

השיבה לגן-העדן

הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית
בפילוסופיה היהודית בימי הביניים

מאת

שלום רוזנברג

א. מבוא

המבנה הטיפולוגי

מרובים הנסיונות שנעשו במחקר כדי לבנות טיפולוגיה של רעיון הגאולה. בולט ביניהם מחקרו הקלאסי של פרופ' גרשם שלום, שתרם רבות להבנת הרעיון המשיחי בישראל. בכל מבנה טיפולוגי יש משום פישוט של

1 ג' שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 155—190.

ואלה הקיצורים המשמשים במאמר זה ובהערות:

אידל = מ' אידל, 'כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו.

ביאור נרבוני, מהדורת י' גולדנטאל, וינה 1852.

גוטליב = א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תשל"ל.

גראף = A. Graf, *Miti, Leggende e Superstizioni del Medio Evo — Il Mito del Paradiso Terrestre*, Bologna 1965, Vol. I

דוהם = P. Duhem, *Les Systèmes du monde — Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I-X, Paris 1954—1959

דילס = H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Berlin 1934

הלר-וילנסקי = ש"א הלר וילנסקי, 'לחקר המקורות של יצחק אבן לטיף', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למרעי היהדות, ב, ירושלים תשכ"ט.

ויידה, מחקרים = G. Vajda, *Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée du moyen-âge*, Paris 1962

יקוו המים = שמואל אבן תיבון, מאמר יקוו המים, מהדורת מ"ל ביסליכיס, פרסבורג 1837.

כשר = חנה כשר, 'הספר רב פעלים ליצחק אבן לטיף', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך של אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשל"ד.

כתבי הרמב"ן = ח"ד שעוול (מהדיר), כתבי רבינו משה בן נחמן, א—ב, ירושלים תשכ"ג—תשכ"ד.

המציאות, פישוט שיש עמו צידוק אם יעלה בידו לעורר את תשומת-לבנו לתהליכים ולנטיות שמעבר לסבך הנתונים ההיסטוריים והמקרים הפרטיים. אולם דבר זה פותח פתח לפרספקטיבות שונות, שיסבירו תחומים נוספים של הדיון. יוצא מכאן, כי הנסיונות השונים לסיסטימאטיזציה והמבנים הטיפולוגיים שבאו בעקבותיהם אינם בהכרח סותרים אהדדי, חשיבותה של הטיפולוגיה שהעמיד שלום נעוצה בעובדה, שהיא מתייחסת לא רק למושג הגאולה כשלעצמו, אלא למכלול, הכולל בתוכו את הרעיון ואת השיטה, אך גם את האדם הנתון בסיטואציה היסטורית מסוימת. הדברים שלהלן אמורים מנקודת-המבט של חקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. מטרתם העיקרית היא הבנת יחסי-הגומלין שבין תורת הגאולה לבין השיטה הפילוסופית שבמסגרתה היא מתנסחת. לדעתי, חקר רעיון הגאולה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים מעלה שאלה המתייחסת לעניין הנראה טריביאלי מעיקרא, והיא: תחומה של הגאולה. נדמה לנו ארבעה מעגלים קונצנטריים, המייצגים את היחיד, את העם, את האנושות ואת הקוסמוס. בארבעה מעגלים שונים אלה האדם נתון במאבק עם הרע וניצב לפני תקווה לנצחון — בדמותה של הגאולה. אולם דיאגראמה טריביאלית זו תביא אותנו לידי מסקנות בלתי-טריביאליות כאשר נבוא לנתח את היחסים שבין המוטיבים השונים לבין עצמם.

מאמר גן עדן = חיים בן ישראל, 'מאמר גן עדן', מהדורת א' פרו (Abbé Perreau), תפארת שיבה — ספר היובל ל"ט ליפמן צונץ, ברלין תרמ"ד, החלק העברי. מגלת המגלה = אברהם בר חייא, מגלת המגלה, מהדורת ש"א פוזננסקי וי' גוטמן, ברלין תרפ"ד (מהדורת-צילום תשכ"ח).

מלמד התלמידים = ר' יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, ליק 1866. נה שלום = ר' אברהם שלום, נה שלום, ויניציה של"ה.

נוריאל = א' נוריאל, 'משנתו הפילוסופית של ר' אברהם בן שם טוב ביבגו', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה.

נרדי = B. Nardi, *Saggi di Filosofia Dantesca*, Milano 1930

פינס = ש' פינס, 'הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף כספי ולפי שפינוזה', עיון, יד (תשכ"ד), עמ' 289—317.

צפנת פענח = ר' יוסף טוב עלם, צפנת פענח (= אוהל יוסף), בספר מרגליות טובה, אמסטרדם תפ"ב.

רביצקי = א' רביצקי, 'משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המימונית-תיבנית במאה הי"ג', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח.

רינגבום = L. I. Ringbom, 'Paradisus Terrestris: Myt, Bild och Verklighet', *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, NS I (1958), 1

ריציוטי = G. Ricciotti, *La Cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante*, Brescia 1932

שטיינשניידר = M. Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893

שטרן = S. M. Stern, *Aristotle on the World-State*, Oxford 1968

תיקון הדעות = יצחק אלבלג, ספר תיקון הדעות, מהדורת י"א ויידה, ירושלים תשל"ג.

להלן נתייחס לסכימה זו בצורה מפורשטת במקצת, המתאימה, לדעתי, לדרישותיו של חקר תולדותיו של רעיון הגאולה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ונצמצם את מרחב הדיון לשלושה תחומי-יסוד, שעליהם חל רעיון הגאולה לפי השיטות השונות: התחום הקוסמי, התחום ההיסטורי והתחום האינדיבידואלי. אך תחילה עלינו לעמוד על כמה עניינים מוקדמים.

הפרספקטיבה של הזמן

הבהרת סוגיית הגאולה קשורה קשר אמיץ בתפיסת הזמן. בדרך הכללה אפשר לומר, כי מבחינתו של הזמן קיימות בסוגיה זו שלוש גישות עיקריות, דהיינו, שלושה דגמים שונים של הקוסמוס: הסופי, האינסופי והמחזורי. הדגם של הקוסמוס הסופי מאמץ את תורת החידוש, אשר לפיה קיימות שתי נקודות יחידאיות: ההתחלה, היא הבריאה, והסוף — הגאולה, שהיא מאורע בעל ממדים קוסמיים. הדגם השני מאמץ את תורת הקדמות, שבה נקודות אלה מאבדות את משמעותן; אין תחילה ואין תכלה, ואי-לכך אין בריאה ואין גאולה. גירסה נוספת, שמקומה בין שני דגמים אלה, רואה את העולם כבעל התחלה וכמחוסר סיום, שבה הזמן הוא קרן גיאומטרית, הדומה בתחילתה לדגם הראשון, ובסופה — לדגם השני. זוהי, לפי הרצאתו של הרמב"ם, עמדתה של התורה. הא-סימטריה שבתפיסה זו גוררת, כי תוענק לבריאה מעמד מיוחד. לא כן הגאולה. הגאולה, במובן של שינוי בקוסמוס, היא אבסורד גם לפי גישה זו.

לפני הפילוסופיה היהודית האריסטוטילית עמדה אכן בעיה חמורה ביותר: תורת הקדמות — או, בגירסה שהציג הרמב"ם במורה נבוכים, נצחיותו של עולם שנתחדש — מוציאה אפשרות לדבר על תמורה קוסמית. כדי שאפשר יהיה לדבר על גאולה קוסמית מן ההכרח להסיט את מוקדיה ממקומם. ואכן, עמדה זו מיוצגת במלוא תוקפה בכתבי הרמב"ם. האלמנטים הקוסמיים הופכים אצלו לאליגוריה שבה רעיון הגאולה ההיסטורית בא לידי ביטוי. האפשרות האלטרנטיבית תתממש בעיקר בקבלה הלוריאנית, כאשר תהפוך את הגאולה ההיסטורית לסמל של הגאולה הקוסמית. דבריו החוזרים והנשנים של ג' שלום בדבר ההבדל שבין אליגוריה פילוסופית לבין סמל קבלי רלוואנטיים מאוד לכאן, שכן יש בהם כדי להסביר מדוע המהפכה הלוריאנית לא רק שלא מחקה את המשמעות ההיסטורית אלא נתנה לה ממד נוסף. שלא כסימבוליזאציה הקבלית, האליגוריאציה הפילוסופית מחקה את הפשט הקוסמי של הזון אחרית-הימים.

עניין זה מסייע בידנו להבין מדוע באסכולות הפילוסופיות המקבלות עמדות מעין אלו, דהיינו, ראיית הקוסמוס פתוח עד לאין סוף כלפי העתיד, תתנסח הגאולה לפי אחד משני הדגמים הנותרים: ההיסטורי והאינדיבידואלי. אכן, שתי הגישות גם יחד מצויות בהגות היהודית בימי הביניים, גם בהגות הניאו-אפלטונית וגם בהגות האריסטוטילית. הכיוון האינדיבידואליסטי גורר היסט מוחלט של הבימה שעליה הגאולה מתרחשת. הבימה איננה המציאות הטבעית וההיסטורית, אף לא אחרי השינויים האסכאטולוגיים שיחולו בה,

אלא היא המציאות הרוחנית, כפי שכל שיטה ושיטה תופסת אותה (הנפש הכללית, השכל הפועל). הכיוון ההיסטורי פירושו בידוד של מגזר מתאים של הטבע, היינו, המגזר האנושי, והחלת רעיון הגאולה עליו. לא זו בלבד שחריפותו של העימות בין רעיון הגאולה לבין השקפת-עולם המניחה קוסמוס קבוע ונצחי קתה על-ידי כך, אלא שבמידת-מה של צדק אפשר לטעון, שרעיון הגאולה גורר לא את סתירתה של חוקיות הטבע, אלא דווקא את השלמתה, שכן הגאולה מוציאה לפועל את מלוא הפוטנציאל האנושי בעידן אשר בו תתגבר החברה האנושית על הבעיות המעיקות עליה, המעכבות בעד הצלחתו של היחיד.

הדגם השלישי ממזג את שני הדגמים הראשונים באמצע תורה מחזורית של הקוסמוס. מחזוריות התהליכים הטבעיים היא אחד מיסודות תורת-הטבע האריסטוטלית. הסכימה הבסיסית בשיטה זו, אשר לפיה המינים קבועים והאישים מתחלפים, משמעותה נצחיות וחידוש גם יחד, כשמיזוגם בא לידי ביטוי באופיים המחזורי. על-יד תורה זו, השלטת בהגות ימי-הביניים, קיימת היתה תורה נוספת: אף שינקה רבות מן המחשבה הקדם-פילוסופית, קיבלה את ניסוחה המגובש ביותר בהגות היוונית על גוניה, ובעיקר בהגות חכמי הסטואה. אמנם גישה זו היא לא-אריסטוטלית במובהק, אך בגירסה מתונה ומוגבלת יכלה להתקבל אף על דעתם של הוגים שביסודם היו שייכים לזרם האריסטוטלית. תורה זו, תורת המחזוריים הקוסמיים, גורסת, שאמנם יש תכלה לעולם, אלא שנקודת הסוף היא גם נקודת התחלה חדשה. גאולה ובריאה נושקות זו לזו. אמת, גישה זו נפלה בחשיבותה בהרבה מן העמדות שהוזכרו תחילה. בכל זאת היה גם לה ייצוג בהגות היהודית הביניימית, בייחוד בהשפעתו של ר' אברהם אבן עזרא. השינויים הקוסמיים שיחולו בעידן הגאולה נתפסים כאן בחלקם כפשוטם, אך יש שגם הייעוד האסכאטולוגי האישי — תחיית-מתים — זוכה בשיטה זו להסבר. מן ההכרח להדגיש, שבמסגרת תורה זו אין הגאולה מחייבת שינוי בסדרי הטבע, אלא היא עצמה תוצאה של חוקיות שמחזוריה ארוך יותר.

על רקע תורות אלה בולטת במיוחד תורת-השמיטות הקבלית. לפעמים הטעימו מגיניה את ההבדל בין הגישות בטענם, שטבע העולם כשלעצמו אינו מחייב את חורבנו של העולם. חורבן העולם מתרחש בגין התערבותו של גורם שמעבר לטבע ולחוקיותו — רצון האל. יש הבדל עקרוני נוסף המפלט בין השיטות, למרות הדמיון הפורמאלי שביניהן: תורת המחזוריים היא בבחינת חזרה מתמדת, שבה אין משמעות ותכליתיות לזמן. לעומת זה הניחה תורת השמיטות, בדרך-כלל, כי יש תכלית לכל המחזוריים כולם. ההנחה בדבר הקשר שבין השמיטות לבין הספירות הניחה אפשרות של כיוון ושל התפתחות מעבר לעולמות הפארטיקולאריים. קיומו של יובל קוסמי, בתנאי שאין אחריו חידוש עולם, פירושו, שוב, קיומה של נקודה סופית, אשר אליה שואפת ההיסטוריה הקוסמית כולה.

לבסוף ייאמר, שיש בכוחן של הבחנות אלה כדי לתרום להבהרת פן נוסף

השיבה לגן-העדן

בתורת הגאולה, והוא אופי תהליכי המעבר לעידן האסכאטולוגי. נושא זה בא לידי מלוא ביטויו בעימות שבין הגישות השונות: האם הגאולה היא תוצאה של שינוי מהפכני של המציאות, שינוי שיתחולל לפעמים אף תוך כדי תהליכים דיאלקטיים של חורבן קודם, או שמא השינויים מתרחשים במסגרתן של הקטיגוריות ההיסטוריות הנורמאליות. כשהגאולה נתפסת כהתרחשות קוסמית, המעבר הוא, ללא ספק, בגדר חריגה מן הקטיגוריות הנורמאליות. ברם, ראיית הגאולה ההיסטורית במרכזו של החזון האסכאטולוגי מאפשרת תפיסה טבעית של התהליך המשיחי, אם כי מן הראוי להדגיש, שלפנינו תנאי הכרחי אך לא מספיק.

תכנים ומוטיבים

ההשקפות השונות בדבר מהותה של הגאולה, שנתנסחו במסגרתן של שיטות פילוסופיות שונות, התייחסו כולן לייעודים המקראיים ולתורתם של חז"ל. במקרא ובספרות חז"ל באים התכנים הקוסמיים, ההיסטוריים-הלאומיים, הכלל-אנושיים והאינדיבידואליים כשהם שזורים יחד, אם תוך השלמה הרדית ואם תוך כדי עימות. תרומתה העיקרית של ההגות הפילוסופית נעוצה בנסיונות שונים ואף סותרים ללבן תכנים אלה ולהצביע על הקשר ביניהם.

כך, למשל, בכל הנוגע לתיאורי השינויים הקוסמיים. הללו נחשבו לסוגייה מוקשה בגלל האמונה בנצחיותה של חוקיות הטבע. מקום בולט בבעייתיות זו תופסת האמונה בתחיית-המתים: לא זו בלבד שהיא מנוגדת למנהגו של עולם, אלא שהיא מציגה אלטרנאטיבה לתורת הישארות הנפש על גוניה השונים. בחזון תחיית-המתים התמוזג ההיבט האינדיבידואלי בהיבט הקוסמי, ומיזוג זה הוא שגרם למתח בינו לבין התורות האסכאטולוגיות האחרות. תחיית-המתים נתפסה לא כייעוד אסכאטולוגי, אלא כנס שיש לו תפקיד אחר. אף שתפיסה זו הניחה, כי חריגה מחוקיות הטבע היא באפשר, לא ויתרה על הקונצפציה הבסיסית הרואה בעולם הבא ישות שהיא רוחנית כולה. סכימה זו היא המונחת ביסוד ההשקפה שהציע הרמב"ם ב'אגרת תחיית המתים'. מן הראוי להדגיש, שתהא אשר תהא תורתו האיזוטרית של הרמב"ם בסוגייה זו, גם התורה הנגלית, המוצעת לקורא שלא חדר לעומקו של הסוד, איננה מנוסחת אלא במסגרתם של אילוצי התורה המיטאפיסית והמדעית. שינוי קוסמי הוא אבסורד במסגרת השקפתו של הרמב"ם, ותחיית-המתים איננה אפוא שינוי קוסמי, אלא נס, כלומר, חריגה זמנית מחוקיות הטבע, חריגה המוצגת כלגיטימית.

ההבדל בין זרות לבין אבסורד מסביר, לדעתי, את היזקקות הרמב"ם לסוגייה נוספת. הוא מוכן להניח, כי אפשר שנשתמר גן-העדן באחד האקלימים. בהנחה זו הוא מסתייע כדי להסביר — אם הדבר הכרחי — את הייעודים המסורתיים. לא פעם אנו נתקלים בהגות הביניימית בכירורים על-אודות השתמרותו של גן-העדן, והללו משרתים אותה מטרה עצמה. הייעודים המסורתיים מתפרשים או במסגרת של תורת הטבע או כחריגה

זמנית ממנה, אך לא כמחייבים חוקיות חדשה.² בהקשר זה יש להבין את ביקורתו של הרמב"ן על הרמב"ם. בהגות הביניימית היה העימות בין שיטותיהם של הרמב"ם והרמב"ן מעין פרשה של דרכים, שאחת מהן מוליכה אל האינטרפרטאציה הקוסמית, ואחת — אל האינטרפרטאציה ההיסטורית והאינדיבידואלית.³

עד עתה עמדנו על בעיות של תכנים. מן הראוי להדגיש, שעל-יד ההתייחסות לתוכני החזון האסכטולוגי ממקורות היהדות עולים בהגות היהודית הביניימית גם מוטיבים קדומים, מקראיים, מדרשיים ואף כאלה שמקורם במקורות לא-יהודיים. אחד המוטיבים האלה, העומד ביסוד דיונים רבים, הוא המוטיב הרסטוראטיבי: ראיית הגאולה כחזרה.⁴

2 חריגה זמנית מן החוקיות הטבעית אפשרית לאור ההנחה האריסטוטלית בדבר מעמדם של חוקי הטבע: הללו אינם מוחלטים אלא, בלשון הוגי ימי הביניים, 'מאודיים'. כלומר, הם מתארים את המציאות, אלא שהם משאירים שרידים אשר חוקיות זו אינה חלה עליהם.

3 ייחודה של תורת הרמב"ם נעוץ בעובדה שהיא מבחינה בין שתי הבנות אפשריות של האמונה בתחיית-המתים: לפי האחת, תחיית-המתים עצמה היא שכר ועונש. לפי השנייה היא אפשרות חוזרת, הניתנת לאדם שלא זכה להגיע לשלימותו הרוחנית בחייו, והיא איננה אלא הכנה לשכר ועונש האמיתיים. דבר זה מתקשר, לדעתי, עם מחלוקות שונות בדבר מהותה של התחייה. לפי הרס"ג, למשל, נועדה תחיית-המתים דווקא לאנשים מישראל שהתענו בגלות. השקפה זו התקבלה גם על דעת הראב"ע (פירושו לדב' לב: לט; והשווה פירוש אברבנאל ליח' לו). ייתכן, שמוטיב זה קשור בבעיית ישועת נפשם של בני ישראל בלא קיום מלא של התורה, בלא מקדש ובלא כפרה. השווה לכאן את הטענה התקיפה של הנצרות בדבר חוסר האפשרות להגיע לתשועה בגלות ('שלא נוכל להושיע נפשנו': מלמד התלמידים, דף צא ע"ב; נוה שלום, יא: ג, דף קצב ע"ב ואילך).

עיון בפירושו של הראב"ע בסוגייה זו מעמידנו על השקפה מעניינת, שהיא, לדעתי, מפתח להבנת גישתו של הרמב"ם. בפירושו לדניאל (יב: יב) כותב הראב"ע: 'הצדיקים שמתו בגלות יחיו בבוא הגואל... וימותו פעם שנייה ויחיו בתחיית המתים בהיותם בעוה"ב שאינם אוכלים ושותים רק נהנים מזיו השכינה'. בקטע זה מוצגת לפנינו הצעה פרשנית מעניינת, המחלקת בין חזון התחייה של דניאל לבין תורת תחיית-המתים של חז"ל. חזונו של דניאל מתייחס לנס, העתיד להתרחש בזמן ביאת הגואל, ואילו הדוגמה הדתית של תחיית-המתים זהה לאלמוות, שאין בו גוף, אלא הנאה מזיו השכינה בלבד. לדעתי זו היתה גם דרכו של הרמב"ם בסוגייה זו. בפירושו למשנה מזהה הרמב"ם את תחיית-המתים עם העולם הבא. ב'מאמר תחיית המתים' שלו הוא רואה את תחיית-המתים במשמעות השנייה — נס שאין לו משמעות אסכטולוגית. התייחסות לתחייה כפולה זו מסבירה, לדעתי, גם את דבריו של ר' לוי בן אברהם בנדרון זה: 'יש מן הגאונים שיאמין כי שני מיני תחיה יהיו' (לויית חן, כ"י מינכן 58, סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי [להלן: ס'] 23117, דף 123 ע"ב). בירור שלם של סוגייה זו מזיק גם התייחסות למשנתו של אבן צדיק, שנאלץ להגן על עצמו מפני ההאשמה שלפיה הוא כופר בתחיית-המתים: 'זאם יאמרו שאני מכחיש בתחיית המתים לגמרי ומכחיש עיקר גדול מן התורה נאמר להם אבל אני מקיים זה יותר ממה שאתם מקיימים אותה ויותר אמת ויותר מבואר' (עולם קטן, מהדורת ח"ש הורוביץ, ברסלאו 1903, עמ' 76). ר' יוסף אבן צדיק מקבל במפורש את כל שלושת המוטיבים: עולם הבא, ימות המשיח ותחיית-המתים.

4 אני מבחין בין מוטיב לבין תוכן. המונח מוטיב בא להדגיש, שעומדת לפנינו סטרקטורה

השיבה לגן-העדן

עיון במוטיב הרסטוראטיבי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים מחייב הבחנה קודמת, העשויה לתרום להבהרתו. יש שהמוטיב הרסטוראטיבי פירושו חזרה למצב אידיאלי קודם, שהתרחקנו ממנו בעקבות החטא. אולם יש שהוא תוצאה של תהליך שאיננו קשור כלל בחטא, אלא בתכנית קוסמית, שנקבעה מלכתחילה, בין אם החזרה חלה מנילא מכוח כורח עליון ובין אם היא מחייבת את ההתערבות האנושית. דוגמה אופיינית לשימוש הראשון של המוטיב הרסטוראטיבי היא התפיסה הרואה בטראגדיה האנושית תוצאה של חטא האדם, ומשום כך בגאולה חזרה לגן-העדן.⁵ דוגמה אופיינית לשימוש השני של המוטיב הזה היא תפיסת הבריאה כהתרחקות וכניכור, ואת הגאולה כהתגברות על ניכור זה וכחזרה אל המקור. במחקרנו זה נציג את המוטיב הרסטוראטיבי כפי שהוא בא לידי ביטוי בכיוונים השונים: בכיוון הקוסמי — בתורת המחזוריים; בכיוון ההיסטורי — בחזרה אל גן-העדן האבוד, או בבניית עולם אידיאלי שגן-העדן משמש לו דוגמה; ובכיוון האישי — בחזרת הנפש והשכל אל מקורם.

ב. הרסטוראציה הקוסמית

בשער הראשון של ס' מגלת המגלה מציע ר' אברהם בר חייא, זו מול זו, את הדרכים השונות שבהן אפשר לתפוס את הקוסמוס מבחינת הזמן. שתי דרכים עיקריות עומדות לפנינו, דרך הקדמות ודרך החידוש: 'וכשידענו שהזמן יש לו תחלה אנו רואים עתה לבקר ולחקור היש לו תכלה'.⁶ כיוון שהנחנו, שיש לעולם תכלה, עומדות לפנינו שתי אלטרנאטיבות. ההוגים נחלקים

לשני חלקים. יש מהם אומרים שהזמן יש לו סוף ותכלה ואינו חוזר לצאת פעם שניה. ויש מהם אומרים אחר שהנבראים העומדים בכח יוצאים כלם לידי מעשה הקב"ה חוזר ומעמידם בכח כבראשונה ומוציאם לידי מעשה פעם שניה ושלישית ורביעית וכן עד אין חקר.

אחת המצויה בשיטות שונות, למרות התוכן השונה העשוי לבוא בה לידי ביטוי. דבר זה מקרב אותנו במידת-מה לרעיונותיו של גונקל; ראה: H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*², Göttingen 1921. מבלי להתייחס לתקפותן של התורות הנזכרות להבנת המקרא ננסה להראות להלן, שמוטיבים מעין אלה היו רווחים במידה זו או זו בהגות היהודית בימי הביניים.

5 הבהרת גישה זו מצריכה התייחסות למוטיב החטא הקדמון או, בנוסח הנפוץ בימי הביניים, ההיטהרות מזוהמת הנחש. בהגות היהודית הנזקקת למוטיב זה נתפס מעמד הר סיני כמזכר את ישראל מזוהמה זו. רעיון זה בולט בהגותו של ר' חסדאי קרשקש. לפי תפיסה אחרת חטא העגל הוא בגדר כשלון בתהליך ההיטהרות, ומכאן הצורך בהתחלה חדשה, השווה, למשל, דבריו של ר' משה אלשיר בפירושו ליש' מא: כא. דף לה ע"ב—ע"ג.

6 מגלת המגלה, עמ' 10.

אלה האחרונים נחלקים שוב לשניים: אלו ש'לא מסרו לזמן המעשה מספר ידוע ולא נתנו להם לחקור עליו, ורוב החוקרים על מהלכי הכוכבים מודים כמו כן על זמן."

מבין השיטות הקוצבות זמן לקוסמוס מזכיר ר' אברהם בר חייה שיטות מספר, שאותן הוא מסווג לקטיגוריות שונות: (א) דעתם של חכמי הודו, הטוענים, כי הכוכבים 'מתגלגלים וחוזרים ואין מתחברים יחד בנקודה אחת כאשר היו בתחלה עד ארבעת אלפי אלפים ושלוש מאות אלפי אלפים ועשרים אלף אלפי שנה'; (ב) מחזור של ארבעת אלפי אלפים ושלוש מאות ועשרים אלף; (ג) מחזור של שישה ושלושים אלף שנה. וכל אלה [א, ב, ג] הוציאו גוזמותם מדרך מהלכות הכוכבים.

(ד) 'שלוש מאות אלף וששים אלף שנה'; (ה) 'שנים עשר אלף'; 'ואלה [ד, ה] סמכו בגוזמותם על חלקי הרקיע ומזלותיו.

(ו) 'תשעה וארבעים אלף וכל אחד משבעה שמי הרקיע מושל בעולם שבעת אלפי שנה וכשמשלימים ממשלתם בסוף מ"ט אלף שנה הקב"ה מחריב את עולמו ומעמידו תהו אלף שנה ובסוף חמישים אלף שנה הוא מחדשהו כבראשונה'; (ז) 'שבעת אלפים שנה כמנין שמי הרקיע... וכשיבוא האלף השביעי אשר בממשלת שבתאי יהיו כל היצורים נאספים ואובדים עד שיצא הגורל מן ממשלת שבתאי ויסוב אל ממשלת צדק באלף השמיני שאז יהיה העולם מתחדש כאשר מקדם, ואלה [ו, ז] סמכו בגוזמותם על ממשלת הכוכבים ואם לא היו תולים המעשה בממשלת הכוכבים היו קרובים לדעת רבותינו ז"ל שאמרו "שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד חרוב". בקטע שלפנינו מוצעות, זו על-יד זו, מספר רב של שיטות המאמצות את תורת המחזוריות. בחלקן הן מושפעות מתורות הודיות. בהגות ההודית רווחות התקופות האלה: kalpa — היא תקופה בת 4,320,000,000 שנים. תקופה זו מחולקת לאלף mahâyuga, יחידת-זמן בת 4,320,000 שנים. זו נחלקת לכמה תקופות קצרות יותר, הנקראות yuga, והן בנות אורך משתנה. הקצרה מביניהן היא ה־kaliyuga, שהיא בת 432,000 שנים. המחזור הראשון והשני שבדברי ר' חייא קשורים בתורות אלה. מחזורים אחרים

7 שם, עמ' 11. המחזור הזה הוא בן 4,320,000,000 שנים. כך צריך לתקן את הטקסט.
8 על הויהו בין שבתאי לבין הספירה המתאימה בקשר לתורת השמיטות ראה פירושו של ר' יוסף אשכנזי לס' יצירה (הנדפס על-שם הראב"ד), וארשה 1884, דף ג ע"ב.
9 על סוגייה זו ראה: D. Pingree, 'Astronomy and Astrology in India and Iran', *Isis*, LIV (1963), pp. 229-246. לפי סברה השנויה במחלוקת, יש לאורך ה־kaliyuga, ובעקבותיו לאורך המחזורים האחרים, מקור בבלי. לפי השיטה הבבלית (על בסיס המספר 60), אורך תקופה זו נכתב בדיוק 2,000,000. אל-בירוני מדבר על העמים המאמינים במחזורים קוסמיים, כשלכל מחזור אדם וחוה משלו, והכרונולוגיה של אותו עידן תלויה אפוא בהם. ראה את המקור הערבי: E. C. Sachau (ed.), *Chronologie orientalischer Völker, von Al-bêrûni*², Leipzig 1923, p. 112; *Chronology of Ancient Nations* (English trans. E. C. Sachau), London 1879, p. 115.

השיבה לגן-העדן

קשורים ברובם במפורש בתורות אסטרונומיות ואסטרוולוגיות שהיו נפוצות בהגות הערבית והפרסית.¹⁰

ר' אברהם בר חייא מחלק את האפשרויות שלעיל לשלוש קבוצות: הקבוצה הראשונה גוזרת את המחזור מתנועתם של כוכבי-השבת; השנייה — מתנועת כוכבי-הלכת; והשלישית — מעקרונות מספריים א-פריוריים.¹¹

מבין שלוש הקבוצות של שיטות שקבע ר' אברהם בר חייא חשובות לתולדות ההגות היהודית הביניימית הראשונה, המבוססת, כאמור, על מחזור כוכבי-השבת ('הכוכבים המיושבים') הנקבע על-יסוד נתונים אמפיריים; והשלישית, המבוססת על מחזורים מספריים הנקבעים א-פריורי והקשורים במערכת שבעת כוכבי-הלכת ('שמישי הרקיע'). הקבוצה השלישית — בצורת תורת השמיטות — השפיעה על תורת הקבלה. הראשונה — בגירסה ג שלה (מחזור בן 36,000 שנים)¹² השפיעה על הפילוסופיה היהודית בימי-הביניים.

תורת המחזור בן 36,000 השנים מתבססת על גילוייו של היפארכוס. הלה השווה את מדידותיו עם מדידות טימוכאריס, שקדם לו ב-150 שנים, וגילה

- 10 E. S. Kennedy, 'Ramifications of the World Year Concept in Islamic Astrology', *Actes du dixième congrès international d'histoire des sciences*, Paris 1964, p. 28; מחזור זה היה מקובל גם בפרס; ראה שם, עמ' 37 ואילך. אל-בירוני מוסר גם, שהפרסים האמינו, כי העולם יתקיים 12,000 שנים (שם, עמ' 12). בהודו יש המאמינים במחזור של מיליון שנים (שם, עמ' 206).
- 11 רשימתו של ר' אברהם בר חייא אינה ממצה את כל האפשרויות. אין בידנו די עדויות על אורכם של המחזורים השונים שרווחו בתקופה העתיקה. לא ברורה אורכה של 'השנה הגדולה' (או 'השנה המושלמת' כתרגומו של ליבס) ב'טימיאוס' לאפלטון ובמקורותיו הפיתאגוריים (ראה: טימיאוס, 39). מושג 'השנה הגדולה' קשור במחזורים הכרונולוגיים, דוגמת המחזורים של 19 ו-28 שנים. מעניין במיוחד המחזור בן 532 השנים (19 x 28). מחזור זה היה ידוע במערב במאה הח', ואולי אף קודם-לכן. מקורו באלכסנדריה, והשתמשו בו כדי לתאם בין הכרונולוגיה של הכנסייה האלכסנדרונית לבין זו של הכנסייה הרומית. מחזור זה היה מקובל על אבולעפיה; ראה: אידל, א, עמ' 135: 'השלך י"ט על כ"ח והם תקל"ב'. היראקליטוס דיבר על מחזור של 10,800 שנים; ראה: G. S. Kirk, *Heraclitus — The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, pp. 294-302. השווה לכאן את חלוקת השעה על-פי המסורת היהודית ל-1,080 חלקים.
- 12 על המחזורים הקוסמיים ראה עוד: J. Hastings (ed.), *Ages of the World — Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh-New York 1908, I, pp. 183-210; M. Eliade, 'Le temps et l'éternité dans la pensée indienne', *Eranos*, XX (1951), pp. 219-252; idem, *Le mythe de l'éternel retour — Archetypes et répétition*, Paris 1949; S. L. Jaki, *Science and Creation — From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Edinburgh-London 1974; E. S. Kennedy & B. L. Van der Waerden, 'The World Year of the Persians', *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIII (1963), pp. 315-327; A. O. Lovejoy & G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity — A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, Baltimore (Md.) 1935. G. Vajda, 'La doctrine astrologique de Jude B. Nissim Ibn Malka', *Homenaje a Millas Vallicrosa*, II, Barcelona 1956, pp. 481-500.

שינוי משמעותי במידות האורך של כוכבי-השבת, ובעקבות גילוי זה — את תנועת הקדימה (הפריצסיה) של נקודות שוויון היום והלילה. היפארכוס העריך את השינוי בכמעלה אחת במאה שנה, אולם באחד מכתביו המאוחרים יותר קבע, שהשינוי מהיר יותר.¹³ כך נוצרו שני מחזורים, אחד בן 36,000 שנים ואחד בן 24,000 שנים, ושניהם הטביעו את חותמם על ההגות הביניימית. מחזור 36,000 השנים מסביר את השינויים הגיאולוגיים המתרחשים על כדור-הארץ. נציע תורה זו בדבריו של ר' יוסף טוב עלם, בן המאה הי"ד, המנסה לפרש את דעתו של הראב"ע:

כי הכוכבים הנזכרים מתנועעים ממערב למזרח במאה שנה מעלה אחת ממעלות הגלגל... ובעבור כי חצי הארץ שקוע במים וחצי מגולה, ע"כ... ישובו המים לכסות החצי המגולה מהארץ ויהיה נשקע תחת הארץ מגולה בזאת הפאה י"ח אלף שנה, שהם חצי ל"ו אלף שנה... ובסופם יתכסה גם החצי ההוא ויתגלה זה הראשון וכן יהיה תמיד.¹⁴

ר' יוסף טוב עלם טוען, שאפשר למצוא הוכחות היסטוריות לתורה זו:

וראיה לזה כי הנה האיים הגדולים שהם בקצה המערב והם רחוקים מן הארץ עשר מעלות היו מיושבים בימים הקדמונים כי כן מצאתי בספרים הקדמונים והנה עתה אין בהם אדם, אעפ"י שיש בהם קצת בתים בנויים מבנין הקדמונים ששכנו שם ויורדי הים בזמן הזה מביאים משם דברים רבים. והראיה אחרת כי פעמים רבות ישטפו הים או הנהרות או המטר מדינות רבות ויחריבם כאשר ארע לבבל החדשה הנקרא בגדד כי נתרבו הגשמים וגדל נהר פרת ושטף את העיר... ויתכן שהיתה דעת דוד באמרו בל ישובון לכסות הארץ על העולמות הנזכרות כלומר כי ח"י אלף שנה לא ישובון המים לכסות הארץ וזהו עוד כל ימי הארץ, אבל אחר שמונה עשר אלף שנה ישובון לכסותו וברוך יודע אמת.¹⁵

13 לסיכום תגליתו ודעותיו של היפארכוס על תנועת הפריצסיה של נקודות שוויון היום והלילה ראה: J. L. E. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Dover Publications, Inc., 1953, pp. 203 f., 276. על דעתם של האסטרונומים הערביים ראה שם, עמ' 276. וראה: ש' סמבורסקי, חוקות שמים וארץ, ירושלים תשי"ד, עמ' 59 ואילך. השווה דברי אל-גזאלי: 'אמנם היתה השמש סובבת גלגלה שלשים וששה אלפים סבובים להשלמת הכוכבים העליונים סבוב אחד וזה לקטן שעור מקום השמש מסבוב הכוכבים העליונים' (בתשובת שאלות נשאל מהם, כ"י ליידין 15, דף 142 ע"א).

14 צפנת פענח, דף טז ע"ב.

15 שם. תורות אלו מתקשרות עם תיאור המבול. האם המבול קשור במחזורים הקוסמיים? שתי אפשרויות העלו בהגות היהודית בימי הביניים: לפי האחת, המבול הוא אחד האסונות המחזוריים; לפי האחרת, הוא מאורע פלאי יוצא דופן (ראה צפנת פענח, שם). בפירושו לתה"מ: ג כותב ראב"ע:

על כן לא נירא בהמיר ארץ — בעבור היות מקום גבהות השמש מתנועע ממעלה

השיבה לגן-העדן

דברים אלו של ר' יוסף מסכמים נכונה את דעתו של הראב"ע, שאמנם קיבל את הדעה הגורסת, כי קיים מחזור בן 24,000 שנים. וכך כותב הראב"ע בפירושו לפרשת ואתחנן (דב' ז: ט): 'טעה האומר כי בשלושים אלף וששת אלפים ישוב גלגל המזלות, כי הנה נמצאה המעלה בשבעים שנה.¹⁶ או כפי שהוא כותב במקום אחר: 'גם בטלמיוס אמר כי מהלך הכוכבים שהן בגלגל העליון מעלה אחת בכל מאה שנה. ואלה מצאו מהלכם למאת שנה מעלה וחצי.¹⁷ המחזור של 36,000 השנים, אומר ראב"ע, איננו מדויק, אך למרות הכול יש לעולם זמן קצוץ'.¹⁸

אל מעלה וממזל אל מזל על כן אמרו בעלי התולדה כי יבא זמן שתשוב היבשה ים והים יבשה ואחרי כן אמרו כי הטעם אילו היה כן אעפ"י שלא יהיה, כי השם שם גבול למים בל ישובו לכסות הארץ.

מפירוש זה נראה, שלפי דעה אחת אמנם היה המבול אחד מן האסונות המחזוריים, אלא שהקדוש-ברוך-הוא נשבע שלא יחזור, ובכך הציב מעין גבול בלתי-טבעי למים. תיאור התורה הגיאולוגית הזאת חוזר ב'ספר העצמים' המיוחס לראב"ע (מהדורת מ' גראסבערג, לונדון תרס"א): 'על הגלגלים ויתגלגלו ר"ל בעת שיאצל מהשפלים על הגלגלים יקיפו הקפתם הטבעית ועל הגבעות והתקלקלו יתברך ויתעלה אל אעמר אגמר בערבי ר"ל המיושב יתהפך לתהום כמו שאמרו על ארץ מצרים שהיתה שם ים' (דף יא).

16 דבריו של הראב"ע מתייחסים לכתוב: 'שמר הברית והחסד לאהביו ולשמרי מצותו לאלף דור'. לפי פירוש אנונימי, שנות דור הם שלושים ושש (רוב ימי אדם שהם שבעים שנים), ומכאן הויהוי האפשרי בין אלף דור לבין המחזור הקוסמי. ראב"ע דוחה פירוש זה: 'זטעם אלף עד אין קץ'. פרשני הראב"ע וחכמים שהושפעו ממנו ופיתחו את רעיון המחזור הקוסמי הביאו לו ראיות מן הכתובים ומדברי חז"ל. כך נתפרשו דרשות חז"ל המזכירות י"ח אלף עולמות כאילו הן רומזות לתורת המחזוריים (י"ח אלף = חצי מחזור בן 36 אלפים שנה). כמו-כן נראו דברי רבי אבהו, שלפיהם היה הקדוש-ברוך-הוא בונה עולמות ומחריבן, כהוכחה לחורבן הקוסמוס וחידושו. וכך כותב ר' יוסף טוב עלם:

ומצאתי במדרש תהלים על כן לא נירא בהמיר ארץ [מו: ג]. אמרו בני קרח אל תראו באותו היום שעתיד הקב"ה לנער את הארץ, שנאמר לאחוז בכנפי הארץ וינערו רשעים ממנו [איוב לח: יג] ואומר כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה [יש' סה: יז] והיכן הצדיקים עומדים באותה השעה ואתם הדבקים בה' אלהיכם וגו' ובסנהדרין סוף פרק חלק איתא כך אלף שנים שעתיד הקב"ה לחדש עולמו שנא' ונשגב ה' לבדו ביום ההוא [יש' ב: יא] צדיקים מה עושים, הקב"ה עושה להם כנפים כנשרים ושטין על פני המים בלב ים שנא' על כן לא נירא בהמר ארץ וגו' (צפנת פענח, דף טז ע"ב).

על מוטיב י"ח אלף העולמות כרומזים לעולמות הבאים זה אחר זה השווה: ר' חסדאי קרשקש, אור ה', א, ג, ה, וינה תר"ך, כו ע"א; והשווה את התורה שלפיה יתקיימו י"ח אלף יובלות: ר' בחיי, בהעלותך, י: לה; גוטליב, עמ' 119—120; 237, הערה 36, לעומת זה פירש אבן צרצה את סוד השמונה-עשר אלף כרומזים לי"ח גלגלים (צפנת פענח, דף טז ע"א). רח"ק טוען, שתורת העולם המחזורי היא בגדר תשובה להוכחותיו של הרלב"ג: 'זכבר נעזר [הרלב"ג] בקצת טענות לקוחות מחדוש החכמות והתורות והלשונות והוא אם היה שיראו פנים לחדוש לא יחייבו שלא נתחדשו פעם אחרת באבדן המין האנושי וחדושו פעם אחר פעם' (אור ה', דף סח ע"א).

17 ראב"ע, ספר העולם, מהדורת י"ל פליישר, ברהובו תרצ"ז, עמ' 10.
18 נאמן לאינטרפרטאציה הנאטוראליסטית משנה ראב"ע את המשמעות הרגילה של

כפי שנראה להלן, היתה דעה זו מקובלת על הוגים מוסלמיים שונים, ובעיקר דגלו בה אחי הטהרה.¹⁹ עובדה זו מסבירה גם מדוע הקדיש הרמב"ם מקום רב בכתביו למאבק נגד עמדות המאמינות בסופיותו של העולם, ומדוע היסס מאוד לפרש על-פי דעה זו אף את אותם מאמרי חז"ל המטים לכאורה לקבלה.²⁰ דעות אלה חדרו לעולם הנוצרי, ואכן במאה הי"ג אנו עדים לפולמוס הנטוש סביב דעות קוסמיות וגיאולוגיות אלה. ביקורת על התורה המחזורית מצויה בספר שיוחס לאטיני מידי גירארדוס מקרימונה: *De Causis Proprietatum Elementorum* או בקיצור: *Liber de Elementis*.²¹ ספר זה

המלה 'לעולם' (בר' ג: כב). 'לעולם' פירושה, לפי ראב"ע, זמן קצוב, כמו בביטוי: 'ועבדו לעולם' (שמ' כא: ו). הוא מביא ראיה לכך מגאלינוס: 'וכבר הביא אחד מרופאי יון ראיות גמורות שלא יתכן שלא יהיה לחיי אדם קצב' (השווה: איוב יד: ה; שמ' כא: ו; שמ"א א: כב). לפי זה, ייתכן, שאף 'לעולם' אצל אדם הראשון מוגבל למחזור הקוסמי בלבד. אין ספק, שבפירושו לפרשת גן-עדן קיבל הראב"ע, כמו הרמב"ן ואחרים אחריו, את תורת שני המישורים בדרך הפשט: 'לעולם' פירושו זמן קצוב (פירושו לבר' ג: ו). ברם, בפירושו האליגורי הוא טוען, שהסוד הזה מורה, 'שיש יכולת באדם שיחיה לעולם והמשכיל יבין כי זה כל האדם' (פירושו לבר' ד: כד). וכבר התחבט דון יצחק אברבנאל בהכנת דעתו האמיתית של הראב"ע. בהתחלת פירושו לבראשית כותב אברבנאל:

והראב"ע פירש השמים והארץ הנזכרים בפסוק הזה על הרקיע... ונמשך לדעתו שלא נזכר במעשה בראשית דבר מהעליונים אלא מהיסודות ומורכביהם. וכפי דרכו זה אין לנו בכתובי התורה עדיות על בריאת העולם בכללו כי אם על בריאת העולם השפל בלבד והוא מגונה מאוד לפי שהוא דעת התכוניים בעלי הסבוב שהאמינו שיהיו הגרמים השמימיים ומניעיהם קדמונים ושמה שבתוך הכדור מהדברים המהווים והנפסדים הם לבד היו מחודשים מזמן קצוב לפי תכונת הכוכבים. ונראה שאליו נטה החכם הזה שרי ליה מריה.

בהמשך, בפירושו למלה 'שמים', כותב אברבנאל: '[שאמנם] בשיטתו האחרת שעשה בפ"י התורה כתב מסכים לזה' — כלומר, לחידוש השמים, ולא רק לחידוש העולם השפל. אברבנאל עומד על סתירה זו וכותב, שדברים אלה נכתבו 'אם להסביר פנים לפרסום פסוקי התורה או שחזר מדעתו הראשון' (פירוש התורה, וארשה תרכ"ב [דפוס-צילום ירושלים ללא ציון תאריך], דף א ע"א, דף ה ע"א). ראה את דיונו של לוי בן אברהם, המפרש את מחזור 7000 שנה במסכת סנהדרין כרומז אולי לשינויים הגיאוגרפיים: 'ואולי נפרש וחד חריב בקצה הישוב בצפון ושיעתק בפאת נגב בהעתק שפל הרום בצפון' (לוית חן, כ"י בודלי 1285, ס' 22099, דף 103 ע"ב); וראה שם דבריו על שיטתו של אפלטון 'בסבות האישים וחזרתם חלילה'. אין ספק בעיני, שיש לתקן ולקרוא 'בסבוב' במקום 'בסבות'. על המלה 'סבוב' נעמוד עוד להלן, הערה 54.

19 רשימת מקורות ראה: *Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (Mass.) 1964; על אחי הטהרה: עמ' 79 ואילך.

20 מורה נבוכים, ב: כז—כט. גם במשנה תורה מתפלמס הרמב"ם עם תורת המחזוריים: 'זה שקראו אותו חכמים עוה"ב לא מפני שאינו מצוי עתה וזה העולם אובד ואח"כ יבא אותו העולם' (הלכות תשובה, ח: ח). נגד עמדה זו יצא הראב"ד בהשגותיו וטען, שהרמב"ם 'נראה כמכחיש שאין העולם חוזר לתהו ובהו והקב"ה מחדש עולמו ואמרו שיתא אלפי שנים... ונמצא שהוא עולם חדש' (שם).

21 ראה עליו: שטיינשניידר, עמ' 232—234; *F. E. Peters, Aristoteles Arabus*, Leiden.

השיבה לגן-העדן

בא להוכיח, שמחזור 36,000 השנים מופרך מתוך ההסתכלות בשינויים האפסיים כמעט שהתרחשו באלפי שנות ההיסטוריה הכתובה. מכאן שלשינויים המתרחשים בכדור הארץ יש הסברים אחרים, סבירים יותר. הספר השפיע בצורה מכרעת על אלברטוס הגדול. מכל-מקום אנו למדים, כי תורת המחזורים היתה ידועה במאה הי"ג בארצות הנוצריות, וכי התנהל סביבה ויכוח ער, עד כדי כך שרשימת 219 ההקדמות, שפסל טמפייה (Etienne Tempier) ב־7 במאָרס 1277, כוללת גם את ההקדמה (התשעים ושתיים) אשר לפיה קיים מחזור קוסמי של 36,000 שנים.²²

נדגים את השפעת תורת המחזורים על המחשבה היהודית במאה הי"ג בהבאות מתוך כתביהם של כמה מן ההוגים החשובים שפעלו בתקופה זו, כשהתפתחות זו מקבילה לצמיחתה של תורת השמיטות. אבן לטיף מקבל את תורת המחזורים: 'ראית הלבנה בחדושה מעידה אל חדוש העולם'²³ ובתקופותיה אל מדת זמנו וכן נרמז בפעולות האילן ובפעולות עץ החיים והקרן קיים.²⁴ במקום אחר חוזר אבן לטיף על רעיון המחזוריות ומכנה אותו 'הסתר השני'. סתר זה הוא, לדבריו, 'התקשר חדוש העולם עם קדמותו והוא פלא והוא ג"כ מכת הנמנע אצל מי שלא יבין סודו בקיבוץ שני הפכים בנושא אחד וברגע אחד.'²⁵ להוכחת תיזה זו מביא אבן לטיף פסוקים מספר: 'תתן להם ילקוטון וגו' תסתיר פניך יבהלון וגו' תשלח רוחך יבראון וגו' ותחדש פני אדמה' (תה' קד: כח); 'והארץ כבגד תבלה ויושביה כמו כן ימותון' (יש' נא: ו), ורומז בדבריו למאמריהם של 'שני החכמים ידועים', דהיינו, ר' יהודה בר' סימון ור' אבהו.²⁶ תורתו זו היא מעין כתוב שלישי, המכריע בין מקומות סותרים במקרא, אך היא משלימה גם בין תפיסות פילוסופיות מנוגדות: קדמות העולם מתיישבת על-ידי כך עם חידושו.

1968, pp. 57-58. על תורתו הגיאולוגית של חיבור זה ראה: דוהם, ט, עמ' 225 ואילך.

22 הגנה דומה על קדמות העולם, תוך קבלת תורת המחזורים הקוסמיים, מצויה אצל סיגר דה בראבאנט; ראה: P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, II, Louvain 1908, pp. 139-140

23 השווה את דבריו של אברהם אבולעפיה: 'והנה אמרנו חדוש העולם כאמרנו חדוש החדש או חדוש הירח' (אוצר עדן גנוז, כ"י בודלי 1580, דף 99 ע"ב). ר' אברהם אבולעפיה נתן לתורת המחזורים גוון מיוחד כשטען, ש'המידות', דהיינו, תקופות-הזמן, תלויות ונקבעות על-ידי עקרונותיה של תורת-השמות, עם סיום העידן 'הגיע קץ הלוח הזמנים וסוף סדור הכוכבים לפי המדות וישתנו המדות והשמות ויבולבלו הלשונות ויישתבשו האומות והאמונות ותשוב העטרה הישראלית לישנה' (שם, דף 41 ע"א); וראה: אידל, עמ' 400.

24 יצחק אבן לטיף, רב פעלים, מהדורת ש' שענבלום, לבוב תרמ"ה, סימן כג.

25 שם, סימן פג.

26 אבן לטיף הושפע, לדעתו, מדבריו של אבן רשד בסוגייה זו, בעיקר מן הדרוש הרביעי של 'הדרושים הטבעיים'; ראה: כ"י ואטיקאן 41 (ס' 680), דף 92 ע"א, בפירושו לדרוש זה טוען נרבוני שזו גם דעתם של חכמינו, 'שאמרו שהקב"ה היה בונה עולמות ומחריבן'. ההכרח לקבל תורה מעין זו נובע מטבע התנועה ומתארו של האל. על תורת המחזורים של אבן לטיף ראה גם: כשר, עמ' 57-58; הלר-וילנסקי, עמ' 325.

אזכור נוסף לתורת המחזוריים מצוי בדברי יצחק אלבלג, והוא מייחס אותה לחכמי הודו. תיאורו מבליט את העובדה שלפיה התחלת העולם וקצו מתקשרים יחד. סוף העולם איננו אלא חזרה אל התחלתו, וחזור חלילה. תיאור בריאת העולם בתורה מאשר זאת: 'ויעיד למה שאמרתי שהכתוב לא דבר אלא בהיות הארץ מכוסה במים, מה שאמר אחר כך יקוו המים... מלמד שקודם לכן לא היתה הארץ נראית, ולדעת חכמי הודו רחמנא ליעלן מדעתייהו²⁷ זהו חרוש העולם.²⁸ השינוי היחיד מדעות קודמיו הוא טענתו של אלבלג, שהמחזור הוא בן 70,000 שנים דווקא.²⁹

השפעתה של תורת המחזוריים ניכרת גם בקרב נציגי הזרם האריסטוטילי, כששמואל אבן תיבון הוא דוגמה בולטת.³⁰ בסוגיית אפשרותה של תורת המחזוריים התווכחו אבן סינא ואבן רשד. לפי שיטתו של אבן סינא מחייבת תורת הקדמות את נצחיות חוקי הטבע; לפי שיטתו של אבן רשד היא מהייבת גם את נצחיות העולם כמות-שהוא, דהיינו, על תבניתו ומיני החיים אשר בו. כך מתאר מחלוקת זו ר' שמואל אבן תיבון:

והנה בן רשד הראה מדעתו בספריו בביאור שמציאות המקום הנגלה מן הארץ הכרחי לא אפשרי... שמציאות אדם לא מאדם הוא מכת הנמנע... ובהמנע זה באר המנעות התכסות הארץ במים. ובן ציני כתב בספרו הנזכר [כתאב אל שיפי] שאינו מן הנמנע שיבא מבול מים ויכסה כל המיושב מן הארץ או חלק ממנה ויפסיד כל בעלי חיים או קצתם ואחר כן יתהוו ממזג היסודות בעזר הכוכבים לבד או בעזר שכל מן השכלים הנפרדים.³¹

עמדתו האישית של אבן תיבון באה לידי ביטוי בפירושו לספר קהלת. בפירושו לקה' ג: א—ח הוא מפרש את הביטוי 'עת ללדת', הכולל, לדבריו, גם את 'הילודים בלא זכר ונקבה רק מעפוש קצת הגופים, ואמר שיש עת והכנה מכח העליונים ללידת כל אחד מאלו הנולדים'; וכן את הצירוף 'עת לנטוע' הכולל 'העצים הצומחים מאליהן', ולפיכך 'ראוי להקרא הנבילה עקירה'. ההריגה והרפואה מסמלות את היחס בין היסודות הסותרים, 'כלומר שיש עת שיהרג אחד ההפכים את חברו ויש עת שירפא מחצו'. תיאור

27 על ביטוי זה ראה: G. Vajda, *Isaac Albalag*, Paris 1960, p. 148, n. 1.

28 תיקון הדעות, עמ' 39—40.

29 שם. אינני יודע את מקורו האסטרונומי של מחזור זה. מן הראוי להדגיש, כי אלבלג מדבר על מחזור שבו מחדש הקדוש-ברוך הוא ישובין זה אחר זה פעם בדרום ופעם בצפון. בתיאורים הקודמים ראינו מעבר מן המזרח למערב וחזור חלילה.

30 יקוו המים, עמ' 8. ראה: רביצקי, עמ' 224 ואילך.

31 שם. יש להבחין בין השינויים הרגילים, המתרחשים במסגרת התורה המיטיאורולוגית המקובלת, לבין השינויים הקוסמיים. לראשונים הסכים אבן רשד, באחרונים כפר. השוה: רביצקי, עמ' 230. הערה 1. אין ספק, שתורת המחזוריות איננה סותרת את תורת הקדמות; והשוה שם, עמ' 230 ועמ' 238. והשוה ניתוחיו של ויידה: G. Vajda, 'Samuel B. Judah Ibn Tibbon's Maamar Yiqqawu Hamayim', *The Journal of Jewish Studies*, X (1959), pp. 137—149. ויידה, מחקרים.

השיבה לגן-העדן

העתים שתיאר קהלת איננו אלא הופעת האדמה בהשפעת התנאים הקוסמיים, וזהו סוד 'מעשה בראשית'. בסיום הקטע בא: "עת לחשות ועת לדבר", לא אמרו שלמה אלא כדי להתנצל על אשר גלה דבר העתים ומשה רבי' ע"ה הסתירו הסתר רב והעמיקו מאד. ספר קהלת מכיל בתוכו את סוד מחזוריות העולם, כשכוונתו, כמובן, לעולם ההווה וההפסד.³² על רקע תורה מעין זו יש להבין את העימות שבין פילוסופים למקובלים בסוגייה זו.³³ מחזוריות הקוסמוס כפי שהיא מצויה בכתבי תלמידיו של

32 ראה: ר' שמואל אבן תיבון, פירוש קהלת ג: ב, כ"י אוקספורד, בודלי 132 (ס' 16196), דף נז ע"א.

33 תורת המחזוריות יכולה להתפרש בשני פנים: כתורה המניחה קדמות או כתורה המניחה התחלה אבסולוטית (דהיינו, מחזור ראשון). נגד הפן הראשון מופנית ביקורתו של ר' יצחק אבן לטיף ור' יעקב בן ששת, ראה: רביצקי, עמ' 237 ואילך. על תורת השמיטות ראה: ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים תש"ח, עמ' 176 ואילך. גוטליב, עמ' 233—237; והשווה: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, ערך וההדיר "הקר, תל-אביב תשל"ו, עמ' 332—339; י' ויינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים תשל"ל, עמ' 151 ואילך. במאה הי"ד היו נסיונות רבים ליצירת הרמוניזאציה בין הכיוונים השונים. לדוגמה נביא מדבריו של אבן מוטוט:

והדעת הזאת שיש לעולם סוף ימאנו בו חכמי המחקר והרמב"ם ז"ל מרחיק דבריהם שאין לעולם תכלה והעדר וחכמי הודו שהם חכמי קדם בחכמת המזלות מאמינים שיש לעולם סוף ותכלה אבל מגזימים באורך זמנו ומשך ימותיו והביא הרבה מדבריהם ר' אבא בר' חייא ז"ל בספרו הנקרא מגלת המגלה. וכן דעת אפלטון שיש לעולם קץ וסוף וכן הביא בדבריו הר"ם במז"ל ודעת תורתנו הסכימה עם דעת הקבלה שתא אלפי שנה וחד חרוב (משובב נתיבות, כ"י פאריס 769, ס' 24845, דף 45 ע"ב ואילך).

דברי ר' אברהם בר' חייא השפיעו גם על המקובלים; ראה, למשל, דבריו של ר' יצחק דמן עכו, המנסה

להוציא מלבן של האומרין שאין קיומו... אלא מ"ט אלף שנים שהם ז' שמיטות, ובסוד דבר צוה לאלף דור... והאומר שאחריו אין לו אין זה אמת כי יש לו אחריו לקיים ונשגב לבדו כי הוא הרב ר' אבא וכל דבר שיש לו ראשית יש לו אחרית כי אין לו ראשית ולא אחרית בשכמל"ו (כ"י אוקספורד 1911, ס' 18844, דף 163 ע"ב).

ר' אבא הוא ללא ספק ר' אברהם בר' חייא. השווה, לעומת זה, את דברי ר' יצחק במקום אחר (ס' מאירת עינים, כ"י מינכן 17, ס' 18844, דף 156 ע"ב). תיאורו מבליט במיוחד את מחזוריות העולם: "זיתמוטט העולם ויעשה תהו כאשר היה בתחלת הבריאה ואח"כ באלף שמיני יוציא השם ית' יש מאין ויחדש העולם" (שם, דף 175 ע"א). לפי תיאורו של ר' יצחק דמן עכו נראה, שחורבן העולם יכול בעקבות פניית האנושות אל 'ההתבודדות וההשתדלות בבני אדם בצרכי הנפש', ובעקבותיה תשרה רוח הקודש על האנושות כולה וממילא יסתלק יצר הרע, ותיפסקנה גם הפריה והרבייה. עם סופה של האנושות יגיעו גם סופו של השפע וחורבן העולמות. בדברים אלו קובע ר' יצחק את קיומן של תקופות שונות באותו עידן קוסמי עצמו. דבר המקרב אותו, לפחות מבחינה פיננומולוגית, להשקפתו של יואכים איש פיורי. במחצית השנייה של המאה הי"ג ראו הספיריטואלים, שהשתייכו לאחד מפלגי הפראנצ'סקאנים. בפראנצ'סקאניס מאסיסי את מחדש התקופה השלישית. ייתכן, שעניין זה קרוב לגישתו של ר' יצחק דמן עכו, שראה את התקופה האחרונה כעידן שבו מתפשט הנזירות במין האנושי כולו. זה יביא לסוף העולם תוך כליון מדעת של האנושות. בעידן השלישי של יואכים איש פיורי, שהוא שבת האנושות, ייהפך העולם כולו למנזר ענקי. לסיכומים

הראב"ע או בכתבי ר' שמואל אבן תיבון איננה אלא מחזוריות במסגרת של חוקי הטבע, החלים אך ורק על העולם השפל, עולם ההוויה וההפסד. לעומת זאת הדגישו המקובלים, כי לפנינו בריאה אבסולוטית המתחדשת בכל מחזור. כך ניתן להבין את דבריו של הרמב"ן, המקבל את קיומם של מחזוריים קוסמיים, אולם טוען, שאין הם נובעים ממבנה העולם, אלא מרצונו החופשי של האל.³⁴ דעתו של הרמב"ם על הקדמות והחידוש מיושמת כאן גם על הנצחיות, כלומר, מתוך חקר חוקיות הטבע אין לגזור את סופיותו של העולם. לכאורה כל דבר בעל התחלה יגיע גם לידי סיום, וכבר התבאר שכל הוה נפסד, ואם אמנם לפי אמונת החידוש 'העולם נתהווה, הנה יפסד'.³⁵ אולם לפי הרמב"ן, כלל זה נכון לגבי הדברים המתהווים 'על המנהג הטבעי'. הכללת הקוסמוס בכלל זה היא אקסטרפולאציה בלתי-לגיטימית. אם אנו מקבלים את הטענה התורנית, שהעולם נתהווה על-פי רצונו של האל ולא על-ידי הכרח, הרי שאפשר שישאירהו לנצח נצחים ויתמידהו בהתמדתו יתעלה'. תורת המחזוריים הטבעית 'כדבר השוטה בן סינא שאמר ר' שמואל בשמו' אין לה על מה להיתלות. ופירושו של אבן תיבון לקהלת איננו אלא טעות גסה. קהלת איננו מלמד את מחזוריות העולם אלא את נצחיותו. באופן פאראדוקסאלי חוזר הרמב"ן לאריסטוטיליות של הרמב"ם כדי להתגונן מפני סטיותו של תלמידו: 'אמר הר' משה ז"ל כי שלמה יאמין בקיום העולם לנצח ולא יאבד כלל'.³⁶

מאחרים של הדעות השונות על תורת השמיטות ראה: דון יצחק אברבנאל, מפעלות אלהים, ויניציה שנ"ב, מאמר ח: 'בהיתר הספיקות שעשו כת ארסטו וחכמי עמנו מפאת העיון והכתובים כנגד הפסד העולם'; כן ראה פירושו לפרשת בהר. כמו-כן השווה את דיונו של ר' עזריה מן האדומים, אמרי בינה, וילנה תרכ"ו, ימי עולם, פרק מד, עמ' 379—382: 'ולפלוסוף האלהי אפלטון יש בו דעת אחרת והיא אמונת הגלגול, כי בספר הנהגת המדינה כתב וז"ל הנה האלוה ית' בעת מה מאסף אליו את העולם ובעת מה יתר אליו ידו וישלחהו בראותו כי הזמן נתגלגל השעורים שיספיקו עד כאן' (שם, עמ' 380). ההתייחסות לאפלטון כמחייב את תורת המחזוריים מובאת גם אצל אברבנאל בפרשת בהר, ומקורה ב'דרושים הטבעיים' לאבן רשד. ראה כ"י מינכן 36 (ס' 1166), דף 220 ע"ב: 'שקודם זה העולם היה עולם אחר... לבלתי תכלית'.

תורת המחזוריים מוזכרת גם בדברי ר' משה איסרליש, תורת העולה, ח"ב, פרק ה, קניגסברג תרי"ד, דף לד ע"ב. הרמ"א מתבסס על 'בעלי התוכנים... כמו שגילה בן עזרא, וכן על ספר יסוד עולם. הרמ"א אינו מקבל עמדה זו בשלימותה, ולא העתקתי דברי התוכנים אלא לראייה ודוגמא, שסיבת ההוויה הוא סיבת ההפסד והוא החום' (שם). אי-הסכמה זו של הרמ"א תלויה בהבחנה בין החידוש המוחלט לבין התחלתו של המחזור. על השינוי במיקומו של היישוב ראה: תורת העולה, ח"א, פרק א, דף ג ע"ב. הזכרה זו של הרמ"א מחזירנו אל ר' יצחק בן יוסף הישראלי, בעל ס' יסוד עולם, המקבל גם הוא את קיומם של מחזוריים קוסמיים, ובהם 'חורבן עולם ושנוי מעשה בראשית' (מאמר שני, פרק ט, מהדורת גאלדבערג וראזענקראנץ, ברלין תר"ח, עמ' 25).

34 כתבי הרמב"ן, עמ' קפז (דרשה על קהלת).

35 מורה נבוכים, ב: כז.

36 על-פי מורה נבוכים, ב: כח.

מה היא ההשקפה האסכטולוגית הקשורה בתורת מחזוריות העולם? נשיב על שאלה זו תוך עיון בדבריו של ר' אברהם ביבגו, חכם בן המאה הט"ו, המתייחס לתורה זו. בחיבורו 'עץ החיים' דן ביבגו על תורת המחזורים, ומקשר אותה עם דעותיהם של הקדמונים:³⁷

ובן דקליס יחשב שהמציאות נתהווה מן האהבה והשנאה ומהד' יסודות וכי נתהווה העולם פעמים אין תכלית להם ונפסד פעמים אין תכלית להם ועמד במה שבין [?] זמנים בב"ת... ויש דעת אחרת יצא מחכמת משפטי הככבים והנמשכי' אחריהם המאמינים כי זה חרוש המציאות הוא נמשך אחר הגרם השמימי ולמה שהיה תנועת כלל השמים היא לפי דעתם בזמן מוגבל ואם התחלפו בכמותו יש מי שיראה שכלל התנועה תשלם בכ"ד אלף שנה ויש מי שיראה בל"ו אלף שנה יחשבו מזה כי כל המציאו' ישוב בשוב המקיף על מתכונתו בכל סבוב וסבוב.³⁸ וקצת מהטוענים יראו כי הנרמז בפרשת בראשית אמנם הוא להתחלת הסבוב אשר התחיל בעת ההיא ושמה ישוב כאשר ישלם הסבוב וישוב להתחיל כמבראשונה בהתחיל הסבוב ובעלי זה הדעת אם ישקל בפלס השכל ומאזני המזמה הרעו פינות התורה והחכמה שחתו מכל אשר היו לפנייהם ולאחריהם כמו שעוד נברר זה הדבר על אמתתו ונראה שקרותו במקומו הראוי בחקירה נאה בג"ה.

בתשובתו טוען ביבגו שדעה זו בטעות יסודה, כי 'הקשו מהדבר החלקי אל הדבר הכולל'.³⁹ אך הוא שולל גם את ראיית מעשה בראשית כרומז 'להתחלת הסבוב זה דרכם כסל למו'. 'אנשי הכת הזו' הסיקו מסקנות מגישה זו גם בהבנת הנסים: 'וזאת האמונה הביא לקצתם לחשב בחדוש

37 עץ החיים, כ"י פאריס 995 (ס' 14680), דף ט ע"א; על התפתחות הרעיון בעולם היווני השווה: דוהם, א, עמ' 65—85, 275—296; ג, עמ' 214—223, Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque — Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris 1953. רעיון חזרת הכול (*ἀποκατάστασις πάντων*) מצוי בשיטות שונות בהגות היוונית; ראה: דילס, א, עמ' 471. על מקורות נוספים, בעיקר אצל הפיתאגוריים והסטואיקאנים, ראה להלן, הערות 42—46. בנוסף להם ראה דברי קיקרו על העולם שיכלה באש, אך יחזור ויתהווה מחדש; *De Natura Deorum*, II, XLVI, *The Loeb Classical Library*, 1956, p. 234. גם סיניקה מדבר על המבול, שאחריו יחזור הסדר הקודם; (*Quaestiones Naturales*, 'et antiquus ordo renocabitur' III, 30)

38 במקום אחר בספרו זה כותב ביבגו על אנשי הסיבוב הטוענים, כי 'כאשר ישלם הסבוב האחד ישובו כל הדברים על תכונתם על האופן והמצב אשר היו בראשונה וזה הסבוב הוא אצלם ל"ו אלף שנה לפי דעת קצתם, וכ"ד אלף שנה לדעת קצתם, והוא האמת כפי שבארנו בספר מחזה שד' (עץ חיים, דף יז ע"ב). על הספר 'מחזה שד', שלא הגיע לידינו, ראה: נוריאל, עמ' 4. תיקנתי תיקונים קלים את הנוסח המודפס.

39 עץ החיים, דף יז ע"ב.

הנפלאות המפורסמות באומה דברים אשר לא כן.⁴⁰ הכשל העיקרי בתורתם נעוץ באי-הבנת הפעולה של גרמי השמים, 'כי המערכה אמתית מצד וכוזבת מצד'. חוקי האסטרונומיה אינם תואמים את המציאות: 'המערכה תשלוט מצד החומר ובלתי שולטת מצד השכל... ולזה אמרו רז"ל אין להם מזל לישראל'.

עד כאן הצגת תורת המחזורים או ה'סיבובים'. בסיום ס' דרך אמונה, ספרו העיקרי של ביבגו, הוא מתייחס להיבט נוסף של השיטה:

למה שקצת מהפילוסופים הקדמונים חשבו תחית המתים בשוב הדבר אל היסודות והתכתן אליהם עם התנועה השמימית, ואחר כן יחזרו להתקשר ולהתגמל (?) וישובו פעם אחרת ואז יהיה בכל יום ויום תחית המתים טבעית והיא מתחשבת בעלי הסבובים החושבים שוב כל הדברים בהוייתן בלי שום שנוי כאשר ישובו מצד הגרמים השמימיים אשר זה הדעת בדוי וכוזב וכבר סתר במאמריו התכוננים גם השתדלתי בסתירתו במאמרי מחזה שדי.⁴¹

תחיית-המתים מתפרשת כאן כפאלינגניסיה, דהיינו, כתורה אסכטולוגית, המתאימה לתורת המחזורים הקוסמיים. הפרטים חוזרים ומופיעים בכל מחזור ומחזור. לתורת הפאלינגניסיה שרשים פיתאגוריים. בין החכמים שדגלו בתורה זו בולט אלקמיאון. הוא טען, שתורת המחזורים פירושה חזרת אותו הגוף אינסוף פעמים.⁴² סוגייה זו חוזרת ועולה אצל אמפידוקלס. הלה דן בשאלה אם חזרת האדם במחזורים שונים פירושה זהות אישית (= אחד במספר) או דמיון מינו (= אחד במין) בלבד.⁴³ אמפידוקלס שלל את הזהות, אולם, כפי שנמסר בדברי אלכסנדר, היא התקבלה על דעת אנשי הסטואה. זו היתה בבירור דעתו של כריסיפוס.⁴⁴ תורת הפאלינגניסיה נוסחה במפורש בידי הסטואיקאנים.⁴⁵ עמדתם מובלטת בביקורתו של אוריגינס עליהם. לפי דבריו, מתורתם של אנשי הסטואה נובע, 'שמישהו

40 שם, דף כח ע"ב.

41 דרך אמונה, קושטא רפ"ב, דפוס-צילום ירושלים תש"ל, דף קב.

42 על הקשר שבין תורת השמיטות לבין עמדות הפילוסופים הקדמונים כבר עמד אליהו דל-מדיגו בפירושו למאמר בעצם הגלגל: 'זכאשר ידוע לאשר ראה ספרי אלה האפלטוניין ודברי קדומי הפילוסופיה תמצא ג"כ בם השמיטו' וחרבן העולם ובנינו וגלגול הנשמו' ובכלל כמעט לא תמצא הבדל בין אלה ובין המקובלי' אלא בשמו' וברמיזו' (כ"י פאריס 968, ס' 26883, דף 41 ע"ב).

43 ראה: Simplicius, *In Aristotelis De Caelo Commentaria* (ed. I. L. Heiberg), Berlin 1894, p. 294

44 J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1921-1924, II, pp. 189-190

45 השוה: Simplicius, *Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Posteriores Commentaria*, V, 4 (ed. H. Diels), Berlin 1895, p. 886; *Aristotelis Categorias Commentarium* (ed. C. Kalbfleisch), Berlin 1907, p. 351

שלא ניתן להבדילו מסוקראטס ישא מושהי שלא ניתן להבדילה מקסאנטיפה, ויואשם על-ידי אנשים שלא ניתן להבדילם מאניטוס ומלטוס.⁴⁶ האמנם מצויה תורת הפאלינגניסיה בהגות היהודית הביניימית כפי שמעיד ביבגו? אכן, ננסה לענות בחיוב על שאלה זו ולזהות את מקור הדברים באחת הסברות שהעלה ר' משה נרבוני. אולם לאור תורה זו ייתכן להבין רמזים שונים השייכים ליצירות קודמות. בייחוד מסבירה היפותיזה זו את הקשר בין תורת הגלגול לתורת מחזוריות העולם, תופעה החוזרת ונשנית בהגות ימי-הביניים.

בפירושו לתהילים מפרש הראב"ע את הפסוק 'תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה' (קד : ל) כדלקמן: 'אנשי המחקר אומרים כי כל חי אחר מותו יקום ואנשי התושיה אומרים כי הכללים שמורים והפרטים אובדים וטעם יבראון אחרים. והמבין בו יבין דרך האמת.' 'אנשי התושיה' הרי הם הפילוסופים, הטוענים לקביעותם ונצחיותם של המינים, ואילו 'אנשי המחקר' טוענים לחזרתם של היחידים ממש.⁴⁷ המחזור הקוסמי גורר את חידוש העולם. אולם אם המערכת האסטרונומית קובעת גם את מהותם ואת גורלם של האובייקטים האינדיבידואליים, הרי יחזרו בכל מחזור אותם האישים, וכך עד אינסוף. תורת החזרה הנצחית מופיעה כאן בלבוש האסטרונומיה של ימי-הביניים.

ניסוח הראב"ע בשמם של חכמי המחקר חוזר אצל הרד"ק :

אמרו קצת חכמי המחקר כי כל חי אחרי מותו יקום, כי הנפשות הם עתידות להתגלגל ולחזור לעולם, אבל אינן חוזרות אל החומר הראשון כמו אותו החומר בעצמו, ויהיה זה תמיד לכמה אלפי שנה, וגדולי הפילוסופים אומרים כי לא תשוב הנפש אל הגוף לעולם כמו שאמר איוב 'עד בלתי שמים לא יקיצו' [יד : יב]. ולאמונתנו אנחנו זרע ישראל ומחזיקים באמונתינו יהיו הנפשות חוזרות אל החומר הראשון אשר יצאו ממנו לזמן תחית המתים אשר יעדנו בו האל יתברך, ויהיה זה על דרך נס ופלא ולא כפי הטבע.⁴⁸

Origenes, *Contra Celsum*, IV, 67-68 ; V, 20 46

לרעת, יש לזהות את 'אנשי המחקר' עם אחי הטהרה, או שמא עם אסטרוולוגים, שקיבלו גם הם את המחזורים הקוסמיים. על אנשי המחקר השווה : D. Rosin, 'Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esras', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, XLII (1898), p. 30 ; M. Steinschneider, *Jewish Literature*, Hildesheim 1967 (repr. of London 1857 ed.), pp. 296, 310

ההבחנה בין הפילוסופים ('אנשי תושיה') לחכמי המחקר אינה קיימת לא אצל שמואל אבן תיבון ('לא היה מתהווה דבר ולא נפסד דבר כמו שיתבאר מדברי חכמי המחקר' ; פירושו לקהלת, י) ולא אצל אלבלג (השווה : תיקון הדעות, עמ' 1, שורה 10 ; עמ' 33, שורה 16).

פירוש רד"ק לתה' קד : ל, מהזורת א' דרום, ירושלים תשכ"1, עמ' רלב. בהמשך מצטט רד"ק מדברי הראב"ע : 'וכן כתוב דור הולך ודור בא כי הכללים עומדים והפרטים אובדים, ואמר ותחדש פני האדמה על הנולדים שיבאו חדשים לעולם.' השווה לדבריו

לדעתי, עומדת הפאלינגניסיה ביסוד הוויכוחים על הגלגול במאה הי"ג ובראשית המאה הי"ד. בספרו 'רב פעלים' מבקר אבן לטיף תורה הנקראת בלשונו 'הפקרת הגלגול':

הצורות כל אחת נבדלת מחברתה אלא שהם נכללות בדמיון השכל. והחומר כדמיון שעה⁴⁹ והצורה כדמיון חותם. א"כ כל צורה הבאה לעולם היא חדשה, כי הדומה לזה אינו זה. וכבר בטלה הפקרת הגלגול. וכן ההקש בנפשות המדברות ובשכלים האנושיים והבן זה.⁵⁰

המקור לדעה זו של אבן לטיף בדבר תורת 'הפקרת הגלגול'⁵¹ מצוי בקטע שנשתמר בס' דעות הפילוסופים, והוא קטע שלם יותר מן המקבילה המצויה בפירוש הבינוני לספר ההויה וההפסד משל אבן רשד, שאותו נביא להלן:

ומזה יתבאר בטול מה שאומ' בעלי ההקפות הנקרא בלשונם האזדונאת⁵² כי הם אומרים כי כשיחזור הרשם שהיה לכל חלקי הגלגל כשימצא ראובן ישוב ראובן בעצמו ואלכסנדר המפרש אומ' כי היחסים והתכו' הנמצאים לגלגלים בעת אחת לא ישובו באיש לעולם כי אלו הנחנו שהכוכבים כולם בנקודה אחת בגלגל המזלות כאילו אמרת בנקודת סרטן וא"כ התחילו כלם מתנועעי' הממהר והמתאחר לא יתחייב בהכרח שישובו כולם לאותה הנקודה בעצמה שממנה התחילו להתנועע אלא אם יהיו ההקפות מקצתן בשעור הקפות מקצתן וכשתשלים השמש הקפה אחת תשלים הלבנה הקפות וכמו כן בשאר הכוכבים ואנו נמצא כי הדבר הפך כי הלבנה הולכת גלגלה בכ"ט יום וחצי, וכ"ט יום וחצי כשיוכפלו אותם לא יהיו בשיעור שס"ה יום ורביע וש"כ והיה הפועל אי אפשר שישוב אחד בהעין [!] ולא החומר אפשר בו כמו כן, א"כ כבר התבאר מניעות שישוב האיש בכל צד ומש"ל.⁵³

של המאירי בפירושו לתהילים שם: 'שאחר כלות אותם האישים... כאמרם ז"ל המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.'

49 השווה דבריו של שמואל אבן תיבון, שנאמרו בהקשר דומה: 'לא היו השניים הם הראשונים בעצמם, ולא אפילו צורה אחת של שעה אילו היה אדם מרכז אותה ויפסיד צורתה ויהי' אחר כך עושה הצורה ההיא דומה לה כדמותה ואיכותה ויתר המקרים הדבקים בה לא היתה היא הראשונה בעצמה אך זולתה, שנאמר ותחדש פני האדמה' (יקו המים, עמ' 159). ההתייחסות לגלגול היא תוספת משל אבן לטיף.

50 סימן כא; ראה: כשר, עמ' 16, 17.

51 לפי נוסחאות אחרות: 'הפקדת הגלגל'; וראה כשר, שם. אולם בעיני נראה, שהנוסח 'הפקרת הגלגול' הוא הנכון. ביחס למונח 'הפקרה' השווה דבריו של שמואל אבן תיבון: 'שעשה כן להשלים בזה חזוק תשובת הפוקרים המכחישים פעולת השם באלו התחתונים וייחסו אותם אל הכוכבים' (יקו המים, עמ' 167; והשווה שם, עמ' 173).

52 ייתכן, שצ"ל 'אסטואנאת', דהיינו, אנשי הסטואה. הללו נקראים בסיום קיצור המיטאפיסיקה: 'אציחאב רואק', ובתרגום העברי: 'בעלי האהלים' (כ"י אסקוריאל G-1-4, ס' 10462, דף 106 ע"ב). תודתי נתונה למורי פרופ' ש' פינס, שעזר לי בפענוח חידה זו.

53 דעות הפילוסופים, כ"י לייזן 20 (ס' 17368), דף 164 ע"א. על השפעת התורה

השיבה לגן-העדן

הביקורת על תורת הגלגול נמתחת כאן בשם עקרון האינדיבידואליות של הצורות: למרות החזרה אין זהות בין הצורות, אם כן 'כל צורה הבאה לעולם היא חדשה', ובמיוחד תקף חוק זה לגבי הנפשות: 'כן ההקש בנפשות המדברות ובשכלים האנושיים'. נדמה לי, שלא נטעה אם נשער שלפנינו תורת הפאלינגניסיה ולא תורת ההעתקה הקלאסית, דהיינו, סוד העיבור.⁵⁴ ואכן יש הבדל יסודי בין תורת ההעתקה הקלאסית לבין תורת הפאלינגניסיה. לפי שיטת הפאלינגניסיה חזרתן של הצורות ושל הנפשות בכללן מתרחשת בעידינים קוסמיים שונים. לעומת זה, תורת ההעתקה מניחה את חזרתן של הנפשות באותו העידן ללא קשר עם המאורעות הקוסמיים. הבחנה זו מביאה לפתרונה של חידה נוספת, היא העובדה, שהדיון בתורת הפאלינגניסיה קשור על-פירוב בתורת הבריאה, ולא בתורת הנפש. דוגמה לדיון על הגלגול בהקשר מעין זה מצוי בס' מסורת הברית לר' אברהם הלבן בן רבינו יהודה:

סוד עמוק. ראייה אחרת. העילה הראשונה פועלת בלי תכלית ופעולתה בלי תכלית. וקדומה היא מצדה, מחודשת היא מצד הפעולה, מפני שהיא עלולה, דכיון דמחודשת היא יכולה לחדש בזמן, ומשתלשלים הדברים עד שבאים לגשמים וליסודות ולמורכבים ולדומם, וחוזרים הדברים חלילה ומתגלגלים וזהו סוד הגלגול האמתני.⁵⁵

נראה, כאילו יש בקטע זה הסכמה עקרונית עם תורת המחזוריים הקוסמיים, ובעקבות זה — עם תורת הגלגול: הדברים כולם חוזרים ומתגלגלים. אם אינטרפרטאציה זו נכונה, הרי גלגול הצורות בעידינים השונים הוא הגלגול האמיתי, ולא 'סוד העיבור', המתרחש בעידן אחד. יש כאן חיוב מתוך הסתייגות מביקורתו של אבן לטיף, כפי שהעיר בצדק ג' שלום.⁵⁶ ביקורתו של אבן לטיף מתקשרת עם מוטיב עתיק שעליו רמזנו לעיל. מוטיב זה חוזר בימי הביניים בפירושו של אבן רשד. בסיום פירושו לס' ההויה

הסטואית השווה: צ"ה וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים: תורת הבריאה האפלטונית, האריסטוטלית והסטואית, ירושלים תשל"ח, עמ' 235—245.

54 לתולדות המונח גלגול נשמות ראה: ג' שלום, 'לחקר תורת הגלגול בקבלה במאה הי"ג', תרביץ, טז (1945), עמ' 135—139. השווה: R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Caro — Lawyer and Mystic*, Oxford 1962, pp. 235 f. ורב לובסקי מקשר את המונח גלגול עם ה-'*revolutio*' של המאניכאים. ראה עוד: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 308 ואילך; ויידה, מחקרים. לאור הניתוח שלפנינו אפשר להעלות השערה נוספת, שלפיה המקור הישיר של מונח זה הוא בתורה הגורסת חזרה קוסמית בעידינים שונים; לפי זה גלגול הוא מונח נרדף ל'סבוב' — שאותו מצאנו בדבריו של ביבגו — או אף ל'הקף'. והשווה לעיל, הערה 18.

55 מהדורת ג' שלום, קובץ על יד, א (יא), תרצ"ו, עמ' לו.

56 שם, עמ' כט. על קשרים נוספים בין ר' אברהם הלבן לבין אבן לטיף ראה: כשר, עמ' 18—19. לפי אינטרפרטאציה זו קשור הגלגול עם תחיית המתים; למוטיב זה בדבריהם של ר' יעקב בן ששת ושל ר' יוסף בן שמואל השווה: גוטליב, עמ' 145; ר' בחיי לדב' לג: ו. על גלגול ויובל ראה: גוטליב, עמ' 261—262.

וההפסד (הכלל הרביעי, הפרק השני) מתעכב אבן רשד על בעיית המחזוריות. הוא מציג לפנינו את העקרונות הכלליים של מחזוריות הטבע:

שלמה שהיתה התנועה העליונה הראשונה נמצאת היה השמש מתנועע בסבוב בגלגל הנוטה, ולמה שהיתה תנועת השמש בזה הגלגל בסבוב היו עתות השנה הארבעה ירוצו בסבוב ולמה שהיו העתים ירוצו כפי זה היה מה שמתחדש מהם ג"כ ירוץ כמו שירוצו הם ר"ל בסבוב.⁵⁷

לאחר-מכן מועלית השאלה אם ייתכן סוג אחר של סיבוב.

וכבר יקרה בזה ספק מה והוא שאחר שהיה התהוות אשר יקרה מפני אלו בסבוב מה הענין שקצת הדברים ימצאו כן ר"ל כי כשנמצא המתאחר ונמצא הקודם וכשנמצא הקודם נמצא המתאחר. משל שכאשר היה ענן היה מטר וכאשר היה מטר היה ענן, ולא נמצא בני אדם ואישי בעלי חיים יוכפלו בסבוב בעצמם עד שישוב האיש מהם הוא בעצמו... והתחלת העניין בזאת החקירה אם בכאן דבר ישוב בסבוב על משל אחד או קצתם ישוב בסבוב באיש וקצתם ישוב בסבוב במין כי אשר התבאר שהוא מחויב באלו הדברים שישוב בסבוב, אמנם הוא האחד במין לא האחד באיש ונאמר שכל שהיה מאישי העצם מתנועע אלא שהוא בלתי איפשר שיפסד הנה הוא ישוב באיש וזה שהתנועה אמנם הוא הנמצא במתנועע כמו השמש והירח, ואמנם מה שיהיה מאישי העצם מקבל ההפסד הנה אי אפשר בו שישוב באיש, ואמנם אפשר בו שישוב במין כמו התהוות האויר מן המים והמים מהאויר לא שאיש אותם המים שנפסדו בעצמם ישוב בסבוב ואפילו שערנו החומר אחד והפועל אחד כי מהידועות שהאומן אחד בעצמו כשיעשה מחומר מה לבנה ואחר הפסדה יעשה אחרת שהוא בלתי אותה הלבנה הראשונה באיש ושהן שתיים במספר אחת במין, כי אין הדברים אשר הם אחדים בסבות הם אחדים במספר באיש (שם).

ביקורתו של אבן לטיף קרובה מאוד לשלילתו של אבן רשד. אולם הוויכוח סביב תורת הפאלינגניסיה בקשר לבעיית האינדיבידואליות לא בא על-ידי כך לידי סיום. הפרק הבא מצוי, לדעתי, במשנתו של ר' משה נרבוני. נרבוני דן בסוגיית מחזוריות הקוסמוס במקומות מספר. אחד מהם הוא דיונו של הרמב"ם בסוגייה זו. באחד הפרקים המוקדשים לסוגיית נצחיות התורה כותב הרמב"ם: 'שהפסד זה העולם והשתנותו ממה שהוא עליו, או השתנות דבר מטבעו והמשכו אל השנוי ההוא, דהיינו, השינויים הקוסמיים' הוא דבר שלא בא אלינו בזה דברי נביא ולא דברי חכמים'. על יוצא מן הכלל יחיד מדובר במאמר התלמוד, 'שיתא אלפי שנה הוי עלמא וחד חרוב' (ר"ה לא ע"א; סנהדרין צז ע"א), שאמנם אינו מורה

57 בתרגומו של קלונימוס בן קלונימוס, לפי כ"י ואטיקאן אורבינאטי 41 (ס' 680), דף 32 ע"א ואילך. תיקנתי על-פי כ"י בודלי 1381 (ס' 22406).

על העדר המציאות לגמרי. שלוש הערות מעיר הרמב"ם על מאמר זה: (א) הסיום 'וחד חרוב' מורה על קיומו של הזמן; (ב) לפנינו נאמר שהוא דעת יחיד; (ג) 'זהו על צורה אחת', כלומר יש לפרשו פירוש אליגורי.⁵⁸ ר' משה נרבוני טוען, שמאמר יחיד זה הוא 'על דעת האומר שהעולם חוזר חלילה כשישובו מצבי הגלגל לתכונתם שישובו האישים ההם'.⁵⁹ להלן מביא נרבוני שתי תורות המודות במחזוריות הקוסמוס: התורה שמביא ראב"ע, ולפיה המחזור הוא בן 36,000 שנים; ותורתו של ר' אברהם בר חייא בס' מגלת המגלה, שם הוא טוען לקיומו של מחזור שבו 7,000 שנים. לכל כוכב יש שליטה על אלף שנים, ובאלף השביעי יחרב העולם. 'והוא יום שכולו שבת כי שבתאי מושל בו ונשגב ה' לבדו ביום ההוא ואחר יחזרו הנמצאות חלילה'. נרבוני מקבל את הפירושים שדחה ראב"ע: 'זמאמר דוד ע"ה דבר צוה לאלף דור יורה על הדעת הראשון'.⁶⁰ כלומר, על המחזור בן 36,000 השנים. דבר זה מוכח משנות דור: 'כי ימי שנותינו בהם וכו' וברוב שחיה אחר הולידו כמו שחיה לפני הולידו ויהיו אלף דורות'. כלומר, 36 שנים הן שנות דור בהיותן רוב מינימאלי של שנות חיי האדם, דהיינו, שנה אחת יותר ממחצית היי האדם. נרבוני מסיים את הערתו בתוספת קצרה: 'וכפי זה תהיה התורה נצחית'. הערה זו היא בגדר תשובה לאחת מקושיותיו של הראב"ע, שהקשה דווקא מן הפסוק בתהילים על דעה זו, שהרי 'דבר צוה לאלף דור' מורה, לכאורה, שסמכותה של התורה מוגבלת בזמן. לפי נרבוני אין כאן קושי, שהרי ממילא התורה נצחית בהיותה תקיפה כל זמן שהעולם קיים. לפי זה גם קיומה של התורה הוא מחזורי. לאחר-מכן חוזר נרבוני לדעה השנייה ומזכיר את תורת השמיטות: 'זמה שאמר מ"ט אלף שנה אחר שישרת כל כוכב ז' אלף שנה והוא רמוז ביובל אחר ז' שמטות אמרו ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו'.⁶¹

במקום אחר נזקק נרבוני, בעקבות הרמב"ם, לסוגיית האלמוות. מן הראוי להתעכב כאן על סיום דבריו, המתייחסים לאמונה בתחיית-המתים:

ורבים מישיני עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לעת קץ כי תמלא הארץ דעת את ה'. גם כי ישית חק ויזכור עת בא חליפתו וכבר אמר תשלח רוחך יבראון ותחדש וכו', אחשוב שאמר זה על האישים וברוך ה' יודע.⁶²

58 מורה נבוכים, ב: כט.

59 ביאור נרבוני, ב: כט, לו ע"ב.

60 שם. השווה דברי ר' יוסף טוב עלם: 'וראיה לפירושו שאמר דוד המלך ע"ה שלא יתכן לפרש שהתורה נתנה לאלף דור' (צפנת פענח, דף קלח ע"ב).

61 נרבוני, שם. מן הראוי להטעים, שנרבוני היה מוכן לפרש את מאמרי חז"ל כרומזים לתורות מדעיות ופילוסופיות, על-אף אי-נכונותן. על חשיבות עוכדה זו בפרשנות מעשה מרכבה עמדתי במאמר העתיד לראות אור בקרוב.

62 ביאור נרבוני, ב: כט, דף ה ע"א.

לפי הפירוש הראשון תיאור תחיית-המתים בספר דניאל הוא, כנראה, תיאור אליגורי של אחרית-הימים, כאשר תכיר כל האנושות בה.⁶³ לעומת זאת, לפי הפירוש השני תחיית-המתים מתייחסת למאורע של חידוש קוסמי לפי חוק שקבע האל. השוואת שני הקטעים מלמדת אותנו שלפנינו הצעה לתורת המחזוריות:

אחשוב שאמר זה על האישים וברוך שהעולם חוזר חלילה כשישובו מצבי הגלגל לתכונתם שישובו האישים היודע (א: מב).
ההם (ב: כט).

מכאן אנו עוברים לדיונו העיקרי של נרבוני, שהבנתו מסובכת וקשה. בפירושו ל'מאמר בגשמים השמימיים', ובפירושו ל'ס' כוונות הפילוסופים לאל-גזאלי כותב נרבוני שוב על סוגיית תחיית-המתים:

ובעת הרתק חבל הכסף בעת הפסד הצורה האנושית מן האדם רצה האל ונמצאה בו עדין באפשרות ונשארת שמה במציאות האפשרי ותצא אל הפועל בעת התחיה כמו שאמר שלמה טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו וביארו ז"ל ואמרו נולד אדם עומד למות, מת אדם עומד לחיים ולפי שהתכלית יותר טוב היה יום המות יותר טוב מיום החיים לא המות מן החיים. ואמר דוד ע"ה תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה. ובזה יהי כבוד ה' לעולם, ושלמה אמר עוד מה שהיה הוא שיהיה וגו' וחייב שיהיה שמה נושא לאפשרות והוא ההיולי הראשון ר"ל עצם ההיולי והשעור המשולח אשר קראוהו חכמי ישראל ע"ה עצם כשעורה הנשאר משדרתו של אדם כלומר מעצמותו עד עת התחיה ואמרם שהוא כשעורה להורות שההיולי הראשון לא יפשיט השעור ז"ל הרחקים הבלתי מוגבלים ולכן יתהוה גשם מגשם ומרחק ממרחק ולפי שההיולי הראשון יתפשטו מרחקיו כפי הצורה אשר תחול בו והיה ההיולי הראשון הנושא לאדם כבר אפשר שישוב גדול מאד כפי הצורה אשר תחול בו. ואפשר שישוב קטן מאד כפי צורה אחרת גם כן. ואפשר שהיה מקובל אצלם שההיולי הנושא לצורת האדם אשר ישוב לקבלה אי אפשר שיתמעט בפחות מכשעורה, ובו ינוח האצילות אחר ההשחתה כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם, יתברך האל ממית ומחיה.⁶⁴

בפירושו לחי בן יקטן נוקט ר' משה נרבוני במפורש לשון 'סיבוב', מונח שמצאנו לעיל בכתביו של ביבגו. בהתייחסו לסיפור על בריאתו הספונטאנית

⁶³ השווה דבריו במקום אחר: 'ואינו רחוק אצלי שהישועה תהיה כלי לרוחנות ואחרית ספר דניאל יעיד על זה' (ביאור נרבוני, א: ל, דף ד ע"א). באותו מקום כותב נרבוני: 'ואין לאורך הגלות התפשטות בלתי מוגבל'.

⁶⁴ כ"י פאריס 956 (ס' 32606), דף 174 ע"ב; וראה: Ch. Touati, *La pensée de Gersonide*, Paris 1973, p. 533, No. 27

השיבה לגן-העדן

של חי בן יקטן באי המופלא שמתחת לקו-המשווה היום כותב נרבוני, 'שזה הדעת מסכים עם דעת התורה... שיקרה ככה בתחלת הסבוב כשברא האל את העולם'.⁶⁵

האם נרבוני מזדהה עם דעה זו גם בפירושו לס' כוונות הפילוסופים? אין ספק, שיש קשר כלשהו בין תורת תחיית-המתים לבין החידוש הקוסמי. קשר זה בא לידי ביטוי בדרשת הפסוק בתהילים (קד: ל), המשמש יסוד לפירושו של הראב"ע, וכן בדברי חז"ל: 'נולד אדם עומד למות, מת אדם עומד לחיים'. דברים אלה רומזים, לדעתי, על מציאות מחזורית החוזרת חלילה. אולם סיום הקטע שלעיל קשה במיוחד. מדובר בו על קיומו של יסוד 'בו ינוח האצילות אחר ההשחתה'. ייתכן, שדברים אלה של נרבוני קשורים בתורה נוספת שהוא מציע בפירושו לס' הדרושים הטבעיים לאבן רשד. נדמה לי שניתן לשער, כי ניסה באמצעות תורה זו להתגבר על בעיית הזהות, שהטרידה את אבן רשד ואת אבן לטיף. בעיה זו לא יכלה לבוא על פתרונה על-ידי קיומה של נפש — כמו תורת ההעתקה — שהרי דבר זה נוגד את יסודות הפסיכולוגיה האריסטוטלית, שהוצגו והוסברו על-ידי נרבוני בסיום החלק השלישי של פירושו לס' כוונות הפילוסופים. אלא שזהות הצורה וזהות הפועל לא הספיקו, כפי שראינו בדבריו של אבן רשד. לעומת אפשרויות אלה מוצגת באחד מכתביו המאוחרים של נרבוני תורה, שייתכן שהיא נותנת כיוון חדש של פתרון. תורה זו גורסת, שקיימים יסודות רוחניים, או שמיימיים, שהם בחינת גרעינים אשר סביבם מתפתחים החיים, ומעל לכול — החיים האנושיים. באחד מדרושו הטבעיים חוקר אבן רשד 'מהכחות הנמצאים בזרעים... בזרעים תחלה ושנית בעובר הנשוא קודם שתשלם הווייתו'.⁶⁶ איגרת זו — בלשונו של נרבוני — דנה בבעיית התהוות הבן 'בצורה מיוחדת, רצוני צורת האב', דהיינו, במיכאניזם הגיניטי, הגורם שיתהווה הבן בדמותו של אביו. האם מיכאניזם זה 'הוא ג"כ מהגשמים יתפרד מהאב, או שמא הוא כוח שמעבר לו, דהיינו, 'המניע הראשון בהתהוות' אבן רשד, ובעקבותיו ר' משה נרבוני, מסכמים את הדעות השונות. התשובה לשאלה זו תלויה במחלוקת על מהותו של זרע האב. לפי כת אחת הזרע מכיל בתוכו 'איברים בפועל אלא שהם נעלמים מן החוש ר"ל שיצא מכל אבר ואבר כמותו'. לפי כת אחרת 'אין שם איברים בפועל... וזהו דעת אבוקראט וגליינוס וזהו דעת חכמי ישראל'. דעה זו מחייבת, לכאורה, את 'דעת ההטמנה ר"ל שכל דבר בכל דבר ויתנפץ מן הערוב כפי הגובר ולא תהיה הווייה כי אם יציאה מן הערוב'. אולם יש עמדה נוספת שהיא אמצעית בין דעות אלה. כאן מובאות דעותיהם של אבן סינא ושל אבן רשד. נרבוני מרחיב את פירושו ודן בטיבו של אותו כוח שהוא מקור התפתחות האישים, 'הכוח המצייר' לפי מינוחו

65 פירוש לחי בן יקטן. השתמשתי בכ"י קיימברוג' dd.4.1 (ס' 15916) ובכ"י פאריס 913 (ס' 26868), דף כ ע"א ואילך.

66 כ"י ואטיקאן 654 (ס' 680), דף 96 ע"א.

של גאלינוס. מהו 'הכוח המצייר'? אולי הנפש, נדעתו של אפלטון, אולי השכל הפועל ואולי השכל הנבדל? בסיום דבריו מדבר נרבוני על שיטה שלפיה קיימים אלמנטים רוחניים, המסבירים את התהוות החיים:

[יסודות אלה] יתלו בגופות אשר יהווים לדמות אשר ביניהם ושבהפסד הגופות שבו אל חמרם הרוחני וגשמיהם הדקים האשיים השמימיים אשר לא יורגשו... ומה מאד מפליא מסכים לאמרו היש מספר לגדודיו ויצדק השר על הנמצאות כשאמר רבים אשר אתנו מאשר אתם ויעמדו רכבי אש וסוטי אש סביבות אלישע, ויצדק מאמר התוריים שיש מלאכים שוכנים ביסודות כמו שיש מלאכים שוכנים ברקיע ותצדקנה מלאכות רבות נאבדות היום מאומתינו ואני אומ' כמו שאמרו אבונצר בצער כשיפול עליו הספק ולא ימצא מי שיצילהו מן הספק אלהי לך התרעומת וממך ההישרה לאמת.

ובס' הפלת ההפלה אנו קוראים:

ואלה הנפשות אשר אם יהיו כממוצעים בין נפשות הגרמים השמימיים ובין הנפשות אשר הנה הגרמים הנוחשים, יהיה להם בלי ספק על הנפשות אשר הנה והגופות שלטנות ומהנה צמח המאמר בחלק 67 או יהיו הם בעצמותם הם אשר יתלו בגופות אשר יהווים לדמות אשר ביניהם וכאשר נפסדו הגופות שבו אל חמרם הרוחני.⁶⁷

ייתכן, שהחזרה אפשרית, מפני שהיא נעשית כ'נתלית' באלמנטים רוחניים, שהם נצחיים. דבר זה מאפשר לנרבוני לקבל את תורת תחיית-המתים כמעט כפשוטה.

כך מסיים נרבוני את פירושו ל'אגרת הזרעים' בעקבות הדיון על הגוף האנושי: 'ואמר ארסטו בו שהוא אלהי ושהוא יתחלף בכבוד והמעלה.

67 לפי המקור הערבי הכוונה לאמונה בדימונים; המתרגם קרא ג'ז[א] במקום ג'ג.
68 לפי כ"י ליידין 15, דף 102 ע"א. זהו כתביד שהעתיק משה נרבוני עצמו; השווה מהדורת M. Bouyges, ביירוט 1930, עמ' 577; S. Van den Bergh, *Averroes' Tahafut al Tahafut*, London 1954, p. 357. בהמשך אותו קטע מוסיף אבן רשד סברה אחרת המסבירה תופעות אלה, והיא קיומו של נותן הצורות. סברה זו אינה מצויה לאחד מהקודמים אלא לקצת פילוסופי אלסלאם. נראה, שנרבוני לא הבין נכונה את הקשר של קטע זה לעניינו וחשב, שאבן רשד טוען כאן, כי תורת הנפשות המצויות בחומר היא התורה שלא התקבלה על דעת הפילוסופים הקדמונים, ודבר זה הוא דחה. נרבוני ממשיך:

אבל למי שיניח השארות הנפש ורבויה שיאמר שהיא בחמר דק והוא חום הנפשי אשר יושפע מהגרמים השמימיים והוא החם אשר אינו אש ואין בו התחלות אש אבל בו הנפשות הבוראות הגשמים אשר הנה והנפשות אשר יחולו באותם הגשמים, ושלא יחלוק אחד הפילוסופים שביסודות חום שמימי הוא נושא לכחות המהות החי והצמח אבל קצתם יקראו אלה כחות טבעיות שמימיות וגאלינוס יקראם הכח המצייר ועתים יקראו הבורא ויאמר שיראה שהוא פועל לחי חכם בורא אותו ושוה יראה מהנתוח.

קראו אלהי למה ששמו משכן לרוחנו. דבר מוזר זה הוא מפעולותיו של הבורא:

הבורא אשר לא תושג תכלית כוונתו וחכמתו בהדביק הנבדל בזה הגשמות אלא שהוא מסוג הגשם השמימי... שבח לאל המשלים המייפה והמנעים המשגיח ומיישיר הטבעים מניע המניעים מדביק נפש החכם עם הנבדלים ומבדילה מנפש הרשעים אשר בכפות הקלעים ומכניסה לפנים מן הפרוכת ומקלעים, והיתה צרורה בצרור החיים המשפיעים והוא יכפר לנו חטאים ופשעים. וישימנו עם הצדיקים והשועים אשר באור החיים רואים ושועים (!) ובצחצחות נפשם שבעים ובמלוא העליון מרגיעים, ננוח ונעמוד לגורלינו לקץ הימים ורגעים.⁶⁹

ג. הרסטוראציה ההיסטורית

כפי שראינו לעיל אותם הוגים שלא קיבלו את התפיסה הרואה בקוסמוס ישות בעלת התחלה וסוף, ואף לא נטו לקבל את תורת המחזוריים הקוסמיים, נזקקו לאינטרפרטאציה היסטורית או אישית של רעיון הגאולה. נעמוד כאן על הכיוון הראשון.

ניתן לאפיין את הכיוון הזה בשני עקרונות בסיסיים: (א) הגאולה היא מאורע היסטורי (לא קוסמי); (ב) החוקיות הפועלת בעידן המשיחי היא החוקיות הטבעית (ולא חוקיות אסכטולוגית מיוחדת).⁷⁰

משמעותו של העקרון הראשון הובהרה לעיל במבוא, עמ' 39. תוכנו העיקרי הוא בראיית ימות-המשיח כעידן שבו ישוהרר עם ישראל משעבוד מלכויות,⁷¹ והעולם כולו יהיה מצוי מעבר לעוני, למלחמות ולמחסור. תורה זו אופיינית למשנתם הפוליטית של הרמב"ם ושל תלמידיו. אולם ניסוחים דומים מצויים גם בכתביהם של הוגים אחרים. ר' אברהם בר חייא ראה את הגאולה כעידן שבו ייהפך העולם כולו לקהיליית מאמינים. בשלהי ימי-הביניים כתב אברבנאל על עולם של שלום, שישרור כאשר תתגבר האנושות על שני גורמיה העיקריים של המלחמה: הגורם הכלכלי — החמס והגזל, והגורם הדתי — 'בסבת הדתות והאמונות, כרוב מלחמות אדום וישמעאל שהם בסבת חלוף האמונות אשר ביניהם'.⁷² האוטופיה הפוליטית

69 פירוש לדרושים הטבעיים; ראה לעיל, הערה 33.

70 על סוגייה זו ראה: פינס.

71 בחזון זה מתמזגים יחד עקרונות השחרור מן השעבוד, החזרה אל הארץ ואיחודה מחדש של האומה, אשר תרים נס אחר, ולא 'נסים הרבה ולא דגלים מתחלפים' (פירוש אברבנאל ליש' יא). אצל ר"י אברבנאל מודגשים גם גבולות היסוד שהותרו לימות המשיח, לאחר הורשת אדום מואב ועמון (שם).

72 פירושו ליש' יא, דפוס-צילום ירושלים תש"ך, דף צא; והשווה דבריו בפירושו לפרשת ואתחנן: 'כי כל האמונות ישובו או אל האמונה האמיתית כמו שאמר הנביא כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחר [צפ' ג: ט] (פירוש התורה, ואתחנן, דף ריג ע"ד; וזאת הברכה, דף רמז ע"א).

היא בסיס לחזרתה של הנבואה. הנבואה מתרחשת בעקבות הוועוד המחודש בין העם לאל בארץ-הקודש — כך במשנתו של ר' יהודה הלוי, או בעקבות בנייתה של חברה אידיאלית — כך במשנתו של הרמב"ם. האינטרפרטציה ההיסטורית ממוגת על-ידי כך את האוטופיה הקולקטיבית עם רעיון ה'הצלחה' האינדיבידואלית, שבה מגיע האדם לגבול שלימותו האפשרית. העקרון השני בא לידי ביטוי באזהרת הרמב"ם: 'אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חדוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג' (הלכות מלכים, יב: א). ברוח אזהרה זו כתובות גם 'אגרת תימן' וה'אגרת לחכמי מרשיליא'. חורבנה של מדינה קשור בהיזקקות לספרי אסטרולוגיה, כלומר, בעזיבתה של הפוליטיקה הריאליסטית:⁷³ 'לפי שמצאו ספרים רבים באלה הדברים של דברי החוזים בכוכבים שדברים אלו הם עיקר של עבודה זרה... ולא נתעסקו בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות אלא דמו שאותן יועילו להם.'⁷⁴

כאמור, עקרון זה מתייחס לא רק אל טבעיותה של תקופת הגאולה, אלא גם אל טבעיותו של המעבר מן העידן הגלותי אל העידן המשיחי. לבעיה זו ולבעיית הסתברותו של עידן זה מוקדשים דיונים רבים בהגות האריסטוטלית היהודית, שבעקבות האמונה בקדמות העולם נוטה היתה לפקפק ברעיון הקידמה בהיסטוריה. רעיון הקידמה בהגות האריסטוטלית מצא את אחד מביטוייו הנאים ביותר באיגרת שיוחסה לאריסטו, ושנושאה הוא המדינה העולמית. מביאים אותה ומצטטים ממנה, בין היתר, ר' משה אבן עזרא, ר' יצחק אבן לטיף, ר' מנחם בן זרח ור' יוסף אלבו. עיקר העניין שמצאו בה קשור, לדעתי, בבעיית הסתברותו של העידן המשיחי, כדברי אבן לטיף: 'ואם ענין זה יש לו צד מציאות בשכל אצל בעלי העיון האומרים בקדמות העולם כ"ש שיתקיים מציאותו אצל מאמיני החדוש.'⁷⁵ גם ר' יוסף אלבו משתמש ברעיון זה של האפשרות העתידה להתממש: 'ולזה תמצא שכתב אריסטו כי בהכרח הוא שיבא זמן שיהיו כל האנשים נמשכים אחר האמת וישתדלו לדעת השם כפי מה שהוא אפשר בחק האדם, עד כאן לשונו.'⁷⁶

חידוש הנבואה מעמידנו על מלוא משמעותו של המוטיב הרסטורטיבי

73 השווה הסתייגותו של פינס, עמ' 306, הערה 18.

74 'אגרת לחכמי מרשיליא', קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, לייפציג תרנ"ט, ב, דף כה ע"ב.

75 ראה: שטרן; השווה: משה אבן עזרא, שירת ישראל (תרגום ב"צ הלפר), לייפציג תרפ"ד, עמ' 188; עוד ראה: ר' מנחם בן זרח, צדה לדרך, לבוב תרנ"ט, דף קמד ע"א; הלר-וילנסקי, עמ' 319. על רעיון הקידמה בספרות היוונית והרומית ראה: L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967, pp. 169 f. לפי אדלשטיין יש לרעיון הקידמה שרשים בהגות הקלאסית, למשל אצל סיניקה.

76 ספר העיקרים, ג:ד, מהדורת ו' הוויק, פילדלפיה תר"ץ, ג, עמ' 833; וראה: שטרן, עמ' 85.

השיבה לגן-העדן

שבכיוון זה, לעומת הרסטוראציה האוטופית של עולם שהוא גן-העדן, אשר עליה נתעכב בסעיף שלאחר זה. אלא שבאופן פאראדוקסאלי הרסטוראציה איננה שלימה. דבר זה תלוי בתפיסה הרואה בימי הבראשית של האומה פונקציה של חד-פעמיותם של משה ונבואתו.⁷⁷ הרמב"ם ובעקבותיו ההגות היהודית הביניימית בכלל הגבילו את החזון המשיחי בתחום אחד בלבד — חידוש ההלכה. בספרות הפילוסופית היהודית הביניימית כולה עדים אנו למאבק נגד הדעה, שהגאולה תביא עמה שינוי או חידוש בתורה. הפילוסופים היהודיים היו מודעים לסכנה שברעיון חידוש ההלכה, במיוחד בעקבות העימות המתמיד עם הנצרות. הדבר בולט במשנתם של ר' סעדיה גאון ושל ר' שמואל בן חפני. בקטע שמביא בשמו אבן בלעם הוא מפרש את הפסוקים על התשובה בדב' ל כהבטחה שבני ישראל ישמרו את המצוות בגלותם בין האומות, אולם גם כהבטחה נוספת: 'כי לא ישתנו אצלנו המצוות'.⁷⁸ דוגמה מעניינת, אשר סביבה התפתח דיון על תקיפותן של המצוות בעידן הגאולה, היא איסורו של אכילת החזיר, 'שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל'. ניתן לומר בקורטוב של הומור, שהחזיר העתיד לחזור הפך לסמל של רסטוראציה אנטינומיסטית.⁷⁹ את עמדתה של ההגות היהודית ביחס לעניין זה ניתן להדגים בדיונו של ר' יעקב בן ששת. לפי

77 ראה על כך: פינס. על מהותה הרסטוראטיבית של תורת המשיחיות אצל הרמב"ם ראה: A. Funkenstien, 'Maimonides — Political Theory and Realistic Messianism', *Miscellanea Mediaevalia*, XI, Berlin-New York 1977, pp. 81-103. בייחוד עמ' 86 ו-103.

78 א"א הרמב"ם זכרון לראשונים, ח"ג, ברלין תרמ"ז, עמ' 41; אוצר הגאונים לסנהדרין, ירושלים תשכ"ז, עמ' תקיד.

79 ראה וי"ר יג: ה, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשי"ד—תש"ך, עמ' רצה: 'זאת החזיר זה ארום... ולמה נקרא שמה חזיר, שמחזרת עטרה לבעלה הה"ד ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה'; וראה שם, הערה 2; קה"ר א: ט: 'שהוא עתיד להחזיר את המלכות לבעליה'; ערוגת הבשם, מהדורת א"א אורבך, א, עמ' 20; תנחומא, שמיני, ח: 'שעתיד הקב"ה להחזיר עליהם מדת הדין'; פדר"א, סוף פרק יא: 'המלך העשירי חוזרת המלוכה לבעלה'. על המאמר ה' מתיר איסורים = מתיר איסורים ראה: מדרש תהילים, מהדורת בובר, דף קמו ע"ד, רסח ע"א; על ערעורו של ר"י רייפמן ראה: בית תלמוד, ד, עמ' 54; וראה: W. Bacher, *Aggada*, *der Tannaim*, II, p. 36, n. 4; השווה: דון יצחק אברבנאל, ישועות משיח, העיון הרביעי, ג, קניגסברג 1861, דף ע"א ואילך; ראש אמנה, פרק יג, התר הספק הרביעי, קניגסברג 1861, דף טו ע"ב; השווה: פ' בער, 'המדרשים המזוייפים של ריימונדוס מרטיני', ספר הזכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין, ירושלים תש"ב, עמ' 40; S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1957, V, p. 349, n. 62; ג' שלום, שבתי צבי, ב, תל-אביב תש"ז, עמ' 704; W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*, Philadelphia 1952, p. 57 לסיכום הסוגיה כולה ראה: א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 273 ואילך, והשווה: ש' ליברמן, שקיעת ירושלים תש"ל, עמ' 81. על 'החזרת החזיר' ראה גם: ש' אברמסון, 'מאמר חז"ל ופירושו', מולד, כסלו תשל"ב, עמ' 422 ואילך; וראה שם, עמ' 429, הערה. על נוסחאות שונות של מאמר זה ראה: L. Zunz, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1875-1876, III, pp. 221-224

דבריו, ההמון מבין בטעות את דברי חז"ל כמתכוונים לחזיר ממש. ברם, הכוונה האמיתית של מאמר זה היא 'על הכח שלו שהוא מיוצר לישראל ולעתיד ישוב עם כל שאר הכחות לעזור ולסמוך את ישראל כי ירבה השלום בארץ כמו שנא' וגר זאב עם כבש...⁸⁰ בסוגייה זו בולטת גם עמדתו של ר' לוי בן אברהם:

ומה שאמרו למה נקרא שמו חזיר שעתיד הקב"ה להחזירו לנו, נראה לנו לפרש כי הבורא התיר בשעת כיבוש הארץ לאכול מאכלות אסורות... וכן לעתיד בשעה שיכבוש משיח את הארצות... כי מן היושר שלא יסור אסור המאכלים שהם משנים מזג הגוף ועוכרים זכות השכל ומונעים אמתת השגחתו...⁸¹

ר' לוי מתייחס גם להיתר האיסורים בכלל:

ובלעדנו מפרש החזיר זה אדום... ושם תמצא כי היה מן החכמים מי שדעתו שקצת מצות יבטלו לימות המשיח כי מהם שאמר עתידה תורה שתתחדש שנאמר [!] ואמר שעתיד הקב"ה להתיר כל בהמה וחיה ושקצים ורמשים האסורים כדרך שהותרו לבני נח ולא נאסרו לישראל אלא לקבל שכר שנאמר מתיר אסורים והשיבום והרי אוכליהם יאבדו דכתיב אוכלי בשר החזיר השקץ והעכבר יחדו יסופו הם עצמם לא כל שכן ועוד שאמרו שעתיד להתיר נידה ואולי ר"ל שלא יהיה בהם נדה וזבה או שהם יהיו מוזהרים בטבעם ולא יצטרכו להמנע מפני אסור תורה כי לא ישלוט בהם יצר הרע או דבר בתחיית המתים (שם).

הרסטוראציה האנטינומיסטית מסתמכת על מעין חזרה לתקופה שלפני מתן-תורה, אל דור בני נח. כפי שנראה להלן, זכה המוטיב הזה למעין מענה סמוי בהגות השמרנית. החזרה האמיתית נתפסה כחזרה אל מעבר לבני נח, אל התקופה שבה חי האדם בשלום עם החיות, ואכילת בעלי חיים בכלל נחשבה למעשה בלתי-ראוי.

החזרה לגן-העדן התחתון

רבות נכתב על האוטופיה ההיסטורית בהגותו של הרמב"ם. לעומת זאת, לא ניתנה תשומת-לב מספקת למוטיב נוסף, המצוי בפירוש המשנה לרמב"ם:

80 משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א ויידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 81-82; וראה שם בהערות. בהמשך מסביר ר' יעקב בן ששת את טעם איסור אכילת דגים טמאים כהיתר לזמן הגאולה: 'לפי שעתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים לעתיד לבא מלויתו והוא יש לו סנפיר וקשקשת כמו שאמרו בפרק אלו טרפות' (שם, עמ' 82); ראה עוד: ויידה, מחקרים, עמ' 345, הערה 6; והשווה פירוש ר' בחיי לפרשת שמיני, וי' יא: ז.

81 ליות חו, כ"י מינכן 58 (ס' 23117), עמ' 126.

השיבה לגן-העדן

אבל גן עדן הוא מקום דשן בכדור הארץ מרובים בו המימות והאילנות, יגלהו ה' לבני אדם בעתיד ויורה להם את דרכו ויתענגו בו. ואולי ימצאו בו צמחים נפלאים מאד שתועלתם גדולה והנאתם מרובה זולת אלו הידועים אצלינו, וכל זה בלתי נמנע ולא רחוק אלא אפשרותו קרובה ואפילו אילו לא הזכירתו תורה, כל שכן אחר שנתבאר כל זה בתורה ונתפרסם.⁸²

לפי קטע זה מוכן הרמב"ם לקבל מסורת המניחה את קיומו הריאלי של גן-העדן, אשר השתמר באקלים רחוק. להסבר עובדה זו נקדיש את ההערות שלהלן.

רעיון השיבה לגן-העדן, שבו יזכה האדם לאכול מעץ החיים, היה נפוץ בספרות החיצונית, והוא מצוי גם בספרות חז"ל.⁸³ ניסוחו הבולט ביותר של הרעיון בהגות היהודית בימי הביניים מצוי במשנתו של ר' אברהם בר חייא. ראב"ח טוען, שהקדוש-ברוך-הוא אסר על אכילה מעץ הדעת, אך התיר אכילה מעץ החיים: 'הבטיחו והתיר לו שיאכל מעץ החיים מפני שעץ החיים הוא בכלל עצי הגן'.⁸⁴ מסברה זו בא ראב"ח לפרש בדרך מעניינת את דברי האל. הוא מבחין בין 'ויצו את', המתייחס למצוות 'עשה', לבין 'ויצו על', שפירושו איסור. לפי זה הדיבור 'מכל עץ הגן אכל תאכל' (בר' ב: טז) אינו בגדר מצווה, אלא בגדר הבטחה, והבטחה זו כוללת גם את עץ החיים, שממנו נאכל באחרית-הימים. אין איסור האכילה חל על עץ החיים, אלא על עץ הדעת בלבד. ההבחנה שבין שני העצים מהותית:

82 מבוא לפרק חלק, על-פי תרגומו של יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' רז; השווה: מורה נבוכים, ב: כז.

83 בס' חיי אדם וחוה מסופר, שכאשר חלה האדם את חליו אשר ימות ממנו, ביקש להתרפא מן העלים של עץ החיים. אז נאמר לשת: 'אל תיגע בתפילה על העץ אשר יזל בו השמן לסוך את אדם אביך כי לא ינתן לך עתה כי אם לקץ הימים' (יג: ב), ולהלן בסמוך: 'אז יקום כל בשר מימי אדם ועד היום הגדול ההוא והיה לעם קדוש, ואז תנתן להם כל שמחת גן עדן והיה אלקים בתוכם' (יג: ד). הספר מסכם ביתר דיוק את כל תורת אחרית-הימים במלים אלה: 'למען לא תטעם ממנו ולא תחיה לעולם כי עתה תלחם את המלחמה אשר שם בך האויב אך בצאתך מגן-עדן ונשמרת מכל דבר רע וזכרת את יום המות וביום התקומה אקים אותך ואז ינתן לך מעץ החיים וחייית לעולם' (כח: ג-ח). גם בס' חנוך א, פרק כה, נאמר במפורש, שבאחרית-הימים, אחרי יום הדין הגדול, יופרדו צדיקים מרשעים, והראשונים יאכלו אז מעץ החיים:

ההר הגבוה הזה אשר ראית אשר ראשו ככסא אלקים הוא כסאו אשר ישב עליו הקדוש והגדול... ברדתו לפקוד את הארץ בחסד. ועץ הבושם הזה, לא יוכל לגעת בו כל בשר בלי רשות עד יום הדין הגדול אחרי אשר יפרע והביא אכילתו לעולם ואז ינתן לצדיקים וענוים... מפריו ינתנו חיים לבחירים וצפונה אל מקום קדוש את עבר בית ה' מלך העולם ישתל. אז יגילו בשמחה ויעלו בקדש... והאריכו ימים על הארץ.

והשווה חזון יוחנן כב: ב. על מוטיב זה אצל חז"ל ראה, למשל: שמ"ר, בשלח, כה: 'מביא להם פירות מגן עדן ומאכילן מעץ החיים'. על מוטיב זה בהגותם של הקראים ראה: אהרן מניקומדיא, עץ החיים, לויפציג 1841, עמ' 203. ושם מתוארת אכילה מעץ החיים כשלב ראשון לכניסה לגן-העדן.

84 מגלת המגלה, עמ' 62.

עץ החיים הוא העץ אשר בו החיים והבינה והחכמה והאור וכל המדות הטובות... והזוכה לעץ הזה הוא זוכה למעלת העולם העליון והמלאכים, ועץ הדעת טוב ורע הוא העץ אשר הזוכה בו והמתחבר אליו הוא מבין וחושש בכל תמורי העולם אשר הם מתחלפים בו שהם טוב ורע וחיים ומות וכל הדומה להם.⁸⁵

הקדמונים שפירשו את עץ הדעת 'מלשון הדעה והבינה' טעו, לפי שאי אפשר לומר, שאדם הראשון לא הכיר בין טוב לרע, שהרי 'הקב"ה נפח בו נשמת חיים ובה נתמלאה צורתו ובה הוא הוגה ומדבר ונפרש מן הבהמות והחיות ודומה למלאכים ואם לא היה מכיר בין טוב לרע לא היה ראוי לאזהרה ולא למצוה'. ראב"ח מפרש 'דעת' מלשון 'יודע בהם את אנשי סוכות' (שופ' ח : טו), ומוכיח שזאת הכוונה הנכונה על-פי ההמשך: 'ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמים הם' (בר' ג : ז), 'ואילו היה פירושו מלשון הדעה כגון ויבינו היה לו לומר ויראו כי עירמים הם כי הבנת העירום היא בראית העינים'.⁸⁶ לפי דבריו סיפור גן-עדן מתאר בעת ובעונה אחת שלושה שלבים היסטוריים שונים: תקופת החטא; התקופה שלאחר החטא; וזמן הגאולה. בסיפור ישנם גם שלושה תיאורים שונים על 'לקיחת האדם', המתאימים לשלוש התקופות:⁸⁷ (א) וישם שם את האדם אשר יצר (בר' ב : ח); (ב) ויקח ה' אלהים את האדם (בר' ב : טו); (ג) וינחהו בגן-עדן לעבדה ולשמרה (בר' ב : טו). האדם 'העמד... בגן-עדן כדי להיותו חי ולא תחול עליו מיתה'. האדם נלקח מגן-העדן בעקבות החטא, אולם הוא יונח בו שוב. סיום פסוק טו אינו מתייחס, לדעת ראב"ח, לתיאור המצב מלפני החטא, אלא לתיאור תקופת הגאולה: 'שהוא עתיד אם הוא מתקן את מעשיו לחזור לגן-עדן ולנוח בו'.

מה מהותו של גן-עדן זה? כפי שננסה להראות להלן, גם בבעיה זו התמקד הפולמוס שבין התפיסה ההיסטורית לבין התפיסה הקוסמית של הגאולה. גישה אחרונה זו ראתה בשיבה לגן-העדן מאורע שיש בו משום טראנספורמאציה קוסמית, ואילו התפיסה ההיסטורית ניסתה לתת למוטיב זה אינטרפרטאציה נאטוראליסטית, לאמיתו של דבר — גיאוגראפית.

מוטיב גן-העדן האבוד מצוי גם במשנתו של ר' אברהם אבן עזרא, המפרש, כי 'גן-עדן תחת קו השווה שלא יוסיף היום ולא יחסר כל ימות השנה, וריקי מוח יתמהו איך יתכן זה וראיות גמורות יש עליהן'.⁸⁸ דבריו על 'ריקי המוח' קשורים, לדעתי, במחלוקת הגיאוגראפית על גבולותיו של היישוב,⁸⁹ שעליה נעמד בקיצור להלן.

85 מגלת המגלה, עמ' 61. הבחנה זו ניכרת בדברי הרמב"ם במורה נבוכים, א : ב.

86 מגלת המגלה, עמ' 62. פירושו של בר חייא על פרשת גן-עדן השפיע ללא ספק על הרמב"ם, בייחוד בכל הנוגע למעמדו של האדם הראשון לפני החטא (השווה: מורה נבוכים, א : ב).

87 מגלת המגלה, עמ' 60 ואילך.

88 בפירושו לבר' ב : יא.

89 כבר בספרים החיצונים אנו מוצאים דעות שונות בדבר מיקומו של גן-העדן: במזרח

השיבה לגן-העדן

במאמר השני של ס' אותות השמים דן אבן רשד על הארץ המיושבת משתי בחינות. הבחינה הראשונה היא 'החוש', דהיינו, עדויות נוסעים שהרחיקו דרומה וצפונה ממקומות היישוב. מכאן הוא עובר לשאלה התיאורטית, אם ייתכן יישוב מעבר לידוע לנו. ובנוגע לבעיה זו הוא מביא שתי דעות: (א) דעת אריסטו ו'סיעת ההולכים', שלפיהם קיימים גבול צפוני וגבול דרומי ליישוב, 'ושמה שתחת משה היום ומה שיקרב ממנו בלתי מיושב לתגבורת החום שם', וכן 'מה שרחק מאד מסבובי השמש אל שני הצדדים

(יובלות ד: כג). או בצפון (חנוך סא: א—ד; והשווה יש' יד: יג), או במערב (כרעתם של האיסיים לפי דברי יוסף בן מתתיהו במלחמות, 2: 155 — 2: 158). לפי דעה אחרת נלקח גן-העדן לשמים (חיי אדם וחיה כה: ג; חזון ברוך ג: ו; עזרא הרביעי ד: ז—ח) והוא נמצא ברקיע השלישי (עליית משה לו: ה; חנוך הסלאבי ח; וכן באיגרת השנייה לקורינתים יב: ב—ח). על מיקומו של גן-העדן בעולם הביניימי הנוצרי ראה: נרדי, עמ' 349—374; ריצ'יוטי; G. Ricciotti, 'La Cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Cristoforo Colombo', *Annuario della Università degli Studi, Bari* 1950—1951, pp. 31—45. רינגבום.

המאמינים בריאליות הגיאוגראפית של גן-העדן בהגות הנוצרית נחלקים לשתי קבוצות עיקריות: (א) בעלי האמונה שלפיה גן-העדן מצוי מעבר לתחום שאליו יכול האדם להגיע; (ב) המאמינים באפשרות להגיע אל גן-העדן. גישה אחרונה זו ניכרת, למשל, במסורת שמיקמה את גן-העדן בהר סיילאנוס, כלומר באי ציילון; ובאמונתו של קולומבוס, שהאמין, כאשר הגיע באוגוסט 1498 לנהר אורינוקו, כי גילה את אחד הנחלים הנובעים מגן-העדן, שמקומו בקצה המזרחי (ראה: ריצ'יוטי, עמ' 69); גם דימויי אל-דוראדו של הכובשים הספרדיים יונקים מתיאורי גן-העדן. תיאורו של דאנטה קשור בגישה הראשונה, שמיקמה את גן-העדן במישור שונה לחלוטין, שהגישה אליו אינה באפשר. במסורת זו הולך קוסמאס אינדיקופלוויסטיס, הקוסמוגראף הנוצרי של המאה ה-17, המתאר את גן-העדן בהר גבוה, המופרד מן האדמה המיושבת עתה על-ידינו, על-ידי אוקיאנוס שלא ניתן למעבר. בשינויים מסוימים התקבלה השקפה זו על דעת ההוגים הנוצרים העיקריים, תוך התמוגגותה עם גישה שלישית שמיקמה את גן-העדן בשמים, בעיקר ברקיע השלישי. אכן, כפי שמעיר ריצ'יוטי, עמ' 132, אמונתו של קולומבוס שהזכרה לעיל אינה עולה בקנה אחד עם המסורת הנוצרית. ריצ'יוטי עובר בשתיקה על המסורת האיסלאמית והעברית, מסורת שטיפחה בחלקה את האמונה הראשונה, שללא ספק ינק ממנה קולומבוס.

דוגמה להשפעתה של המסורת הנוצרית מצויה בכתביו של גדליה אבן יחיא. אבן יחיא מביא שתי דעות על מיקומו של גן-העדן. לפי האחת הוא מצד המזרח, וצמצע הים הגדול רחוק מן הישוב על הר גבוה שמגיע לגלגל הירח וגלגל האמצעי, ולפי הדעה האחרת יש 'ששה גגות של עדן' (שלשלת הקבלה, ירושלים תשכ"ב, עמ' ריד—רטו). על מיגוון הדעות בדבר מיקומו של גן-העדן במסורת האיסלאמית ראה: M.A. Palacios, *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia*, Madrid—Granada 1943, pp. 192—266; ההוגים המוסלמים מכירים גם הם את המסורת על גן-העדן המצוי על הר גבוה. על-ידיה מצויה מסורת אחרת הטוענת שגן-העדן נמצא בשמים, קונצפציה המובאת בכתביו של אבן חוס מקורדובה. אבן חוס מותח ביקורת על התיאור הגיאוגראפי, המונח ביסוד מיקומו של גן-העדן לפי בראשית, פרק ב. לפי דבריו אין ספק, שמקורותיו של הנילוס (= פישון) הם בדרום, ואילו מקורותיהם של הפרת והחידקל בצפון. לפי אבן חוס שוכן גן-העדן בשמים, ויש בגן-העדן השמימי נחלים, ולנחלים אלה שמות כשמות הנחלים בעולם הזה, אלא שאינם זהים להם. לפי אבן חוס, פירוש כזה אפשרי על-פי הקוראן, אך איננו אפשרי לפי התורה.

ומי שנמשך אחריו מבעלי הלמודים, הסוברים, שבדרום יש איזור הניתן ליישוב. ואמנם אבן סינא נמשך אחריהם בסברא הזאת ויראה כי המקום ההוא ר"ל מה שהוא תחת משה היום יותר ממוצע מכל האקלימים. לפי אבן סינא דעת הפריפאטיים (ההולכים) היא בחלוף למה שימצא בחוש ובהקש. אבן רשד מתווך בין הדעות המנוגדות וטוען שאמנם ייתכן, שיש אזורים מיושבים בדרום, אך אין הם מיושבים בתנאים אידיאליים. כי מה שתחת משה היום אפשר שיהיה מיושב אבל לא על צד השוי כמו שיאמר אבן סינא, אבל על צד מה שהוא מיושב האקלים אשר תלך השמש לנוכח ראש אנשיהם כי ישוב אלו העיירות חיהם בהכרח ברוב הם בלתי טבעיות.⁹¹

אכן, לפי התפיסה הגיאוגראפית של אבן סינא ייתכן, שמתחת לקו-המשווה קיים אזור שבו שוררים תנאים אקלימיים אידיאליים. לאפשרות זו מתייחסים דבריו של הרמב"ם. הרמב"ם נמנע בעקיבות מלפרש כפשוטם את הרמזים למהותה הקוסמית של הגאולה. אם כן, איך יתפרשו המאמרים הרבים המתייחסים במפורש לתכנים אלה? אחת האפשרויות — הפרשנות האליגורית, הרמוזה בדברי הרמב"ם — תפתח במפורט בכתבי בנו ר' אברהם ובספרי תלמידיו ותלמידי תלמידיו. אולם הרמב"ם פותח כאן פתח לאפשרות נוספת, המאפיינת, לדעתי, טאקטיקה הנמצויה במקומות שונים במשנתו, והיא החלפתה של תיזה, הסותרת את עקרונות המדע או הפילוסופיה, בתיזה, שאם כי ייתכן שאיננה אמיתית, איננה אבסורדית. במקרה שלנו מוחלף חזון השינויים הקוסמיים שבאחרית-הימים בגילוי מחדש של גן-עדן, שהדרך אליו אבדה. השינויים הקוסמיים הם לגביו בבחינת אבסורד מדעי; קיומו של גן-עדן אבוד — אפשרות רחוקה או קרובה, אך לגיטימית במסגרת תמונת-עולם ריאליסטית.

הקונצפציה על גן-עדן אבוד התקבלה על דעת רבים מן ההוגים היהודים בימי-הביניים.⁹² היא נשמרה על-ידי האינטרפרטאציה האליגוריסטית לפעמים תוך כדי עימות עמה, אך על-פירוב תוך כדי השלמה, שבאה לידי ביטוי בהנחת קיומו של גן-עדן תחתון המקביל לגן-העדן העליון.

90 כ"י פאריס 956 (ס' 32606), דף 406 ע"ב; השווה את הדיון בביאור הבינוני, כ"י פאריס 950 (ס' 30891), דף 51 ע"א ואילך. אבן רשד מזכיר שם, בדפים 53 ע"ב — 54 ע"א הדנים בנושא, חיבורים משל אבו אבדול רחמן בן-זוהר ומשל אבובכאר בן טפיל.

91 שם, דף 407 ע"א.

השיבה לגן-העדן

דוגמה לקבלה כפולה זו מצויה בכתבי הרמב"ן. הרמב"ן טוען, שגן-העדן מצוי עדיין בעולם הזה, 'במקום ממקומות הארץ'. מכאן שבנוסף לפשר הקבלי יש לקבוע, ש'כל מה שבא בכתוב מפשרי סדר בראשית הכל אמת אין מקרא מהן יוצא מידי פשוטו'.⁹³ הרמב"ן מוסיף על הטיעונים המדעיים, שעליהם עמדנו לעיל, התייחסות לאגדה, המובאת בספר אסף הרופא והקשורה למקורותיה של חכמת הרפואה:

כי אספלקינוס [= אסקולפיוס] חכם מקדוני וארבעים איש מן החרטומים מלומדי הספרים הלכו הלוך בארץ ועברו מעבר להודו לקדמת עדן למצוא קצת עלי הרפואות ועץ החיים למען תגדל תפארתם על כל חכמי הארץ, ובבואם אל המקום ההוא ויברק עליהם להט החרב המתהפכת, ויתלהטו כלם בשביבי הברק.⁹⁴

הרמב"ן מסכים לדעה זו וטוען: 'וכל אלה דברי אמת הם גלויים ומפורסמים גם היום, כי רבים מבאי הארץ הלזו ארצה בני קדם יראו מרחוק הלהט המתהפך'.⁹⁵

לתורה על קיומו של גן-עדן מתחת ל'משווה היום' יש חלק חשוב בסיפור חי בן יקטן. בהתחלת ההלק השני (לפי חלוקתו של נרבוני) אנו קוראים:

אמר אבובכר זכרו קדמונים הצדיקים שאי מאיי הודו אשר תחת קו השווי והוא האי שנולד מבלי אב ואם לפי שהיא שוות אויר ממקומות כל הארץ ויותר שלם שבם לזריחת אור האמת עליהם בהכנה. ואם היה זה על חלוף מה שיראוהו המון הפילוסופים וגדולי הרופאים כי הם רואים שהיותר שוה שבמקומות המיושב האקלים הד' כי הם אומרים שאין על קו השווי ישוב בסבת מונע מהמונעים הארציים.

93 שער הגמול, כתבי הרמב"ן, עמ' רצה. ראה גם דעתו של הרשב"ץ, המקבל את הסברה שלפיה גן-עדן נמצא תחת קו השוה ואמצע הכדור' (מגן אבות, ליוורנו תקמ"ה, דפוס-צילום [ללא תאריך]), דף פט ע"א). לפי הסבר זה, טוען הרשב"ץ, ניתן להבין טוב יותר את דברי חז"ל: 'עולם א' מששים בגן... כי כל העגולות הנעשות בכדור הארץ שמרכזן הקטב והם נוכחיות זו לזו שהם יותר צרות מהעגולה האמצעית והיא לבדה עגולה גדולה... ואם הגן הוא בזאת העגולה הוא יותר גדולה מכל העולם'. לפי הרשב"ץ הגיהנום הוא יסוד האש: 'כל העולם כולו ככסוי קדרה לגיהנום' (שם). שער הגמול, שם.

94 אגדה זו חוזרת פעמים אין-ספור בספרות המאוחרת. ראה רשב"ץ, מגן אבות, דף פה ע"ב. הרשב"ץ מקבל את עקרון הפרשנות הכפולה, כשהוא מסתמך על חז"ל: 'בפרקי ר"א עשו ממנו משל ולא נמנעו מפני זה מלפרשו כפשוטו' (והשווה שם, דף פח ע"ב). עוד ראה: ר' שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, מהדורת-צילום ירושלים תשכ"ט, דף כ ע"א, סה ע"א; וראה שם, דף סח, הביקורת על הפירוש האליגוריסטי; ראה גם: ר' מנחם בן זרח, צדה לדרך, לבוב תרי"ט, קמה ע"א; אצל ר' יהושע אבן שועיב מתקשר הסיפור עם סיפורי אלכסנדר שבתלמוד (דרשות על התורה, דף ג ע"ב). ידידי ד"ר מ' אידל עומד לפרסם מחקר על תולדות המוטיב הזה.

גם נרבוני עומד על העובדה, שהזכירה אבן טופיל, שסוגייה זו שנויה במחלוקת בין אבן סינא לבין אבן רשד: 'ודע כי ז' רשד הוא מזה הכת מן החכמים כי, הוא באר...⁹⁶ כי החום בהכרח תחת משווה היום... ומבואר כי דמיון זה המקום אי אפשר שישאר בו צמחים ולא בעלי-חיים. אבן טופיל מגן על אפשרות של חיים מתחת לקו המשווה בהסתמכו על אחת מן התורות המיטיאורולוגיות, שהיו נפוצות בימי-הביניים.⁹⁷

96 על מקום הביאור יש חילופי-נוסחאות בין כתבי-היד; כמה מהם מציינים בצורה נכונה: 'בקיצור אותות עליונים מאמר שני'.

97 נביא להלן קטע מתוך חי בן יקטן, התחלת המאמר השני (ראה לעיל, הערה 65), המתייחס לסוגייה זו:

ואם רצו שמה שעל קו השווי חזק החום מאשר יגזרוהו רובם הנה זו טעות, יעמוד המופת על חלופו. וזה שכבר התבאר במופת בחכמות הטבעיות שאין סבה להיות החום אלא התנועה או פגישת הגשמים החמים או הארה והתבאר בס ג"כ שהשמש בלתי חמה ולא מתאיכת בדבר מאלה האיכויות המזגיות... וכשהתאמתו אלה ההקדמות הנה המחוייב נוהם שהשמש לא תחמם הארץ כמו שיחממו הגשמים החמים גשמים אחרים ימששום לפי שהשמש בעצמות אינה חמה גם הארץ לא תתחמם בתנועה לפי שהיא נחה על ענין א' בעת זריחת השמש עליה ובעת בואה וענינה בחמום והקור נגלה החלף לחוש בשני אלה העתים. ולא שהשמש ג"כ מחמם האויר ראשונה ועוד תתחמם הארץ אחר זה באמצעות חום האויר ואיך יהיה זה ואנו נמצא שמה שקרב הארץ מן האויר בעת החום הוא חם יותר מן האויר אשר נרחק ממנה למעלה. הנה נשאר שמחמם השמש לארץ אמנם הוא האור לא זולתו כי החום נמשך לאור העולם עד שהאור כאשר הפליג במראות השורפות נבער מה שבתוכו. וכבר קוים בחכמות הלמודיות במופתים החותכים שהשמש כדורית התמונה, גם הארץ ושהשמש יותר גדולה מהארץ הרבה ושהאש יאיר השמש מן הארץ לעולם הוא יותר גדול מחצי ושזה החלק המקבל האור מן הארץ בכל עת יותר חזק שיהיה האור הוא באמצעו לפי שהוא יותר רחוק שבמקומות מן החושך ולפי שהוא יקבל מהשמש חלקים יותר. ומה שקרב מן המקיף היה פחות אור עד יגיע אל החושך אצל מקיף העגולה אשר היא מה שקבל האור מן הארץ ואמנם יהיה המקום אמצע עגולה האור כאשר היתה השמש נכח ראשי השוכנים בו. ואז יהיה החום באותו מקום יותר חזק שאיפ' להיות. ואם היה המקום ממה שתרחק השמש מנכח ראשי אנשיו היה חזק הקור מאד. ואם היה ממה שהתמיר עליו הנכח היה חזק החום. וכבר התבאר במופת בחכמת התכונה שהמקומות מן הארץ שעל קו השווי לא ינכה השמש ראשי אנשיו זולת שתי פעמים בשנה. אצל חולה בראש טלה ואצל חולה בראש להם ואין אצלם חום מופלג ולא קור מופלג. ועניניהם בסבת זה מסכימים וזה הדבור צריך אל באור יותר מזה ואין ראוי במה שאנחנו בו דרכו ואמנם העירותי עליו לפי שהוא בענינים אשר יעידו באמתת מה שנזכר מהעברת הולדת האדם באותה הבקעה מבלי אב ואם ומחם מי שהכחיש שפסק הדיון זה ונראה לו בענינו ספור בספר. הפירוש יאמר ולמאמר החכמים שהאקלים הדי' יותר שוה. שבמקומות הנשארות מן הישוב המיושב יש אלו פנים מתחלפים ואם (רק בזה כי מה שעל קו השווי איננו מיושב בסבת מונע מן המונעים הארציים הוא איפשר). ואם רצו בזה כי מה שעל קו השווי חזק החום מה שאין כן האקלים הדי' כפי מה שיגזרו רובם הנה זה טעות יעמד המופת על חלופו (דף כא ע"א ואילך).

השיבה לגן-העדן

הביטוי הבולט ביותר לקבלת מסורת זו בהגות הראציונאליסטית נמצא ב'מאמר גן עדן' לר' חיים בן ישראל, אלא שניתוחו מצריך מחקר מיוחד.⁹⁸

במאבק הפרשנות

כידוע, עמדה פרשנות המוטיבים הקוסמיים כרומזים לשינויים היסטוריים במרכזו של מאבק ממושך. נדגים את העמדות המנוגדות בקטעים מפירושו של הרד"ק לחזון אחרית-הימים של ישעיהו הנביא (יא: ו). הרד"ק מציג שם לפנינו שלוש גישות שונות להבנת חזון זה. הראשונה מובאת בשם 'יש מפרשים' וטוענת, 'כי בימות המשיח יתחלפו טבעי החיות והבהמות וישוב למה שהיה בתחלת הבריאה ובתיבת נח'; השנייה רואה בחזון זה משל. זו דעתם של ר' אברהם אבן עזרא⁹⁹ ושל הרמב"ם. גישה שלישית מתנסחת בדברי רד"ק בלשון 'לא יזיקו בא"י'.

על הגישה השנייה כבר עמדנו לעיל. במקומות מספר בדברי הרמב"ם מתפרש פסוק זה במפורש כאלגיוריה. במאמר תחיית המתים מנסה הרמב"ם לסמוך את פירושו על המשך הכתוב: 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים' (יא: ט).¹⁰⁰ העובדה שפסוק זה בא בסיום החזון נראית לרמב"ם כנתינת הסבר לרישה, והוא מסיק מכאן, שגם הפסוקים הקודמים דנים בבני-אדם, שהרי רק עליהם ניתן לומר, שלא ישחיתו בהיותם יודעים את ה'.¹⁰¹

הפירוש הראשון של הרד"ק מעלה מוטיב חשוב, והוא ראיית הגאולה כחזרה לגן-העדן: 'יש לך לדעת כי לשעור תענוג האדם בגן, עתיד העולם שיחזור לתחיית-המתים... כי אז יחזור העולם לשלמותו כשהיה'.¹⁰² וכשתשלם כוונת הבריאה יחזרו כל הדברים ליושנן ולהוייתן.¹⁰³ במוטיב זה מתמזגים המוטיבים הרסטורטיביים והאוטופיים. אין זו רסטוראציה היסטורית, אלא אוטופיה הנתפסת כחזרה אל העבר הקדמון, הטרומי-היסטורי. הגאולה הקוסמית מתקשרת ומשתלבת כאן עם מוטיב הרסטוראציה.

בפירושו של רד"ק מועלה מוטיב נוסף, אשר לפיו תיבת נח היא בגדר פרה-פיגוראציה של עידן אחרית-הימים. תיבת נח לא היתה המוטיב היחיד ששימש סמל מעין זה. דור המדבר, למרות הבעייתיות שבו, נתפס כרומז לעידן הגאולה, והמן — בעקבות רעיונות מדרשיים — כסמל לברכת

98 מאמר גן עדן, עמ' 20 ואילך. על חיים בן ישראל ראה: שטיינשניידר, עמ' 280, הערה 36; עמ' 285, הערה 90.

99 'דרך משל מהשלום שיהיה בימיו' (פירושו ליש', שם).

100 לדבריו במאמר תחיית המתים השווה גם הלכות מלכים, יב: א: 'זוה שנאמר בישעיה וגר זאב עם כבש וגו' משל וחידה'.

101 באופן פאראדוקסאלי מפרש אבן עזרא כמשל דווקא את סיומו של פסוק ט, 'לא ירעו על הפתן ועל הצפעוני, כאילו כל ארץ ישראל מלאה דעת ה'. כי יודע השם לא ישחית לעולם רק יבנה ויתקן'.

102 פירוש ר' בחיי לבר' ב: טו.

103 דרשות ר' יהושע אבן שועייב לפרשת בראשית.

אחרית-הימים.¹⁰⁴ אם השלום בין האדם לבין החיות איננו אליגוריה גרידא, נובע ממנו חזון הצמחונות, ואמנם חזון זה בא לידי ביטוי ביצירותיהם של ר"י עראמה ודון יצחק אברבנאל. ר"י עראמה בונה חזון זה מסביב לסמל המן.¹⁰⁵ הוא טוען, שאם אמנם המציאות מחולקת לקטגוריות הידועות דומם, צומח, חי ומדבר, הרי כל חלק בהוויה מוצא את 'ספוק גדולו וקיומו'

104 ר"י עראמה מסתמך בדבריו על דרשת חז"ל, המשווה בין המן לבין מאכל הצדיקים לעתיד לבוא, כאשר הקדוש-ברוך-הוא 'מביא להם פירות מגן עדן ומאכילן מעץ חיים' (שמ"ר י: כה). מוטיב השלום עם החיות עובר כחוט השני ביצירות ההגות היהודית לתקופותיה. הגישה התופסת כפשוטם את הפסוקים המובאים בפנים מישעיהו מצאה סימוכין בדברי הושע ויחזקאל: 'וכרתי להם ברית ביום ההוא עם חית השדה ועם עוף השמים ורמש האדמה' (הו' ב: כ); 'וכרתי להם ברית שלום והשבתי חיה רעה מן הארץ וישבו במדבר לבטח וישנו ביערים' (יח' לד: כה). השווה גם את הדוגמאות הרבות שבספרות החיצונית, מהן נביא להלן שתיים (לפי תרגומו של א"ש הרטום, הספרים החיצוניים, תל-אביב תשכ"ז): 'וואבים וכבשים יאכלו יחדו בהרים הציר וברדלסים ירעו עם גדיים... כי [האל] יעשה את החיות על הארץ בעלות מום ונחשים עם צפעונים יישנו עם יונקים ולא ירעו כי יד אלהים תהיה עליהם' (חזיונות הסיבילות ג: תשפח—תשצה); 'וחיות השדה תבאנה מן היער ותשרתנה את האדם ופתנים ונחשים יצאו ממאורותיהם להכנע לפני ילד קטן ולנשים לא יהיו עוד חבלי לדה ולא תעצבנה בתתן את פרי בטנן' (חזון ברוך א עג: ו—ז). על המקורות בתלמוד, במדרשים ובספרות החיצונית בסוגיית היחס אל החיות ראה: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1947, V, pp. 119 ff. הקלאסית ראה: S. Rappaport, *Antikes zur Bibel und Agada (Festschrift* : Armand A. Kaminka), Vienna 1937, p. 79 ראה: I. Friedlander, *Die Messiasidee in Islam (Festschrift A. Berliner)*, Frankfort 1903, p. 121 J. Guttman, 'Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadie', *Festschrift zu Israel Lewy's siebzigsten Geburtstag*, Breslau 1911, pp. 314–315, 320 *Revue des études juives*, LXVII: גינזברג; (1914), p. 148. כנגד הדעה הרואה בצמחונות את האידיאל העליון מצויה בהגות הביניימית גם דעה הפוכה. בפירושו לפרשת נח כותב ר' שמואל צרעה, שהבשר נאסר לפני המבול, והיו 'אוכלים עשב השדה כבהמות הואיל והם שוים במדריגה אחת. אבל לאחר המבול שרדפו אחר השכל הותר להם אכילת הבשר מאחר שהיה להם מעלה על שאר בעלי חיים שהוציאו שכלם מכח אל הפועל' (צפנת פענח, דף יז ע"א). קטע זה נראה כמובאה, וייתכן, שמקורו בדברי ר' דוד אבן ביליא. לעומת זה, השווה את ההסבר הראציונאליסטי לאיסור אכילת בשר לפני המבול בדברי ר' חיים בן ישראל: האנשים הגרים מתחת לקו המשווה אינם אוכלים בשר כלל, אלא 'נזונים מפירות הארץ הטובים ואינם צריכים למזון הבשר'. סיבה אחת היא איסור אכילת הנפש. שכן כאשר ימלא 'חסרון רוחו מרוח הבהמה ותהיה אז רוחו ר"ל רוח האדם יותר עבה ולא תהיה מוכנת לקבל השכל הראשון' (מאמר גן עדן, עמ' 31). אמנם לאחר הגירוש מגן-עדן 'התירה להם התורה בשר בלבד ולא הדם' (שם). על היחס בין האדם לבין בעלי החיים ראה עוד: כוזרי, ב: י. לפי קטע זה החיות המזיקות מהלכות בלילה ומסתתרות ביום, ולעומתן האדם והחיות הביתיות נוהגים להיפך. על היחס בין האדם ובעלי החיים ראה גם: א' שביד, 'הפולמוס נגד הנצרות כגורם מעצב במשנת הר"י אלבו', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 311.

105 עקרת יצחק, לבוב תקס"ח, שער מא.

השיבה לגן-העדן

במדרגה הנמוכה הקרובה לו, שהיא בבחינת חומר היולי לו. לפי הסבר זה אין החיות ראויות לאכילת חיות, אולם לכאורה בני אדם ראוים לאכילת בשר. אלא שמכאן ובהסתמכות על הפסיכולוגיה הביניימית משתמעת גם התורה ההפוכה לזה: שהרי האנשים

שנתעצם בהם זה השכל להחשב נמצא בפני עצמו והוא נפרד בפועל מן הכח החיוני עד שאיפשר שימות האחד בחיות השני... והנה אנשים כאלה בענין מזונם וספוקם הם אשר זכו לשתי שלחנות לשני חלקיהם הנפרדים איש לפי אכלו: אמנם במה יסעדו באלו השלחנות מי יתן ואדע. כי הנה הכח החי הנפרד מהשכל די לו בארוחת ירק אשר היא למטה ממנו במדרגה והבשר אסור לו לפי שהם במדרגה אחת כמו שאמרנו. ואם נבא בבחינת השכל אשר בפועל הנה באמת זה וזה אינו מאכלו ולא ניזון הימנו בטבע כלל (שם).

מתוך סיבה זו נהגו אנשים 'להנזר מיישוב האנשים ולקבוע חיותם במדברות וביערים הרחק מאד מאדם' דוגמת רשב"י ובנו, 'ולהרחיק המאכלות מהבעלי חיים ולספק צרכי הנפש החי ההכרחיים במדרגה אשר תחתיה מהעשבים והזרעונים ופירות העצים ויתר הצמחים'. דברים אלה הם בבחינת חזרה אל המצב הפרימיטיבי, 'העצה הנכונה שנתן הבורא יתברך' אל המין האנושי בראשית ימיה של הבריאה (שם).¹⁰⁶

המין, לחם אבירים, יש לו תפקיד אליגורי כפול: הוא מסמל את המזון, וגם את הפעילות הכלכלית כולה. בעקבות זה ר"י עראמה מפרש את דברי החכם: 'טוב פת חרבה ושלוה בה מבית מלא זבחי ריב' (מש' יז: א). זבחי הבשר הם 'זבחי ריב', לעומת זאת, ההסתפקות בפת ובפירות — שלווה בה. רעיון זה מוביל למוטיב השני שבפרשת המן, הקשור אל מכלול החיים הכלכליים. דברי התורה, 'ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר' (שמ' טז: יח), מכוונים נגד העושר והעוני. המצווה ללקוט מן המן דבר יום ביומו פירושה, לפי דעתו של בעל עקדת יצחק, שיחד עם נתינת הלחם יום ביומו אסרה התורה את בסיסה של הפעילות הכלכלית 'לאצור אותו ולעשות בו סחורה כדרך אוצרי הפירות והתבואות, השמנים והיינות ויתר המחיות מאשר [!] ישתדלו בו בני האדם להתעשר בהם' (שם).¹⁰⁷

המוטיב השלישי אינו אלא ואריאציה של המוטיב הראשון, אך הדיון בו חשוב במיוחד. מוטיב זה מתמקד בשאלה מה היחס בין ארץ-ישראל לגן-עדן?

אחד המוטיבים המצויים בהגות הביניימית הנוצרית הוא מיקום גן-העדן

¹⁰⁶ ר"י עראמה מסביר את נתינת השליו לבני ישראל במדבר כוויתור חד-פעמי לתאוות ההמוניות.

¹⁰⁷ הרעיונות האלה חוזרים אצל דון יצחק אברבנאל, המדגיש, שאכילת הבשר לבעלי חיים מוליד בו אכזריות חמה ותכונה רעה, לכן יחד עם היתר אכילת הבשר הוזהרו בני נח על שפיכת דמים (פירושו ליש' יא, ירושלים תש"ט, עמ' 3א).

בדיוק מול ירושלים. הניגוד הגיאוגרפי הפך ביטוי לניגוד הרוחני, לניגוד שבין החטא והנפילה לבין הגאולה והישועה.¹⁰⁸ בגן-העדן התרחש הקלקול, ואילו בירושלים — התיקון. עמדה מעין זו עולה גם בהגותו של הרמב"ן, הרואה בארץ-ישראל את הבימה שעליה מתרחשת הגאולה:

כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצוות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם אין חיה ורמש ממית האדם כמו שאמרו אין ערוד ממית אלא חטא ממית [ברכות לג ע"א]. וזה שאמר הכתוב ושעשע יונק על חור פתן [יש' יא: ח] וכן ופרה ודוב תרענה ואריה כבקר יאכל תבן [שם, ז] כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם, והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו כידוע, כי בטרפם האדם פעם אחת יוסיפו להיות רעים יותר... ובהיות ארץ ישראל על השלמות תשבת רעת מנהגם ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם.¹⁰⁹

דבריו של הרד"ק מעידים, שבהגות היהודית הביניימית פותחה האפשרות האלטרנטיבית המתבססת על קרבת גן-העדן לארץ-ישראל או אף על זיהוי בין השניים: מקום הנפילה הוא גם מקום הגאולה. רעיון זה מצוי אכן במקומות שונים.

שלא כמסורות שהובאו לעיל, הממקמות את גן-העדן בקצה המזרח או מתחת לקו-המשווה, טוען ר' יהודה הלוי, שארץ-ישראל היא 'מדרגה למטה מגן-העדן' (כוזרי, ב: יד), 'והוא המקום שהורד בו אדם מגן-העדן בליל שבת' (שם, ב: כ).¹¹⁰ אלא שראיית מקומו של גן-העדן בארץ-ישראל

108 ראה: נרדי, עמ' 347 ואילך.

109 פירוש הרמב"ן לוי' כו: ו; והשווה פירושו לבר' ט: ה. ניתן לומר, שבדרך זו התמוגו שני מוטיבים רסטורטיביים שונים: גן-העדן וירושלים של מעלה. ייתכן, שדבר זה רישומו ניכר כבר במקרא: יח' יח; זכ' יד: ח; יואל ד: יח. למיזוג מוטיבים אלה בימי הביניים השווה גם: מלמד התלמידים, קמב ע"א. תפיסת הגאולה כירידת עיר האלוהים לאדמה נפוצה במחשבה ובאמנות הביניימיות; ראה: רינגבום, עמ' 23 ואילך.

110 בעל 'קול יהודה' מקשר בפירושו נכונה דברים אלה של ר' יהודה הלוי עם דברי ר' אליעזר הגדול בפרקיו, שלפיהם יצא אדם מגן-העדן 'וישב לו בהר המוריה ששערי גן-העדן סמוך להר המוריה, משם לקחו ולשם החזירו' (פדר"א, כ). בפירושו לבר' ב: ז מותח ראב"ע ביקורת על עמדה זו: 'ודע כי מקום האדמה שנברא ממנו אדם הראשון קרוב לגן-העדן, כי יש אומרים כי האדמה היא ארץ ישראל, והנה שכחו ויהי בנסעם מקדם. בפירושו הארוך כותב אבן עזרא במפורש: 'אמר אחד מגדולי ספרד כי האדמה היא ארץ ישראל. והראיתי לו גם אני וגם האדמה אשר הם עליה [שם] ח: יו] והוא השיב הנה מצאנו הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה [בר' ד: יד] ואני עניתי כי פני האדמה בדרום' (בר' ב: ו; M. Friedländer, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London n.d., p. 35). ייתכן, כי 'אחד מגדולי ספרד' איננו אלא ר' יהודה הלוי, על ההבדל בין ארץ-ישראל — מבחר המקומות לנבואה — לבין גן-העדן השווה רשב"ץ ור' שם טוב בו שם טוב (לעיל, הערה 95). והשווה ביקורתו של שר"ל על הגבלת החזון לתחומה של ארץ-ישראל (פירושו

השיבה לגן-העדן

מחייבת אותנו לנקוט אחת משתי אפשרויות : לקבוע שגן-עדן שוכן במישור גיאוגרפי שונה באחד הרקיעים או מתחת לאדמה, והפתח אליו מצוי בארץ-ישראל, או להגיע להיפותיזה אחרת, שלפיה הגירוש מגן-עדן התבטא בקאטאסטרופה קוסמית ששינתה את פני העולם. אפשרות אחרונה זו פותחה על-ידי דון יצחק אברבנאל :

ואני חושב שלא היה הגן תחת קו משוה היום אבל שעדן היתה הארץ אשר נקראת אח"כ ארץ-ישראל ושם נעשה הגן ואחרי שחטא אדם וגורש משם סבב הקב"ה לקדושת המקום ההוא ומעלתו שיבנה עליו המקדש וירושלים עיר הקודש. ולכן היו תמיד עיני ה' בה והיה שם חוזק בהשגחתו והשפעתו ויורה על זה אמרם ז"ל במקומות רבים אדם ממקום כפרתו נברא... ובפרקי רבי אליעזר אמר ויגרש את האדם יצא אדם וישב לו חוץ מג"ע בהר המוריה... וזה באמת ענין גדול הוא לתת לב עליו ולהשגיח בו מאד כי גם בירושלים מצאנו זכר רוב הנהרות פרת וחדקל וגיחון.¹¹¹

כמשנתו של דון יצחק אברבנאל מתמזגים כל המוטיבים כולם, והגאולה שהיא רסטוראציה הופכת לשלימה: חזרה אל הארץ; חזרת האנושות אל

לישעיהו, ירושלים תש"ל, עמ' 111 ואילך). מוטיב זה בא לידי ביטוי בקינה 'ציון קחי כל צרי גלעד לציריך' לאברהם החוזה. ראה: י' דודזון, אוצר השירה והפיוט, נויארק 1923—1933, צ 318). לפי המחבר, מ'עדן מקום כל יקר יצאו נהריך', כמו בעץ החיים 'פריך למרפא וכל עלה תעלה' (השווה יח' מז: יב). ולא זה בלבד, אלא שבו 'עם הפתנים ברית כרתו מתיר, ואין שטן, אבל השלמו להם כפיריך' כלומר, בו שורר שלום בין החיות לבין בני האדם.

111 פירושו לפרשת בראשית, וארשה תרכ"ב (מהדורת-צילום ירושלים ללא תאריך). דף כב ע"א. אברבנאל מעיד, שלפי אחד מבני דורו נהרס הגן. אין ספק, שברקע פירוש זה מצויים המסעות והגילויים הגיאוגרפיים החדשים של המאה ה"ט, יחד עם השינויים מרחיקי-הלכת שחלו בהשקפות הגיאוגרפיות המקובלות. השווה את העמדה המנוגדת של ר' סעדיה גאון, המסביר מדוע לא נהרס הגן (פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ג, עמ' טז, הערה 16). על הקשר בין ארץ-ישראל לגן-עדן בספרות האגדה ובכתבי אבות הכנסייה ראה: S. Kraus, 'The Jews in the Works of the Church Fathers', *The Jewish Quarterly Review*, V (1892—1893), p. 148; L. Ginzberg, 'Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der Apokryphischen Litteratur', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, XLIII (1899), pp. 68 f. שגן-העדן היה ירושלים לפני חורבנה היתה רוחת כבר במאה ה'ד', כפי שמלמדת ביקורתו של אתאנאסיוס הקדוש; ראה: גראף, עמ' 9. והשווה דבריו של מ"ד קאסוטו, הטוען, שהסיפור בבראשית אמנם מניח שינוי גיאוגרפי (פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשכ"ט, עמ' 76—77); על סוגייה זו במחקר החדש ראה הביבליוגראפיה המוכרת שם.

ש' רוזנברג
מצבה האידיאלי שלפני בלבול השפות;¹¹² וחזרה אל גן-העדן שלפני
החטא.¹¹³

ד. הגאולה האינדיבידואלית

הכיוון השלישי — האינדיבידואליסטי — שם דגש בתשועתו של היחיד.
פרשת גן-עדן הופכת לאליגוריה, שבה מסומלת דרכו של היחיד אל
ה'הצלחה'. על האינטרפרטאציה האליגורית הזאת של גן-עדן¹¹⁴ ניתן
לעמוד בהתפתחותה בשלושת הדורות של בית מימוני.

ב'אגרת הנזחמה' לר' מימון דן המחבר בעץ החיים. לדעתו, דברי הנביא
ישעיהו, 'כי כימי העץ ימי עמי' (סה: כב), רומזים על עץ החיים, 'העץ
אשר בתוך הגן' (בר' ג: ג), לאמור, שבני ישראל יאכלו מעץ החיים לעתיד
לבוא, לפי שאין דבר נברא לשווא.¹¹⁵ והנה, ר' מימון מפתח גם
אינטרפרטאציה אחרת של עץ החיים. דברי הכתוב שלפיהם התורה 'עץ
חיים היא למחזיקים בה' (מש' ג: יח)¹¹⁶ — אינם משל: 'ולא אמר כן

112 כי אז אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד
[צפ' ג: ט] ר"ל שכמו שבתחלת הבריאה קודם בנין המגדל היו כל העולם מדברים
בלשון הקדש וכאשר חטאו בלל ה' את לשונם ומפני זה התחלפו באמונותיהם
ככה בזמן הגאולה... יביאם השם לקרא כלם בשם ה' בל' הקדש (משמיע ישועה,
המבשר הי"ב, קניגסברג 1860, דף עא ע"ב).

ביטול הלשונות וחזרת האנושות ללשון-הקודש הוא הפלא השלושים שיתרחש בימות
המשיח לפי יהודה הדסי, בן המחצית השנייה של המאה הי"ב; ראה: צ' אנקורי,
'פרקים במשנתו המשיחית של יהודה הדסי הקראי', תרביץ, ל (1960), עמ' 194. מן
הראוי לשים לב להדגש המצוי בכתבי אברבנאל בדבר מהותו הרסטורטיבית של
פלא זה.

113 מצד אחד, אין אברבנאל מסתפק בראיית חזון השינויים הקוסמיים כאליגוריה לגאולה
הפוליטית, אך מצד שני, הוא משתדל להימנע משבר טוטאלי של החוקיות הטבעית.
כדי לפתור סתירה זו משתמש אברבנאל ברעיון הקלאסי בדבר הקשר שבין הנבואה
לנסים: בכוחו של הנביא להשפיע על הטבע, ויכולת זו עצמה טבעית היא. ההתגברות
על הטבע נעשית בשמה של חוקיות טבעית גבוהה יותר: 'כי מפני דביקותו בשי"ת
יעשה אותות ומופתים בשמים ובארץ' (פירושו ליש' יא). דבר זה נכון, אם-כי בכיוון
שונה, גם לגבי עמדתו של ר"י עראמה.

114 האינטרפרטאציה האליגוריסטית של גן-העדן מצויה בצורה בולטת בכתבי פילון
האלכסנדרוני, ובהשפעתו — בכתבי אבות-הכנסייה היווניים, בניגוד לחכמי אנטיוכיה.
כך קיבלו אוריגינס ואחרים את הפירוש האליגוריסטי על-יד הפרשנות הגיאוגראפית
של היירונימוס. אצל אוגוסטינוס מצויה הטענה, ששני המובנים גם יחד הם אמיתיים
(*De Civitate Dei*, XIII, 21). לסיכום הדעות השונות ראה: רינגבום, עמ' 16 ואילך.
115 השווה ראב"ע, הפירוש הארוך לדני' יב: ב: 'שהצדיקים שמתו בגלות יחיו בבוא הגואל
כי עליהם כתוב כימי העץ ימי עמי'.

116 ראיית התורה כעץ החיים היא מוטיב נפוץ בהגות היהודית, בייחוד לאור זיהוי התורה
עם החכמה בס' משלי. החכמה היא 'ארחות חיים' (מש' ב: יט), 'דרך חיים' (שם ו: יג)
'ומקור חיים' (שם, יג: יד; והשווה: תה' לו: י). 'חיים' אלה הובנו כחיי העולם הבא.
כך, למשל, מפרש רס"ג את הפסוק 'עץ חיים היא למחזיקים בה': 'הממון אינו מוסיף
לך חיים ואינו מביאך לגן-עדן, והחכמה עושה את שניהם' (פירושו למש' ג: יח, לפי

השיבה לגן-העדן

דרך גוזמא, אלא דבר ה' אמת. הוזה אומר, עלינו לפרש את הפסוק הזה כפשוטו, כמבטיח חיי עולם לעתיד לבוא: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' (יח' כ: יא).¹¹⁷ 'ולכך נתכוין בעל התרגום שידע סוד דבר ה' ואמר ויחי בהון בחיי עלמא [שם]. 'אולם ר' מימון מניח בריאת 'שמים חדשים וארץ חדשה' (יש' סה: יז), שבהם לא יישמר הטבע הקודם. המוטיבים הקוסמיים, ההיסטוריים והאינדיבידואליים משמשים כאן בערבוביה. כאמור, המוטיבים ההיסטוריים הם הבולטים במשנתו של הרמב"ם. המוטיבים האינדיבידואליים מגיעים לידי הבלטה ניכרת במשנתו של הנכד, ר' אברהם בן הרמב"ם. ברצותו להדגיש את רוחניות העולם הבא, טוען ר' אברהם בן הרמב"ם דווקא נגד קבלת רעיון השיבה לגן-העדן:

רבי שמעון בן לקיש אומר זה עדן שלא ראתה אותו עין מעולם, וא"ת [= ואם תאמר] אדם הראשון היכן היה; בגן היה. ושמא תאמר גן הוא עדן ת"ל ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן. הנה פירושו למבין שמתן שכרם של צדיקים לעולם הבא אינו הגן שהיה בו אדם הראשון, וזה צריך דקדוק בינה ועומק חכמה, שלא יגיעו אליו אלו עורי הלב להבין אותו.¹¹⁸

השיבה לגן-העדן התחתון, שנסבלה על-ידי הרמב"ם, נתפסת כאן במפורש כבלתי-מספקת. אין זה העדן האמיתי במשמעות של שכר הצדיקים לעולם הבא.

בספרו של ר' אברהם בן הרמב"ם מצוי מוטיב נוסף, שהשתרש אחר-כך בספרות הפילוסופית היהודית, והוא הפרשנות האליגוריסטית על סעודת הלוייתן ועל שתיית היין המשומר בענביו, שלדעתו יש להבינם כמשל וסוד. הם מסמלים את גילוי סודות האמת ואת 'כליון יצר הרע מבני אדם, והריגת התנין הרובץ בתוך ים התאות הגשמיות... כי אז ישוב שכלם שכל בפועל תמיד' (שם).¹¹⁹ הנחש הוא מלאך המוות, הלוייתן הוא יצר הרע. לפי זה

תרגומו של הר"י קאפח, ירושלים תשל"ו, עמ' מז). וכן כותב ר' יהודה ברצלוני בפירושו לס' יצירה: 'שהבורא ית' לער שנקרא אלהים חיים ברא ג' דברים שנקראו חיים': 'רוח א' חיים שממנה חיי הכל'; 'מים חיים לעולם... סער ומזון וחי העולם הזה'; 'זעף החיים היא התורה שהיא חיים לבריות שהן ישראל, שקבלו את התורה והיא לנו חיים בעולם הזה ולעולם הבא כדכתיב עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר' (פירוש ספר יצירה, ברלין 1885, עמ' 258). על המוטיב של 'מים חיים לעולם' ראה: זכ' יד: ח; 'והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים'; והשווה: יואל ד: יח; יח' מז: א-יב; ותה' לו: ח; זנחל עדניך תשקם.

¹¹⁷ לפירושו וחי בהם' כרומז לחיי העולם הבא השווה פירוש הרמב"ן לוי' יח: ה.

¹¹⁸ מלחמות ה', אגרות קנאות, קובץ תשובות הרמב"ם, לייפציג תרי"ט, ג (מהדורת-צילום ירושלים תשכ"ז), דף יח ע"ב = מהדורת ר' מרגליות, ירושלים 1953, עמ' סג ואילך. על דעותיו של ר' אברהם בן הרמב"ם ראה: G. Cohen, 'The Soteriology of R. Abraham Maimuni', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXXVI (1968), pp. 41 ff.

¹¹⁹ השווה פירושו של ר' עמנואל הרומי לאגדה זו (כ"י בודלי 221, ס' 16357, דף 359

אכילת הליתן פירושה 'כליון ליווי התאוות השקועות באדם', ובימות המשיח 'כלו... המונעים והן התאוות... כי לא ישלטו עליו והנה חזר ושב ליותן להיות ליות חן בראשו'.

דוגמה נוספת לפרשנות האליגורית בכיוון זה מצויה בפירושו של ר' לוי בן גרשון. הרלב"ג מסכים לטענה, שעדן וארבעת הנחלים הם מקומות ריאליים. הפסוקים השונים, המזכירים את העדן במקרא, מוכיחים, שלפנינו מקום 'מהישוב ולמזרחו היה נמצא הגן אשר בו כל פרי מגדים... ושהמקום ההוא רענן ורשן מאד'.¹²⁰ כמו־כן ארבעת הנהרות הם הנהרות 'המפורסמות... אשר הם נהרות גדולים ישקו חלק גדול מהישוב לפי מה שהתפרסם מעניינם' (שם). העובדה, שפשט הסיפור מורה על מציאות ריאלית, היא דווקא 'מחכמת זה המשל... שיוסיף העלם והסתר במה שכוון בזה המשל'.¹²¹

את היסוד החדש לפרשנות האליגורית הניח הרמב"ם בעקבות ההשקפה, שלפיה סיפור גן־עדן איננו מאורע היסטורי, שהתרחש בתקופה קדומה, אלא ארכיטיפוס, המסמל כל אדם, בכל עת.¹²² לפי פירושו האליגורי של הרלב"ג, הגן שבו הצמחים נמצאים בכוח הוא השכל ההיולני, שבו נמצאות המושכלות כולן בכוח. העדן הוא השכל הפועל, הנקרא כך בהיותו 'תכלית התענוג האפשרי לנו', המושג תוך כדי דביקות אתו או תוך כדי השגתו עד כמה שהדבר אפשרי. הגן איננו זהה אל העדן.¹²³ הקשר בין העדן לבין הגן הוא דרך השפע השופע מן השכל הפועל, הנהר הנפרד

ע"א). לפי ר' עמנואל היין מרמז על החכמה: כשם שהיין נמצא בכוח בענבים, כך המצוות נושאות בתוכן בכוח את החכמה, 'ומי שיעשה המצוות המעשיות מבלתי שישג אל ידיעת כוונתם ותכליתם הוא דומה בעניינו לאוכלי הענבים שהיא הנאה גדולה אלא שלא הגיע במעשה זה אל תענוג מי שיטרח ויסחוט מהם היין. זו גם הנאתו של מי שיעיין בדקדוק ויראה מתוך נקבי המשכית אשר על תפוחי המשלים הזהב הטמון בקרבם. לכך מתקשר פירוש החזון על הנחל העתיד לצאת מירושלים — 'נחל נובע מקור חכמה... והם המיים חיים שיצאו מירושלים'. הגאולה פירושה הבנת סודות היקום, וממילא הבנת טעמי המצוות.

120 פירוש הרלב"ג, דפוס ויניציה ש"ז, דפוס־צילום ירושלים תשכ"ח, יד ע"ד.
121 עמדה עקרונית דומה מצויה אצל אבן לטיף בפרשנותו לפרשת גן־עדן (שער השמים, כ"י ואטיקאן 335, שער שני, פרק יג). מציאות גן כזה אינה 'מכת הנמנע אצלי... ואם אין אנו מוצאים אותו בגבולי היישוב כ"ש שיהיה בקצוי צפון או בקצוי דרום... ואי אפשר שלא יכלול זה השם ר"ל גן־עדן כוונות אחרות ועניינים אחרים מצד השתוף או ההשאלה'. כך גם דעתו של יוסף אבן כספי הטוען, שהעניינים המתוארים בסיפור גן־העדן הם 'דברים נמצאים חוץ לנפש... אבל אין זה הגן עדן ובהם המעטדים לעם ישראל כפי מעשיהם, אבל הם עניינים נפלאים ממנו לא נוכל להשיגם, כל שכן כלל העם, רק כשיונחו להם שמות יהיו דמיונים ומשלים' (משנה כסף, מהדרת לאסט, פרסבורג תרס"ה, א, עמ' 52—53).

122 השווה פירושו של עמנואל הרומי, כ"י פארמה 404 (ס' 13926), דף 56, שלפיו כל אדם שלא יאכל מעץ הדעת יאכל מעץ החיים.

123 הדרגשה זו מתבססת על דברי חז"ל במסכת סנהדרין דף צט 'וא"ת גן הוא ת"ל ונהר יוצא מעדן. ללא ספק יש כאן הסתייגות מדעתו של אבן רשר, שזיהה את השכל ההיולני עם השכל הפועל. והשווה פירושו שלעיל של ר' אברהם בן הרמב"ם.

השיבה לגן-העדן

לארבעה ראשים, והוא השפע המועבר לשאר כוחות הנפש. בין הצמחים-
המושכלות בולטים שניים: עץ הדעת טוב ורע, דהיינו, השכלת הדברים
העריבים, והשגת התורה, היא עץ החיים, דהיינו, 'הסדור המושכל אשר
לנמצאות השפלות'.¹²⁴ פרט חשוב בפירושו הוא הבנת סיום הפרשה. הסכנה
היא ההריסה אל עץ החיים, דהיינו, 'שיקח ההשגה הזאת בזולת בדרך
שיגיעו בה אליה' (שם). פירוש עניין זה מסובר, אך אם לסכמו בפשטות,
יש לומר, שלפי הרלב"ג הביטוי 'ואכל וחי לעולם' (בר' ג: כב) הוא
מאמר מוסגר, המתאר את האפשרות הגלומה בעץ החיים, הפותחת פתח
לחיי עולם אם היא נקנית 'על הסדר'.¹²⁵

פירושו של הרלב"ג מעמיד אותנו גם בפני המפנה החשוב, המצוי
באינטרפרטציה הביניימית בכל הנוגע לתפיסת מהותם של הכרובים.
הכרובים שלכאורה, לפי פשט הכתוב, שומרים על הדרך לכל יכנס שם
האדם נתפסו מאז כשומרים את הדרך למען האדם — דבר המרומז כבר
בכתבי הרמב"ם עצמו.

מסורת אחת על הכרובים מיוצגת על-ידי הראב"ע, המדבר על קיומו של
כוח שבו ניתן לנצח הכרובים, וממילא לאכול מעץ החיים ולחיות לעולם
כמלאכי השרת. המסורת השנייה מיוצגת על-ידי ר' אברהם בר חייא,
המדבר על שילוח שיש בו משום שליחות ולא משום גירוש. לפי הכיוון
הראשון 'הכרובים הם מלאכי חבלה',¹²⁶ 'וענין הגיהנם... הוא הנרמז
בכרובים ולהט החרב המתהפכת'.¹²⁷ לפי הכיוון השני — הכרובים אינם
אלא סמל לשכל האנושי, המראה לאדם את הדרך להצלחה הנפשית.¹²⁸

¹²⁴ בצורה זו מפרש הרלב"ג את דברי המדרש בבר"ר, שלפיו 'עץ החיים מהלך ת"ק שנה
וכל מימי בראשית מתפלגין תחתיו'. שיעור ת"ק שנה הוא כשיעור 'הנמצאות השפלות'
וכשיעור קומתו של אדם הראשון.

¹²⁵ מוטיב זה נמצא גם בפירושו של ר' אלעזר אשכנזי בן ר' נתן הבבלי. איסור האכילה
מעץ החיים מתפרש על-ידי כעניין הקשור בסדר האכילה: 'מפני שאין דרך לבא
אל עץ החיים ולקחת ממנו, אם לא יקדם לו אכילת עץ הגן שסביבו מפני שהוא
תכלית כל אכילה' (צפנת פענח, מהדורת ש' רפפורט, יוהאנסבורג 1965, עמ' 22).
יש בדברים אלה קירבה ברורה לפרשנותו האליגורית של הרלב"ג.

¹²⁶ רשב"ץ, מגן אבות, דף פו ע"א.

¹²⁷ שם, דף פח ע"ב.

¹²⁸ לפי נרבוני בפירושו למורה נבוכים, ב: ל, הכרובים מסמלים את העובדה, 'כי רחוק
הוא לנהנה באכילה מעץ הדעת שישוב וישלח ידו לקחת גם מעץ החיים כי ימצא
מכים ופוצעים מהצלחה הנצחית זה כמו שחשב החכ' אבן עזרא' נרבוני טוען,
שהרמב"ם מפרש את המלים 'פן ישלח ידו' (בר' ג: כב) במשמעות של 'מי יתן',
ולפי זה הכרובים שומרים את הדרך במובן החיובי, דהיינו, מראים לאדם את הדרך.
לפי נרבוני נקט ר' שמואל אבן תיבון בדרך-ביניים כאשר טען, שיש שני מיני שומרים
הא' הכרובים והם כחות השכל אשר נכח ה' פניהם המראים את דרך עץ החיים והב'
המונעים הוא המלאך אשר בידו להט החרב כי תאותיו המה המונעות את האדם'.
דברים אלה של ר' משה נרבוני מתייחסים לדברי ר' שמואל אבן תיבון בפירושו
לקהלת, שלפיו 'נראה ששומרי דרך החיים שני מינים מין רואין ומראין ומין מכים
ופוצעים' (כ"י ואטיקאן 88, ס' 204, ללא ספרור).

כיוון שונה במקצת בפרשנות האליגורית מצוי בס' עקדת יצחק לר"י עראמה. לפי ר"י עראמה 'כללות העולם נקראת עדן'. הגן האלוהי הוא מרכז העולם, אשר בו שם האל את האדם 'כדי שיתבונן שם בצורך בריאתו ותכליתו'. העצים שבגן מסמלים את סיפוק צרכיו של האדם. 'ואולם לצורך החלק השכלי המוחלט הצמיח לו עץ החיים... והוא אשר יחזיק הכח השכלי... לעמוד על אמתת המושכלות להורות ולהבדיל בהם בין האמת והשקר ולהדבר תמיד בחיים הנצחיים'.¹²⁹ לפי עראמה אין עץ הדעת רחוק מעץ החיים, ידיעתו גם היא חלק מן התכנית האלוהית.

דוגמה בולטת לפירוש אליגורי בכיוון האינדיבידואליסטי של מוטיב השיבה לגן-העדן מצויה בס' עזר הדת לר' יצחק פולקר.¹³⁰ הגוף אינו אלא כלי אשר בו יפעל 'האדם האמיתי אשר הוא המחשב והציור השכלי והוא צלם האלהים'. זהו האדם המסומל בתיאור האדם הראשון המקראי, וכאשר לא יפעל כי אם בשרירות הנאותיו הפחותות תהיינה פעולותיו העבירות והעונות... ואז יהיה מגורש ונעדר מגן-עדן כי אכל מן העץ אשר נאסר עליו ואם לא יחזור בתשובה אין לו רשות ולא יכולת לאכול מעץ החיים ולשוב לדור דירת קבע בגן עדן.¹³¹ עוד כותב פולקר, שהכוח המשתוקק

129 עקדת יצחק, השער השביעי, מהדורת למברג, דף יז ע"א ואילך. ר"י עראמה מפרש את פרשת גן-העדן בכיוון אחר: 'שהיותר נכון לפי ענינו שיאמר העדן על השכל העליון הכולל והגן הוא השכל הזה החלקי המושפע ונאצל מאותו העדן השופע עליו תמיד' (שם, דף יז ע"ב). בפירושו של ר' יהודה אבן מתקא אנו עדים למאבק נגד המוטיב האליגורי, השולל מגן-העדן את משמעותו הריאלית-הקוסמית. ר' יהודה מדבר על שלושה חלקים באדם: שכל, נפש וגוף (כשהאותיות א, ד, מ, מורות עליהם). הוא מבחין בין 'חלק האנוש המתעדן באותו הגן' לבין 'השכל הנבדל שקראו צלם'. 'החלק המתעדן' הוא הנפש 'שאי אפשר לה שלא תסתבר בגולם', אך בזמן תחיית המתים ישתנה המצב:

שעתיד להתעדן הגוף עם הנפש לא בעדנו עתה כאלו החיים וגם לא בעדן הנפש מובדלת מן הגוף בעולם הרוחאני, אלא עדן אחר שלא ידעו כי אם אדם הראשון בלבד באותו עת שהיה גן ונדענו בתחיית המתים. וכן הדין נותן כפי אותה ההרכבה שיהיה רוב העסק בעדן הנפש ומעט בעדן הגוף בהפך מה שאנו עושים היום ולפי' היה נותן הדין לאותה הרכבה אורך ימים הרבה (כ"י ליידין 20, ס' 17368, דף 87 ע"ב).

האוכל מפרי עץ הדעת רוב עיסוקו 'בצרכי הגוף לא בצרכי הנפש', ואכן המלה 'דעת' נאמרת על העיסוק 'בעסקי חייו בלבד, כמו שנאמר' ובדעת חדרים ימלאו [מש' כד: ד]. פירות הגן לקיטתן קלה, 'ולא היה צריך להשבית מימיו בעסק צרכי אותן האילנות אלא דבר מועט מאד כמו המן שלא היה צריך בו כי אם לקיטתו בלבד' (שם). על-ידי כך מובן יותר גם פירוש חז"ל, שעץ הדעת 'זרע חטה היה, הוא צריך לעסק רב ועמל הרבה כמו שאמר' בזעת אפרך תאכל לחם... והמשל למה שאמרו לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן וכן נקרה לאדם כמו שקרה לאבותינו במן, ונפשנו קצה בלחם הקלוקל'. השווה דבריו של ר"י עראמה על המן שהובאו לעיל.

130 עזר הדת, מהדורת ג' בילאסקו, לונדון תרס"ו, עמ' 17 ואילך. ר' יצחק פולקר מסיים קטע זה בהערה, שלפיה הוא רק רומז על עיקרי תורתו, אך אין מקומה בספר הזה.

131 בתיאור זה אנו עדים לוואריאציה מסוימת של מוטיב עץ החיים. הביאור האליגורי יכול לתפוס את התורה כזהה לעץ החיים, ובכך להמשיך את המוטיב המקראי, כפי שעשה ר' מימון באגרת הנחמה. אך התורה יכולה גם להיתפס כדרך המובילה לעץ

השיבה לגן-העדן

והמאווה הוא אשר נפסד והווה, והוא נקרא: 'עץ הדעת טוב ורע הוא שטן הוא מלאך המוות הוא יצר הרע'. לעומת זאת, הנשמה היורדת משמים טוענת: 'ולעץ החיים בתוכם נמשלתי' (שם). בין שני כוחות מנוגדים אלה מצויים הכרובים ולהט החרב המתהפכת: 'וגם לשמור את דרכי ושמור היכלי, לבלתי השיג כל בער וסכל את גבולי, שם השוכן ברוב חביון, כוח הדמיון, הוא אשר פעולת ההשתנות אליו מתערכת, הוא להט החרב המתהפכת, והוא כאמצעי בין הצורות, העבות הגופיות, והזכות הרוחניות, וגם הושב אחריו כח מחשב מחשבים, המה באמת הכרובים'.¹³² דברים אלה באים במסגרת של ויכוח, המתנהל בין המת והחי. בסיומו פוסק גבריאל הלכה כדברי המת. אחרי המוות האדם יכול להגיע לחיים הנצחיים ולאכול מעץ החיים, ודבר זה ידוע ונגלה אצל חכמי ומוכיחי, כי לא יראני האדם וחי.¹³³ לאחר המוות מגיעה הנפש לידי דביקות: 'תתדבקי עמו ובו תתאחדי, תתקיימי לעד ולנצח תשארי... תוך גן אלהים תשבי מעל, בעת תתייחדי עמו ובו תקשרי'.¹³⁴

מוטיב השיבה מגיע למלוא ביטויו במשנתם של אותם ההוגים שסברו, כי אמנם אחר המוות הנפש חוזרת למקורה. האלמוות כשיבת הנפש אל מקורה הוא מוטיב מקובל בהגות הניאו-אפלטונית. הנפש החוטאת היא 'במעלת מי שיצא בשירה ושב מדרכו וכשהגיע למקום קרוביו למיודעיו לא נתכן לו להגיע אליהם ונשאר אונן וכואב'.¹³⁵ מוטיב זה התעשר, כאשר היתוספה אל הסמלים המקובלים גם אינטרפרטאציה אליגורית של השיבה לארץ-ישראל.¹³⁶ ניצנים של אינטרפרטאציה מעין זו מצויים בתרגום הראב"ע לאגרת חי בן מקיץ. כך אומרת שם הנפש: 'אני עזבתי את ביתי נטשתי את נחלתי / הנחתי מקומי ומולדתי ועמי כי נחרו בי / בני אמי שמוני נוטרה ללא כרמי'.¹³⁷ מאידך חי בן מקיץ מציג עצמו: 'חי בן מקיץ שמי ועיר

החיים, כשהעץ עצמו מסמל את הישועה: 'א"כ תורתנו היא המצללת אותנו מן המות האמתי והמביאה אותנו להשגת התכלית... ואל החיים הנצחיים אשר אין להם קצה ותכלית אשרי המחכה ויגיע' (שם).

¹³² עזר הדת, עמ' 101.

¹³³ שם, עמ' 102.

¹³⁴ שם, עמ' 103.

¹³⁵ עולם קטן, מהדורת ח"ש הורוביץ, ברסלאו 1903, עמ' 77 (מהדורת-צילום ללא תאריך, עמ' 79). השווה מוטיב השיבה אל המקור המצוי בשירתו של ר' שלמה בן גבירול: 'תבאי לרעות בגנו את עם כל קויו וחוכיו עת תשובי אל מקורך אז ייטב לי בעבורך' (שירי הקדש לרשב"ג, מהדורת ד' ירדו, ירושלים תשל"ג, עמ' 537).

¹³⁶ מוטיבים נוספים של רעיון השיבה השתלבו בתיאורי האסכאיילוגיה האישית. ביחבור התשובה מקשר המאירי בין עץ החיים לסולם יעקב — רעיון האלמוות מתקשר עם מוטיב העלייה לשמים. בפירושו למש' ג: יח מביא המאירי, שעץ חיים הוא חכמה, 'שהחיים יוצאים ממנה לנפש כצאת הפרי מן העץ, לצורך הגוף. פירוש בדרך נסתר שפי' זולתי שלפיו עץ החיים רומז להיות פרוי קודש הלולים ואכל וחי לעולם חיים מתמידים ונצחיים' (הוצאת אוצר הפוסקים, ירושלים תשכ"ט, עמ' לח—לט).

¹³⁷ ראב"ע, דיואן, מהדורת ע' איגר, ברלין תרמ"ו, עמ' 139. ראה עוד: H. Greive, *Studien zum jüdischen Neuplatonismus*, Berlin-New York 1973, pp. 104 f.

הקודש מקומי... ואהיה אצלו אמון בבעל המון.¹³⁸ עיר-הקודש הופכת כאן לישות קוסמית, שאליה קשורה גאולת הנפש, אך לא בהכרח הגאולה ההיסטורית.

הבנה זו קשורה לאו דווקא בזרם הניאו-אפלטוני; היא מצויה גם בקרב הוגים הנמנים עם המסורת האריסטוטלית. הדבר נכון בייחוד לגבי הגירסה האבנרשדית של מסורת זו, שפרחה במאות הי"ד והט"ו.

גישתו של נרבוני מוסיפה ממד נוסף למשמעותה של הגאולה האישית, לפיו השכל בא 'מעולם השמחה והתענוג והוא חלק מעצמות בעל השבעים אלף פנים כמו שאמר דגול מרבבה [שה"ש ה: י]¹³⁹. מכאן אפשרות חדשה להבין את שיר השירים. לדעתו, לא הבינו המפרשים הקדומים מגילה זו עד תומה, 'כי הם נמשכים בשכל היולני על שהוא נאצל מן השכל הפועל לא שהוא חלק ממנו בעצמו אשר הוא האמת'. כלומר, רק ההבנה הנכונה של מהות השכל היולני כחלק מן השכל הפועל מאפשרת להבין את ה'דיבוק' המתואר במגילה. בהופעתו השכל היולני האינדיבידואלי 'ישכח את אשר שם וידע את אשר הנה', אך בזמן ה'דיבוק': 'ישכיל עצמו וידע את אשר שם ולא יזכור את אשר הנה ישכיל הנמצאות על צד אשר ישכילם השכל הפועל בעצמו'.¹⁴⁰ השכלים האינדיבידואליים דומים 'לאור השמש שנכנס במקומות מתחלפים והוא אחד בעצמו, והרבוני מצד המחיצות, ובהסתלקם יתאחד... ובהסתלקם שבה אל שרשה והתאחדה'.¹⁴¹ נרבוני מפרש טקסטים שונים, המדברים על היבטים היסטוריים של הגאולה, כרומזים אל הגאולה האישית ולשיבת הנפש אל מקורה. הפסוק 'השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם' (איכה ה: כא) מתייחס לירושלים של מטה, 'זירמוז אל ירושלים של מעלה'.¹⁴² אין ספק, שהכוונה כאן לשכל הקוסמי, שהוא המקור לשכל האינדיבידואלי. מתוך כך מתוארת הופעתו של השכל האינדיבידואלי כ'גלות', ולכן השיבה אל המקור פירושה גאולה.¹⁴³

נסיים את דיוננו על הכיוון האישי אגב עיון ביצירתו של הוגה, המחזירנו לאחור אל המאה הי"ג. בחרנו במשנתו כדי להבליט דרכה את משמעותה של הפרשנות האינדיבידואליסטית של אותם הטקסטים שנדונו בגישות

138 חי בן מקיץ, מהדורת ד' קויפמאן, קובץ על יד, ב, ברלין 1886, עמ' 3: 'ואם ארצי, הנה היא בית המקדש; ובפירושו של אבן זילח: 'רצה בבית המקדש העולם השכלי המקודש מההטמא בעיני הגשמיים'. קויפמאן מעיר: 'גם פה התחקה המעתיק על שרשי רגלי הערבי אשר יקרא לירושלים בית אלמקדס, והראב"ע בחר בשם העברי: עיר הקודש'.

139 פירוש איכה, כ"י קיימברידג' 1180, דף 9 ע"ב. מוטיב זה שאול מתוך 'חי בן יקטן' לאבן טופיל.

140 פירוש איכה, דף 11 ע"א.

141 שם, דף 28 ע"א.

142 שם, דף 40 ע"ב.

143 ר"א ביבגו השתמש בהשוואה זו בכיוון ההפוך: 'הנה השכל הוא גולה בין החושים

השיבה לגן-העדן

האחרות. כוונתי לר' יעקב אנטולי, בעל 'מלמד התלמידים'¹⁴⁴. אנטולי מתעב בדרשותיו על מהותה של ירושלים של מעלה: 'ומי שענינו פקוחות יראה וידע כי אין שם ירושלים מחוברת מעצים ואבנים... אבל היא פשוטה עשויה מכבוד השם אשר שם כסאות הצדיקים.'¹⁴⁵ השם ירושלים נכתב 'בלא יו"ד', מלבד מקומות מועטים ואנו קוראין אותו ביו"ד בכל מקום ולשון התרגום ולשון שאר האומות הוא בלא יו"ד' (שם). ירושלים של מעלה, הנרמזת ב'שניות' זו, היא תכלית האדם: 'להיות האדם מבני עליה והוא שיתנו לו מהלכים בין העומדים והם המלאכים.'¹⁴⁶ הכמיהה לתכלית זו מסומלת בקביעת כיוון התפילה לעבר ירושלים: 'ועל הדרך הזה ראוי האדם שיתאוו לירושלים ויתפלל כנגדה בכל מקום ובכל זמן'.

בעקבות פירושו זה מזהה אנטולי את גן העדן: 'ולפי הענין הזה אמר הנביא על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים והם שומרי החומות הנזכרים בשיר השירים והם הכרובים אשר נתנו לשמור דרך עץ החיים.'¹⁴⁷ במקומות אחרים מסביר אנטולי את משמעות עץ החיים: 'ובתשובת כל עדת ישראל הבטיח הגאולה, ובתשובת היחיד הבטיח גן עדן.'¹⁴⁸ ההבחנה בין הגאולה

ובין חלקי הדמיון... כן האומה הישראלית היתה בגלות היא שלמותה; עד שתשקיף ותדע מהות השכל האמיתי ואז תהיה שכל בפועל והכחות האחרות תהינה נכנעות אל זה השכל וגם האומות האחרות יכנעו אז אל זאת האומה ואז לא יוסיף להגלותה... (דרך אמונה, דף כו ע"ד; נוריאל, עמ' 122). בכיוון האינדיבידואליסטי יש להבחין בין שתי אפשרויות קרובות, אך בהחלט לא זהות: האחת, הרואה בגאולה מאורע אסקאטולוגי בתחום האישי, דהיינו, לאחר המוות (לגישה מעין זו הוקדש הדיון הקודם); אפשרות אחרת, הרואה בגאולה סמל לחוויות מיסטיות המתרחשות בחיי האדם. השווה דבריו של ר"א אבולעפיה, הטוען בס' המליץ, שהשם משיח ייאמר על השכל הפועל: 'ומשיח יקרא השכל החומרי האנושי ההיולאני שהוא הגואל והמשפיע הנפש וכל כחותיה הנפשיות המעולות מתחת ידי המלכים הגופניים ועממיהם וכחותיהם התאוויות הפחותות, וזה הענין מצוה והובה לגלותו לכל משכיל ממשכילי ישראל להושיעו'. 'בנין בית המקדש בנין מחודש אשר אין לו הריסה לעולם' הרי היא השגת השכל בפועל (ראה: אידל, עמ' 396). אינטרפרטאציה דומה מצויה בס' תולדות אדם, שאין אנו יודעים מי מחברו (ראה: אידל, עמ' 398). מן הראוי לציין, שיש להבחין בין אינטרפרטאציה ספיריטואליסטית של הגאולה ההיסטורית, המצויה אצל אבולעפיה, לבין הדגשת האלמנטים הספיריטואליים של הגאולה ההיסטורית, כמו, למשל, העיסוק במושכלות באחרית-הימים. אין ספק, שגם המוטיב האסקאטולוגי האישי מצוי במשנתו של אבולעפיה. והשווה: 'ובהבטל ההשגה המדומה... יבולע המוות לנצח' (ס' אור השכל, כ"י ואטיקאן 233, דף 153 ע"ב); וראה: אידל, עמ' 250, 397.

144 מלמד התלמידים, דף קעא ע"א.

145 ההשפעה הנוצרית בולטת בדבריו על ה'כבוד'; ראה שם.

146 השימוש בפסוק זה כמאמר הרומז להישארות הנפש נפוץ הרבה בכתבי הפילוסופים היהודים בימי הביניים בעקבות הרמב"ם.

147 מלמד התלמידים, דף קעב ע"א.

148 שם, דף קעד ע"ב. גן-העדן מתפרש אצל אנטולי כרמז לחכמות:

והוא שקראוהו בלשונם פרדס כמו שאמרו ארבעה נכנסו לפרדס... והעדן ההוא הוא עדן רוחני הנמשך לריח טוב והשכל הוא עדן הצורות הפשוטות... ועץ

הלאומית לגאולה האישית ברורה. אולם תורת המשיחיות מתפרשת אצלו גם על היחיד. פרק ב בתהילים מתפרש על-ידיו, כמקובל אצל רבים, פירוש משיחי. לדעתו, הפסוק 'אספרה אל חק ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך' (תה' ב: ז) רומז לא על הגאולה הלאומית, אלא על השגת האדם וצאת שכלו לפועל הוא בנו וילדו ואז יאמר לו "בני אתה", והיא הלידה האמיתית הקיימת לא הלידה מרחם אמו.¹⁴⁹ הופעת השכל הנקנה היא היא הלידה האמיתית.¹⁵⁰ אם כן, 'הגמול הוא לצורת הנפש הנשארת צרורה בצרור החיים',¹⁵¹ כי 'ידיעת ה' היא ביתו'.¹⁵²

גם חזון אחרית-הימים מקבל אצלו אינטרפרטאציה אינדיבידואליסטית. השלום בין החיות מרמז על ההרמוניה שבין כוחות הנפש: 'ואפשר שאל זה רמז הנביא באמרו זאב וטלה ירעו כאחד ואריה כבקר יאכל תבן. נחש — עפר לחמו' פירושו 'שיספיק לו ההוה בלבד מן היסודות ולא יגביה ראשו למעלה ממנו ולא תהיה לו ממשלה כלל', 'ושעשע יונק על חור פתן' רומז לילד המסכן, דהיינו, ליצר הטוב, 'והכל אצלי רמז לממשלת המלאך הטוב על הרע כמו שנאמר ואתה תמשול בו'.¹⁵³ השלום בין האדם לחיות, המרמז, לכאורה, על הגאולה הקוסמית ונתפרש כמסמל את הגאולה ההיסטורית, הובן כאליגוריה לגאולה האינדיבידואלית, גאולתו של היחיד.

החיים הוא שם לחכמה העליונה היא האלהית... ועץ הדעת הוא שם לחכמה המדינית... ועליו הזהיר שלא ישימהו... מזונו אמנם אין להרחיקו לגמרי שלא יגעו בו האדם ואשתו... והנהר הוא השפע השופע מאת השכל הפועל החונן המושכלות הראשונות (שם, קמב ע"א).

על עץ החיים ועץ הדעת ראה: שם, דף נח ע"ב; דף קכז ע"ב; דף קמא ע"ב; על העדן והתופת ראה: דף כז ע"ב; דף קלא ע"ב; על תחיית המתים: דף קלה ע"ב; והשווה דף פט ע"א — על הקבורה; על הכרובים: דף יז ע"א; דף קלז ע"ב; על הישארות השכל: דף קסד ע"ב; ועל הגאולה הלאומית: דף לד ע"ב ואילך; דף פו ע"ב; דף קטו ע"א—ע"ב; דף קלו ע"א.

149 דף קעו ע"א; השווה שם, דף קפז ע"א: 'מלאכיו ר"ל כחות השכל הקנוי המגיע בפועל שהוא המגין על האדם והחופף עליו והמישרו אל כל אשר יפנה ישכיל'.

150 זו היא הלידה השלישית שבאדם, שלוש הלידות מרומזות בשלושת בני אדם: קין, הבל ושת (שם, קטו ע"ב); והשווה: שם, דף קמג ע"ב. על המיתה השנייה ראה: דף קלה ע"ב.

151 שם, דף קסב ע"א.

152 שם, דף קפז ע"א.

153 שם, דף קל ע"ב.