הכרם" (למקום זה הפנה אותי מורי י' ליבס).

ומן בישין סגיאין דעבידנא בקדמיתא, הוו דיינין לי מפי, ומרגלי, ומידי. ומלאך שהוא ממונה על הקברות, אומר לי בשעתא דדיינין לי, אוי למי שנשבע לקיים את התורה, ונשבע על שקר. ווי לקרקפתא דלא מנחא תפלין מעולם. ואוי לידים ששמשו בהבלי העולם. ואוי לרגלים שהיו הולכים בהבלי העולם.⁴⁰² (תרגום: ובשל החטאים הרבים שחטאתי בתחילה, היו דנים אותי מפי, ומרגלי ומידי. והמלאך הממונה על הקברים אומר לי בשעה שדנים אותי: 'אוי למי שנשבע לקיים את התורה ונשבע על שקר. אוי לקרקפת שמעולם לא הניחה תפילין. אוי לידים ששימשו בהבלי העולם, ואוי לרגליים שהיו הולכות בהבלי העולם')

ניתן לראות כי במובהק נענש הקצב באיברים אשר ביצעו את העבירות, והדבר אף מתפרש על ידי מלאך בזמן הדין עצמו; מלאך זה ניתן לזיהוי חלקי לכל הפחות עם דומה או חלק ממאפייניו, שהרי, כפי שראינו לעיל, דומה ממונה על הקברים⁴⁰³. כדאי לתת את הדעת כי לפנינו שלושה צמדים של עבירות ואיברים הנענשים במסגרת מידה כנגד מידה, אשר עליהם נוספת עבירה רביעית שאין לה איבר מקביל הנענש, וזאת באופן הבא: פה – שבועת שקר; רגליים – הולכות להבל; ידיים – שימשו בהבל; יוצאת הדופן היא הקרקפת שלא הניחה תפילין, ויש לציין כי נבדלותה משאר המניה מתבטאת גם בשפה בה היא מופיעה – ארמית בקטע עברי⁴⁰⁴. פורמולה ארמית זו לקוחה כלשונה מדברי התלמוד במסכת ראש השנה כהגדרה לקבוצה 'פושעי ישראל בגופן' אשר נידונים בגיהנם י"ב חודשים ולאחר מכן כלים ואפרם מפוזר תחת רגלי הצדיקים; עם זאת מעניין לראות כי התוספות על מקום זה קבעו כי "אם עוסק בתורה כמניח תפלין דמיי", ומתוך כך עולה הטרמה להמשכו של הסיפור – עיסוקו בתורה של הבן יציל את האב מעונשו על אי הנחת תפלין⁴⁰⁵.

ענישה במידה כנגד מידה הינה עיקרון נפוץ ששרשיו בחוק המקראי⁴⁰⁶ ובמזרח הקדום⁴⁰⁷, במחשבה היוונית ובחוק הרומי, וכן בספר היובלים ובספרות חז"ל⁴⁰⁸. מ' הימלפרב במחקרה טענה כי במסגרת סוגת 'סיורי הגיהנם' הרווחת במאות הראשונות לספירה ניתן להבחין בין שתי קבוצות תיאורים, אשר המייחד כל אחת מהן הוא נטיה מסוימת לסוג אחר של עונשים: הימלפרב הראתה כי בקבוצת התיאורים שהשתלשה, לטענתה, מן האפוקליפסה של פאולוס ניתן לראות כי הקו המקשר בין רוב העונשים המרכזיים הוא היותם תלויים במציאותו של יסוד מרחבי בגיהנם;

⁴⁰² ז"ח אחרי מות מט ט"א-ב.

⁴⁰³ ראה לעיל בסעיפים 2.1, 4.1, 4.3.

⁴⁰⁴ במקרה שלפנינו לא ניתן לבדוק את סוגיית השפות לעומק מאחר ולא ידועים כתבי יד של הזוהר המחזיקים טקסט זה; עם זאת קרוב לוודאי שבמקרה זה אין המדובר אלא בציטוט פורמולה תלמודית כלשונה, כפי שיוסבר מיד.

⁴⁰⁵ על דברים אלה של התוספות העיר בהקשר אחר לרנר, התנא והמת, עמ' נ-נא.

⁴⁰⁶ שמות כא כד, ויקרא כד כ.

⁴⁰⁷ כך למשל חוקי חמורבי 192-231, וראה הפנייתו של הימלפרב למקום זה ולמחקר: הימלפרב, סיורים עמ' 75 הע' 22.

⁴⁰⁸ לכל המקורות ולסיכום נושא הענישה באמצעות מידה כנגד מידה ראה הימלפרב, סיורים, עמ' 75-82. וראה שם דיונה בסיפור המופיע בתלמוד הירושלמי (חגיגה יא ע"א, סנהדרין כח ע"ב-כט ע"א), ומסקנותיה השונות מדברי ליברמן במאמרו - ליברמן, חטאים ועונשים. לכך ניתן להוסיף תיאור המופיע בספר חסידים סי' רע, לפיו אשה שהדליקה אש בשבת נענשת בטבילת ידה בשעווה רותחת.

באופן זה יימצאו בקורפוס זה תיאורים מפורטים יותר או פחות של הצורה והגאוגרפיה של הגיהנם, תיאורי נהרות אש, בוץ ורפש, עשן, חיות רעות ומלאכי חבלה⁴⁰⁹. בקבוצה השניה, לעומת זאת, מודגש יסוד אחר והוא עונשי מידה כנגד מידה, ובמיוחד תליה באברי גוף חוטאים (בעיקר כעונש על חטאי דיבור ומין)⁴¹⁰. אבחנה זו, פרט להישענותה על מצאי טקסטואלי מסוים, ניתנת להיסמך גם על הגיון מוטיבי; עונשים הקשורים למציאות מרחבית או גאוגרפית (נהרות אש, עשן, בוץ ודומיהם) הינם כלליים, ואינם נוטים לעמוד בזיקה כלשהו למאפיין קונקרטי של החטא. לעומת זאת, העונשים הקלאסיים במסגרת 'מידה כנגד מידה' הם ענישת איבר חוטא, על פי רוב בתליה או הכאה, ולפיכך אינם נסמכים בהכרח על מציאות מרחבית כלשהיא⁴¹¹.

בגרסאות 'בזכות בנו' ניתן לראות כי הוספותיה של גרסא ב לעומת א מדגישות בפירוש את עונשי מידה כנגד מידה אשר נעדרים לחלוטין מן הגרסא הראשונה; ראשית הדגשה עקרונית ומטאפורית (מי שעשה רצון הקוצים יישרף בקוצים), ושנית הדגשה קונקרטית אשר דומה ביותר לתיאורים האפוקליפטיים מסוגת 'סיורי הגיהנם' (דין הפה שנשבע לשקר וכו'). הימלפרב מציינת כי עונשי התליה בגיהנם, אשר מטרתם העיקרית היא השפלת החוטא, מצטיינים גם במשך הזמן הארוך ואף הנצחי לאורכו ניתן ליישם, ומתוך כך הם מתאימים למושג הגיהנם הנצחי. במקרה שלפנינו אין מדובר בתליה אלא בהכאת האיבר החוטא, וייתכן שבכך אדפטציה מסוימת למושג הגיהנם החז"לי והזהרי, שהינו זמני ולכל הפחות כזה ממנו ניתן להיחלץ, כפי שמלמד גם הסיפור שלפנינו.

כאמור, ניתן לאבחן ארבע נקודות שוני משמעותיות בין שתי גרסאות הסיפורים: הראשונה היתה התווספות עקרון הענישה במידה כנגד מידה בגרסא ב; הנקודה השניה הינה אף היא תוספת של גרסא ב, ועניינה הדגשת רעיון וידויו של החוטא ועדות הנשמה כנגדו:

בשעתא שהיו מלקין אותי מכות מרדות, אמרתי כל מה שעשיתי. ובאה נשמתי, והמלאך שהיה ממונה על נשמתי, ונתנו כתב אחד מכל מה שעשיתי. ונשמתי עשתה עדות עם המלאך, ואמרו, ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת. וע"ד, 'משוכבת חיקך שמור פתחי פיך' [מיכה ז ה]. ומאן איהו? דא נשמתא, דהיא מעידה על בר נש בשעת מיתתו⁴¹².

⁴⁰⁹ הימלפרב, סיורים, עמ' 106-126; הימלפרב מראה כי מלאכי החבלה המופיעים בקבוצה המרחבית נוטים להיות רבים ואנונימיים, וייתכן כי נוצרו כהשפעה יוונית.

⁴¹⁰ הימלפרב, סיורים, עמ' 68-105. עם זאת המחברת מדגישה כי אין המדובר בחלוקה מוחלטת, וכי עונשי מידה כנגד מידה מופיעים בהיקף כלשהו כמעט בכל החיבורים המשתייכים לסוגת סיורים אלה, ראה שם, עמ' 82-83. על כל פנים, דברים אלה כדאי גם להשוות לדברי ישו בדרשה שנשא על ההר: "אם עינך הימנית תכשיל אותך, נקר אותה והשלך אותה ממך, כי מוטב לך שיאבד אחד מאברייך משיושלך כל גופך לגיהנום" וכו' (מתי ה כט-ל); מכך עולה יחס הפוך – חטאו של איבר מסוים יגרור עונש לגוף כולו בגיהנם.

⁴¹¹ הימלפרב, סיורים, עמ' 122.

⁴¹² ז"ח אחרי מות מט ט"ב.

הכרח הוידוי באופנים שונים כחלק מתהליך המוות נזכר מספר פעמים בזוהר, ובחלק מן הפעמים נתקלנו לעיל: בפרשת ויחי⁴¹³ מעידים מעשי האדם נגדו והוא מודה עליהם, רעיון המצוי כבר בדברי חז"ל⁴¹⁴; בפרשת לך לך⁴¹⁵ נדרש הגוסס להודות ואף לחתום על כתב אישום שמגשים לו שלושת מלאכי המות; במדרש הנעלם לפרשת וירא⁴¹⁶ מתבצע הוידוי בשני שלבים – ראשית מודה האדם על האשמות שלושת המלאכים, ולאחר מכן יוצאת הנשמה ובעודה בבית הבלעה מתוודה על כל מעשי הגוף⁴¹⁷; עדות הנשמה נגד הגוף מופיעה גם במקום אחר בפרשת ויחי⁴¹⁸. חשיבותו של הוידוי ככלל מופיעה גם בהקשרים מעט שונים בזוהר, כך למשל בהיכלות הקדושה שבפקודי⁴¹⁹ מושווה הוידוי ערב המוות לוידויו של הכהן הגדול על השעיר טרם השלכתו לעזאזל, מכיוון שחטאים עליהם מתוודה האדם טרם מותו עוברים לחלקו של הסטרא אחרא, ונראה כי בכך גם מחלישים את כוחו⁴²⁰. התייחסות נוספת וכללית יותר לחשיבות הוידוי מופיעה בפרשת ויקרא⁴²¹ בה נטען כי לא תנתן אפשרות חזרה בתשובה למי שלא מתוודה על חטאיו לפני הקב"ה⁴²². בסיפור שלפנינו בגרסא ב מתווסף, אם כן, שלב של וידוי אשר מתבצע על ידי החוטא עצמו בשעה שמכים אותו מלאכי חבלה. וידוי מסוג זה לא מופיע בשאר המקומות שהזכרנו מן הזוהר, ובהקשר אליו סביר אולי לחשוב דווקא על השוואה לתמונה המתוארת במסכת 'חבוט הקבר':

בזמן שנפטר האדם מן העולם בא מלאך המות ויושב לו על קברו ומכה אותו בידו ואומר לו קום הגידה שמך. א"ל גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם שאיני יודע מה שמי. מיד מכניס רוח ונשמה בגופו (הרדב"ז גורס בפיו ומעמידין) ומושיבין אותו בדין⁴²³.

תמונה זו מצטיירת אף היא כהעמדה למשפט בזמן הדין עצמו (המלאך המכה אותו בידו), וניתן להעלות את הסברה כי מאחר וטקסט זה הינו אחד מן המרכזיים המציינים את תופעת שכחת

⁴¹³ זוהר ח"א ריח ע"ב.

⁴¹⁴ בבלי שבת לב ע"א.

⁴¹⁵ זוהר ח"א עט ע"א.

⁴¹⁶ זוהר מה"נ ח"א צח ע"א.

⁴¹⁷ הרעיון כי הנשמה משמשת כמקטרגת על האדם לאחר מותו מופיע למשל גם בח"א קעד ע"ב.

⁴¹⁸ זוהר ח"א רכז ע"א.

⁴¹⁹ זוהר ח"ב רסב ע"ב, והשווה זוהר ח"ב מא ע"א.

⁴²⁰ קיימת גם תפיסה תיאורגית הפוכה, לפיה חטאים שעוברים לחלקו של הס"א מחזקים את כוחו, ולא זו בלבד אלא שאנשים אשר רוב מעשיהם חטא, הופכים משועבדים לס"א וכל מעשיהם, בין טובים או רעים, עוברים לרשותו ומחזקים אותו. ראה על כך חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 141.

⁴²¹ זוהר ח"ג כ ע"א.

⁴²² והשווה מקבילות לרעיון זה בזוהר: ח"ג קצה ע"א, ח"ג רלא ע"א. כדאי לציין כי דעה כמעט הפוכה לזו מצויה בחיבור 'משכן העדות' לרמז"ל, ולפיה יש להישמר ולא להודות על עבירות, והסיבה לכך – הסטרא אחרא עלול להשתמש בוידוי כעדות נגד האדם במשפטו; לפיכך יש להודות ולהתוודות על עבירות ביום אחד בלבד בשנה, הוא יום הכפורים בו נחלש כוחו של השטן, וראה רמז"ל, משכן העדות, כ"י ברלין, עמ' 14.

⁴²³ בית המדרש חדר א, 'מסכת חבוט הקבר', עמ' 150-151.

השם בגיהנם⁴²⁴, עניין המופיע בשתי הגרסאות שלפנינו, הרי שהוספת הוידוי בגרסא ב נעשה אף הוא על בסיס המופיע במסכת זו.

ההבדל השלישי בין שני הסיפורים הוא מספר הפעמים שנידון כל רשע ביום ובלילה, כאשר שתי הגרסאות מסכימות כי ביום נידונים הרשעים שלוש פעמים⁴²⁵, אולם הן נחלקות לגבי הלילה – גרסא א גורסת שלוש פעמים בלילה, ואילו גרסא ב – פעמיים בלבד. איני יכולה להצביע בודאות על בסיס להבדל זה, אולם בכל מקרה לעניות דעתי מדובר בהבדל חשוב בין שתי הגרסאות, אשר מתעקשות לציין מספרים אלה. הסבר אפשרי להבדל עשוי להיות זה בו נגענו בחטף לעיל⁴²⁶; מאחר וישנן דעות לפיהן בלילה משוטטות נשמות הרשעים ומציקות לבני האדם, הרי שלצורך שיטוט זה יש לפנות עבורן זמן בלילה, ומכאן שהן ידונו פעמיים בלבד. הסדר זה עונה גם על המתח הכרוך ברעיון זה, שהרי כפי שראינו לעיל, נראה כי שיטוט בלילה מהווה מעין פרס לא-מוצדק לרשעים; לפיכך מודגש כי הם אכן נידונים בלילה פעמיים, ואינם פטורים לחלוטין מעונשם. ומאידך גיסא, הדעה הגורסת שלושה דינים בלילה, שומרת על הסימטריה המקובלת של שלושה דינים ביום⁴²⁷.

הסבר נוסף עשוי להתקשר לריבוי הדעות בזוהר לגבי מספר המשמרות או החטיבות אליהן מחולקים היום והלילה ולגבי משמעויותיהן הסימבוליות⁴²⁸; לעניות דעתי, ייתכן כי מצאי הדעות בזוהר נובע מהתמודדות עם כמה מקורות משמעותיים בנושא זה אשר אינם עולים בקנה אחד: ראשית, המאמר המפורסם מן התלמוד הבבלי אודות שלוש המשמרות אליהן מחולק הלילה⁴²⁹; שנית, המודל הקבלי-סימבולי המשייך את מידת החסד לבוקר ולתפילת שחרית, את מידת הדין לשעת הצהריים וכן לשעת בין הערביים ולתפילת מנחה, ותפיסת תפילת ערבית, אשר אמורה להיאמר בעת החשיכה, למידת הרחמים ולספירת תפארת; שלישית, שיוכם הסימבולי של החושך והלילה אל מידת הדין מחד, ודווקא אל ספירת מלכות בבחינת הדין שבה מאידך; רביעית, התפיסה הדומיננטית בזוהר הרואה בחצות הלילה את זמן הזיווג בין תפארת ומלכות, במהלכו משתעשע הקב"ה עם צדיקיו בגן העדן; חמישית, מסורות אנגלולוגיות המשוקעות בזוהר

⁴²⁴ על אמונה זו והמנהגים הקשורים בה כתב י"ל זלוטניק (ראה זלוטניק, בני בלי שם), ואכן המקור היחידי אותו הוא מציין לאמונה זו לפני מדרש רות הינו מסכת 'חבוט הקבר'. לעניין זה ראה גם דברי רפאל, עולם הבא, עמ' 293-294.

⁴²⁵ והשווה סדר גן עדן, בית המדרש חדר ג עמ' 131.

⁴²⁶ ראה לעיל הע' 118.

⁴²⁷ יש לציין כי בנוסח הארמי של אגדת ריב"ל הנדפס בבית המדרש חדר ה עמ' 44 מצוין כי הרשעים נידונים בבית השני הקרוי 'משחית' שלוש פעמים בלילה ושבע פעמים ביום; מכאן ניתן ראשית לקבל אישור נוסף למסורת אודות שלושה דיני לילה, אולם מאידך זוהי עדות לריבוי גרסאות בנושא מספר הדינים ביום ובלילה ככלל.

⁴²⁸ דוגמא מצוינת לעריכת יחדיו של לא פחות מחמש מסורות שונות בנושא זה במסגרת מאמר זוהרי אחד, ניתן למצוא בפרשת אחרי מות, זוהר ח"ג סד ע"ב.

⁴²⁹ בבלי מסכת ברכות ג ע"א.

המספרות אודות כיתות של מלאכים המזמרים לפני הקב"ה בלילות⁴³⁰. מתוך כללם של עקרונות אלה עולים בעיקר שני מתחים בלתי מיושבים, אשר ייתכן כי מבוטאים במגוון המסורות והדעות הזוהריות: המתח הראשון קשור לנסיון לחלק את כלל היממה לשלוש משמרות המקבילות לשלוש המידות – חסד דין ורחמים, וזאת על אף קיומן של מסורות חז"ליות וזוהריות בדבר חלוקת הלילה בלבד לשלוש משמרות. המתח השני קשור לדו המשמעות הסימבולית האימננטית ללילה המכיל יסודות חסד ודין, ואשר ייתכן כי הוא הסיבה לתיאורים הרבים בזוהר של הלילה בשני חלקים עיקריים – מהצהריים או משעת הדמדומים ועד חצות, ומרגע הזיווג שבחצות ואילך (וכפי שהראה י' ליבס, המתח שבין חסד לדין מצוי גם בזיווג ובארוס עצמו⁴³¹); לגבי שני חלקי הלילה, עד לחצות ולאחריה, מבטא הזוהר אמביוולנטיות רבה בשאלה ייחוס הדין והחסד, והאופן בו שתי מידות אלה באות לידי ביטוי⁴³².

לאור כל זאת, דומה כי סביר שההבדל בין גרסא א' ו-ב' בשאלת מספר הפעמים שנידונים הרשעים במהלך הלילה עומד בזיקה לאמביוולנטיות המבוטאת בזוהר בשאלת מספר המשמרות שביום ובלילה; אין הכוונה כי ניתן לקבוע מתוך כך באיזו 'שיטה' מצדדת כל אחת מן הגרסאות, אלא להצביע על כך שמחלוקות או מסורות שונות הקיימות בזוהר עשויות להשתקף בדרכי עיבודם של סיפורים המופיעים בו⁴³³.

לבסוף, ההבדל המשמעותי האחרון בין שתי הגרסאות עליו ביקשתי לעמוד הוא תיאור עלייתו של האב המת מבור תחתיות אל גן העדן. ניתן לראות כי בשתי הגרסאות מתואר תהליך זה בארבעה שלבים, כאשר כל אחד מהם מכיל עליה בדרגה תורנית של הבן בעולם הזה אשר מתוגמלת בעליה מקבילה של מעמד האב בעולם הבא. עם זאת, בדיקה דקדקנית מעלה כי בעוד שבגרסא א' עולה האב שלוש מדרגות בתוך הגיהנם וברביעית מגיע לגן העדן, הרי שבגרסא ב' עולה הוא פעמיים בשטחי הגיהנם ופעמיים בשטחי גן העדן.

אדגים זאת בטבלה על מנת להנהיר דבריי:

⁴³⁰ זוהר ח"ב יח ע"ב-יט ע"א, וראה על כך אצל ליבס, ספר יצירה, עמ' 126-122.

⁴³¹ ליבס, זוהר וארוס, עמ' 100.

⁴³² זאת ניתן לראות אף במסגרת אותו מאמר אליו הפניתי לעיל, וראה הע' 428; מאמר מעניין ביותר בהקשר זה, אשר נראה כי מאגד בתוכו חלק ניכר ממתחים אלה ומנסה ליישבם, מצוי בח"ב קצה ע"ב ואילך; לצד הקביעה כי הלילה עצמו מחולק לשלוש משמרות בנות ארבע שעות, נאמר כי המשמרת השנייה מחולקת לשני חלקים – הראשון קרוב יותר לרוחה של המשמרת הראשונה, ואילו השני, מחצות הלילה ואילך, אוצר בתוכו את אותה השנייה עליה הצבעתי לעיל: בחצות מקוננים מלאכים המכונים אבלי ציון על חורבן הבית, יוצאת שלהבת אש מצד צפון ויורדות שתי דמעות לים הגדול, ולפיכך, מתוך צערו הגדול של הקב"ה הוא נכנס לגן העדן על מנת להתנחם שם עם צדיקיו, ובכך נפתח חלק החסד שבלילה, אשר הולך וגובר עד לשחר.

⁴³³ על כך הצביעה לראשונה ר' מרוז והדגימה זאת באמצעות שלושה סיפורים שונים המופיעים בגרסאות שונות בדפוסי הזוהר ובכתבי היד, וראה מרוז, סיפורים; ההבדל במקרה שלפנינו הוא כי שתי הגרסאות שרדו את מבחן המעתיקים והמדפיסים, והן מופיעות בדפוסים שלפנינו.

גרסא א (מדרש רות)

א דהא מן יומא דידע בני פסוק חד, פקו לי מן דינא.

ב כיון דקרא קריאת שמע, סלקין דינאי בין ביממא בין בליליא זימנא חד.

ג כיון דקרי ביה רב, אעברו דינאי מכל וכל

ד יומא דאתחכים וקרו ליה רבי, אתקיננו כורסי בין צדיקיא בגינתא דעדן. ובכל יומא ויומא דאתחדשא אורייתא בשמיה, מעטרין לי בעיטרא עילאה, דצדיקים מתעטרין.

גרסא ב (זוהר חדש אחרי מות)

בשעתא דאמר בני ההפטרה בקהל, אפקעי לי מן דינא.

בשעתא דעבר לתפלה ואמר קדיש, קרעו לי גזר דין מכל וכל

ובשעתא דאתחכם, יהבו לי חולקא בגנתא דעדן; ודא הוא חלק דאמרי חלק לעה"ב, חלק שיש לכל צדיק וצדיק בפני עצמו. ועאלו לי עם הצדיקים בישיבה דילהון.

ובשעתא דאתחכם יותר וקרו ליה רבי, אעטרו לי בכתרא, דצדיקיא אתעטרין ביה. ויהבו לי אכילה ושתיה, מההיא שנהנין מזיו השכינה.

נקל לראות כי בעוד שבגרסא א מגיע המת בשלב האחרון בלבד לגן העדן שם מותקן לו כסא בינות לצדיקים, הרי שבגרסא ב הוא עולה פעמיים לגן עדן, או שמא עדיף לומר – עולה לשני גני עדן: בראשית עלה למקום הנקרא 'חלק עולם הבא' הוא מקום ישיבתם של הצדיקים, ובשנית עיטרוהו בכתר הצדיקים והוא זכה למאכל ולמשקה מסוג מיוחד הקשור לזיו השכינה. לעניות דעתי, ניתן לראות כאן, גם אם לא באופן מגובש לחלוטין, התייחסות למודל של שני רקיעי גן עדן, אשר נעדר מן התיאור הראשון. אין לדעת האם היעדר זה מגרסא א נובע מהיעדרו של מודל שני רקיעים או מסיבה פשוטה יותר, והיא הדעה כי אין הפושע, אף אם בנו עלה לגדולה מרהיבה, עשוי להתקבל לעולם אל תוך הרמה הגבוהה ביותר של צדיקים המצויים בגן עדן עליון⁴³⁴.

פרט לעובדה כי מצוינים בגרסא ב שני שלבים לעומת אחד בלבד בגרסא א, ניתן להצביע על נקודות נוספות בתיאור שמרמזות על התייחסות לשני רקיעי גן עדן: אחד ההבדלים שבין שני רקיעים אלה המצוין בזוהר נעוץ בלבוש בו מתעטף האדם בשוכנו שם; בעוד שבגן העדן התחתון נמצא האדם בדיוקן הגוף הנראה זהה לזה בו עמד בעולם הזה, הרי שעל מנת לעלות לגן העדן העליון על הנשמות להשיל מלבושן זה, ומכאן ניתן אולי להסיק כי באופן כלשהו מצויות הנשמות

⁴³⁴ בהקשר של סוד הייבום ותורת נר"ן, ניתן אולי להסיק מכך כי עליית הבן עשויה להציל את רוחו של האב אשר תגיע לגן העדן התחתון, אולם לעולם לא תהא תקנה לנשמתו אשר תיוותר מחוץ לשערי גן העדן העליון.

בגן העדן העליון הנשמות כשהן מעוטרות בזיו השכינה בלבד⁴³⁵. והנה, נראה כי הד לתפיסה זו מצוי גם בגרסא ב לעומת גרסא א: בתחילה עולה האב למקום בו ישנו 'חלק' לכל צדיק וצדיק בפני עצמו, ולאחר מכן אין כל התייחסות לחלק קונקרטי המוענק לכל פרט אלא לכתר בלבד ולהשתתפות באכילה, שתיה והבטה⁴³⁶ בזיו השכינה המשותפת לכלל הצדיקים העליונים. לבסוף, יש לציין כי הושבה על כס רם בקרב הצדיקים בגן העדן, אשר מופיעה בגרסא ב ונעדרת מגרסא א, מוכרת בהקשר של בנים צדיקים אשר מצילים אבות רשעים מגורלם המר בגיהנם; כך במדרש 'כתפוח בעצי היער' מתואר כסא הנחושת מבין כסאות גן העדן כמיועד "למי שהוא רשע ואביו צדיק או למי שהוא צדיק ואביו רשע, כי בזכות הבן יתן לו הקדוש ברוך הוא גן עדן, כמו תרח שנתן לו הקדוש ברוך הוא גן עדן בזכות אברהם והושיבו על כסא של נחושת"⁴³⁷, ומתבססת על הנאמר במסכת סנהדרין קד ע"א 'ברא מזכי אבא, אבא לא מזכי ברא'⁴³⁸.

ניתן כעת לסכם ולומר כי בעוד שהשלד הנראטיבי של שתי הגרסאות כמעט זהה, הרי שניתן להבדיל ביניהן במאפיינים ספרותיים אשר ייתכן כי חלקם מרמזים על עיבוד גרסא ב מגרסא א, ולצד זאת גם במאפיינים תכניים המסגירים הבדל של ממש בתפיסות לגבי הגיהנם. גרסא ב מצטיינת בהדגשת ענישה באמצעות מידה כנגד מידה באופן דומה לזה המוכר בספרות האפוקליפטית, וכן כוללת את רעיון וידוי המת ועדותה של הנשמה כנגד הגוף; שרשי תיאור זה של וידוי המת נעוצים אולי במסכת 'חבוט הקבר', אולם בייחוד כדאי לתת את הדעת למסורת המופיעה במדרש הנעלם לפרשת וירא בו מופיעים שני אלמנטים אלה בכפיפה אחת – המת מתוודה והנשמה מעידה כנגדו. לצד כל זאת נבדלות הגרסאות בשתי נקודות נוספות; הראשונה, מספר הפעמים שנידונים החוטאים בגיהנם בלילה, אשר ייתכן כי משקף את מגוון הדעות שבזוהר לגבי מספר משמרות היום והלילה, וכן תיאור התעלותו של האב לגן העדן, אשר במסגרתו נראה

⁴³⁵ ו"ח פב ט"ד, והשווה גם זוהר ח"א ז ע"א (על אף ההקבלה הרי שהדברים בהקדמת הזוהר פחות ברורים לעניין זה). וראה כהן-אלורו, מאגיה עמ' 125. עוד על דיוקן הגוף בגן העדן התחתון ראה רמז"ל, משכן העדות, כ"י ברלין, עמ' 58-59א, וכן רמז"ל, שקל הקודש עמ' 30 (בכה"י עמ' 25א-ב) ופירוש ריקנטי על התורה, בראשית, ט"ו ט"ב.

⁴³⁶ התלמוד במסכת ברכות מתאר את גן העדן כמקום של התבוננות טהורה שאין בו אכילה ושתייה: "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה שנאמר 'ויחזו את האלהים ויאכלו' [שמות כד יא]"; רש"י מפרש "שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתינו", ונראה כי הוא מרמז בכך על אכילה ושתייה רוחניות. אכילה דקה או רוחנית נדונה בספר הזוהר (למשל פרשת בשלח ח"ב סא ע"א ואילך) וכן בכתבי רמב"ן תוך שימוש בפרדיגמה של המן כמזון רוחני אשר "נבלע באיברים" (וראה רמב"ן, תורת האדם, כתבים ב עמ' שד, וכן פירושו על שמות טז ו), והדברים מתבססים על דיונים רבים בספרות חז"ל (למשל בבלי יומא עה ע"ב). תהליך תזונה רוחנית כזה מיוחס למלאכים, אולם רמב"ן מייחסו גם לאדם וחוה בגן העדן טרום החטא, וראה פירושו על בראשית ב יז; והשווה דברים אלה לנאמר במשכן העדות לרמז"ל, כ"י ברלין עמ' 59א. השוואה מרתקת נוספת היא לתיאור התזונה הרוחנית בגן העדן התחתון לפי החיבור 'הפורגטוריום של סט. פטריק' בגרסת הנזיר אוון מאמצע המאה ה-13: תזונת הנשמות ונבלעת בגופיהם תוך הענקת תחושת מתיקות נפלאה בלב ובגוף כולו (ראה בתרגום גארדינר, חזיונות, עמ' 145).

⁴³⁷ בתי מדרשות א, מדרש כתפוח פסקא כ עמ' רפד. הזוהר עוסק במקומות נוספים במקרים של רשע שמוליד צדיק, כך למשל בפרשת שמות ח"ב יב ע"ב, שם מהלל הזוהר בנים צדיקים לאבות רשעים, כאשר הם מהווים תולדת אור מחושך. ⁴³⁸ בבלי סנהדרין קד ע"א; על כך ראה מרוז, יובלי זוהר, בפרק הדן בעימות בין המיתוסים של ר' יצחק ורשב"י. כמו כן ראה אורבך, אמונות ודעות, עמ' 452-453; תא שמע, קדיש יתום, עמ' 560 והע' 8; לרנר, התנא והמת, עמ' סד-סה.

כי גרסא ב מתייחסת לשני רקיעים או לכל הפחות שני שלבים בעלייה לגן העדן, בעוד שגרסא א מזכירה רקיע או שלב אחד בלבד.

6.5 'בזכות בנו ניצל' וביקורים נוספים – ההקשר הזוהרי והמדרשי

בתחילת הדברים הערתי כי סיפור זה על שתי גרסאותיו הינו כמעט יחידי בסוגת הביקורים בגיהנם שבספר הזוהר; דברים אלה יש לסייג כעת ולהציג שני סיפורים זוהריים נוספים אשר נראה כי קשורים לביקור בקרבתה הגאוגראפית של הגיהנם, ואשר השני שבהם מכיל קוי דמיון ספרותיים ותכניים לסיפור 'המת בלא בניס' בו עסקנו לעיל.

הסיפור הראשון מופיע בזוהר חדש לך לך⁴³⁹, ובו מספר ר' יהושע בן לוי (דמות אליה מיוחסים קשרים וידיעה אודות העולם הבא⁴⁴⁰) כיצד נקלע לשערי הגיהנם, ושמע מתוכם קולות רשעים מיוסרים אשר מביעים חרטה על חטאיהם; ריב"ל מספר כי הדברים כה נגעו לליבו עד כי געה בבכי, אולם טרם היה סיפק בידו לומר מילה יצאה בת קול אשר הורתה לו שלא להתפלל עבור רשעים אלה, מכיוון שלא שבו בתשובה בהיותם בעולם הזה, ולפיכך נגזר גורלם להפוך לאפר תחת רגלי הצדיקים, כמאמר הנביא מלאכי והתלמוד⁴⁴¹. שתי נקודות חשובות עולות מסיפור זה אשר יעמדו לנו בהמשך הדיון: ראשית, למעשה לשון הדברים אינה ברורה בשאלה האם ההתרחשות אירעה בחלום, היינו כי מדובר בחזיון, או בהקיצ: "זמנא חדא חזי הוית וערעית וכו'". ניסוח זה מזכיר את האופן בו מתגלה האב המת לר' עקיבא לאחר שעלה לגן העדן, בנוסח הארמי של סיפור 'התנא והמת' בכלה רבתי: "לזמן אזל ר' עקיבא לההוא אתרא איתחזי ליה", ומעניין שאף כאן ככל הנראה חברו יחד ההליכה למקום מסוים עם חזיון כלשהו. בנקודה זו כדאי לציין כי בחזיונות הנוצריים החל מימי הביניים המוקדמים ואילך ניתן להבחין בנטיה הולכת וגוברת לטשטוש תחומין בין חוויה ריאלית לבין חזיון אפוקליפטי⁴⁴², וייתכן כי הדברים שלפנינו עומדים בזיקה כלשהיא לתופעה זו. לצד זאת, הנקודה השנייה היא כי אין כאן כל יסוד חזיוני שבראייה, אלא שמיעתי בלבד; ריב"ל אינו רואה אף פרט מן הגיהנם, או לכל הפחות אינו מתאר אותו. איננו יודעים האם ראה שערים שנראו כשערי גיהנם, או שמא זוהי רק צורת דיבור שמשמעה – מאחר ששמעתי את קולות המעונים הבינותי כי הגעתי אל שערי הגיהנם; כזכור, שמיעת קולות מעונים כסממן שכזה מופיע בשתי נוסחאות 'בזכות בנו ניצל'.

⁴³⁹ ז"ח לך לך כה ט"ב.

⁴⁴⁰ וראה מעשה ריב"ל בבית המדרש חדר ב עמ' 48-51.

⁴⁴¹ מלאכי ג כא, בבלי ראש השנה יז ע"א.

⁴⁴² גארדינר, חזיונות, עמ' 247; גארדינר מביאה כדוגמא מובהקת לטקסט מסוג זה את מסעו של ברננדן הקדוש המתוארך ככל הנראה לתחילת המאה העשירית.

הסיפור השני, הרלוונטי יותר לגרסאות 'בזכות בנו ניצל', נדפס בזוהר פרשת אחרי מות⁴⁴³, ועניינו מפגש אקראי בין ר' חייא לבין שני אלמונים, במקום שתיאורו מזכיר במידה רבה את תיאור פתח הגיהנם אליו התוודענו בסיפור הקודם. ר' חייא שומע כי האנשים עוסקים בפסוק הפותח את מזמור תהלים מח אשר מוקדש לבני קרח היושבים בפתח הגיהנם, והם מספרים לו כי הם צמד סוחרים אשר פורשים פעמיים בשבוע למקום זה על מנת לעסוק בתורה. נראה כי דברים אלה מבוססים על הסיפור המובא בתלמוד מסכת סנהדרין:

'ובני קרח לא מתו' [במדבר כו יא]. תנא משום רבינו: אמרו, מקום נתבצר להם בגיהנם, וישבו עליו ואמרו שירה. אמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה קאזלינא באורחא. אמר לי ההוא טייעא – 'תא ואחוי לך בלועי דקרח'. אזיל, חזא תרי בזעי דהוה קא נפק קיטרא מנייהו; שקל גבבא דעמרא, אמשייא מיא, ואותביה בריש רומחיה ואחלפיה התם – איחרך. אמר לי: 'אציית! מה שמעת?' ושמעית דהו קאמרי הכי – 'משה ותורתו אמת והן בדאים'. [ע"ב] אמר ליה: 'כל תלתין יומין מהדרא להו גיהנם כבשר בתוך קלחת, ואמרי הכי – משה ותורתו אמת והן בדאים'⁴⁴⁴

רבה בר בר חנה מעיד כי אירע לו דבר דומה לזה שאירע לר' חייא ולאדם המיטיב בסיפור 'בזכות בנו': בהלכו בדרך פגש חמר פלאי אשר הבטיח להראות לו את מקום 'בלועי קרח' שהוא, על פי המדרש, פתח הגיהנם⁴⁴⁵. השניים הגיעו למקום בו הקרקע מבוקעת ומעשנת בשני מקומות, וצמר לח הנתחב אל החורים נחרך מחמת הלהט שבהם; בהדרכת החמר מסכית רבה בר בר חנה ושומע את קול בני קרח הקוראים בגיהנם מעין פורמולת הודאה בצדקתו של משה רבנו ותורתו, והחמר מסביר לו כי דבר זה מתרחש מדי חודש, כאשר הגיהנם מחזירה אותם הלוח ושוב למקום זה. התבוננות משווה בארבעת הסיפורים שהוזכרו (מסכת סנהדרין, זוהר אחרי מות, 'בזכות בנו ניצל' א, 'בזכות בנו ניצל' ב) מעלה את הסברה כי קיימות זיקות נראטיביות חשובות ביניהם, וזאת כאשר בוחנים רק את השלבים המקדימים את החלום בסיפור 'בזכות בנו ניצל'; ליתר דיוק, ניתן להצביע על קרבה ספרותית בין גרסת סנהדרין ל'בזכות בנו ניצל' א (להלן חטיבה א), ובין זוהר אחרי לבין 'בזכות בנו ניצל' ב (להלן חטיבה ב): ראשית, מופיע בחטיבה א מוטיב המדריך הפלאי, אף כי בסנהדרין הוא מכונה 'טייעא' וב'בזכות בנו' א 'ערבי'; עם זאת המרחק בין השניים אינו רב,

⁴⁴³ זוהר ח"ג נו ע"ב. יש להעיר כי לפחות ראשיתו של הטקסט מובאת בהגהות 'דרך אמת' בעברית; לרוע המזל, לא מוכרים כיום כתבי יד של הזוהר המחזיקים טקסט זה ועלינו להסתפק בכך לעת עתה.

⁴⁴⁴ בבלי סנהדרין קי ע"א-ב.

⁴⁴⁵ המסורות על המקום המיוחד של בני קרח בגיהנם הינן קדומות באופן יחסי, ומובאות בתלמוד כמשנה 'תנא בשם רבנו', ראה מגילה יד ע"א, סנהדרין קי ע"א.

ובתלמוד ופירושו מדובר כמעט במילים נרדפות⁴⁴⁶. על כל פנים, מדובר במדריך פלאי אשר מכיר את מקומה של הגיהנם ומנחה את האדם אליה, ואף יודע לספר לו עוד טפח על המתרחש שם. שנית, בשני המקרים רואה הגיבור בעיניו את אש הגיהנם; בסנהדרין מתואר החוס הרב באמצעות העברת מוך רטוב באש, ובגרסא א של 'בזכות בנו', רואה ר' זמירא במו עיניו את החוטא הנלקח להישרף באש. שני מוטיבים אלה, היינו – קיומו של מדריך ותיאור מוחשי של האש, נעדרים מחטיבה ב. לעומת זאת, מתאפיינת חטיבה ב בתיאור מקום הגיהנם כהר (טורא), וכן בהימצאותם של שני אנשים; בזוהר אחרי מות אלו הם שני הסוחרים הלומדים את מזמור בני קרח, ואילו ב'בזכות בנו' ב מדובר בצמד האנשים שטיילו עם האדם טרם הגיע למקום הגיהנם. לצד החלוקה לשתי חטיבות, יש לציין כי מוטיב חשוב נוסף מצוי בחטיבה ב ובסיפור 'בזכות בנו ניצל' א, והוא ההאזנה לקולות הבוקעים מן הגיהנם. חסרון זה בגרסת זוהר אחרי ניתן בקלות להיזקף לכך שאין בסיפור זה מימד חזיוני של הגיהנם עצמה, ולמעשה לא מצויין במפורש כי זהו אכן מקום הגיהנם, והרמז לכך הוא הבקיעים העשנים והקשרם, וכן הדיון על בני קרח היושבים בפתח הגיהנם. כמו כן מאפיינת את ארבעת הסיפורים הופעתם של בקיעים עשנים בקרקע, תמונה המצרפת את ארבעתם לאגודה אחת.

6.6 ביקורים והצעות לגיהנם: סיכום

בסעיף הנוכחי התמקדתי בטקסטים זוהריים המתארים ביקורים מסוגים שונים של אנשים חיים במחוזות הגיהנם. במרכז הדברים עמד ניתוח משווה של סיפור אחד המופיע בשתי גרסאות אותו כיניתי 'בזכות בנו ניצל', אשר נדפס בזוהר רות ובזוהר חדש אחרי מות. השלד הנראטיבי של סיפור זה נשען על הסיפור העממי הנודע בשם 'התנא והמת', ובדיקת נוסחי גרסאותיו מראה כי הנוסחים העיקריים שהשפיעו במידה מסוימת על הזוהר הינם המאוחרים יחסית ובעיקר נוסח מחזור ויטרי ונוסח כלה רבתי. לאחר מכן, ערכתי השוואה בין תיאורים אלה של ביקורים בגיהנם לבין התיאורים המקבילים בטקסטים האפוקליפטיים מן המאות הראשונות לספירה, אותם כינתה

⁴⁴⁶ למשמעות המונח טייעא בתלמוד ובזוהר התייחס באריכות עודד ישראלי בספרו, וראה ישראלי, סבא, עמ' 76-79. אסכם את עיקרי דבריו: בעוד שבתלמוד הכינוי משמש כמילה נרדפת ל'ערבי', ובדרך כלל מתייחס לטיפוס של נווד אקזוטי אשר "ניחן בחוש סביבתי מפותח ובכושר 'לדובב' אף את הטבע הקרוב, התמים" (שם, עמ' 76), הרי שבספר הזוהר הטייעא איננו נוכרי, והמונח מתייחס בפשטות לעיסוקו של האדם. לדעת ישראלי, בחטיבת סבא דמשפטים מתרחק מושג זה עוד יותר ממקורו ומקבל משמעות מטאפורית ואף משיחית. במקרה שלפנינו נראה בעיני ככל זאת סביר יותר לחזור להגדרה התלמודית שהציע ישראלי, ולפחות לחלקה השני; בעוד שאיננו יודעים מה השתייכותו הלאומית של הטייעא, ברור כי מדובר בדמות של מורה דרך המצויה בנבכי תחומי הגבול של עולמנו. עם זאת, אם לוקחים בחשבון את האפשרות כי הטייעא 'חשוד' בזיקה כלשהי להיותו אדם ערבי, הרי שכדאי לתת את הדעת לאזכור נוסף של ערבי בזוהר המצוי בפרשת שמות (ח"ב יז ע"א), במסגרת תיאור סצינה רוויית מאגיה; אדם ערבי שולח את בנו לירוק שלוש פעמים בזקנו של עובר אורח יהודי על מנת לקללו, ור' יהושע הצופה במתרחש מרחוק משתמש בפורמולת השבעת כוחות עליונים כדי לגרום לערבי ולבנו להיקבר חיים. אם כי במאזן השימוש במאגיה לשם גרימת נזק עולה ר' יהושע לאין ערוך על הערבי, הרי שניתן אולי בכל זאת למצות מסיפור זה קישור בין דמות הערבי לכוחות כישוף שליליים העשויים להתקשר להיכרות עם כוחות השאול.

הימלפרב 'סוגת סיורי הגיהנם'; מהשוואה זו עולה כי לצד הדמיון הבסיסי, גרסאות 'בזכות בנו ניצל' שונות מהותית מסוגת 'סיורי הגיהנם'. ראשית, עיקר עניינן אינו מפגש אקראי בין אדם חי לשוכן גיהנם ותוצאותיו, אלא תיאור קונקרטי לצרכים חינוכיים של אימי הגיהנם, ושנית, הזוהר אינו מדגיש את האספקט החזיוני ואת מורה הדרך (אם כי מוטיבים אלה הותירו את עקבותיהם) אלא מעדיף לתאר את המפגש בין העולמות בחסות החלום. בחינה מקבילה של שתי הגרסאות עצמן מעלה אף היא הבדלים רבי משמעות ביניהם, אשר ייתכן כי מרמזים על עיבוד גרסא ב מגרסא א; לצד ההבדלים הספרותיים עליהם עמדתי במקומם, מדגישה גרסא ב במובהק עונשי מידה כנגד מידה ואת הצורך בוידוי אשר נעדרים מגרסא א, וכן ייתכן כי תיאור עליית האב מן הגיהנם שבגרסא ב מצביע על מודל כפול של גן העדן. נוסף על כך, בחינת תכנית הלימודים של הבן, תוך השוואה לנוסחאות 'התנא והמת' ולהשלכות הליטורגיות שנובעו לו, מעלה את הסברה כי גרסא א לא הכירה או התנגדה למנהג אמירת 'קדיש יתום' על ידי יתום מתחת לגיל מצוות. לבסוף, הוספתי לתמונה רחבה זו שני טקסטים קרובים למשפחה זו – סיפור זוהרי נוסף מזוהר אחרי מות וסיפור תלמודי ממסכת סנהדרין עליו הוא במידה רבה מתבסס, שניהם עוסקים בקשר של בני קרח אל הגיהנם. לעניות דעתי כדאי לבחון אסיף טקסטואלי זה כחבורה אחת על מנת לקבל תמונה שלמה של מיתוס הביקור בגיהנם, וכמובן שלא להשמיט את גלגוליו של 'התנא והמת' אשר עומדים ברקע; בהקשר זה הצעתי ניתוח של הזיקות הפנימיות בין יחידות טקסטואליות אלה, אשר מנהירות מעט יותר את ההפרשים שבין שתי גרסאות 'בזכות בנו ניצל', הן מבחינה נראטיבית-ספרותית הן מבחינה תכנית. באופן זה נגלה לנו כי גם לשני סיפורים כה קרובים עד כי נראים כשתי גרסאות של אותו סיפור ממש, ישנו קו חיים והתפתחות שהינו ייחודי וחד פעמי עבור כל אחד.

7. החטאים עליהם נענשים בגיהנם

ככלל יש להקדים ולומר כי אין הזוהר בחלקיו בהם אנו עוסקים בפרק הנוכחי מביע עניין רב במנייה או בעיסוק בסוגי חטאים שונים. בפרק הנוכחי אציג כמה קבוצות של חטאים עיקריים עליהם ניתן להצביע בהקשר זה, אולם לצד זאת יש להדגיש כי העיסוק בחטאים בהקשר לתיאורי הגיהנם אינו עיקר, וכי התיאורים עצמם לובשים על פי רוב אופי גנרי וכללי, ולא פרטני ודייקני. עיקרון נוסף אותו יש להדגיש הוא כי החטאים שיימנו להלן אינם מופיעים במסגרת תיאורי הגיהנם עצמה, ואיננו מוצאים כמעט כל התייחסות לעונשים מסוימים על חטאים מסוימים בגיהנם; החטאים מוזכרים כסיבה כללית לעונש הגיהנם הכללי, היינו – אמצעי להגדרתו של חוטא הראוי לגיהנם, ולא כחלק מהתייחסות פרטנית לחטאים או עונשים, כפי שראינו, לשם דוגמא, לעיל בעיסוק בעונשי מידה כנגד מידה. יש לתת את הדעת לעובדה כי חלק נכבד מן הטקסטים העוסקים בגיהנם כלל אינם מתייחסים לסוג מסוים של חטאים, אלא מסתפקים בכינוי הכללי 'רשיע' או 'חייביא' בהתייחסם למי שנגזר עליהם לרדת אלי גיהנם. לפיכך, גם במסגרת הדברים הבאים אשר יפרשו את ההתייחסות לחטאים קונקרטיים, נכון יהיה לעניות דעתי, לקרוא את הדברים בקונטקסט כללי זה, וכן לתת את הדעת למיעוט הדוגמאות.

7.1 חטאים מיניים

קבוצת החטאים הגדולה והעיקרית עליה ניתן להצביע הינה, באופן טבעי, החטאים המיניים; כידוע, הזוהר מתייחס לתחום המיני בחיי אדם בכובד ראש ושומר לו מקום מרכזי בתפיסת עולמו התיאולוגית. עם זאת, חשיבותו הרבה של הארוס והיצר המיני בחיי האדם ובעליונים אינה מביאה לכדי גישה מתירנית בכל הנוגע לתחום זה; אלא להיפך – הזוהר מהלל ומשבח את הקשר המיני הנכון שבין איש ואשתו אשר גורם לזיווג בעליונים ונלחם מלחמת חרמה נגד כל שאר גילויי המיניות אשר אינם נכנסים תחת מטריה זו⁴⁴⁷. יחסי מין עם נידה או גויה, לשם דוגמא, לא רק שאינם רצויים ואינם עוזרים לזיווג אלא שהם גורמים לפירוד ולהתחזקות כוחות הטומאה עד כדי מצב בו העולם מתמוגג לאיטו בעוד איש אינו נותן על כך את הדעת⁴⁴⁸. הבסיס לתפיסה זו היא כי איבר הזכרות הקרוי 'צדיק' מסמל את ספירת יסוד, וכי ברית המילה החקוקה עליו אינה אלא

⁴⁴⁷ ליבס, זוהר וארוס, עמ' 100, וראה לעיל בהע' 76.

⁴⁴⁸ זוהר ח"ב ג ע"ב-ד ע"א.

שמו המפורש של האל⁴⁴⁹; לפיכך הכנסת אות הברית לתחום טמא, בין אם נידה או גויה, משולה לעבודה זרה של ממש – עבודה לאל ניכר ולכוחות הטומאה. לאור זאת, הזוהר לא רק מחייב את ברית המילה ומעניק לה משמעות תיאולוגית עמוקה, אלא שבד בבד הוא מטיל על האדם הנושא אותה אחריות כבדה ביותר בשמירה על טהרתה של ברית זו.

הרעיון כי ברית המילה מהווה תנאי כניסה לגן העדן מצוי בספרות חז"ל, ונפגשו בו בדברינו שלעיל⁴⁵⁰. ראינו כי גם חז"ל נדרשו לשאלה האם עצם קיומה של הברית הוא המעניק הגנה לאדם מפני הגיהנום, ומתוך כך משתמעת המסקנה כי הגיהנום מיועדת לאומות העולם ואילו גן העדן לישראל ללא התחשבות במעשי האדם מעבר להשתייכותו לאחת מקבוצות אלה, או שמא ברית המילה כשלעצמה אינה די, ומעבר לכך שומה על האדם להוכיח כי הוא ראוי לרשת גן עדן. דעה חז"לית אחת המוכרת במספר מקבילות מזדהה עם הגישה השניה, ומתארת כיצד המלאכים מושכים את ערלתם של נימולים שאינם ראויים לרשת גן עדן ומשליכים אותם בעקבות כך לגיהנום⁴⁵¹. עם זאת, דומה כי במקורות אלה מספרות חז"ל ההקשר העיקרי בו יש לראות את הדברים הוא זה של הפולמוס הבינדתי אודות גן העדן והגיהנום במאות הראשונות לספירה, שעניינו הגדרה של בני ברית ושאינם בני ברית בתקופה היסטורית רבת גוונים מבחינה דתית-חברתית, ולא דווקא היזקקות לשאלת חשיבות רמתו המוסרית של אדם מישראל ומן העמים בכל הקשור לגורלו בעולם הבא. בספר הזוהר אנו רואים כי מתקיים עיסוק דומה, היינו - דיון בקשר שבין עצם קיומה של הברית לבין ההתנהגות הנלווית לכך או השמירה על טהרתה, אולם הרקע לדיון זה שונה למדי; עיקר הדיון בזוהר אינו בהפרדה בין יהודים נימולים לבין זרמים הקרובים אליהם שאולי נימולים אף הם, אלא עיקרו הוא הדגשת החשיבות התיאורגית של שמירת טהרתה המינית של אות הברית.

בדומה לחז"ל, מחזיק אף הזוהר בדעה כי 'כרטיס הכניסה' לגן העדן הוא הצגת ברית המילה בכניסה אליו, ופעמים יהיה זה בפני אברהם, הנימול הראשון⁴⁵²; עם זאת מדגיש הזוהר כי מה שמבדיל בין ישראל לאומות הוא לא רק קיומה של הברית אלא השמירה עליה⁴⁵³. מתים מהולים שלא שמרו על טהרת אות הברית נמסרים בכל זאת לידי דומה, וכדוגמא לכך מובא דוד המלך

⁴⁴⁹ זוהר ח"א צג ע"א, ח"א צד ע"א, ח"ג יג ע"ב. בספרות חז"ל, ראה במדרש תנחומא (וורשא יד, ראה הע' הבאה) כיצד השם 'שדי' חקוק בשלושה מקומות בגוף האדם, והאחרון בהם הוא איבר הברית.

⁴⁵⁰ ראה תנחומא וורשא צו יד: "...שכל ישראל נימולים באין בג"ע כי הקב"ה שם שמו בישראל כדי שיכנסו בגן עדן ומה השם והחותם ששם בהם הוא שדי הש' שם באף והד' ביד והיו"ד במילה..." עניין החתימה מופיע גם בתנחומא וורשא שמיני ח; לדעת ולפסון הגרסא בשמיני מבוססת על צו. מאמר מקיף על ראיית ברית המילה כשם המפורש, שרשיו וגלגוליו ראה ולפסון, מילה.

⁴⁵¹ ראה ליד הע' 74.

⁴⁵² ראה לעיל ליד הע' 73.

⁴⁵³ זוהר ח"א צג ע"א; ראה על כך ליבס, זכאין, וכן לעיל בהע' 71.

אשר פגם באות הברית בחטאו עם בת שבע, ורק בשל התערבותו התקיפה של הקב"ה ניצל מצפרניו של דומה⁴⁵⁴.

חטא אי שמירת הברית כראוי לה עשוי להתייחס למגוון של חטאים מיניים. לעיל ראינו כי חלק מן החטאים העיקריים עליהם מדובר הם יחסים עם נידה או גויה, וככלל פגיעה בטהרת המשפחה; לכך ניתן להוסיף את חטא השחתת הזרע, חטא חמור מאין כמוהו אליו מתייחס הזוהר כזיווג עם כוחות הטומאה וחיזוקם⁴⁵⁵. כך למשל, נאמר בפרשת ויחי⁴⁵⁶ כי מוציאי זרע לשווא נקראים 'רעים' והם מושווים לרוצחי בניהם; לא זו בלבד שהם מושלכים אל הגיהנם אלא שהם נטרדים שם יותר משאר החוטאים, וייתכן אף כי הם נידונים לעונש גיהנם נצחי. במדרש רות מובעת דעה קרובה לכך, לפיה פגימת הברית משמעה הימנעות מפריה ורביה כלל, היינו אי העמדת צאצאים. עם זאת, נראה כי דברים אלה שבמדרש רות נוטים אל עבר סוד הייבום ותורת הגלגול המבוססת על תפיסת אנימיסטית של ההויה, ולא רק על תפיסה תיאוסופית של חיי האישות של האדם. תפיסה רדיקאלית עוד יותר ייתכן למצוא בהקדמת ספר הזוהר⁴⁵⁷, ולפיה פגימה באות הברית מתרחשת לא רק בעקבות חטאים מיניים מעין אלה, אלא שהיא עלולה להיגרם אף בשל הרהורי עבירה בלבד; עם זאת נראה כי עיקר כוונת הדברים כי הרהורים מסוג זה עלולים למשוך אחריהם את הבשר לחטא של ממש, ובכך עיקר הפגם. לבסוף, במסגרת העיסוק בחטאים מיניים נראה כי יש לכלול גם את ההתייחסויות הכלליות לחטאים המוגדרים כ'היטמאות' או 'משיכת רוח טומאה מלמעלה', אשר גורמים למשיכת החוטא לגיהנם⁴⁵⁸.

7.2 חטאים שאינם מיניים

לצד הקבוצה הגדולה של חטאים מיניים ניתן להצביע על שלוש קבוצות מצומצמות יותר של חטאים מסוימים אותם מזכיר הזוהר כמביאים לעונש הגיהנם: ראשית, אי שמירת התורה; אם כי לא באופן מובהק כמו במקרה של החטאים המיניים, נראה כי התרחקות מדרכי התורה מקימה לאדם קטגוריה בשמיים אשר יגרמו להורדתו אל הגיהנם⁴⁵⁹. שנית, לימוד התורה, ויותר מכך – לימוד תורת הסוד; הזוהר מהלל את לימוד התורה בחצות הלילה, הוא זמן הזיווג השמימי, ומגנה

⁴⁵⁴ זוהר ח"א צד ע"א.

⁴⁵⁵ ליבס, התיקון הכללי, עמ' 231-232.

⁴⁵⁶ זוהר ח"א ריט ע"ב.

⁴⁵⁷ מפיו של רב המנונא סבא, זוהר ח"א ח ע"א-ב.

⁴⁵⁸ ראה למשל זוהר ח"א קט ע"ב. משיכת רוח טומאה המביאה למשיכת החוטא לגיהנם, עשויה אף היא להסתבר לפי הכלל המאגי בו השתמשה כהן-אלורו להסבר חלק מבסיס הרעיון התיאורגי – 'זינא בתר זיניה'; וראה על כך בפירוט כהן-אלורו, מאגיה, עמ' 76-78, 84-87.

⁴⁵⁹ זוהר ח"א קעד ע"ב, והשווה גם ח"א קנב ע"ב, שם מובאים דברים דומים בלשון תיאוסופית יותר – המרפה ידיו מן התורה נדחק על ידי כוחות הטומאה ומקטרגים עליו בעולם הזה ובעולם הבא.

את העצלים שישנים בזמן זה, אשר ייגררו אל הגיהנם⁴⁶⁰. חוטאים אלה מתוארים כסתומי עיניים, תיאור המתייחס הן לשנתם העצלה והן לבורותם ולמצבם החוטא, וכמי שלא מייחדים שניים באחד, כלומר – אינם שותפים בסיוע לזיווג. בורותם של האנשים מתבטאת גם בכך שהם אינם 'נכנסים בספרים הקדושים'⁴⁶¹, כלומר בפירוש נאמר לנו כי התעלמות ממימד הסוד שבחיים הדתיים הינה חטא חמור שתוצאתו עונש הגיהנם⁴⁶². לבסוף, יושלך אל הגיהנם גם מי שלא שמר כראוי את הנשמה שניתנה לו כפקדון⁴⁶³, ומי שחטא במעשים ודיבורים לא ראויים אשר יעידו כנגדו במשפט⁴⁶⁴.

כאמור, בטקסטים אלה איננו רואים עניין רב בעיסוק בסוגי חטאים, ואף לא בהגדרת עונשים מסוימים בגיהנם עבורם. לא כך הוא המקרה כאשר דנים בטקסטים אשר פורשים מדורי מדורים של גיהנם, ועל פי רוב שבעה. עיקר הטקסטים מסוג זה מצוי אמנם בחטיבת ההיכלות הזוהרית אשר אינה חלק ממושא המחקר של עבודה זו, אולם ניתן עם זאת להצביע על טקסטים שאינם חלק מחטיבת ההיכלות אשר מכילים מניית מדורי גיהנם. ככלל, למרות קרבתם של טקסטים אלה לחטיבת ההיכלות הזוהרית מבחינת הדמיון המבני (מניית מדורי גיהנם) הרי שהם מצטיינים בעיקר בקוי קרבה לטקסטים בהם עסקנו בעבודה זו, ומתוך כך ההצדקה לעסוק בהם בעבודה הנוכחית.

והנה, בכל הקשור לסוגי החטאים המקושרים לגיהנם שמוזכרים בטקסטים רב-מדוריים אלה, אנו רואים כי האלמנט המבני של הצגת שבעה מדורי גיהנם משפיע מאד גם על הפן התכני, ונקל לראות כי בנקודה זו הם נפלגים לחלוטין מדרכם של המקורות אותם בחנתי לעיל, בנושא חטאי הגיהנם.

ראשית, בפרשת תרומה⁴⁶⁵ אנו מוצאים בינות מסורות המתייחסות בין היתר לדומה, למנוחת השבת (כמו כן למדור 'צואה רותחת' בו אין מנוחה בשבת בו עסקנו לעיל), ולהתלבנות בגיהנם, גם מנייה של שבעת מדורי גיהנם המיועדים לשבעה סוגים של חוטאים אשר ממוינים על פי קווי אופיים (יש לציין כי ככלל פגמי אופי אינם נזכרים בזוהר כבסיס לענישה בגיהנם); במסגרת זו נקבע כי החוטא יישלח למדור הגיהנם הנושא את שם חטאו, ואין לדעת בבירור האם מדובר גם

⁴⁶⁰ זוהר ח"ג נב ע"ב-נג ע"א.

⁴⁶¹ זוהר תוספתא ח"א סב ע"א-ב, ראה גם זוהר ח"ג פ ע"ב על אי שמירת הזיווג.

⁴⁶² על הסוד ומימדיו השונים בזוהר ראה הלנר-אשד, ונהר, עמ' 187-221.

⁴⁶³ זוהר ח"ג פח ע"א.

⁴⁶⁴ זוהר ח"ג קכו ע"ב.

⁴⁶⁵ זוהר ח"ב קנ ע"ב.

בדרגות שונות של חומרה או בהבדלים אופקיים בלבד⁴⁶⁶. שנית, במאמר 'ז' מדורי גיהנם'⁴⁶⁷ שבמדרש רות מתוארים המדורים השונים כמעט רק באמצעות הצבעה על החטאים השונים הנידונים בהם; ניתן לראות כי ארבעת המדורים הראשונים מיועדים בעיקר לענישה על חטאים שבין אדם לחברו, בחמישי - חטאים אמוניים או תיאולוגיים, ורק בשישי מופיעים החטאים המיניים אשר רווחו ברוב הטקסטים בהם עסקנו בפרק זה.

7.3 החטאים עליהם נענשים בגיהנם: סיכום

ניתן לסכם ולומר כי בעוד שברוב הטקסטים ההתייחסות בזוהר לחטאים המורידים אדם אל הגיהנם הינה מצומצמת וכללית ביותר, ונוגעת בעיקר לחטאים מיניים, הרי שבשני טקסטים אשר למרות קרבתם התוכנית לכלל הטקסטים שבעבודה זו, הם נבדלים מהם במודל השביעוני של מדורי גיהנם המוצג בהם, ניתן לראות כי המצב הוא הפוך: מושם דגש על חטאים מסוימים המובילים אל הגיהנם, ולא זו בלבד אלא שמוצעת תכנית המייחדת מדורים מסוימים לחטאים בחטאים מסוימים. לבסוף, בניגוד לכלל הטקסטים, ניכר בשני הטקסטים השביעוניים כי עיקרם של החטאים המוזכרים בהם הם כאלה הקשורים למעלה המוסרית או לאופיו של החוטא, ואילו מקומם של החטאים המיניים קטן או נעדר כליל, גם זאת בניגוד לכלל הטקסטים בהם לא מצאנו כמעט כל התייחסות למעלה אישית או לאופי החוטא וזאת לעומת דגש מובהק על חטאים מיניים.

⁴⁶⁶ יש לציין כי ככלל בטקסט זה, בו עסקתי לעיל במספר הקשרים, ישנם עקבות ברורים לתפיסת ענישה במידה כנגד מידה; כך הכלל כי אש הגיהנם מתחממת מיצר הרע שבעולם, וכאשר יצר הרע מתבטל היא שוככת, וכן לגבי מדור 'צואה רותחת' הדעה כי שוכני המדור אינם נחים בשבת בשל ענישת מידה כנגד מידה למי שלא שמרו שבתות בעולם הזה.

⁴⁶⁷ ז"ח עט ט"ב-ד.

8. סיכום

עבודה זו התרכזה בהצגת תיאורי גיהנם זוהריים אשר מתייחסים אל הגיהנם כמקום קונקרטי בו נענשים החוטאים על חטאיהם. מבין שלל הנושאים העולים מקורפוס טקסטואלי זה, בחרתי שישה עיקריים שהינם בולטים בהיקפם ובחשיבותם; עבודה זו אינה מטפלת בכלל הנושאים והרעיונות המופיעים בתיאורי גיהנם זוהריים מן הסוג המדובר, אשר יריעתם רחבה. עם זאת, תקוותי כי ששת הנושאים שהוצגו בעבודה מעניקים תמונה ממצה למדי של הגיהנם הזוהרית כפי שמופיעה בטקסטים אלה.

כאמור במבוא, הפרקים בנויים כמעגלים ההולכים ומתרחבים סביב הגיהנם; הפרק הראשון בעיקרו הדגים והרחיב את הערתו של י' תשבאי כי בספר הזוהר הגיהנם חודרת לתיאורי גסיסתו של הרשע ומוצגת כחלק אינטגרלי מתהליך המוות. הראיתי כי מאפיין זה של קישור מותו של רשע אל הגיהנם מופיע בזוהר בכמה מימדים נפרדים: ראשית, בתיאורים הקרובים ל'מסכת חבוט הקברי' אשר מרחיבים את היריעה ומוסיפים אליה את הגיהנם; שנית, בטקסט אלגוריסטי המתאר את תהליך המוות ומצמיד אליו את התימה של הגיהנם באמצעות אלוזיה מדרשית מחד ואסוציאציה פנים-זוהרית מאידך; שלישית, אופן עריכתן יחדיו של מקבץ מסורות אודות רגעי המוות וההגעה לגיהנם; למקבץ זה הצטרפה גם מסורת תיאוסופית המקשרת בין תהליך המוות לגיהנם. נוסף על כך עמדתי על תפקידו של דומה כמי שאליו מוסגרים הרשעים מיד לאחר מותם; מאחר שדומה ידוע גם כדמות-אחות למלאך המוות, ייתכן כי לכפל פנים זה שלו יש השפעה על תכונת הזוהר לקשר בין גסיסת הרשע לבין הגעתו אל הגיהנם.

בפרק השני למדנו להכיר את הגיהנם גופא מנקודת מבטו של החוטא החדש שהגיע אליה; כאן התוודענו לתיאוריהם של מלאכי החבלה האנונימיים המשרתים את דומה שר הגיהנם, וכן לדעות השונות המובעות בזוהר לגבי מספר הפעמים בהם נידונים הרשעים ביום ובלילה ואשר ייתכן כי משקפים את האמביוולנטיות לגבי נושא זה שבדברי חז"ל. הראיתי כי הגיהנם מתוארת לעתים בזוהר בדומה לאופן בו מתוארים בספרות חז"ל ובזוהר בתי הקברות - כמעין בית עלמין אדיר ושוקק חיים בו מופיעים מדי פעם כרוזים המודיעים על דיירים חדשים ועל העתידים לקום בתחיית המתים. לצד מלאכי החבלה האנונימיים התוודענו גם לשלושה מלאכים פרסונאליים המופיעים בעיקר בשכבות המאוחרות שבזוהר ואשר היו מוכרים גם, לשם דוגמא, לרמב"ן, לרבנו בחיי ולרמד"ל, והם - משחית, אף וחימה; שלושה אלה מוזכרים באופן יוצא דופן גם במאמר

שבזוהר חדש רות, אולם לגביו העליתי את הסברה כי ייתכן שהמקטע בו הם מוזכרים לא היווה מלכתחילה חלק אינטגרלי מן המאמר אלא התווסף אליו.

חלק עיקרי משגרת החיים שבגיהנם המתוארת בזוהר מתקשרת למנוחת יום השבת. הראיתי כי האמונה במנוחה זו, המוכרת כבר מן המאות הראשונות לספירה, ואשר רווחה בסביבתו התרבותית היהודית והנוצרית של הזוהר, קיבלה את פניה המיוחדים בספר הזוהר אשר אימץ חלק מן המאפיינים המופיעים במקורות המדרשיים הקודמים לו (כגון היציאה מגבולות הגיהנם) ודחה אחרים (כגון היתר השתיה), וכמו כן גם העניק לאמונה זו את הנופך התיאוסופי המתאים כאשר המנוחה אינה מתוארת כחנינה המוענקת מדי שבוע אלא כהכרח קוסמי הנובע מהתקדשות כלל ההווה ביום השבת והסתלקות הדינים מפני החסד; הערתי כי נקודה זו הינה דוגמא אחת מבין רבות שבעבודה זו, במסגרתה ניתן לעקוב מקרוב אחר ההליך המרתק של השתלבות והסתעפות היסודות המיתיים והמדרשיים, ולצדם גם המנהגים העממיים העוטפים אותם, ביסודות הסימבוליים והתיאוסופיים יותר. הזוהר גם מרחיב את סוגיית גורלן של אומות העולם שבגיהנם ביום זה, ומספר לנו אודות מדור גיהנם תחתון ונורא בשם 'צואה רותחת' אשר נראה כי מיועד לשיכון של נשמות הגויים, וביתר דיוק - הנוצרים, ואשר אישו אינה שוככת אף ביום השבת. הערתי כי קיומו של מעמד שהינו אף נחות מזה של הרשעים שבגיהנם, מוסיף מימד של חיות לממלכה זו, כאשר גם הרשעים, כמוהם כ'אזרחים מן השורה' בחברה מתוקנת, ועל אף מצבם הירוד, זוכים לתחושת ערך עצמי והשתייכות לחברה הנורמטיבית לאור יכולתם להביט בבזו אל עבר קבוצת שוליים הנחותה מהם, ולהגדיר את עצמם כנעלים ממנה.

הפרק השלישי סוקר את דמותו של דומה, שר הגיהנם והמוות הזוהרי, החל משרשיו במקרא, דרך דמותו בספרות חז"ל וכלה בקריירה המשגשגת שלו בספר הזוהר. הצבעתי על כך כי הפער הרב בין מיעוט ההתייחסויות אליו בספרות הקדם-זוהרית לבין הפופולריות הרבה לה זכה בספר הזוהר ולאחר מכן, עשוי לרמז על אבדן של מסורות, ייתכן אוראליות, שהועברו בפרק זמן זה. כמו כן, המצאי הטקסטואלי בנושא דומה בזוהר הינו מגוון והטרונגי, וניסיתי להראות באמצעות ניתוח מפורט של דרשה ממדרש הנעלם כי מן הראוי להתייחס למצאי טקסטואלי זה כסוג של עריכה במצב של 'ריבוי מסורות' אודות המלאך דומה אשר הגיעו לידי יוצרי או מעצבי הזוהר. על מנת להדגים את עומק דמותו של המלאך דומה בזוהר, אשר, כפי שהצעתי, נבנה מנדבכים של מסורות רבות, הצגתי אותו בפרק זה מכמה כיוונים: עיסוקיו המקצועיים בעבר ובהווה כממונה על אומת מצרים שהודח להיות ממונה הגיהנם; קוי אופיו המנוגדים של דומה - פעמים תליין אכזר, פעמים פקיד אפרורי ורדום; פנים אחרות של דומה הן כשל רטוריקן חריף שמעז פניו בויכוחים מול

הקב"ה, תמונה אשר נראה כי שואבת מתיאורי הגיהנם המואנשת של חז"ל וככלל מאב הטיפוס של החכם החז"לי; דומה משמש גם כמעין דמות-אחות למלאך המוות, והצבעתי גם על מקומות המודעים לקרבה זו ומנסים להפריד בין רשויותיהם של שני אלה.

הפרק הרביעי הון ביסודות הפורגטוריאליים שבגיהנם הזוהרית התייחס לסוגיה זו מארבעה כיוונים עיקריים; ראשית, הראיתי כי באופן עקרוני מהווה מושג הגיהנם הזוהרי המשך לתפיסת חז"ל המובעת כבר בתלמוד, לפיה הגיהנם הינה עונש זמני לחוטאים ולאחריו יעלו לן העדן. לאור זאת, הדגשתי כי על אף שאין צורך להזדקק להשוואות אינטנסיביות עם הפורגטוריום הנוצרי בהקשר הזוהרי, הרי שקרוב לוודאי כי העיסוק הנוצרי הרחב בנושא זה תרם במידה מסוימת לתמונה הזוהרית של הגיהנם; לפיכך סקרתי את הדימויים הנוצריים המוקדמים והמאוחרים העיקריים בנושא זה, על מנת לפרוש את הרקע הרחב יותר בו נתעצבו התיאורים שבזוהר. במהלך הדברים הראיתי כי חלק מן הסוגיות המרכזיות שהעסיקו בתקופה זו וקודם לכן את ההוגים הנוצריים, עלו באופן מובהק יותר או פחות גם בזוהר, ובעיקר נגעתי בשאלת ההכרח בטבילת טהרה לצדיקים וכן בדיונים אודות טיבה של אש זו.

שנית, הצבעתי על נטיית הזוהר בכמה מקומות לתאר טבילה זו בשני שלבים, היינו – כטבילה כפולה, וזאת על אף שנראה כי הזוהר אינו מחזיק במובהק במודל גיהנם כפול המקביל לן העדן הכפול; כמו כן הדגשתי כי טקסטים זוהריים אלה, על אף שמפגינים היכרות עם תורת נר"ן, אינם קושרים את הטבילה הכפולה לתפיסת רבדי הנפש. דברים אלה השוויתי לנאמר בכתביו העבריים של רמד"ל בהם מופיעה תמונת גיהנם כפול, והראיתי כי בעוד שבכתביו המוקדמים הוא מתייחס לדרגות הגיהנם כרדוקציה של מודל הגיהנם השביעוני המיועד לחוטאים ברמות שונות אשר טובלים פעם אחת בלבד באחת משתי המדרגות, הרי שבכתביו המאוחרים הגיהנם הכפול משמש לטבילה כפולה בה משתתפים חלקי נר"ן השונים של אדם אחד – הרוח טובלת בגיהנם התחתון והנפש בעליון. כללם של דברים אלה עשוי לרמז על אינטראקציה מורכבת בין הזוהר לכתבי רמד"ל העבריים, אשר ייתכן כי הדברים שלפנינו פותחים אליה צוהר מסוים.

תימה מרכזית העולה בטקסטים אלה היא זו של נהר דינור; לפיכך פתחתי בסקירת ההיסטוריה של מוטיב זה החל מן הספרות היהודית-נוצרית המוקדמת וספרות חז"ל ועד לימי הביניים, וניסיתי לעמוד על עיקרי מהותו במקורות אלה. לאחר מכן הראיתי כי בספר הזוהר התמזגו יסודות אלה עם האמונה ביכולתו של נהר דינור לכלות את ממוני הרשע מחד ועם העיקרון הפורגטוריאלי המבוטא במשל 'הקש והזהב' של פאולוס, אם כי בהיפוך המותאם לעולמו התיאולוגי של הזוהר. מתוך כך עולה כי ההיטהרות בנהר דינור הינה הכרח אולם גם זכות

השמורה לישראל בלבד; עבור אומות העולם הנהר אינו מציע תקווה לזיכוכ אלא אבדון וכליון בלבד.

בהמשך הדברים בחנתי פרדיגמה מרכזית אחת המופיעה בטקסטים זוהריים תיאוסופיים יותר בהקשר לאפשרות הטיהור מן החטאים, והיא – הקרבת הקרבן. מתוך השוואה של שלושה מאמרי זוהר בהם מופיעה פרדיגמה זו, נוכחתי לדעת כי הרעיון לפיו קרבן העולה, הנשרף כל הלילה ומתקבל ברצון עם בוקר, מתאר למעשה את עומקו של תהליך הכפרה בתודעתו התיאוסופית של הזוהר; תמונת הקרבן מדגישה את ההכרח שבתהליך טיהור והחלשת כוחות הדין, ומאידך את ההכרח שבהתחלפות הכוחות והתגברות כוחות החסד על פני דין החטאים. לבסוף, הערתי כי השוואה בין תיאורי הטיהור התיאוסופיים שהוזכרו זה עתה לבין תמונת הפורגטוריום הנוצרי בן התקופה מעלה הבדלים חריפים רבים, והראשון שבהם – ניגוד בין תיאור ענישה הטרונומית של חוטאים בפורגטוריום, אל מול הדגשת הכרח הכרעתו של הדין על ידי החסד הנובעת מן המבנה הכללי של ההויה בתיאורים שבזוהר.

הפרק החמישי הציע בחינה ספרותית ומשווה של סיפור המופיע בשתי גרסאות בזוהר ואשר כינתיו 'בזכות בנו ניצלי'; הסיפור מגולל פגישה של אדם חי עם אחד משוכני הגיהנם, ואת פעולותיו של האדם להענקת חינוך ראוי לבנו של המת עד לכדי מצב בו הבן עולה במדרגות התורה והכבוד, ופותר בכך את אביו מדין הגיהנם. הראיתי כי סיפור זה מבוסס על מעשיה ידועה בשם 'התנא והמת', ובחינת כלל גרסאותיה של המעשיה העלתה כי מבין הנוסחים שהגיעו לידינו, שני העיקריים אשר עומדים בזיקה יחסית קרובה לגרסאות שבזוהר, מופיעים ב'מסכת כלה רבתי' וב'מחזור ויטרי'. השוואה מדוקדקת בין שתי הגרסאות שבזוהר העלתה הבדלי גישות ביניהן במספר נושאים משמעותיים, בין היתר – צידוד בענישת 'מידה כמגד מידה', הצורך בוידוי למת, קיומו של גן עדן כפול, ודעות הפוכות בפולמוס הנוגע למנהג אמירת 'קדיש יתום' על ידי קטן. לשתי גרסאות 'בזכות בנו ניצלי' והתנא והמת' הוספתי סיפור זוהרי נוסף וטקסט תלמודי הנוגעים שניהם לקשר של בני קרח אל הגיהנם ומרמזים, כל אחד בדרכו, על מעין ביקור של אדם חי בגיהנם, והצעתי ניתוח ספרותי מקיף של הזיקות הפנימיות בין יחידות ספרותיות אלו. כללו של פרק זה, לצד הפרטים הנגלים מניתוח טקסטואלי דקדקני, ממחיש כיצד עשויה כל אחת משתי גרסאות קרובות למדי של סיפור אחד המופיע בזוהר, לאצור בתוכה עולם דעות, מנהגים, רקע ספרותי ותרבותי הייחודי רק לה.

הפרק החותם עבודה זו מצביע על מאפיין מובהק של הטקסטים שנבחנו בעבודה זו, והוא מיעוט העיסוק בפירוט ומניית חטאים המביאים לעונש הגיהנם. ההתייחסויות המעטות והכוללניות

לנושא זה מצביעות בעיקר על חטאים מיניים ועל קבוצה קטנה של חטאים הקשורים ללימוד התורה ותורת הסוד. עובדה זו בולטת עוד יותר תוך השוואה לטקסטים אשר נבדלים מן החטיבה המרכזית שבעבודה זו במבנה השביעוני של הגיהנם שהם מציגים; בטקסטים אלה מושם דגש על מנייה של חטאים מסוימים, ובניגוד חריף למה שנאמר לעיל – אין מדובר בחטאים מיניים אלא בחטאים מוסריים-חברתיים, ובכך הפרש גדול אל מול רובם של המקורות שבעבודה זו.

לפני סיום, ברצוני להפנות את תשומת הלב אל שלוש שאלות מרכזיות וחשובות הנוגעות לכל עיסוק בגיהנם הזוהרית, ואשר מפאת קוצר היריעה לא התאפשר הטיפול בהם במסגרת הנוכחית. ראשית, כפי שעלה מבין השטין בחלק מפרקי עבודה זו, קיים מתח אימננטי בטקסטים הזוהריים בין המודל השביעוני של הגיהנם לבין המודל הפשוט או הכפול שלה; פרט לחטיבת 'היכלות הטומאה', שלא היוותה חלק ממושא עבודה זו ושמבוססת במובהק על המודל השביעוני, הרי שבשאר חלקי הזוהר אנו עדים לקיומן של מסורות שביעוניות לצד פשוטות וכפולות, ובחלק מן המקורות ישנה מודעות למתח זה ולעתים נסיונות ליישבו.

סוגיה נוספת שעלתה במרומו במסגרת העבודה, נוגעת לזיקה שבין תורת נר"ן ושלביה השונים המתועדים בזוהר לבין התמונות השונות של הגיהנם (ויתרה מכך – גן העדן) המופיעות בו; כבר י' תשבי העיר כי תפיסת נר"ן אינה אחידה בכלל חלקי הזוהר⁴⁶⁸, אולם עבודה מקיפה בדבר תורת הנפש שבזוהר עדיין אינה בנמצא. ברי לכל כי תורת הנפש משפיעה ביותר על התפיסה האסכאטולוגית, ותיאורי הגיהנם בכללה, ואכן ראינו במהלך עבודה זו מספר מסורות זוהריות המשלבות בדרכים שונות בין מסורות אודות הגיהנם לבין תורת נר"ן. עם זאת, כאמור, בחינה מעמיקה של היחס בין תפיסות נר"ן של הזוהר לבין תפיסותיו האסכאטולוגיות ובייחוד תיאורי הגיהנם, מצריכה עבודה מקדימה מקיפה ביותר בתחום תורת הנפש שבזוהר.

לבסוף, ספר הזוהר מכיל כאמור קורפוס רחב ומרתק העוסק כולו בתיאורי הגיהנם, והוא 'היכלות הטומאה' הנדפס בפרשת פקודי; טקסט זה עשוי כשלעצמו להוות מושא מחקר לעבודה בהיקף הנוכחי, ולפיכך לא כללתי אותו במסגרת עבודה זו. לצד זאת, גם בנושא זה חסרה עבודה טקסטואלית מקדימה שתבחן את סוגיית הטקסטים הזוהריים המשויכים לחטיבת ההיכלות ומעמדם בזוהר שלפנינו, ולאור זאת ניתן יהיה לעסוק באופן הולם במעמדם של 'היכלות הטומאה' שבמסגרת זו.

⁴⁶⁸ תשבי, משנת הזוהר ב, עמ' יא; למען הדיוק, תשבי טען כי הגיוון בטרמינולוגיית נר"ן מופיע בעיקר במדרש הנעלם ו"בקצת חלקים" (שם) נוספים של הזוהר, ואילו בזוהר שעל התורה שוררת לדעתו אחדות דעים בנושא זה. עם זאת, מעניין לראות כי בשעה שביקש לפרוש באופן שיטתי את אותה תורת נר"ן הומוגנית שבזוהר, פנה להציגה בגרסתה שבכתבי רמז"ל העבריים (שם, עמ' יג).

נספח לפרק הששי: גרסאות א' ו-ב' של סיפור 'בזכות בנו ניצל'⁴⁶⁹

'בזכות בנו ניצל'	'בזכות בנו ניצל'
גרסא ב	גרסא א
זוהר חדש אחרי מות מט ט"א-ב	זוהר רות פד ט"ב-ג
רבי רחומאי פתח: 'גבור בארץ יהיה זרעו' ד"א: 'אשרי משכיל אל דלי' [תהלים מא ב]. [תהלים קיב ב].	רבי רחומאי פתח: 'גבור בארץ יהיה זרעו' ד"א: 'אשרי משכיל אל דלי' [תהלים מא ב]. [תהלים קיב ב].
זכאה הוא מאן דיזכה דיתברך בבנין בהאי עלמא; ואי לא, איהו אזיל מיד ליד. וכתיב 'יד ליד לא ינקה רע' [משלי יא כא]. מאי יד ליד? 'יסוד ה' ליראיו' [תהלים כה יד]. מאן דלי? אדם שימות בלי בנים. יצאה נשמתו ממנו בשעת פטירתו מן העולם, ראה מה אמר עליו הפסוק - 'יד ליד לא ינקה רע' [משלי יא כא]. ואם נשאר לו בן בעולם, אם יחזיק בו א', וילמדנו תורה, יעשה שלום לי ויביום רעה ימלטהו ה" [תהלים מא ב].	רבי נחמן אומר [כד"א]: 'ולנעמי מודע לאישה איש גבור חיל ממשפחת אלימלך ושמו בועז' [רות ב א]. וכתיב: 'קרוב לנו האיש מגואלנו הוא' [רות ב כ]. ורבי רחומאי אמר: [אי] הכי, מאי 'לא ינקה רע' [משלי יא כא]? אמר ליה: לסנטרא דהוה אלקי לחייבא עד דיהבי ליה ערבא. [ואי יחיב] - לא שבקין סנטירא לאלקאה. א"ל: לאו הכי; אלא בשעתא דייתי ויתגלי מאן דאחיי לבר נש, תנדע האי. רבי זמירא נפק לחקל אוני, ותי"ח, גברא חד אזיל לבי טורי קרדוניא, הוא ותרין עמיה, חמא באינון בקיעין קרטוניא קומטרי שלהובי דסלקין. ארכין אודנוי, ושמע קלין. א"ל ההוא ערבאה: זיל בהדי, ואראה לך פליאן ושמע גברא חד דאמר 'ווי ווי'.

⁴⁶⁹ הגרסאות שלהלן הועתקו כלשונן מנוסח מהדורת מרגליות, ונוספו להן סימני פיסוק ומראי מקומות מקראיים בלבד.

טמירין מבי נשא.

אזל עמיה אחורי טינרא וחמי בקיעין אחרנין

ושלהובין סליקו לעילא.

שמעו קלין אחרנין.

א"ל ארכין אודנך הכא.

/[ט"ג] ארכין אודנוי, ושמע קלין דאמרין יווי

ווי.

אמר: ודאי הא אתר חד מאינון דוכתי דגיהנם

הכא.

ועבר ההוא ערבאה, ואשתאר הוא.

אדהכי גחין גו דוכתא אחרא, וחמא חד בר נש

דהוה רמי קלין, והווי נטלין ליה ואעלין ליה

לעומקא דמדורא אחרינא, ואתכסאי;

ולא חמי יתיר.

אדמיך, וחמא בחלמא ההוא גברא.

אדמוך, וחזא בחלמיה לאינש חד,

וחדא גדישא מן קוצין על כתפוי, ותרין ממונין מן

גיהנם עאלין [נורא] תחות גדישא דמן קוצין,

ואיתוקד. והוה צעיק.

והווי אמרין ליה תרין מלאכין קדישין שלוחין מן

השופט דלעילא דדן ליה: את שבקת להקב"ה

ולמלאכין דיליה, דהווי נטרין לך בעלמא דין

ובעלמא דאתי, ואת עבדת רעווא דקוצין, דאינון

רשעים דאינון מסטרא דסמאל ונחש; הקוצין

ישרפו אותך.

א"ל: מאן את?

א"ל להווא חייבא דגיהנם: מאן אנת?

א"ל: יודאי חייבא אנא

אמר: יודאי חייבא אנא

דלא שבקנא בישין וחטאין בעלמא דלא עבדנא.

א"ל בגו חלמא: מה שמך?

א"ל: לא ידענא, דחייבי גיהנם לא דכרין וממונין דגיהנם לא מדכרין לי שמי.

שמייהו.

ותלת זמנין דיינין לי ביומא, ותרין בליליא.

א"ל: שמא דדוכתך מהו?

אמר ליה: שמא דדוכתך ידעית?

א"ל: בגלילא עילאה

אמר ליה: גלילא עילאה.

קצבא הוינא.

ומגו בישין סגיאין דעבדנא התם, דיינין לההוא

בר נש תלתא זמנין ביממא ותלתא זימנין

בלילא.

[א"ל: וברא שבקת?

ושבכת בר בעלמא?

א"ל: אין.]

אמר: ינוקא שבקנא,

ואנא קצבא הוינא.

ומן בישין סגיאין דעבידנא בקדמיתא, הוו דיינין

לי מפי, ומרגלי, ומידי.

ומלאך שהוא ממונה על הקברות, אומר לי בשעתא

דדיינין לי: אוי למי שנשבע לקיים את התורה,

ונשבע על שקר; ווי לקרקפתא דלא מנחא תפלין

מעולם; ואו לידים ששמשו בהבלי העולם; / [ט"ב]

ואוי לרגלים שהיו הולכים בהבלי העולם.

בשעתא שהיו מלקין אותי מכות מרדות, אמרתי

כל מה שעשיתי.

ובאה נשמתי והמלאך שהיה ממונה על נשמתי,

ונתנו כתב אחד מכל מה שעשיתי. ונשמתי עשתה

עדות עם המלאך, ואמרו 'ע"פ שנים עדים או

שלשה עדים יומת המת' [דברים יז ו].

וע"ד 'משוכבת חיקך שמור פתחי פיך' [מיכה ז ה],

ומאן איהו? דא נשמתא, דהיא מעידה על בר נש

בשעת מיתתו.

איתער משינתיה ההוא גברא, אזיל לגלילא

עילאה.

קם מתמן, ואזל ליה לגלילא עילאה.

[עאל תמן].

ואמר לגברא חד: חזיתא לינוקא דאיהו בן קצבא

דמית בזמן פלוני?

א"ל: ינוקא דא דאת שאיל עליה, איהו אזיל בבי

מטבחיא, ואיהו רשע כאבוהי, כך וכך יהא ליה,

ולאבוה, ולמיניקתא דיניקא ליה.

אזיל למדרשא חד.

שמע קול ינוקא דהוה אמר: 'אם תבקשנה ככסף וגו' ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' [משלי ב ד].

אזל לבי מדרשא אחרא, שמע קול ינוקא אחרא דהוה אמר: 'בקשו צדק בקשו ענוה אולי תסתרו וגו' [צפניה ב ג].

אזל וחפש אבתריה דהוה גברא רשע, ולחד ינוקא קא שאיל.

א"ל: רבי, תיתי כך וכך להוה גברא, דלא שבק בישין וחטאין בעלמא דלא עבד. כך וכך תהא להוה גברא רשע, ולהוה מניקתה [ס"א ינוקא] דיניקא ליה.

אמר ליה: ברא שבק בעלמא?

א"ל: הן. חד ברא שביק, והוה רשע כאבוה; ואיהו ינוקא דאזיל בבי מטבחיא.

חפש אבתריה, ונטיל ליה אזל לבי מטבחיא, וחזא לינוקא דהוה משחק עם

הנערים בבי מטבחיא.

א"ל: ברי, זיל עמי.

ואזל עמיה.

ואלביש יתיה,

ולעי ליה באורייתא, ויהב ליה לרב חד דהוה אוליף ליה אורייתא,

עד דאוליף ליה מקרא וצלותא וקריאת שמע. עד דרבא רביא וקרא.

לבתר אוליף ליה משנה ותלמוד והלכות והגדות ועבד ליה, דיימר הפטרה בבית הכנסת,

ועבד ליה דיתפלל.

עד דאתחכם יתיר, עד דקרא [ושנה] ואתחכם יותר,

והיינו רבי נחום הפקולי. עד דקרו ליה רבי.

אמאי קרו ליה הפקולי?

כמד"א 'פקו פליליה' [ישעיה כח ז] - דאפיק

לאבוה מן דינא דההוא עלמא.

וכמה חכימי דרא דנפקו מיניה, אקרון פקולי.

ההוא גברא אתי ליה בחלמא,

ההוא ב"נ מית, דהוא אבוהי דינוקא, דהוו דיינן

ליה, אתא בחלמא לחכם דא

ואמר ליה: רבי, כמה דאנת נחמת לי כן ינחם

הקב"ה אותך;

דהא מן יומא דידע בני פסוק חד,

פקו לי מן דינא.

בשעתא דאמר בני ההפטר בהקהל,

אפקעי לי מן דינא.

כיון דקרא קריאת שמע,

בשעתא דעבר לתפלה ואמר קדיש,

סלקין דינאי בין ביממא בין בליליא זימנא חד.

קרעו לי גזר דין מכל וכל.

כיון דקרי ביה רב,

ובשעתא דאתחכם,

אעברו דינאי מכל וכל.

יהבו לי חולקא בגנתא דעדן, ודא הוא חלק,

דאמרי חלק לעה"ב, חלק שיש לכל צדיק וצדיק

בפני עצמו. ועאלו לי עם הצדיקים בשיבה דילהון.

יומא דאתחכים וקרו ליה רבי,

ובשעתא דאתחכם יותר, וקרו ליה רבי,

אתקיננו כורסי בין צדיקייא בגינתא דעדן.

אעטרו לי בכתרא, דצדיקייא אתעטרין ביה. ויהבו

ובכל יומא ויומא דאתחדשא אורייתא בשמיה

לי אכילה ושתייה, מההיא שנהנין מזיו השכינה.

[בפומיה], מעטרין לי בעיטרא עילאה דצדיקים

מתעטרין.

ודא הוא דאמרי 'צדיקים יושבין ועטרותיהם

בראשיהם ונהנין מזיו השכינה' [ברכות יז/א].

וכל גברא דנהנה מזיו השכינה, כאלו אכל ושתה.

בגינך זכינא בכל האי יקר.

ובשבילך, רבי, זכינא לכל האי יקר.

זכאה חולקך, שבשביל דא אית לך חולקא עילאה

יתיר בעלמא דין ובעלמא דאתי.

זכאה איהו חולקיה, מאן דשבק ברא דלעי

וזכאה איהו מאן דזכי דישבוק ברא בעלמא.

בתורה בהאי עלמא.

אמר ר' חייא בר אבא, כהאי גוונא אירע ליה

לרבי עקיבא.

רשימה ביבליוגראפית

[הערה: הפריטים מופיעים בסדר אלפאבתי, ללא התחשבות ביידוע ובמילה 'ספר']

א. מקור:

- אברמס, מדרש רות**
מדרש הנעלם על זוהר רות, צילום דפוס ונציה שכ"ו ד' אברמס (הקדים), ירושלים תשנ"ב.
- אגדת בראשית**
מדרש אגדת בראשית, [מהדורת ש' באבער], קרקוב תרס"ג.
- אוגוסטינוס, אנכרידיון**
The Library of Christian Classics, Vol. VII, Augustine: Confessions and Enchiridion, Philadelphia 1955.
- אוגוסטינוס, וידויים**
אוגוסטינוס, וידויים, א' קליינברג (תרגום העיר והקדים), תל אביב 2001.
- אור זרוע**
ספר אור זרוע השלם לרבנו יצחק ב"ר משה מויןא, הלכות שבת ועירובין, ירושלים תשס"א.
- אותיות דר' עקיבא נוסח א' ו-ב'**
אותיות דרבי עקיבא נוסח א' ו-ב', [מהדורת א' קטרר], נספחים לעבודת דוקטור באוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה.
- איכה רבה**
מדרש איכה רבה, [מהדורת ש' באבער], ווילנא תרנ"ט.
- ספר הבהיר**
ספר הבהיר, [מהדורת א' אברמס], לוס אנג'לס תשנ"ד.
- בחיי, כד הקמח**
בחיי בן אשר אבן חלאוה, כתבי רבנו בחיי, [מהדורת ח"ד שעוועל], ירושלים תש"ל.
- בחיי, פירוש על התורה**
בחיי בן אשר אבן חלאוה, ביאור על התורה, [מהדורת ח"ד שעוועל], ירושלים תש"ל.
- בית המדרש**
בית המדרש, א-ו, א' ילינק (ערך והקדים), מהדורה שנייה, ירושלים, 1938.
- במדבר רבה**
מדרש במדבר רבה, [מהדורת ווילנא], כרך ב', ווילנא, תרל"ח.
- בראשית רבה**
מדרש בראשית רבא, [מהדורת י' תיאודור וח' אלבק], ירושלים תשנ"ו.
- בתי מדרשות**
מדרשי הגניזה, בתי מדרשות, א-ב, א' ורטהימר (ערך והקדים), ירושלים תשמ"ט.
- גארדינר, חזיונות**
Visions of Heaven and Hell Before Dante, E. Gardiner (ed., tr., intro.), New York 1989.
- גינצבורג, שלש דרשות**
ל' גינצבורג, "שלש דרשות קטועות", תרביץ ד/ד (תרצ"ג), -297-342.
- גנזי שכטר**
גנזי שעכטער, א-ג, מהדורת ל' גינצבורג, ניו יורק תרפ"ח-תרפ"ט.

- ג'יקטילה, גנת אגוז
 ר' יוסף ג'יקטיליא, **ספר גנת אגוז**, מוגה ומתוקן על פי כתבי יד, ירושלים תשמ"ט.
- ג'יקטילה, סוד ראווה
 R. Joseph Gikatila, **Le secret du Mariage de David et Bethsabée**, C. Mopsik (ed. et tr.), 1988.
 (סוד ראווה היתה בת שבע לדוד מששת ימי בראשית)
- ג'יקטילה, ספר המשלים
 ר' יוסף ג'יקטילה, **ספר המשלים**, כללי המצוות, [מהדורת ב' חפץ], צפת תשנ"ב.
- ג'יקטילה, פירוש המרכבה
 ר' יוסף ג'יקטילה, **פירוש המרכבה לר' יוסף ג'יקטילה**, [מהדורת א. פרבר-גינת], לוס אנג'לס תשנ"ח.
- דאנטה, התופת
 דאנטי אליגירי, **התופת**, ע' אולסבנגר (תרגם), ירושלים תשט"ז.
- דברים רבה
 מדרש דברים רבה, [מהדורת ווילנא], כרך ב', ווילנא, תרל"ח.
- ויקרא רבה
 מדרש ויקרא רבה, [מהד' מ' מרגליות], ניו יורק וירושלים תשנ"ג.
- זוהר
 זוהר, דפוס קרמונה
 ספר הזכרונות
- חזיונות הסבילות
 חזיונות הסבילות, בתוך: **הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים**, כרך ב', [מהדורת א' כהנא], ירושלים תש"ל, שפה-תלד.
- חכמת שלמה
 ספר חכמת שלמה, בתוך: **הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים**, כרך א', [מהדורת א' כהנא], ירושלים תש"ל, תעג-תקיד.
- חנוך א
 חנוך א, בתוך: **הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים**, כרך א', [מהדורת א' כהנא], ירושלים תש"ל, יט-קא.
- חנוך ב
 חנוך ב, בתוך: **הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים**, כרך א', [מהדורת א' כהנא], ירושלים תש"ל, קה-קמא.
- ספר חסידים
 ספר חסידים לרבינו יהודה החסיד, [מהדורת ר' מרגליות], ירושלים תשס"ד.
- טעמי המצוות
 M. Meier, **A Critical Edition of the Sefer Ta'amey Ha-Mizwoth** ("Book of Reasons of the Commandments") Attributed to Isaac Ibn Farhi, Ph.D. Dissertation, Brandeis University, Boston, 1974.
- ילקוט שמעוני ישעיה
 מדרש ילקוט שמעוני על תורה נביאים וכתובים [מהדורת

- ווילנא], ווילנא תרנ"ח
- ירושלמי**
- המילון ההיסטורי לשון העברית, **תלמוד ירושלמי**, יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 שבספריית האוניברסיטה של לידן עם השלמות ותיקונים, מבוא מאת: יעקב זוסמן, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.
- ספר הישר**
- רבנו תם, **ספר הישר חלק השו"ת**, בתוך: ספר הישר לרבנו תם, חלק השו"ת; ספר התרומה לרבנו ברוך מגרמיזא; שערי שמחה לרבנו יצחק אבן גיאת, [צילום מהדורת ברעסלון], ירושלים תשנ"ג.
- כלה רבתי**
- מסכתות כלה והן מסכת כלה, מסכת כלה רבתי**, [מהדורת מ' היגער], ניו יורק תרצ"ו.
- מאן, מדרש**
- J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, New York 1971, Hebrew Section, 126-134; II, Cincinnati 1966, pp. 228-231.
- ספרי דאגדתא על מגלת אסתר**, [מהדורת ש' באבער], ווילנא 1886.
- מדרש הגדול**
- מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה**, [מהדורת מ' מרגליות], ירושלים תש"ז.
- מדרש תהלים**
- מדרש תהלים המכונה שוחר טוב**, [מהדורת ש' באבער], ווילנא תרנ"א.
- מופסיק, תרגום רות**
- Le Zohar, Le Livre de Ruth**, C. Mopsik (Tr., et intro), Dijon-Quetigny 1987.
- מחזור ויטרי**
- [מהדורת ש' האראוויטץ], נירנבערג תרפ"ג.
- מכילתא דרבי ישמעאל**, [מהדורת ש' האראוויטץ], פרנקפורט ענ"מ תרצ"א.
- מקבים ב**
- מקבים ב, בתוך: **הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים**, כרך ב', [מהדורת א' כהנא], ירושלים תש"ל, קעו-רלא.
- סדר עולם**
- [מהדורת ח' מיליקובסקי], ירושלים 1980.
- סולמו של מחמד**
- The Prophet Of Islam In Old French: The Romance of Muhammad (1258) and The Book of Muhammad's Ladder (1264)**, Reginald Hyatte (English trs. & intro.), Leiden, New York, Köln 1997.
- ספרי דברים**
- ספרי על ספר דברים עם חילופי גרסאות והערות**, [מהדורת ח' ש' האראוויטץ וא' א' פינקלשטיין], ניו יורק תשכ"ט.
- עזרא הרביעי**
- חזון עזרא, בתוך: **הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים**, כרך א', [מהדורת א' כהנא],

- ירושלים תש"ל, עמ' תריג-תרנג.
- ספר הפליאה על פ' בראשית והוא ספר הקנה**, [מהדורת קארעץ] פרמישלא, תקמ"ד.
- פסיקתא דרב כהנא** על פי כתב יד אוקספורד, [מהדורת י"י מנדלבוים], ניוארק תשמ"ז
- פסיקתא רבתי** מדרש פסיקתא רבתי, [מהדורת מ' איש שלום], נדפס מחדש תל אביב תשכ"ג.
- פרקי דר' אליעזר**, [מהדורת מ' היגער], ניו-יורק 1944.
- קיקרו, על ההתנבאות** Cicero, De Senectute, De Amicitia, De Divinatione, with an English translation by: W.A. Falconer, London 1971.
- קליינברג, רגיל החזיר** א' קליינברג, רגל החזיר של האח ג'ינפרו – סיפורי הקדושים משנים את העולם, תל אביב 2000.
- קראן ראשית חכמה רמ"ק, אור יקר הרומי, תפת** אלקראן, תרגום: י"י ריבלין, תל אביב תשמ"ז.
- משה די ווידאש, **ספר ראשית חכמה**, מונקאטש (תרנ"ה לערך).
- זהר ע"פ אור יקר מהרמ"ק**, כרך יד, ירושלים תשמ"ה.
- עמנואל הרומי, "מחברת התפת והעדן", בתוך: **מחברות עמנואל הרומי**, [מהדורת ד' ירדן], כרך ב, עמ' 511-554, ירושלים תשי"ז.
- רמב"ם, הלכות תשובה** מ' בן מיימון, **משנה תורה**, ספר המדע: הלכות תשובה [מהדורת ווילנא], ירושלים תשמ"ב.
- רמב"ן, פירוש לתורה** מ' בן נחמן, **פירוש התורה**, [מהדורת ח"ד שעוועל] א-ב, ירושלים תשי"ט.
- רמב"ן, שער הגמול** מ' בן נחמן, 'שער הגמול' בתוך 'תורת האדם', **כתבי רמב"ן** ב, [מהדורת ח"ד שעוועל], ירושלים תשכ"ד.
- רמז"ל, הנפש החכמה** מ' די ליאון, **הנפש החכמה** לר' משה די ליאון מהדורת צילום דפוס וואלדקיך בזילאה שס"ח, נדפס מחדש ירושלים תשכ"ט.
- רמז"ל, ספר הרימון** מ' די ליאון, **ספר הרימון**, [מהדורת ד' כהן-אלורו], ירושלים תשמ"ז.
- רמז"ל, שקל הקודש** מ' די ליאון, **ספר שקל הקדש לר' משה די ליאון**, [מהדורת ש' מופסיק], מ' אידל (הקדים), לוס אנג'לס תשנ"ו.
- רקנאטי, פירוש על התורה** מ' רקנאטי, 'פירוש על התורה', בתוך **ספר לבושי אור יקרות**, ירושלים תשכ"א.
- שבלי הלקט** צדקיה בן אברהם הרופא, **שבלי הלקט**, [מהדורת ש' בובר] וילנא תרמ"ז, מהדורת צילום ירושלים תשנ"ב.
- שיר השירים רבה** מדרש רבה, א-ו, כרך ד: ויקרא ומגילת שיר השירים, שילוב מהדורת דפוס וילנא [מהדורת ווילנא], ירושלים תשס"א.

מדרש רבה, שמות רבה, חלק א, [מהדורת מ"א מירקין] תל אביב תש"ך.

מדרש שמות רבה פרשות א-יד, [מהדורת א' שנאן], ירושלים ותל-אביב תשמ"ד.

Synopsis zur Hekhalot Literatur Peter Schäfer, (ed.), Tübingen, 1981.

סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, [מהדורת מ' איש שלום], ירושלים תשכ"ט.

סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, [מהדורת מ' איש שלום], ירושלים תשכ"ט.

מדרש תנחומא הקדום והישן, [מהדורת ש' באבער], ווילנא, מהדורת צילום ירושלים תשכ"ד.

מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה, ווארשא תרס"ז.

Jeremy Zwelling, **Joseph of Hamadan's Sefer Tashak: Critical Text Edition With Introduction**, (Hebrew Text), Ph.D. Dissertation, Brandeis University, Boston 1975.

שמות רבה (מירקין)

שמות רבה (שנאן)

שפר, סינופסיס

תנא דבי אליהו זוטא

תנא דבי אליהו רבה

תנחומא בובר

תנחומא וורשא

ספר תש"ק

ב. מקורות בכתבי יד:

[הערה: כתבי היד המסומנים ב- (*) אותרו מתוך מאגר הנתונים הממוחשב שנוצר במהלך מחקרה של רונית מרוז על הזוהר ועל כתבי היד שלו. מחקרים אלו מומנו על ידי הקרן הלאומית למדע]

- | | |
|--|------------------------------|
| רמד"ל, משכן העדות, כתב יד ברלין ספרית המדינה Or.Qu.833/1, סימנו במתכ"י 1754, כתיבה ספרדית מן המאה הי"ד-ט"ו, עמ' 1-א73. | כ"י ברלין |
| כתב יד מינכן, ספרית מדינת בווריה Hebr. 95, סימנו במתכ"י 41375, כתיבה אשכנזית מן המאה ה-י"ד (1342). | כ"י מינכן 95 לבבלי |
| כתב יד וטיקן 130, סימנו במתכ"י 8608, כתיבה אשכנזית מרובעת מן המאה ה-י"ד (1381). | כ"י וטיקן 130 לבבלי |
| כתב יד וטיקן 140, סימנו במתכ"י 68614, כתיבה אשכנזית מרובעת מן המאה ה-י"ד. | כ"י וטיקן 140 לבבלי |
| כתב יד לידן ספרית האוניברסיטה Or 6/4770, סימנו במתכ"י 31911, כתיבה ספרדית מן המאה הט"ז, עמ' 154-א158. | ג'קאטילה, סוד הנחש, כ"י לידן |
| כתב יד וטיקן 68, סימנו במתכ"י 185, כתיבה ספרדית מן המאה הי"ד-ט"ו. | וטיקן 68 (*) |
| כתב יד אוקספורד Merton 77H22, סימנו במתכ"י 51923, כתיבה ספרדית מן המאה הט"ז. | אוקספורד מרטון (*) |
| כתב יד פריס הספריה הלאומית 785, סימנו במתכ"י 12617, כתיבה ספרדית מן המאות י"ד-ט"ו. | פריס 785 (*) |
| כתב יד וטיקן 199, סימנו במתכ"י 251, כתיבה ספרדית מן המאה הט"ו. | וטיקן 199 (*) |
| כתב יד וטיקן נאופיטי 24, סימנו במתכ"י 632, כתיבה איטלקית מן המאה הט"ז (1531). | וטיקן נאופיטי 24 (*) |
| כתב יד וטיקן 207, סימנו במתכ"י 266, כתיבה ספרדית מן המאה הט"ו (1489). | וטיקן 207 (*) |

ג. מחקר:

רשימת קיצורים לכתבי עת ואנציקלופדיות בלועזית:

- AJSR - Association for Jewish Studies Review
 ER - Encyclopedia of Religion
 HJ - Hispania Judaica
 HS - Hebrew Studies
 JQR - Jewish Quarterly Review
 JSJT - Jerusalem Studies in Jewish Thought
 JSS - Jewish Social Studies
 JSSOJ - Journal for the Study of Sephardic and Oriental Jewry
 JRAS - Journal of the Royal Asiatic Society
 RAAO - Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale
 REJ - Revue des Études Juives
 VT - Vetus Testamentum

- אברמס, ספר
 ד' אברמס, "זוהר, ספר ו'ספר הזוהר": לתולדות ההנחות והציפיות של
 המקובלים והחוקרים, קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 201-232.
 אדסמן, טבילת האש
 Carl Martin Edsman, *Le Baptême de Feu*, 1940.
 אורבך, אמונות ודעות
 א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשנ"ח.
 אורון, תורת הנפש
 מ' אורון, "קוים לתורת הנפש והגלגול בקבלה במאה הי"ג ובכתבי ר'
 טודרוס הלוי אבולעפיה", בתוך: מחקרים בהגות יהודית, (עורכים) ש'
 הלר-וילנסקי ומ' אידל, ירושלים תשמ"ט, 77-289.
 אידל, דיסאוריינצציה של
 M. Idel, "Orienting, Orientalizing or Disorienting the Study of
 Kabbalah: 'An Almost Absolutely Unique' case of
 Occidentalism", *Kabbalah* 2, 1977, pp. 13-47.
 אידל, היבטים
 מ' אידל, קבלה - היבטים חדשים, א' בר-לבב (תרי'), תל אביב תשנ"ג.
 אידל, מחשבה רעה
 מ' אידל, "המחשבה הרעה" של האל", תרביץ מ"ט (תש"מ), 364-356.
 אידל, עליות
 M. Idel, *Ascensions on high in Jewish Mysticism – Pillars,
 Lines, Ladders*, Budapest-New-York 2005.
 אלבוגן, התפילה
 י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, י' עמיר (תרג'),
 י' היינמן (עור'), תל אביב תשל"ב.
 אלטמן, אור זרוע
 א' אלטמן, "ספר אור זרוע לר' משה די ליאון: מבוא, טקסט קריטי
 והערות", קבץ על יד סדרה חדשה ספר ט [יט] (תש"ס), 219-293.
 אניג'אר, אוריינטציה
 G. Anidjar, "Jewish Mysticism Alternable and Unalternable: On

- orienting Kabbalah Studies and the 'Zohar' of Christian Spain", JSS 3, 1996, 89-155. **של מחקר הקבלה**
- M. Asin-Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, New York 1926. **אסין-פלכיוס, אסלאם והקומדיה האלוהית**
- ח' בן-שמאי, "גלגול נשמות בהגות היהודית במזרח במאה העשירית", **בן-שמאי, גלגול ספונות ה [כ] (תשנ"א), 117-136.**
- א' בר לבב, "מקום אחר - בית הקברות בתרבות היהודית", **בר-לבב, בית הקברות (תשס"ד), 5-37.**
- M. Gaster, "Hebrew Visions of Hell and Paradise", in: JRAS 23 (1893), pp. 572-582. **גאסטר, חזיונות עבריים**
- Eileen Gardiner, *Medieval Visions of Heaven and Hell – A Sourcebook*, New York and London 1993. **גארדינר, מקורות**
- א' גוטליב, **הקבלה בכתבי רבינו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל.** **גוטליב, בחיי**
- א' גוטליב, "מאמרי ה'מתניתין' וה'תוספתא' שבוהר", בתוך: **גוטליב, מתניתין ותוספתא**
- Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, J. M. Bak and P.A. Hollingsworth (tr.), Cambridge 1988. **גורביץ', תרבות פופולרית**
- John B. Geyer, "The Night of Dumah", VT 42, 3 (1992), 317-339. **גייר, לילו של דומה**
- א' גינצבורג, "טקסי ההבדלה בקבלה הזוהרית", **גינצבורג, הבדלה**
- במחשבת ישראל, ח (תשמ"ט), דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, 183-216. **גלעד, משא דומה**
- ח' גלעד, "משא דומה", **דה פריס, מחקרים**
- ב' דה-פריס, **מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח.** **דוידסון, מילון מלאכים**
- A dictionary of Angels, Gustav Davidson (ed. & comp.), 1967, Totonto. **דוניגר-או'פלאהרטי, נשים**
- W. Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980. **דן, סמאל ולילית**
- J. Dan, "Samael, Lilith, and the Concept of Evil", AJSR 5 (1980), 17-40. **הוזינחה, בסתיו ימי- הביניים**
- י' הוזינחה, **בסתיו ימי- הביניים, תרג' א' אמיר, ירושלים תשל"ז.**

- הוס, הופעתו
הוס, התקבלותו
- ב' הוס, "הופעתו של 'ספר הזוהר'", תרביץ ע, ג-ד (תשס"א), 507-542.
ב' הוס, "השבתאות ותולדות התקבלות הזוהר", בתוך: החלום ושברו –
התנועה השבתאית ושלוחותיה א, ר' אליאור (עור'), ירושלים תשס"א,
53-71.
- היינימן, אגדות
היינימן, אגדות ותולדותיהן, עיונים בהשתלשלותן של מסורות,
ירושלים 1974.
- הימלפרב, סיורים
M. Himmelfarb, *Tours of Hell - an Apocalyptic Form in Jewish and
Christian Literature*, Philadelphia 1983.
- הלברטל, מות וחטא
מ' הלברטל, "מוות, חטא, חוק וגאולה במשנת הרמב"ן", תרביץ עא
(תשס"ב), 133-162.
- הלנר, הגלגול
מ' הלנר, 'תורת הגלגול בספרי הקבלה של ר' דוד אבן זמרה', פעמים 43
(תשי"ן), עמ' 16-50.
- הלנר-אשד, ונהר
מ' הלנר-אשד, ונהר יצא מעדן – על שפת החויה המיסטית בזוהר, תל
אביב 2005.
- ויינמן, יונה
A. Wineman, "The Zohar on Jonah; Radical retelling or
tradition?", HS 31 (1990), 57-69.
- וייס ח', החלום
ח' וייס, מעמדו ותפקידו של החלום בספרות חז"ל: היבטים תרבותיים –
קריאה במסכת החלומות שבמסכת ברכות, עבודת דוקטור,
האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו (בשיפוט).
- ולפסון, מילה
E. R. Wolfson, "Circumcision and the Divine Name: A Study in
the Transmission of Esoteric Doctrine", JQR 78, 1-2 (1987), 77-
112.
- ורבלובסקי, קארו
ר"י צבי ורבלובסקי, ר' יוסף קארו – בעל הלכה ומקובל, תרג' י צורן,
ירושלים תשנ"ו.
- זלוטניק, בני בלי שם
י"ל זלוטניק, "בני בלי שם – על דבר המתים השוכחים את שמם", עדות
שנה ב, ג-ד (תשי"ז), 217-225.
- זלוטניק, מנהגי
י"ל זלוטניק, "מאגדות השבת ומנהגיה", סיני כה-כו תשי"י, כה - רעו-רפז,
כו - עה-פט.
- זקוביץ', ארץ
י' זקוביץ', מקראות בארץ המראות, תל אביב 1995.
- המראות
מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א.
- חלמיש, מבוא לקבלה
Linda M. Tober and F. Stanley Lusby, "Heaven and Hell", ER
M. Eliade (ed.), New York and London 1987, pp. 237-243.
- טובר, לוסבי, גן עדן
J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in
Folk Religion*, New York 1974.
- וגיהנם
M. Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli
and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York
- טרכטנברג, מאגיה
יאסטרוב, מילון

1950.

- ישראל, ארץ ישראל ע' ישראל, ארץ ישראל בקבלת הזהר ובמשנת הרמב"ן" שורשים, מקורות וזיקות, עבודת גמר למוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז.
- ישראל, סבא ע' ישראל, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות, מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס תשס"ה.
- כהן-אלורו, מאגיה ד' כהן-אלורו, המאגיה והכישוף בספר הזוהר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט.
- כהן-אלורו, מלבוש ד' כהן-אלורו, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ז.
- לה גוף, מסעות J. Le Goff, "The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages", in S.L. Kaplan (ed.): *Understanding Popular Culture*, Itahca 1984, pp. 19-37.
- לה גוף, פורגטוריום J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*, (tr.: A. Goldhammer), Chicago 1986.
- לוי, מנוחת השבת Israel Levi, 'Le Repos Sabatique des Ames Damnees', REJ 25 (1892), 1-13.
- ליבס, ארץ ישראל י' ליבס, "זיקת הזוהר לארץ ישראל", ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח (תשס"ב), 31-44.
- ליבס, השפעות נוצריות ליבס, "השפעות נוצריות על ספר הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, א (תשמ"ג), 43-74.
- ליבס, זוהר וארוס י' ליבס, "זוהר וארוס", אלפיים 9 (תשנ"ד), 67-119.
- ליבס, הזוהר כרנסנס ליבס, "הזוהר כרנסנס", דעת 46 (תשס"א), 5-11.
- ליבס, זכאין י' ליבס, "זכאין אינון ישראל": ברכה בלשון הזוהר ורקעה היהודי-נוצרי" (בדפוס)⁴⁷⁰.
- ליבס, מילון י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז.
- ליבס, המשיח י' ליבס, "המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", בתוך: ש' ראם (עור'), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.
- ליבס, ספר יצירה י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, תל אביב תשס"א.
- ליבס, עברית וארמית י' ליבס, "עברית וארמית כלשונו הזוהר", בתוך: זיכרונות האקדמיה ללשון העברית, בעיקבות הרצאה שנישאה במליאת האקדמיה ללשון עברית בירושלים ביום טז בכסלו תשס"ד (בדפוס).
- ליבס, התיקון הכללי י' ליבס, "התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות", ציון מה (תש"ס), 201-245.

⁴⁷⁰ ניתן לקרוא מאמר זה על גבי המירשתת: <http://pluto.huji.ac.il/~lieb/zohar/zakkain.doc>.

- ליברמן, חטאים**
 ש' ליברמן, "על חטאים וענשם", בתוך: מ' זהרי, א' טרטקובר, ח' אורמין (עור'), **הגות עברית באמריקה**, כרך א, תל אביב תשל"ב, 288-303.
- ליונשטאם, שאול**
 ש"א ליונשטאם, "שאול", **אנציקלופדיה מקראית** (מ"ד קאסוטו, עור'), כרך ז, 454-457.
- לרנר, התנא והמת**
 מ"ב לרנר, "מעשה התנא והמת - גילגולו הספרותיים וההלכתיים", **אסופות ב (תשמ"ח)**, כט-ע.
- מאט, מתניתא**
 ד' מאט, "מתניתא דילן: טכניקה של חידוש בספר הזוהר" **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט)**, 123-145.
- מופסיק, תרגום רות**
Le Zohar, Le Livre de Ruth, C. Mopsik (Trad., annot. et intro.), Dijon-Quetigny 1987.
- מילון אכדית**
A Concise Dictionary of Akkadian, J. Black, A. George, N. Postgate (eds.), Wiesbaden 1999-2000.
- מיליקובסקי, סדר עולם**
 ח' מיליקובסקי, "גיהנום ופושעי ישראל על פי 'סדר עולם'", **תרביץ נה, ג (תשמ"ו)**, 311-343.
- מקלפלין, קדושים**
 M. McLaughlin, **Consorting with Saints: Prayer for the Dead in Early Medieval France**, Ithaca and London 1994.
- מרגליות, מלאכי עליון**
 ר' מרגליות, **מלאכי עליון**, ירושלים תש"ה.
- מרוז, ואני**
 ר' מרוז, "ואני לא הייתי שם!" קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע, **תרביץ עא, א-ב (תשס"ב)**, 163-193.
- מרוז, יובלי זוהר**
 ר' מרוז, **יובלי זוהר, מהדורה מדעית של זוהר פרשת שמות**, תל-אביב, תשס"ז (בדפוס).
- מרוז, מזרח תיכון**
 R. Meroz, "The Middle Eastern Origins of Kabbalah", **JSSOJ**, December 2006 (in print).
- מרוז, סיפורים**
 R. Meroz, "Zoharic Narratives and their Adaptations", **HJ 3** (2001), 3-63.
- מרוז, רקימתו**
 ר' מרוז, "רקימתו של מיתוס - דיון בשני סיפורים בזוהר", בתוך: חיים קרייסל (עור'), **לימוד ודעת במחשבה יהודית**, באר שבע תשס"ו, 205-167.
- נדב, אסכאטולוגיה**
 י' נדב, "האסכאטולוגיה של ר' משה די ליאון בס' משכן העדות", **אוצר יהודי ספרד ב (תשי"ט)**, 69-76.
- פלוסר, מקורות הנצרות**
 ד' פלוסר, **יהדות ומקורות הנצרות: מחקרים ומסות**, תל אביב תשל"ט.
- פלוסר, מקצת**
 ד' פלוסר, "מקצת מעשי התורה וברכת המינים", **תרביץ סא, ג-ד (תשנ"ב)**, 333-374.
- קדרי, ארמית זוהרית**
 מ"צ קדרי, **דקדוק הלשון הארמית של הזוהר**, ירושלים תשי"ז.
- קון-שרברוק, תורת**
 D. Cohn Sherbrook, "The Jewish Doctrine of Hell", **Religion 8** (1978),

196-209.

הגיהנם

R. C. Kiener, "The Image of Islam in the Zohar", JSJT 8,

קיינר, איסלאם

Proceedings of the Third International Conference on the History of Jewish Mysticism: The Age of the Zohar, (1989), 43*-65*.

רובין, ספר המלאכים שלמה רובין, ספר המלאכים, ויינה תרמ"ו.

ש' רובק, בין שמים וארץ – שני מסעות מדיבאליים לעולם הבא, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1991.

רובק, בין שמים

ש' רוזיק, המוות והקיום שמעבר לו בספר חכמת שלמה פרקים א'-ה', עבודת גמר בחוג למקרא, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"א.

רוזיק, המוות

S. P. Raphael, Jewish Views of the Afterlife, Northvale, N.J., 1994.

רפאל, עולם הבא

א' שגיא, אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל, תל אביב 1996.

שגיא, אלו ואלו

M. Schwab, Deux Vases Judéo-Babyloniens, RAO 1892, t. II, pp. 136-142.

שוואב, שני כדים

M.M. Schwab, Vocabulaire de l'Angélologie d'Après les Manuscrits Hébreux de la Bibliothèque Nationale, Paris 1897.

שוואב, מילון מלאכים

ד' שוורץ, "הביקורת על תורת גלגול הנשמות בימי-הביניים", מחניים 6 (תשנ"ד) 104-113.

שוורץ, גלגול

H. L. Strack und P. Billerbeck, "Sche'ol, Gehinom und Gan 'Eden", Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV/b, Muenchen 1928, 1016-1165.

שטראק ובילרבק, קומנטאר

ג' שלום, "מקורותיו של 'מעשה רבי גדיאל התינוק' בספרות הקבלה", בתוך: דברים בגו, א' שפירא (עורך), תל אביב תשמ"ב, 270-283.

שלום, גדיאל

ג' שלום, "לחקר תורת הגלגול בקבלה במאה הי"ג", תרביץ ט"ז (תש"ה), 135-150.

שלום, הגלגול

ג' שלום, "הבדלה דר' עקיבא, מקור למסורת המאגית היהודית בתקופת הגאונים", תרביץ נ (תשמ"א), 243-281.

שלום, הבדלה

Gershom G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1941.

שלום, זרמים

ג' שלום, "לבוש הנשמות ו'חלוקא דרבנן'", תרביץ כ"ד (תשט"ו), 306-297.

שלום, לבוש הנשמות

ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, י' בן-שלמה (תרג'), ירושלים תשמ"א.

שלום, פרקי יסוד

- שלום, קבלות** ג' שלום, "קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן", **מדעי היהדות** ספר ב, ירושלים תרפ"ז.
- שלום, שאלות בבקרת** ג' שלום, "שאלות בבקרת הזוהר מתוך ידיעותיו על א"י", **ציון א** (תרפ"ו), 40-55.
- שלום, שני** ג' שלום, "שני קונטרסים לר' משה די ליאון", **קבץ על יד**, ספר ח (יח), ירושלים תשל"ו, 327-384.
- קונטרסים שלוסברג, על מי** אליעזר שלוסברג, "על מי נאמרה הנבואה 'משא דומה'?" (ישע' כא 11-12) – עיון בפרשנות ימי הביניים, **עיוני מקרא ופרשנות** ד, 237-247.
- נאמרה שנאן, דוד** א' שנאן, "על דמותו של המלך דוד בספרות חז"ל, בתוך: י' זקוביץ, **דוד – מרועה למשיח**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 181-199.
- שפקארו, מרטיריזם ופיצוי** Shmuel Shepkaru, 'From After Death to Afterlife: Martyrdom and its Recompense', **AJSR** 24, 1 (1999), pp. 1-44.
- שפרבר, מנהגי** ד' שפרבר, **מנהגי ישראל - מקורות ותולדות**, א-ח, ירושלים תשנ"ד.
- תא-שמע, מנהג** י"מ תא-שמע, **מנהג אשכנז הקדמון**, ירושלים תשנ"ד.
- אשכנז תא-שמע, קדיש** י"מ תא-שמע, "קצת ענייני קדיש-יתום ומנהגיו", **תרביץ** נג, ד (תשמ"ד), 559-568.
- יתום תשבי, משנת הזוהר** פ' לחובר ו-י' תשבי, **משנת הזוהר**, א-ב, ירושלים תשנ"ו.

'All who descend to Dumah'

Descriptions of Hell as a Place of Punishment for Sinners in the Book of Zohar

M.A Thesis

Written under the supervision of Prof. Yehuda Liebes

Judith Weiss

October 2006

'All who descend to Dumah'
Descriptions of Hell as a Place of Punishment for Sinners in the Book of Zohar

Judith Weiss

Abstract

Although Hell, unlike Heaven, is not a main field of interest of the Book of Zohar, one can find in it a wide and rich variety of descriptions of Hell which differ from one another in most of the thematic and textual characteristics of this work. Out of the host of Zoharic Hell descriptions, this Thesis is devoted to those descriptions which are of a concrete and mythical character and which refer to Hell primarily as the place where sinners are being punished for their mischief. The later layers of the Zohar, namely Ra'aya Mehemna and Tikkunei Zohar as well as Hekhalot Ha-Tum'ah, were not included in this work. A study of these latter would have required an effort equivalent to the present one. The main methodological tools employed are literary and comparative analysis, in particular in relation to the early and late Rabbinic Literature, medieval Kabbalistic works, and also to the general medieval culture with emphasis on classical and medieval Christian Literature.

This work is presented in the framework of the six concentric circles which surround the Zoharic Hell and its residents. The *first and inner circle* accompanies the dying sinner until his arrival in Hell. The chapter demonstrates and extends J. Tishbi's findings of the presence of Hell in the Zohar's descriptions of a sinner's last days. We show that the inclusion of Hell at the dying state appears in different types of Zoharic texts and in various facets – from adaptation of Midrashic texts and especially 'Masekhet Khibut Ha-Kever' to the use of inter-Zoharic allusions and the editing of separate traditions together. Awareness to this issue was also detected in Zoharic texts of a more symbolic nature.

The *second* circle follows the quotidian routine of the souls in Hell and the various demonic figures with which they come in contact. Most of the chapter is devoted to descriptions of Hell on the day of Sabbath and its special status. The book of Zohar continues and develops pervasive Jewish and Christian folk traditions, which date back to the first centuries A.D., concerning the Sabbath rest of Hell residents. This chapter examines the way in which the Zohar develops part of the Midrashic and ritualistic materials available to it and adds a theosophical Zoharic signatory to these ancient materials. In addition, the issue of the sinners' rest on the Sabbath reveals a handbreadth concerning the Judeo-Christian inter-religious tension, for instance, in its descriptions of certain parts of Hell which are deprived of Sabbath rest. Upon closer examination one realizes that these areas are designated to the punishing of Gentiles, or to be more precise – of Christians.

The *third* circle introduces the figure of Dumah, the angel of Hell. The chapter shows that it is an ancient mythic figure which was known in the Rabbinic era and also to several medieval Kabbalists. There is, however, a marked discrepancy between the limited interest in that angel until the time of the Zohar and the intensive preoccupation with this figure in the Zohar and ever since. In this chapter it is suggested to deal with the abundance of Zoharic traditions on Dumah as a situation of a 'Multiplicity of Traditions' on this figure, which were assembled in the Zohar and from which emerge full-figure and multifacet character traits of Dumah and of its occupations in the kingdom of Hell.

The *fourth* circle deals with the purgatorial descriptions of Hell in the Zohar, that is, Hell as a place of purgation, in line with rabbinic traditions on a temporal and expiatory Hell. Albeit a strong affinity with rabbinic traditions, this chapter deals in length with the relations between the Zoharic purgatorial descriptions and the Christian medieval and Judeo-Christian depictions of Purgatory, emphasizing how they relate and where they differ.

The *fifth* circle offers a textual and literary comparison between two versions of an anecdote, which were preserved in the prints of the Zohar, and which tell the story of a living man's visit to Hell. The narrative, entitled 'Saved thanks to his Son', is one of the many adaptations of the rabbinic tale known as 'The Tana and the Dead Man'. This chapter offers a careful comparison of the two Zoharic versions set against a wider Midrashic and Zoharic background in order to interpret the differences of the two variants.

The *sixth and closing circle* presents a list of sins which according to the Zohar condemn a soul to Hell. A perusal of the class of sins mentioned clearly indicates that the Zoharic corpus dealt with in this Thesis is not particularly concerned with detailing the categories of sins and describing their respective punishments.

ספרייג הר-חצופים
למדעי הרוח והחברה