

תחית המתים והעולם הבא

על פי רס"ג, רמב"ם ורמב"ן

BY

RUTH: BEN - MEIR

A MASTER'S PROJECT SUBMITTED TO THE FACULTY OF THE
BERNARD REVEL GRADUATE SCHOOL

IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
OF THE DEGREE OF
MASTER OF ARTS
AS OF JUNE, 1978

SPONSER:

PROF. ARTHUR HYMAN

לוח הענינים

=====

עמוד

1	הבעת תודה
2	תמצית
6	הקדמה - הרעיון האסכטולוגי בישראל
25	<u>פרק א</u> - תחית המתים והעולם הבא עפ"י כתבי רס"ג
41	<u>פרק ג</u> - תחית המתים והעולם הבא עפ"י כתבי רמב"ם
63	<u>פרק ג</u> - תחית המתים והעולם הבא עפ"י כתבי רמב"ן
79	מקורות
80	ביבליוגרפיה

הבעת תודה

שלמי תודה מובעים בזה בראש וראשונה לפרופיסור א. הימן
אשר הינחני בכל שלבי המחקר והכתיבה, ואשר לא חסך מאמץ ויגיעה
ולמרות הקשיים הטכניים שנערמו על דרכי, עמד לימיני ללא לאות, ועל
כך נתונים לו התודה והברכה.

לד"ר ר. פעט ורעיתו, אשר ללא סיועם ועזרתם הרצופים לא היה
עולה בידי לברך על המוגמר.

לכל צוות המרצים והמורים בברנרד רוול, שפתחו לפניי היכלות

הדעה.

לצוות האדמיניסטרטיבי בברנרד רוול, אשר סיעוני בעיצה ובהדרכה.

ולצוות הספרנים והספרניות בספריה למדעי היהדות ע"ש מנדל גוססמן.
ולצוות הספרנים באולם למדעי היהדות, בבית הספרים הלאומי בירושלים
על הדרכתם ומסירותם.

יבואו כלם על הברכה.

ר. בן-מאיר

ת מ צ י ת

במחקר שלפנינו ננסה ללבן את שני המושגים המרכזיים ואולי אף

המוקשים ביותר במסכת אחרית הימים: תחית המתים והעולם הבא, כפי שהם

מצטירים בזרמים המרכזיים של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תוך

קביעת מקורותיהם התפתחותם והשלכותיהם.

מן ההתחקות אחר המקורות המקראיים הדנים בנושאנו, עולה, כי לא

ניתן למצוא תפיסה ברורה וחד משמעית באשר לאופני הגאולה או אף מהותה.

יש מן הנביאים המתארים את תקופת הגאולה בצבעים אוטופיים כאשר העולם

כולו מוצא את תיקונו וזוכה בשלמותו, תוך הכרתת הרשעה והעוול והשראת

דעת ורוח ה' על כל בשר. אחרים מתנבאים על יום ה' כיום חורבן והרס

חושך ואפילה. חז"ל בהדרשם לנושא האחרית עשו בנבואות אלה שימוש

סלקטיבי, בהתאם למגמה ולתפיסה שנראתה ביותר לכל אחד מהם. ממילא לא

נמצא גם אצל חז"ל תמונה אחידה ומוסכמת. ההבדלים בין הדעות השונות

הם קוטביים כל כך, עד שיש ותפיסה אחת שוללת ומבטלת את זולתה מכל

וכל. עלינו להדרש לתופעה חריגה זו ובנסיבותיה, שכן הם מהווים את

הרקע לצמיחתם של הזרמים השונים בתורת הגאולה. על שלוש מגמות מרכזיות

נעמוד להלן, בהתייחסנו לשיטתם של רב סעדיה גאון, רבי משה בן מימון

ורבי משה בן נחמן.

המאפיין את תפיסתו של רס"ג בתורת הגאולה הוא נטייתו המובהקת

לסיסתמטיזציה, שהעדרה היה מסימני ההיכר הבולטים של ההגות המסורתית

שקדמה לו. מעניין הוא נסיונו לאחד את המסורות האוטופיות עם המסורות

האפוקליפטיות, בהעמידו שיטות טותרות ונוגדות, זו בצד זו כמשלימות

אהדדי. הפרובלמטיקה הלאומית תופסת מקום נכבד במחשבתו של סעדיה,

ולכן הוא מקפיד כי כל היעודים המשיחיים יפורשו כפשוטם, ובכך הוא

סוטה במתכוון מן הפרשנות האליגורית שהיתה נקוטה על ההגות האיסלמית,

אשר השפעה נכרת מאד בעבודותיו הפילוסופיות. יש בגאולה העתידה

משום עשית צדק היסטורי עם העם שנרדף וסבל יותר מבני כל אומה אחרת,

כאשר הגאולה הראשונה, גאולת מצרים משמשה לה אב-טיפוס. ואולם עם היות התקוה המשיחית פסגת התוחלת הלאומית, הרי שסעדיה מטפח את ערכה גם מן הבחינה האישית, כאשר כל יחיד ויחיד עתיד לתת את הדין על מעשיו הוא. ראיה כפולה זו משיבה על בעיית ההשגחה, שאלת הגמול, ובאחת מקיפה את שאלת הצדק האלוקי מכל עבריו. מתח דראמטי מקבלת האסכטולוגיה הסעדינית מרעיון שתי התחיות, שהוא אביה, התחיה האחת לימות המשיח והאחרת לעולם הבא. מענינת ביותר היא תפיסת רס"ג בנפש האדם; מושפע משהו מתורתו של אריסטו, הוא רואה את הנפש כבלתי קדומה, היא נבראת עם הגוף בו זמנית, וקשורה בו בקשר כל ינתק. מה שנותן משמעות ותוקף לרעיון התחיה המובטחת לגוף עם הנפש, תוך שהוא מבחין בשלבים שונים בעלי מהות יחודית ביחסים שבין הגוף והנפש. בתורתו האסכטולוגית נוטה סעדיה אחר המופלא ודבק דבקות יתירה בפסוקי המקרא תוך שהוא מפרשם כפשוטם, על פרטיהם הדמיוניים ביותר. הוא מתאמץ לגלות את הקץ, ומרחיק והולך בתיאורים פלאיים של העתיד לבוא אשר במרכזם הוא מציב את המשיח. זהותו של זה עתידה להתממש במשיח בן דוד, כאשר משיח בן יוסף מקדימו, כאשר לכל אחד מהם הוא מיחס תפקיד יחודי אם גם בלתי מוגדר כל צרכו. סעדיה מתאמץ להסיר את הלואט מן המופלא ותוך ריבוי בפרטים לקרבו אל המושג והמוחשי.

מגמה שונה בתכלית מסתמנת אצל הרמב"ם. הוא מסתפק בשרטוט קווים כלליים ביותר, נמנע מספקולציות בנושא ומתרחק מכל טממן של החלהבות משיחית. עם שהוא רואה את האמונה בגאולה כעיקרון דתי מחויב, הרי שהוא מזהיר בכל לשון מפני הגררות לחישובי קץ בלתי רלבנטיים מן הבחינה הדתית, ואף מבקר את הרס"ג על נסיתו זו. הוא מקפיד על איזון בין דרישות האמונה הדתית מחד ותביעותיו המחמירות של הראציו-נאליזם האריסטוטלי מאידך. ימות המשיח כפי שעולה ממשנתו אינם מבשרים מפנה דראמטי במהלכה של המציאות, ואף לאישיותו של המשיח בניגוד לרס"ג אין הוא מיחס שום תכונות על-טבעיות. אך, כאמור, את

האמונה במשיח אישי וכך את האמונה בתחיית המתים מציב הוא בין י"ג עיקרי האמונה שהכופר בהם אין לו חלק לעולם הבא. את העולם הבא הוא תופס כיעוד האחרון הצפוי, לדבריו, לנפש בלבד. תפיסה זו שהיתה יחודית לרמב"ם, היתה מעוגנת בהבנתו את הנפש, בהשפעת אריסטו, כשכל הנפרד לחלוטין מכל זיקה אל הגשמי ובכלל זה אל הגוף. הצמצום החמור שגזר על עצמו בתיחסו אל יעודי הגאולה וקורותיה, תפיסתו היחודית ביעודי הנפש ונישולו של הגוף מן היעודים הללו, ומשנתו שהיתה שונה בתכלית ממה שהיה נקוט בידי קודמיו וסעדיה בראשם, העמידוהו במרכזו של פולמוס שנמשך כמאה שנה, ותוצאותיו היו הרוח גורל למחשבה היהודית של העת ההיא. אמנם בולטת השפעתה של הפילוסופיה האריסטוטלית על הגותו, אך הטענה שהיתה נקוטה על החולקים עליו ואשר אומצה גם על ידי חלק מן החוקרים המודרניים, כאילו כפר בתחיית המתים מכל וכל, והצבתה בין העיקרים היתה בחינת מס שפתים בלבד, נראה שאין לה סימוכין. גם אם השקפתו בענין הגאולה האחרונה לא נתקבלה על דעת כל הוגי הדעות שאחריו הרי שתרומתה חשובה ומכרעת, בתיתה כיוון ראציונאלי יותר. לרעיון הגאולה ובהתרחקה בצורה מוחלטת מן הפאנטאסטי והעל-טבעי. ואולם דומה כי עיקרה בהודאה בענותנית והכנה הבאה מפי ענק מורם מעם, שבהיות הקץ סחום וחתום מאד, לא נדע בו מה שיהיה עד שיהיה.

נגד התפיסה הראציונאלית, אשר השליט הרמב"ם בהגות הדתית היהודית, יצא חוצץ רבי משה בן נחמן, אשר בצד הערכתו הרבה ל"מורה הגדול", חלק עליו גם בשיטה וגם בעקרונות. לדעתו, האדם השלם הוא החסיד ולא הפילוסוף. הוא ביקש לבנות תבנית של "אמונה טהורה", כאשר האמונה אינה כהכרח פונקציה של מלאכת העיון הפילוסופי. בתמונת הגאולה שלו מושפע הגורל הלאומי ואחוז בגורלו של העולם מחד ובגורלו של היחיד מאידך. כאשר שבעת ימי בראשית מהווים את החכנית והתבנית לגאולה העתידה. מקורית הבנתו בתפיסת הנפש בה הוא רואה כריאה קדומה, בניגוד לרס"ג, וסבור

כי עת הקץ קבוע לזמן שבו יכלו כל הנשמות שנבראו להכנס בגופים.
מכיון שהוא סבור כי ישראל עתידים להגאל "בעיתה", אף ללא תשובה,
הוא מרחיב והולך בחישוב הקץ, תוך שהוא מביע את אמונתו הלוהטת ואת
בטחונו האיתן, כי קרוב הוא. חשובים ביחודם, הסבריו בשאלת הגמול
והעונש, הבאים על האדם לפי מעשיו. מתד קרוב הוא ברוח הדברים
ופרטיהם למה שתאר סעדיה בתורת הגאולה ומאיך רואה גם הוא, בדומה
לרמב"ם, את היעוד האחרון בהשגה הנעלה שמשיגה הנפש, עד שהיא זוכה
להידבק בדעת עליון וקיומה קרוב בזה אל קיומם של הגופים המלאכיים.
עם זה שומרת הנפש גם בדרגתה זו על יחודה אינדיבידואלי. גאולת
ישראל קשורה קשר אמיץ בגאולת השכינה המצויה אף היא בגלות. יעודי
הגאולה המובטחים לכל יחיד ויחיד אחוזים בתקות האומה, ומן התוחלת
הלאומית עולה תקות גאולה ופדות לעולם כולו. באופן זה מקיפה הגאולה
את ההויה כולה ומגיעה לשיאה בגאולת השכינה עצמה מכבלי גלותה.

תחית המתים והעולם הבא על פי רס"ג רמב"ם ורמב"ן

הקדמה - הרעיון האסכולוגי בישראל

דומה כי אין רעיון המבטא את יחודה של היהדות באופן הולם יותר מאשר הרעיון המשיחי, המהווה ביטוי לתפיסתה את העולם ואת האדם. ומקום הגאולה והאמונה בה מלווים את העם משחר ימיו. ברכת ה' לאבות מכילה כבר את גרעין הרעיון המשיחי, המבטיח אושר ארצי מחד ושלמות רוחנית מאידך¹. גם ברכת יעקב לבניו הינה ביטוי אסכולוגי מובהק, וההבטחה "כי פקד יפקד אלוקים אתכם", לותה את העם בכור ההיחוך המצרי. הבטחה זו היא שהעניקה לאומה המתהווה את הודאות כי סבלם אינו מקרי ויש לו תכלית. משמעותו של הסבל היתה ברורה לגבי דידם, בהקנותה את הזכות לגאולה ולשיבה אל הארץ המובטחת, שיבה המהווה שלב אינטגרלי בגאולה. התקוה לגאולה מושתתת על האמונה במידותיו של ה', ביכולתו שאין לה גבול, בצדקתו שאיננו יכול לראות בצרת עשוקים, בחסדו וברחמיו של אלוקי ישראל הגואל את עמו באהבתו ובחמלתו.

יסודו של מושג הגאולה, במשפט המשפחה הישראלי, לפיו הגואל הוא המגן על המשפחה ובין שאר חובותיו, מוטל עליו לפדות את בני משפחתו שנמכרו לעבדות מחמת עניותם. באופן זה ניתן להבין את המקראות המתארים את ה' כגואלם של ישראל. זו גם משמעות ההקבלה המובהקת בין העם הנגאל והעם הנקנה². ואמנם מלכתחילה אין רעיון הגאולה העתידה חלוי בדמותו של גואל אישי "כי לי בני ישראל עבדים" - עבדי הם³. וכענין זה

1. בראשית יב - ג. כו - ד. כח - יד.
2. שמות טו - יג, טז. וכן: ישעיהו יא - יא. שם, נב - ג. ירמיהו לא. - וכך רבים.
3. ויקרא כה - נה.

"וחאמרו לי - לא, כי מלך ימלך עלינו - וה' אלוקיכם מלככם" ⁴. עם זאת, כבר בגאולה הראשונה מוצאים אנו את דמותו של משה - עבד ה', כהן ונביא, מחוקק ומלך, השלוח לשחרר את העם מכבלי גלותו ולהוליכו אל החירות. ואולם יש להבדיל בין היעוד המשיחי הסתמי, שהוא התקווה הנבואית לאחרית הימים ובין האמונה במשיח אישי בעל תכונות פלאיות. נראה כי ההשקפה הדתית-לאומית של האומה היתה מצפה לגאולה בלתי אמצעית שתבוא ישירות מה', שתשועתו - תשועת עולמים. ואילו מציאותו של מלך משיח אשר אמור לקום באחרית הימים, או האפשרות כי הגאולה תבוא באופן אחר כפי רצון ה', הינה בעיה משנית במסכת אחרית הימים ⁵.

ואולם עם שוב העם לארצו אבד רעיון הגאולה ממשמעותו וחיוניותו, שהרי עול זרים הוטר מעל העם, הוקם המקדש, נוסדה המלוכה, ודומה היה כי היעוד המקווה קם והיה. ולא היא, בעוד אשר בתקופת השעבוד היתה השאיפה לחירות לאומית לאבן הראשה בתקות הגאולה. הרי עם כינונה של הריבונות הלאומית, הגתה המחשבה היהודית את רעיון הגאולה הרוחנית - חברתית. המבטיחה שלמות מוסרית, השלטת ערכי רוח נצחיים בצד אושר ארצי לא רק לעם ישראל היושב על אדמתו אלא, לעולם כולו. באופן זה אחוזה גאולה העולם בגאולת ישראל, כאשר האחרונים משמשים כאור לגויים ⁶.

חזון אחרית הימים הישראלי מושתח על האמונה בנצחיות הברית בין ה' וישראל. האל בחר בישראל, ושלה לו את נביאיו. לו הבטיח את הארץ ולו נתנה. יעוד הארץ היה היעוד האסכטולוגי הראשון ועם הוסד המלוכה נוסף

4. שמואל א', יב - יב.

5. עיין בספרו של י. קלוזנר הרעיון המשיחי בישראל, עמ' 7. וכן י. קויפמן בספרו: חולדות האמונה הישראלית, כרך ו-ז, עמ' 648. - אמנם, י. אבן שמואל סבור, בניגוד לדעתם של הנ"ל כי רעיון המשיח האיש, אחוז בקשר בל ינתק ברעיון הגאולה הישראלי, ועיין על כך בספרו: מדרשי גאולה, עמ' טז.

6. ישעיהו, ב, א - ד. יא - ז. יואל, ג, א. מיכה, ד, א-ה.

גם רעיון חידושה לחזון האחרית ⁷. החזונות האסכטולוגיים במקרא ⁸ אינם מתיחסים לרעיון הישועה מצרה וגלות, עיקר ענינם השלמות הרוחנית מוסרית שהיא היעוד האחרון. הסבל והגלות נחרגשו על ישראל בעטים של חטא, עוון והדרדרות מוסרית, ואילו לעתיד לבוא, צופנת הגאולה בחובה גם את הגאולה מן החטא והרע. השובה וסליחת עוונות יביאו לידי כריחת ברית חדשה בין ה' לעמו, היא העתידה להפיץ אור חדש ולהציב יעוד חדש לעולם כולו, "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" ⁹. בתוך מסכת המושגים המרכיבים את תורת הגאולה יש ליחד מקום לדמותו של משיח אישי, השלוח מאת ה' לגאול את העם ולהביא לתיקון העולם במלכות שדי. המלך המשיח מצויד ברוח ה' אשר עליו, ואשר ניהן ברוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה', ישפט גויים בצדק ועמים במישרים. הוא אשר ישליט שלום נצחי צודק ובר קיימא, יהא נס לעמים אליו גויים ידרושו ¹⁰. הרעיון המשיחי והאמונה בו מקוריים הם לדת ישראל והם שהעניקוהו לעולם כולו. הוא זכה לחיקויים מרובים ¹¹, ועם זאת לא הועם זוהרו. גם הפילוסופיה היונית מסוקרטס ועד אחרוני הסטואים שאפה להיגאל מן הרע. אולם היות, ולגביה שורש הרע נעוץ במציאות הטבעית, לפיכך אין ממנו מפלט. הילכך הורו הסטואים כי את הגאולה מן הרע יש לבקש בגאולה מן העולם כולו. ואת שרידיה של תפיסה זו אנו מוצאים בנזירות הנוצרית, המתרחקת ודוחה את העולם בו אנו חיים ¹². ואילו היהדות הפנתה את

-
7. י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ו-ז, עמ' 653.
 8. ברכת יעקב, בראשית, מט-י. נבואת בלעם, במדבר, כב-יז. ועיין בספרו של י. קויפמן, שם, עמ' 651.
 9. ישעיהו, יא - יא.
 10. שם, שם.
 11. הרחיקה לכת הנצרות אשר רוקנה אותו מחוכנו בהדגישה את רעיון המשיח האישי, שכבר בא כביכול על תקות הגאולה האוניברסלית.
 12. עיין בספרו של י. קלויזנר, שם, עד עמ' 10.

מבטה קדימה אל תור הזהב הצפוי לעתיד לבוא, והמבטיח את יעודיו לעולם כולו. רעיון היעוד המשיחי נותן את הדחף והאידיאה להתקדמות כללית, לקראת שלמות והשלמה שלא ידע העולם ולא ידעה האומה מעודה, וזוהי האידיאה של פרוגרס במובנו הרחב והנעלה ביותר. ואולם הרעיון המשיחי לא הסתפק בגאולה הלאומית או האוניברסלית. הוא לא התעלם מן הצורך בגאולה אישית. במובן זה, עושה האסכטולוגיה היהודית את הצעד האחרון באינדיבידואליזציה של הדת. בעוד התקופה המשיחית היא פסגת התקופה הלאומית, היא השאיפה האוניברסלית, בטופו של דבר נשפט כל יחיד כשלעצמו, ונותן את הדין על מעשיו הוא ¹³. חזון הגאולה הוא המעניק משמעות לקורות העיתים. תולדות הימים אינם אלא תמצית שאיפתה של היהדות לאחרית הימים ויעודם. מלכויות עולות ויורדות בזו אחר זו, אך אין עמן רוח והצלה. סבל ומלחמה מאפיינים את תולדות הימים, מה שכבר בא לידי ביטוי בחזונות הנביאים, ואליהם מתייחס דניאל בחזונו על ארבע מלכויות בדמות ארבע חיות. כבר בנבואותיו של אליהו, שעל פי המסורת עתיד לבשר את הגאולה, מצויה הקביעה כי האמונה הדתית והערך המוסרי, עדיפים על פני השלמות הלאומית. חשיבותו של עם ישראל בהיותו נאמן לאלוקיו, עם בגידתו באה הפורענות ורק השארית אשר לא נכשלה תנצל. בכך מתווית לראשונה התבנית של חטא הגורר בעקבותיו ענש, כאשר רשעי אומות העולם ואיתם חייבי ישראל באים על גמולם, ולאחר משפט ה', תוכר מלכותו של מלך המשיח. ¹⁴ בעוד הבטחת הארץ הינה היסוד האסכטולוגי הקדום ביותר, בה עתיד האל להקים את בריתו לעם בחירתו. תבנית דומה נושאים גם נבואותיהם של עמוס והושע; החטא גורם פורענות. וזו גורמת לתשובה המביאה את ימות המשיח. עמוס גם מדגיש ביותר את רעיון שיבת ציון ¹⁵. הושע לעומתו מדגיש את הכרחיות התשובה כתנאי לגאולה ¹⁶. רעיון המשיח האישי זוכה להרחבה והדגשה מרובה.

13. עיין ספרו של ג. מור Judaism עמ' 377.

14. מלכים א'. יט, יד. וכן עיין בספרו של י. קויפמן, שם, כרך ד-ה, עמ' 198.

15. עמוס ט, ט.

16. הושע ו, א - ג.

וכן מוצגת גאולה ראשונה, גאולת מצרים כתכנית ודוגמא לגאולה האחרונה. פוריות, שפע רוחני, שינוי סדרי הטבע ושלום מקיף וכולל מאפיינים את חזונות העתיד שלהם. עקרונות אלה מתוארים גם על ידי ישעיהו, כשהוא עוד מוסיף עליהם את רעיון חדלון המות ותחית המתים, הצפויה באחרית הימים¹⁷. אך את גולת הכותרת מהווה ללא ספק חזונו של דניאל, הרואה את העתיד כשייך למלכות החמישית, מלכותו של עם ישראל. עם זה המועט מכל העמים, נטול שאיפות שלטון, הוא שעתיד להפיץ את שלטון השמים על הארץ. למרות חישובי הקץ המרובים והנבואות המפורטות המצויות בספר דניאל אין בהם כדי לגלות את הלוט. ניתן לראות בדניאל את היצירה המרכזית בספרות הגאולה. על יסוד פסוקיו, נכתבו רבים מן הספרים והיצירות העוסקים בחזון האחרית וגילוי הקץ, כפי שעוד נראה להלן. לשעה דומה היה כי יון הינה המלכות הרביעית עליה נתנבא דניאל. ונצחון בית חשמונאי אמור היה לבשר את הגאולה האחרונה. ואולם עד מהרה נגזזה התקוה. שלטון בית חשמונאי הסתאב והושחת ומשעבד חדש הטיל צילו על הארץ. על רקע זה צמחה הספרות האפוקליפטית. זו נכתבה על ידי אמנים עממיים שראו עצמם כחוזים ובחקוחם את הסגנון הנבואי, הרבו לכתוב דברי תקוה וחזון על אחרית הימים. ספרות זו תרגמה את המציאות לסמלים ויחסה את הדברים לקדוש או לנביא קדמון אשר השכיל, כביכול, לצפות מראש את העתיד לקרות. מחברי האפוקליפטות נותרו באלמוניותם. ויש להניח כי העדיפו להיחלות באילנות גבוהים ולא להתגלות מחמת זעם העם ומנהיגיו, לפי שחישובי הקץ נצטרפו לכלל הנסחרות שאין לחקור ולעסוק בהם¹⁸. אף בספר חנוך, שמקובל לראותו כראשון והקדום ביותר בספרות האפוקליפטית¹⁹, אנו מצאים אזכרה לאיסור של גילוי

17. ישעיהו כה, ח: "ובלע המות לנצח" ... כו, יט. ועוד.

18. בן סירא ג, כא - כב. וכן חגיגה יג, ע"א.

19. עיין בספרו של מור, Judaism עמ' 283.

סודות שמימיים²⁰. לכן יחסו את חיבוריהם לקדמונים ונסבו על דבריהם
אזירה של מיסתורן²¹. האפוליפטיקן אינו אלא כחוזר על דברי הנביאים
וחזונוותיהם, תוך שהוא מעשירם באגדות = עם שהיו כנראה נפוצות, גם את
מגמת הסודיות הוא שואב מכתבי הקדש. תזיון המרכבה של יחזקאל, נבואות
זכריה, פרקי איוב הלוסטים בערפל, אגדות נפוצות אודות גן עדן וגיהנום,
עולם הבא ותחית המתים, כל אלה היוו כר נרחב, ממנו, שאב האפוליפטיקן
את השראתו. מקורותיה של ספרות זו אינם ברורים די הצורך, יש המקדימים
את זמנה, ויש המאחרים מאד. ואולם נראה כי תחילתה של הספרות האפוקליפטית,
בסוף תקופת בית שני, למרות שאין דעה זו מקובלת על כל החוקרים ויש
המיחסים ספרות זו רובה ככולה לתקופת מסעי הצלב²². גם בספרות זו,
המכונה חיצונית וגנוזה, אין תמונה אחידה לחלוטין מתקבלת בנושא הגאולה.
בעוד בדברי הנביאים באה לידי ביטוי תפיסה של סבתיות מוסרית, הרי שעם
גבור הרדיפות בימי אנטיוכוס, כאשר צלם הועמד בהיכל, ניטשה גישה זו,
וראית המאורעות ההיסטוריים באמת מידה של חטא ועונשו, פינתה את מקומה
להיסטוריוסופיה דטרמיניסטית, על פיה כבר חקוק מראש, "רשום בכתב
אמת"²³. מהלכה של ההיסטוריה, כאשר אין היא תלויה בבחירה החופשית
ומשוללת מכל סיבתיות מוסרית. באופן זה אין הגאולה תלויה במעשי האדם
אלא מועדה קבוע מראש²⁴. יתר על כן בעוד הנבואה מתרכזת במעשיו של
היחיד, ומטיפה לו כפרט להיטיב דרכו, רואה האפוקליפסה את האומה
כיחידה המחשבתית שלה, והרי היא לאומית לפי מגמתה וסמליה. שיאה של
ההיסטוריוסופיה האפוקליפטית בתחית המתים. ואולם גם כאן חלוקות
הדעות. יש המגדירים את תחית המתים כתחיה גופנית, בעוד האחרים רואים
בה תחיה רוחנית בלבד המתיחסת להישארות הנפש. ואולם בעצם ימי מלחמת
המרד בכובש הרומי התגברה מאד השפעת החולמים האפוליפטיקנים, וחזון
הגאולה שלהם הפך להזית גאולה סקפטיות אשר תהתה, אולי אין גאולה

20. חנוך א, ט-ו, יז. טז, ג. זה, ו-יא.

21. לשאלת הפסבדונימיות של כתבי האפוקליפסה ראה ספרו של י. אפרת, הפילוסופיה היהודית העתיקה, עמ' 38. וכן ספרו של י. אבן שמואל:

מדורי גאולה, עמ' כט.

22. עיין י. אבן שמואל, שם, עמ' נו - סב.

23. דניאל י, כא. וכן, בן סירא טז: יא - טז.

24. יש סבורים כי הקץ מותנה במספר הנפשות העתידות להיולד, (המשך בעמ' הבא)

אלא בעולם הבא ואין מלכות שמים אלא בשמים, הצמיחה תנועה זרה בישראל, אשר הכריזה כי הגאולה כבר באה. אך תנועה זו נדחתה על ידי העם ונותרה מחוץ לתחומי היהדות המסורתית.

הארה שונה לחלוטין קבל רעיון הגאולה בהשקפת היהדות ההליניסטית. אצל פיון שהוא דברה הראשי, מהווים ימות המשיח עיתוי למדינה האידיאלית, בה כל אדם חייב לשמור אמונים לאל ולתורתו. בית המקדש הוא שיהיה את המרכז הרוחני, לכל יהודי העולם. וכינונו מחדש בצד קבוץ גלויות ושיבת כל היהודים מארצות גלותם, והתאחדם תחת שלטון אחד, הוא הנאי עיקרי ותוחלת מרכזית הצפויה לימות המשיח²⁵. פילון אינו מתיחס אל משיח אישי. תחת זאת הוא מפרט את ארבעת התופעות המאפיינות את ימות המשיח. קודם לכל יבוא קבוץ גלויות, כאמור. אחרי שיתקבצו כל הנדחים מארצות גלותם, יבוא שגשוג לאומי במולדת המתחדשת. הערים החרבות יבנו מחדש, והארץ השוממה תשוב להניב פריה. העושר החומרי יוליך לרווחה לאומית. שפע זה שמקורו בחסד האלוקי, יוביל אל יחסים חדשים של שלום בין אדם לחברו, ובין האדם לבעלי החיים. בעוד שתכונות אלה המתוארות על ידי פילון אופיניות למושגים שהיו מקובלים במסורת היהודית, כפי שעוד נראה להלן²⁶. הרי התכונה הרביעית שהוא מייחס לימות המשיח, מיוחדת לו. בהסמיכו דבריו על הכתוב: "ונתן ה' אלוקיך את כל האלות האלה על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך"²⁷ סבור פילון כי ימות המשיח יביאו בכנפיהם עונש לאותם אויבי ישראל אשר שמחו לאידם, ולא חזרו בחשובה על חטאתם. בעוד אשר בתפיסה המסורתית מתוארת מפלת אויבי ישראל, כמפלה במלחמה אשר אסרו על ישראל, בהנהגת גוג ומגוג. אצל פילון

24. (המשן מעמ' קודם) מספר שהוא בגדר סוד חתום. וראה: ברוך ב' כג, ד, ה. חנוך א' מז, ד. וכך עזרא ד, ד. לו - מג.

25. א. וולפסון, פילון חלק ב'. עמ' 251 - 250.

26. ראה בספרו של י. קלויזנר הרעיון המשיחי בישראל, עמ' 146-148.

27. דברים ל, ז.

מחבקש עונש לגויים ללא קשר למלחמה זו. התשובה היא שתקרב את ימות המשיח, ואולם אף אם ישהו ישראל חשובתם, בהיות האל רחום וחנוך, עשוי הוא ברחמיו לחון את עמו. יתירה מזו הסליחה והגאולה מובטחות להם לישראל בזכות אבות. גם פילון רואה את גאולתם של ישראל אחוזה וקשורה בגאולה אוניברסלית. עם שיבת ציון "יעזב כל גוי את דרכיו המיוחדות ישליך אחר גוו את מנהגי אבותיו, יפנה להדור את חוקי התורה בלבד, כי משתטרף לברק זוהרם הגדולה הלאומית יקדיר אורם של החוקים האחרים כהקדיר השמש העולה את הכוכבים"²⁸.

ואולם עקב נהיתו אחר הפילוסופיה האפלטונית, המכוונת כולה אל עולם האמת - עולם האידיאות, נדחק רעיון הגאולה המשיחית לקרן זווית. לעומתו תופס מקום מרכזי במשנתו, רעיון השארות הנפש בעולם הבא. פילון מבחין בשתי נפשות באדם. הנפש הבהמית שהיא גופנית ובה כליה לעומת הנפש השכלית שהיא רוחנית ובה-אלמות. ואולם בעוד אפלטון סבור כי הנפש השכלית היא בה-אלמות עקב התאחדה עם הנפש הכללית שהיא נצחית במהותה. הרי פילון שולל את מציאותה של נפש כללית, ומדגיש את התמדתה של הנפש האישית כיחידה בפני עצמה²⁹. כן אין הוא יכול לקבל את דעתו של אפלטון כי הנפש עולה אל מעל לשמים לשכון בין האידיאות, כי לפי השקפתו אין מקום שמעל לשמים אלא, לאחר הפרידה מן הגוף היא שבה לשמים ומצטרפת אל קהל הנשמות שלא ירדו מעיקרן לחוך גופים, דהיינו, המלאכים. ואולם הוא מבדיל בין הנשמות העולות לשכון בין המלאכים ובין אלה המצטרפות אל האידיאות, בעוד נשמתו של משה זכתה לרום המעלה למעלה מעולם המלאכים, למעלה מן האידיאות המושכלות, למעלה מכל הסוגים והמינים, הוא נמנה עם הללו שהאל העמידם אצל עצמו³⁰. באופן זה - שלושה הם המקומות העשויים לשמש משכן לנשמות הנשואות; השמים, שהם

28. חיי משה ב, 7, 44.

29. א. וולפסון, פילון, חלק א' עמ' 254.

30. שם, שם, עמ' 259 - 258.

מקום המלאכים ולשם מגיעות כל הנשמות הנשארות. העולם המושכל שהוא מקום האידיאות ולשם מגיעים רק יחידים כמו חנוך ויצחק. ושלישי אצל כסא הכבוד שהוא למעלה מן העולם המושכל ולשם עלתה נשמתו של משה. בכל כתביו מתיחס פילון להשארת הנפש בלבד. ואין הוא מדבר על תחית המתים, כענין נבדל מהשארות הנפש. בעוד אשר אצל אפלטון הנפש בטבעה אינה בת כליה, ואלמות נפשו של הצדיק זהה לנצחיות נשמתו של הרשע, הרי פילון סבור שהנפש אשר אינה קדומה לדעתו, אלא נבראת, צפויה גם לכליון, וההשארות מובטחת רק לנפשות הצדיקים.

בהדרשנו לרעיון אחרית הימים ובוא הגאולה במשנת חז"ל, עלינו להבחין ביסודות השונים הארוגים בהם. היו בין החכמים כאלה שלא זו בלבד שהכירו את הספרות האפוקליפטית, אלא היו קרובים לה בהלך רוחם ונוחים לקליטת רעיונותיה וחזיונותיה. חלק מן הדעות המובעות על ידי חכמים, הם מורשה של דורות קדומים. ואילו לעומתם דעות אחרות הן בעלות אופי פולמוסי מובהק, כשהן באות להתגונן מפני דעות זרות ומסוכנות, כפי ש עוד נראה להלן.

כבר כמאה שנה לפני חורבן הבית מופיע הרעיון בדבר שכר ועונש הצפוי לאחר המות. ואולם דברים מפורשים על הגאולה ועל ימות המשיח אין אנו מוצאים במקורות חז"ל, לפני דורו של רבן יוחנן בן זכאי. ואולם חסרונם של התיחסויות מפורשות אל הגאולה בתקופת ימי בית שני, אינה ראייה להעדר זיקה לנושא מורכב וחשוב זה לפני חורבנו. אדרבא, יתכן כי האמונה בגאולה קבלה ביטוי ונוסח קבוע, שלא חלו בו כל שינויים כל עוד עמד הבית על מכונו. מה שנכון ללא כל ספק ביחס לנושא אחר, הלא הוא תחית המתים³¹. שכן האמונה בתחית המתים המופיעה במשנה שרשיה קדומים ביותר, והמשנה רק נותנת לה ביטוי מילולי ונוסח מוגדר³². מן הנוסח שם "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחית המתים...". משתמע כי קיים הבדל בין עולם הבא ובין תחית המתים. כאשר זו האחרונה

31. על האמונה בתחית המתים לפני חורבן הבית ראה: י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כ"ג, עמ' 191 ואילן. ובן עמ' 523. כ"ב עיין בספרו של א. אורבך חז"ל, עמ' 588.

32. מנהדרין פי, ע"א.

פירושה שיבת הנפש לגוף אחרי הפרדה ממנו והחייאתו. תפיסה זו מתבססת על רעיון אחדות הגוף והנפש ונוגדת בתכלית אח ההשקפה האפלטונית המניחה ניגוד קוטבי בין הנפש וחגוף, שחוא לה כלא, עם חמות משתחררת הנפש בת אל-מוות מן הגוף הנידון לכליה ונפרדת ממנו לעד. לא כן התפיסה היהודית, הרואה במות פרידה זמנית בלבד של הנפש מן הגוף, אליו היא עתידה לשוב במידה והינה זכאית לכך.

עם חורבן הבית חלה תמורה בשאלת הגאולה ובתפיסתה. בצד הספרים החיצוניים³³, אנו מוצאים שפע של מאמרים ודרשות חז"ל העוסקים בנושא הגאולה. רבן יוחנן בן זכאי שהיטיב לשמוע את צעדי החורבן המתקרב, נפנה להכשיר את העם לקראת החיים שנטלו מהם מקדש וקרבותיו³⁴. ועם החורבן אשר היה נקודת מפנה, בגרמו זעזוע לעם, נקט בפעולות שאמורות היו לשחזר בנין של חיי תורה ומצוות, כאשר הציפיה לגאולה משמשת בו אבן ראשה, אם כי תוך הנחה והבנה, שאין היא עשויה לבוא בקרוב. וכך בצד הנסיונות, לראות בחורבן אפיוזודה זמנית וקצרה, אשר דחפו לנסיונות מידיים של בנין המקדש מחדש והכרזה על בואו הקרוב של המשיח, התפתחו הלכי רוח, שמקורם ברבן יוחנן בן זכאי, אשר נטו להניח את היסודות לחיי היחיד והצבור, כאשר עצם האמונה בהופעתו של משיח היחה עקרונית וכללית מבלי שראו טעם בדיונים מפורטים על ימיו של משיח דמותו ומעשיו. עיון מפורט יותר אנו מוצאים בשמם של תלמידי ריב"ז, ר' יהושע ור' אליעזר, אשר חלקו בשאלה באיזו מידה תלויה הגאולה בחשובה, אם בכלל, ר' אליעזר אומר כי אם ישראל עושים תשובה הרי הם נגאלים ואם אינם עושים תשובה אינם נגאלים. בעוד ר' יהושע מודה אמנם כי גאולה תלויה בחשובה, אך הוא שולל מכל וכל את האפשרות שאין ישראל נגאלים. לדעתו, אם אין ישראל עושים תשובה מרצונם, הקב"ה מעמיד עליהם מלך רשע אשר גזרותיו קשות, ובעטין חוזרים ישראל למוטב³⁵.

33. עזרא הרביעי חזון ברוך וכיו"ב.

34. יומא לט, ע"ב.

35. סנהדרין צז, ע"ב, צח ע"א.

נראה כי מחלוקת זו, משמעותה הרבה מעבר תלותה של הגאולה בתשובה, והרי היא נוגעת בשאלה בדבר קיומו של מועד קבוע ל"קץ". לדעת רבי אליעזר אין עת מוחלט לקץ, וממילא ניטל טעמם של כל הנסיונות לפענחו של הקץ ולקביעת הסימנים המבשרים את בואו. ואילו שיטת רבי יהושע מניחה מקום לחישובי קיצים, והבחנה בחבלי משיח כל עוד משובץ בהם מעשה התשובה. באופן זה, אין רבי אליעזר רואה בחזונות הקאטאסטרופליים, חלק אינטגרלי בגאולה. שכן חפקידם של מאורעות אלה לעורר את העם לתשובה על מנת לאפשר את הגאולה. ואולם אם העם עוסק בחורה הרי אין צורך בחבלי משיח³⁶. ר' יהושע משה את הגאולה האחרונה לראשונה, מה בראשונה נגאלו למרות שהיו מעורטלים ממצוות וזכויות אף אחרונה כך. ואילו לדעת ר' אליעזר אין גאולה ראשונה מהוה תבנית לגאולה אחרונה, העתידה לחול, לדעתו, בתשרי הוא חודש הדין והתשובה, ובה תלויה גאולתם. ואולם זה וגם זה מתיחסים אל הגאולה באופן כללי בלבד, ואינם מגדירים אותה על דבדיה השונים, והמושגים המגוונים הקשורים בה, כמו: הקץ, תחית המתים, העולם הבא, עולם חדש, ושאר המושגים שהיו מעוגנים בחזון הגאולה האחרונה. רבי עקיבא תלמידו של ר' יהושע נקט בשיטת רבו, תוך שהוא מגוון ומעשיר אותה. את הגאולה הלאומית ראה רבי עקיבא כההליך ריאלי בהתפתחות ההיסטורית, ומכאן חוסר תמיכתו הנלהבת בבר-כוכבא. הוא לא כרך בחירות הלאומית, את הגשמת הנבואות על "יום ה'", ואת מלחמת גוג ומגוג יחס לעתיד הרחוק יותר. ואולם לעומתו היו שכרכו את הגאולה בהופעתו של מלך מבית דוד דוקא ואשר הסימנים עליהם נתנבא ישעיהו³⁷, חופסים בו. כשלון מרד בר כוכבא סתם את הגולל על החקות לגאולה מידית. זאת ואף גם זאת, כשלון הגאולה הלאומית גרם לויתור גמור על היסודות הריאליים בתהליך היסטורי לקראת הגאולה והציבה כולה על קרקע על-טבעית.

36. וזו משמעות דברי ר' אליעזר לתלמידיו ששאלוהו: "מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח?" בהשיבו: "יעסוק בחורה ובגמילות חסדים". שנהדריץ צח, ע"ב.

37. ישעיהו יא.

הגאולה העתידה אמורה לצמוח על הריסות הסדר הטבעי ההיסטורי כפי שהוא מוכר לנו והריהו רצוף כולו חופעות ניסיות. כך מצויות דרשות ובריתות המקבילות, מבחינת חוכנן, לספרות האפוקליפטית, גם אם נכריים הבדלי סגנון בולטים בין השבים³⁸. בסוף תקופת החנאים עולה שוב, אם כי לזמן קצר בלבד, תפיסה ריאליית של תקות הגאולה שהיתה קשורה באישיותו של רבי יהודה הנשיא³⁹. ואולם גם היא נגוזה, וכבר בתקופת האמוראים גוברת המגמה האוטופית בחזון הגאולה. הגאולה מהווה את התשובה לירידה הרוחנית והחברתית, לאנרכיה בכל שדרות החיים והחברה. וכגודל הירידה כך מתעצמת בזהירה תמונת הגאולה העתידה באחרית הימים. בד בבד עם התיאורים הדומים ברוחם לדברי החזון האפוקליפטי, לא נעדרו מביין האמוראים גם מחשבי הקיצים⁴⁰.

בתקופה זו חוזרת ונקלטת דעתו של רבי אליעזר כי גאולת ישראל תלויה בתשובה⁴¹. כמו כן מתרבה העיסוק העיוני בדמותו של משיח שמו תארו, מקומו ומעשיו⁴². מחוך הנטייה לראות בגאולה את השלב הסופי בהיסטוריה, זה שאין אחריו חורבן וצער, זה שעוצר את גלגל תהפוכות ההיסטוריה, ושם תוחלת נאמנה לעתיד לבוא, יש מביין האמוראים שהפקיעו את מעשה הגאולה ואת התופעות הנלוות אליה מידי בשר ודם ויחסוהו כולו לפועל האלוקי. האלוקים בכבודו ובעצמו אמור לשחוט את היצר הרע, לעתיד לבוא, ולהבטיח בכך כי התשובה שקדמה לגאולה תהא סופית, בכך שהוא מסיר כביכול את גורם החטא והסיבה לו⁴³. סופיות זו במעשה הגאולה בולטת גם במובנה הלאומי: "להבא אני גואל אתכם על ידי עצמי, שאני חי וקיים, אגאלכם גאולה קיימת לעולמים"⁴⁴. בתפיסה זו מטשטשת דמותו של משיח אישי.

38. סנהדרין צז, ע"א.

39. על רבי קראו את הפסוק "רוח אפנו משיח ה'". עיין ירושלמי, שבת פ' ט"ז, טו ע"ג. ובהקשר זה יש לראות את דבריהם של רבי חייא הגדול ורבי שמעון בן הלפתא: "כך גאולתם של ישראל בתחילה קימעה קימעה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת". עיין ירושלמי ברכות פ"א, ב ע"ג.

40. סנהדרין צז, ע"ב. וכן יומא יט, ע"ב.

41. סנהדרין צז, ע"ב, צח ע"א.

42. ירושלמי ברכות פ"ב ה"ה, ה' ע"א. וכן ראה איכה רבתי א, ט"ז. ורות רבה ה, י"ד.

43. "לעתיד לבוא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו"... סוכה נב ע"א.

44. מדרש תהילים לא ב.

אין הגאולה תלויה אלא ברצון העם להגאל, (לפי האסכולה הכורכת גאולה בחשובה). וברצון האל לגאול, (לפי האסכולה הסבורה כי הגאולה תבוא על-כל פנים). ממילא, מיוחסת אך חשיבות משנית לדמותו של משיח אישי, בשמשו אך בלדר לשליחות האל, אשר יכול להפקידה בידי מאן דהו, או לחילופין שלא להיזקק לשליח כלל⁴⁵.

בקיבוץ הגלויות לארץ ישראל ראו רבותינו את המאורע המרכזי של הגאולה הצפויה. את הרעיון היסודי המופיע כבר בדברי ישעיהו הנביא⁴⁶, מטפחים חז"ל, לכלל מהפכה בחייה של האומה; "אמר רבי יוחנן: גדול קיבוץ גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ"⁴⁷. אמנם קיימת מחלוקת על היקפו של קיבוץ הגלויות האם הוא עתיד לחול גם על גולי עשרת השבטים אם לאו⁴⁸, אך כולם מודים בעומק רישומו של המאורע, שאין משלו.

הכמיהה הגדולה לגאולה הביאה רבים לאורך כל ההיסטוריה לנסות לפענח את הקץ. ואולם רוב החכמים התנגדו לכך בחריפות. מה שבא לידי ביטוי בדברי ר' שמואל בר נחמני משמו של רבי יוחנן: "תפת רוחם של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע הקץ ולא בא שוב אינו בא. אלא חכה לו, שנאמר (חבקוק, ב-ג): "אם יתמהמה חכה לו" ...⁴⁹. העולה מדברינו, כי גם אצל חז"ל לא מצויה תמונה אחידה, בדבר אופיה ומהותה של הגאולה העתידה. יש ביניהם החולקים בעקרונותיו ויסודותיו של חזון האחרית, בעוד האחרים מדגישים, גוונים שונים אלה מאלה.

45. סנהדרין צט ע"א: "אין להם משיח לישראל סכבר אכלוהו בימי חזקיהו". ורש"י שם: "אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו". אם כן דמותו של המשיח תלויה, איפוא, בזכויותיהם של ישראל.
46. ישעיהו יא, יא - יב.
47. פסחים פח ע"ב.
48. עיין סנהדרין קי ע"ב, אודות המחלוקת בין רבי עקיבא, הסבור כי אין עשרת השבטים עתידים לחזור ובין רבי אליעזר המניח כי הם עתידים לשוב.
49. סנהדרין צז ע"ב.

על רקע תפיסה זו, הרואה בדמותו של משיח אישי, ערך משני ניתן להבין את כיוון התפתחותה של תורת הגאולה של סעדיה גאון. בדומה לשיטת הקאלאם המוסלמית, מצויד בכלי זינה של הדיאלקטיקה יצא להוכיח בהם את עקרונות האמונה, בעוד הוא מקדיש מקום נרחב לחזון הגאולה. המאפין את תפיסתו, בתורת הגאולה, הוא נסיתו המובהקת לסיסתמטיזציה, שהעדרה היה מסימני ההיכר של ההגות שקדמה לו. דבר זה בולט במיוחד בנסיונו לאחד את המסורות האוטופיות עם המסורות האפוקליפטיות. בהעמידו שתי מסורות נוגדות, בדבר תלותה של הגאולה בתשובה או אי תלותה בה, זו בצד זו. כאשר הן מהוות אלטרנטיבה זו לזו. הוא אמנם רואה בתשובה, גורם לגאולה, אך מאידך מנחה כי קיים מועד אחרון, "הקץ", אשר בו תבוא הגאולה אף ללא תשובה. שיטתיות זו פותחת את האפשרויות כולן כניתנות למימוש - ובכך פתוח עתידה של האנושות לבחירתה היא מחד, ולחסד וצדק הבורא מאידך. תפיסה זו שופכת אור על נסיונותיו המרוכזים לגלות את הקץ, ותרף אזהרתו של ר' שמואל בר נחמני משום רבי יונתן שאמר: "תיפח עצמן של מחשבי קיצין"; הוא רואה בגאולה הבאה עקב הקץ, אפשרות שסכוייה אינם פתוחים מזו הבאה בעטייה של תשובה, ממילא נודעת חשיבות לקביעת עתויו של מועד זה.

ספרו של סעדיה האמונות והדעות, הוא הראשון בספרות ישראל אשר בא להציע שיטה פילוסופית יהודית מקיפה ושלימה. בעוד חמשת הפרקים הראשונים בספרו עוסקים בעיקריה המהותיים של היהדות עוסקים שלושת האחרונים בעיקריה ההיסטוריים. כאשר הפרק הששי על מהות הנפש ויעודיה, מקשר ביניהם. שנים הם הגורמים להתפתחותה של הפילוסופיה הדיאלקטית של הרס"ג. מחד הושפע על ידי היכרותו הבלתי אמצעית את הפילוסופיה היוונית, מאידך מלחמתו הנחושה בקראיט הסאירה אף היא את תחמתה על עבודתו. ובכך יוסבר הדוגמטיסמוס האפיסטמולוגי המיחד את עבודתו הפילוסופית, ומבדילה מן האמרות הפילוסופיות, המפורזות בספרות החלמודית קודם זמנו⁵⁰.

50. ד. גימרק, תולדות הפילוסופיה בישראל, כרך ב', עמ' 109.

הפרובלמטיקה הלאומית חופסת מקום חשוב במחשבתו של סעריה. לכן הוא מקפיד כי כל היעודים המשיחיים יפורשו כפשוטם. הוא דוחה ביחס אליהם את שיטת הפרשנות האליגורית שהיתה נפוצה בהגות המוסלמית, (=תאוויל) ואשר מעטים מבני האומה נקטו בה. יש בגאולה היעודה משום עשית צדק היסטורי, עם העם שנרדף וסבל יותר מכל עם אחר. הגלות הארוכה ועמוסת הסבל, באה מקצתה כעונש על חטאי העם, ומקצתה כנסיון ושניהם נובעים מתסד הבורא למען הרבות גמול העם באחריתו. בד בבד עם ערכה הלאומי של הגאולה, מטפח סעריה את ערכה מן הבחינה האישית, כלפי כל יחיד ויחיד. שכן בעוד התקופה המשיחית היא פסגת בתקוה הלאומית, הרי בסופו של דבר נשפט כל יחיד על מעשיו הוא. ראייתה הכפולה הזאת של הגאולה עונה על בעיית ההשגחה, שאלת צדיק ורע לו, ובאחת מקיפה את רעיון הצדק האלוקי מכל עבריו. שכן ברגע שבעית הגמול חורגת מתחום חיי ההווה אל עבר עתיד השונה במהותו מן המציאות המוכרת, חדלה שאלת התיאודיציאה להוות בעיה לדת⁵¹. בבקשו גאולה מן הרע האישי שבעולם אמץ את הרעיון כי חיקון העולם יושג באמצעות גואל אישי, המאחד באישיותו את מיטב התכונות הגופניות והרוחניות. המשיח שהיה בעל יעוד רוחני ומדיני כאחד, נתפצל במשנתו לשני משיחים. משיח בן יוסף, הוא המשיח הארצי האמור להלחם בגוג ומגוג ועתיד ליפול במלחמה, בסוללו את הדרך לקראת רווחה גשמית. ואחריו משיח בן דוד, המשיח הרוחני אשר עתיד לתקן עולם במלכות שדי⁵².

האסכאטולוגיה הסעדינית מקבלת כיוון ומתח דראמטי מרעיון שתי התחיות, האחת לימי המשיח והיא מיועדת לצדיקי עם ישראל, והשניה לעולם הבא בשביל כל באי עולם. באופן זה פותר רס"ג בצורה מקורית את שאלת_ והויים של ימות המשיח לעומת העולם הבא שהוא שנוי במחלוקת אצל חז"ל.

51. ראה : Moore, Judaism

52. י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, עמ' 8.

נימה ניאואפלטוניח, מתגנבת אל דבריו של סעדיה בהדרשו לשאלת

הגמול, אשר תכליתו בעולם הבא. ללא ספק הכיר סעדיה את תורתו של אפלטון ואף שדחה רעיונות מרכזיים בתורתו של זה; כגון בשאלת מהות הנפש וכן בענין קדמותה של זו, הרי אין ספק שהושפע ממנו; בתפיסתו את הנפש מהותה ויעודה⁵³. גוון מיוחד מכניס רס"ג לדיון. בשאלת הגמול הצפוי כאשר הוא סוטה. מן הקו העקרוני בו נקט כי השכר על המעשה הטוב והעונש על הפועל הרע הם רק בחינת אות וסימן לבני אדם, להודיעם מהשגחת הבורא, בעוד הגמול האמיתי והשלם צפוי להם לעולם הבא. באופן זה מהווה חזון הגאולה חלק אינטגרלי מתורת הגמול הסעדינית.

כבר בדיוניה הראשונים עמדה הפילוסופיה היהודית בפולמוס נגד שתי מגמות שונות, שהתבטאו בפרשנות אנטי משיחית. פרשנות המופיעה בשתי צורות עיקריות, הנוצרית מזה והראציונאליסטית מזה. רס"ג יוצא חוצץ נגד שיטות פרשניות אלה, בנקטו בחשובות הלקוחות משלושה מישורים שונים; במישור ההיסטורי מהוה גאולת מצרים אב טיפוס ודוגמא לגאולה העתידה. מן הבחינה הנבואית קיימת ועומדת הבטחת הנביאים על הגאולה הצפויה לעתיד לבוא. ובמישור התיאולוגי מתחייבת הגאולה העתידה, מחמת צדק ה', כפי שזכרנו לעיל.

אין ספק כי כתבי הרס"ג השאירו את תותמם על מחשבת הרמב"ם, ואף שבנושאים רבים הוא חולק על סעדיה, נכרת הערכתו אליו⁵⁴. בעוד אשר דמותו של משיח אישי אינה תנאי לגאולה במשנת הרס"ג, הרי היא חופסת מקום מרכזי בתורתו של המלמוני. המלך המשיח העתיד לעמוד ולהחזיר עטרת מלכות בית דוד ליושנה, הוא יבנה את המקדש ויקבץ נדחי ישראל, וחוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו בימי קדם. בדברים אלה בולט אופיו הרסטאורטיבי של הרעיון המשיחי אצל הרמב"ם. בואו של המשיח משמעו

53. אמונות ודעות מאמר ט'.

54. על השפעת הרס"ג במשנתו של הרמב"ם ראה בהרחבה את מאמרו של הרב עמיאל, "הגאון והפילוסוף" ספר רס"ג, עמ' קכ"ו.

העיקרי "החזרת עטרה ליושנה". החלתן מחדש של כל מצוות התורה, אף של אלה שבטלו מתמת הגלות הממושכה. ואולם עם הציבו את האמונה במשיח כעיקר בדת הרי אין הוא מיחס לו תכונות על-טבעיות כל שהן, בעקבות רבי עקיבא הוא שם דגש על תכונותיו האנושיות של המשיח. גם את רעיון תחית המתים מציב הרמב"ם בין שלושה עשר העיקרים שלו. ואולם אין הוא מוסיף הרבה על עצם העיקרון כי "תחית המתים היא יסוד מיסודי תורת משה רבנו ע"ה ואין דת ולא דבקות כדת היהודית למי שלא יאמין זה"⁵⁵. בניגוד לסעדיה אין הוא עוסק בחישובי הקץ, ומניח כי רב הסתום על הגלוי באשר לתורת האחרית. הוא גם שונה מרס"ג בחפיסתו את הנפש על מהותה ויעודיה. נאמן לשיטתו של אריסטו בפרשנותו של אלכסנדר הפרדוסי הוא רואה את נפש האדם כשכל בכוח, שאינו סובסטנציה העומדת ברשות עצמה. רק על ידי הכשרה מתאימה הופך השכל ההיולי לשכל נקנה אשר אינו תלוי בגוף, ולזה יש קיום בפני עצמו. בתור שכזה הוא נצחי ונשאר גם לאחר מות הגוף. מעבר הנפש מן הכוח אל הפועל, הוא תהליך המושפע מן השכל הפועל, שעל ידו וממנו שופעות הצורות לחומר בעולם הזה. ועל ידי השלמות המוסרית והעבודה הרוחנית מושך האדם עליו את השפעת השכל הפועל ומהפך את ההכשרה ההיולית של נפשו לסובסטנציה אי-גופנית בת-אלמות⁵⁶. תורת חוסר הגשמות מתבטאת גם בחפיסתו את העולם הבא, כרוחניים בתכלית, ניתן להבחין בנימה ניאואפלטונית, שחדרה לתורתו⁵⁷.

55. הקדמות לפרוש המשניות, הקדמה לפרק חלק, עמ' קכט

56. עיין במאמרו של י. מירקין "עיקרי הפילוסופיה הדתית של הרמב"ם"

ב-רבנו משה בן מימון - קובץ תורני מדעי, בעריכת י. פישמן,

עמ' רע"א.

57. ראה הקדמתו של ש. פינס לתרגומו למורה נבוכים עמ' 50.

ועל כל פנים, בעוד העולם הבא במשנתו של סעדיה, הוא תקופה היסטורית מיוחדת בתהליך הרצוף של הזמן, וזמנו לאחר ימות המשיח, שאינם מותנים כאמור, בהופעתו של משיח אישי. הרי במשנת הרמב"ם, ימות המשיח משתנים בהופעתו של משיח אישי. בעוד העולם הבא מתיחס אל חיי הנפש בלבד, ואין להם ולא כלום עם סדרי המציאות הארצית הטבעית.

בחוג גירונה ובספר הזוהר נתוספה לרעיון הגאולה, אינטרפטציה על דרך הסוד. הגלות מסמלת את המצב בו נפגמה כביכול האחדות האלוקית, והגאולה את החידושה של אחדות זו. שהרי המונח כנסת ישראל עם היוחו מסמל את עם ישראל, מסמל גם את ההויה האלוקית העליונה. ב"רעיא מהימנא" וב"תיקוני הזוהר", מתוארים פניה של הגלות והגאולה באמצעות העימות שבין "עץ הדעת טוב ורע" המסמל את הגלות, ו"עץ החיים" המיצג את הגאולה. בגלות קימות תופעות של טוב ורע אשר הגאולה עתידה לתקנם. תפיסה כזו הרואה בגלות את הגורם לצימצומה של התורה ומצוותיה, הגיעה לשיאה בהגותו של ר' משה בן נחמן, הסבור כי עיקר קיום התורה תלוי בישיבה בארץ ישראל, ושמירת מצוותיה בגלות אינו אלא בבחינת תמרורי דרך על מנת שלא תשכח. ממילא מהוה רעיון הגאולה מוקד מרכזי במשנת הרמב"ן והוא מרבה לדון בו בכחביו השונים ובפירושו לתורה. הרמב"ן אשר בעקבות ר' יהושע האמין כי הגאולה אינה תלויה בחשובה, הרבה לעסוק בחישובי הקץ. גם הוא רואה בגאולת מצרים את תבנית הגאולה האחרונה. ואולם הוא מבחין בין תחילת הגאולה לסופה. בעוד תחילת הגאולה אינה תלויה בחשובה, והרי היא מחסד הבורא יתברך, הרי שעל מנת לזכות להשלמתה עליהם להיות ראויים לכך.⁵⁸

היות ורעיון המשיח תופס מקום מרכזי כל כך בנצרות, ובתקופתו של הרמב"ן רבו הויכוחים, והעימותים בין התיאולוגים הנוצריים, מתמעטת במשנת הרמב"ן חשיבותו של משיח אישי, ובדומה לרס"ג, אין הוא מתנה את הגאולה בהופעתו.

58. על הבחנה זו בין תחילת הגאולה והשלמתה ר' רמב"ן ויקרא כו, טז. וכך ספר הגאולה עם רס"ז.

גם במשנתו מהווה העולם הבא מקום הגמול האחרון. שם באה הנפש על שכרה או על עונשה כהתאם למעשיה בעולם הזה. ואולם שלא כמו הרמב"ם, וקרוב לרס"ג, הוא רואה בעולם הבא מקום בו צפויים הנפש יחד עם הגוף לגמול על מעשיהם. לדעתו העולם הבא הינו תקופה בזמן. ומועדה לאחר ימות המשיח. תקופה זו אמורה להיות נצחית וללא קץ, כאשר עיקר יעודיה במעלתה הרוחנית.

רעיונותיו של רמב"ן הוחירו חותם בל ימחה על הוגי הדעות שאחריו, ורבים הדגישו את משניות האמונה במשיח האישי, כשהם שמים את עיקר הדגש על האמונה בגאולה בכלל ובחחית המתים והעולם הבא בפרט⁵⁹.

59. ראה אור ה' לרבי חסדאי קרשקש, מאמר שלישי עמ' 70-78. וספר עיקרים לרבי יוסף אלבו. מאמר רביעי פרק י"ב-י"ג עמ' 310 - 304. פרק י"ז עמ' 315, פרקים כ"ט - ל"ג עמ' 338 - 351.

פרק ראשון - תחית המתים והעולם הבא על פי כתבי רס"ג

רב סעדיה גאון¹, ראוי להיחשב לאביה של הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים. ואף שלא היה הפילוסוף היהודי הראשון בתקופתו, קדמו לו, רבי יצחק הישראלי ורבי דוד אלמוקמץ, הרי אין מי שיכול להידמות אליו, לא מבחינת עצמאות המחשבה הפילוסופית ולא מבחינת היקפה ועומקה של השפעתו ההיסטורית. הוא היה הראשון ששם לו יעוד, להצדיק ולאמת את הדת היהודית באופן פילוסופי שיטתי. לפיכך חשוב לבדוק את אופי התקופה בה חי, המציאות והאווירה בה פעל, ואשר היה בהם כדי לעצב את פעילותו העיונית-מדעית ולגבשה.

בגדד של המאה העשירית, היתה משופעת באנשי חכמה ומדע מכל תחומי המחשבה הפילוסופית והדתית. נצטלבו בה דרכיהם של הזרמים הפילוסופיים השונים שקנו לעצמם מהלכים בעת ההיא. בשעה ששקעה שמשה של הפילוסופיה היונית במערב, זכתה לתחיה מחודשת בעולם המחשבה המוסלמי. משכבשו הערבים את מצרים סוריה ומסופוטמיה, בעלות התרבות ההלניסטית נחשפו לפילוסופיה היונית. ובעקבות כך אנו עדים לפעולת תרגום עניפה. מכתבי היפוקרטס, פלוטוניוס, אפלטון ויותר מכלם אריסטו ונושאי כליו, לשפת ערב. פעולה שהחלה מאל-קינדי במאה התשיעית ועד לאבן-רושד במאה השתים-עשרה². המפגש בין המחשבה היונית העתיקה וההגות האיטלמית הצעירה לימים, הפרחה את נתיבי המחקר הפילוסופי וצידה אותה בתנופה מחודשת, אשר הולידה אסכולה חדשה בפרשנות אריסטוטלית³. אלה הותירו כר נרחב לפעילותו של רב סעדיה גאון, וחותרם ניכר בעבודתו ההגותית. נשמע קולם של דברי הדתות למיניהן. מן הנצרות שג'ון מדמסק היה נושא דברה

1. סעדיה גאון בן יוסף נולד בפאיוס אשר במצרים, בשנת 892. בשנת 928 הגר לבבל ונחמנה לגאון בסורא והיה למנהיג הדור ופרנסו, עד שנת מותו ב-942. אמנם החוקרים חלוקים בפרטים הנוגעים לחייו, ואנו נקטנו בכרוניולוגיה המקובלת על ד"ר מלטר.

2. על החשיבות הרבה שיחסו לפילוסופיה היונית תעיד העובדה כי הכליף אל-מאמון שלח משלחות של חוקרים ומלומדים לאסוף כתבים יוניים. וכן הקים בבגדד מוסד מיוחד לתרגוםם, ראה: Walzer, R. - Greek into Arabic, p. 6.

3. בין החוקרים חלוקות הדעות בדבר מידת השפעתה של הפילוסופיה היונית על זו המוסלמית, יש הממעיטים בחשיבות השפעתה ורואים בהגות המוסלמית הישג אכסקלוטיבי, בעוד הרוב הגדול מבליט את היסודות היווניים, בהיותם ערים (המשך הערה 3 בעמ' הבא)

המרכזי בעת ההיא ועד לדת הצוראסתר הפרסית ודתות המיסתורין המיובאות
מן המזרח. בעוד הדת המוסלמית היתה השלטת בכיפה. המפגש הרצוף בין
נציגי הדתות לכתותיהן עורר ועודד ויכוחים ממושכים שאמורים היו לברור
את האמונה האמיתית. ויכוחים אלה היו מושחתים על אדני ההגיון בדרך
כלל, לפי שלא ניתן היה להם להעזר בכתבי הקדש שהיו מקובלים עליהם
אך נדחו על ידי האחרים בעלי דברם, שיצגו איש איש את אמונתו הוא.
לפיכך נחקבל עליהם כמוסכם ומחייב, אזמל ההגיון ובקורת התבונה והם
היו האמצעים העקריים להוכחת האמת או סחירתה. מהדברות זו צמחה שיטת
הקאלאם⁴, שהותירה חותמה בתולדות המחשבה של ימי הביניים.
הפצול הרעיוני הרב שהתפשט באיסלאם, הכתות והזרמים שנתפלגו בתוך
הקאלאם עצמו, סייעו וחזקו תהליך דומה בקרב הצבור היהודי תחת שלטון
האיסלאם, ומסוף המאה התשיעית ואילך קנה לעצמו אחיזה בקרב צבור הולך
וגדל. בצד תנועות משיחיות קיקיוניות נתבטט מעמדה של הכת הקראית,
אשר הכריזה מלחמת חורמה ביהדות המסורתית ובקשה לקעקע את סמכות הרבנים
ומנהיגותם. הם קבלו כמחייב את המקרא בלבד, והכחישו את חוקפה של היצירה
המאוחרת יותר. בקיאותם במקרא ונהייתם אחר שיטת הפילוסופיה הקאלאמית,
הותירה את היהדות המסורתית חשופה להתקפותיהם והקנתה להם השפעה הולכת
וגוברת בעם. הסמכות הרבנית שהוחקפה גם מכוונים אחרים העמידה מקרבה
את רב סעדיה גאון אשר ניצב בפרץ להשיב מלחמה שעה. הוא שם בראש
מעיניו להדוף את התקפות הקראים אשר אימו לטחוף עמהם חלקים נכרים

3. (המשך) לשמוש שעשו בהם המוסלמים, תוך אינטרפוטציה השונה לעתים
מן הכונה המקורית. העיין: Peters, F. E. - Aristoteles Arabus. pp. 1-3.

Walzer, R. - Greek into Arabic. pp. 1 - 6.

4. על הקאלאם ראה ספרו של הנרי וולפסון:
The Philosophy of the Kalam. pp. 68-71, 94-97.

De. Boer, T. J. - The History of Philosophy in Islam. p. 42.

בעם, ולמוסט את יסודותיו הרעיוניים של בנין היהדות ההיסטורית. אמנם אין לראות את יצירתו כספרות פולמוסית בלבד. שכן נכרת בה מגמה ברורה, הבאה להציע למאמינים מבנה מחשבתי מאורגן היטב⁵.

את גולת הכותרת של עבודתו הפילוסופית יש לראות בספרו אמונות ודעות, בו הוא בא לסלול דרך לתועים ולקרבים אל האמת והצדק. בהרצאה שיטחית של משנתו הפילוסופית, אשר במהלכה הוא גם דוחה ומכחיש את טענות המתנגדים מבית, ומתמודד עם התקפות המערערים מחוץ. כאן נמצא את וכוותיו עם תורת השלוש הנוצרי, השניות הפרסית, הכחשת ההתגלות המקראית שהיחה נקוטה על התיאולוגיה המוסלמית, ההתקפות השכלתניות מצד הפילוסופיה הכללית וכמובן התמודדותו עם הכת הקראית.

סעדיה מקדיש שלושה מתוך עשרת פרקי ספרו לחזון הגאולה. כאשר המאמר השביעי מוכר לנו בשתי גירסאות שונות⁶. כבר נתבלטו החוקרים בדבר משמעותה של כפילות זו. מלטר טוען כי מלכתחילה נכתב אמונות ודעות בצורת מאמרים נפרדים, העומדים ברשות עצמם. ורק בשלב מאוחר יותר לקטם רס"ג הוסיף להם הקדמה וחברם לכלל מסכת אחת⁷. שתי הגירסאות למאמר השביעי, הקימות בידינו, מצביעות, לדעתו, על תהליך כזה ומשמשות לו חזק והוכחה. אולם דעתו זו לא נחקבלה על הכל, ונדחתה על ידי רוב

5. הוא עצמו מצביע על כוונתו זו בהקדמה לספרו אמונות ודעות, עמ' 36. "אני מקדים לספר הזה אשר כוונתי לחברו, הודעה נפילת הספקות לבני אדם בדרישותיהם ואופני הסרחם עד שתשלם הגעתם אל הדרוש אשר ישלום קצתם על קצתם עד אשר יקימו אותו... ורצוני לשים את זה שם דברי הספר כולו מאמר קרוב ולא רחוק... משרשי הראיות והטעם... לבעבור יקרב דרכו ויקל טרחו ויישר למודון ויגיע בו מבקשו אל האמת והצדק".

6. קיימת גם גירסא נוספת למאמר השמיני המבוססת על הפאראפרזה שנעשתה על ידי מתרגם אלמוני. גירסא זו מוכרת בשם "ספר הגלות והפדות", שהודפס לראשונה במנטובה בשנת שי"ז. על גירסא זו ראה בהרחבה מאמרו של מ. צובל, "חשבון הקץ וחזור הגאולה בספר אמונות ודעות", נדפס בספר רס"ג, בעריכת י. פישמן עמ' קע"ב. וכן מלטר עמ' 367-70 וכן עיין במאמרו של מלטר:

"Saadia Gaon's Messianic Computation", in: J.Q.R. 1912-1913, pp. 487-509.

7. עיין מלטר: Saadia Gaon - His Life and Works, p. 194 וכן במאמרו של: Mittwoch, E. - "An Unknown Fragment by Gaon Saadya", in: Saadya Studies, ed. by E. Rosenthal.

מדברי רס"ג בקטע זה ניתן למצוא סימוכין לדעה כי הספר נכתב אמנם כמאמרים בודדים אשר נערכו אח"כ על ידו לכלל ספר בהוספתו לו הקדמה.

החוקרים המודרניים. אמנם ס. לנדאור סבור כי מבין שתי הגירסאות המצויות בדינינו ואשר מקובל לזהות את המוקדמת משניהן ככתב יד בודליין שעל פיה ערך את המהדורה המדעית לאמונות ודעות, בשנת 1880, ואת האחרת ככתב-יד לנינגרד, על פיה ערך בכר את מהדורתו בשנת 1886, רק הראשונה מתיחסת לסעדיה ואילו האחרונה הינה יצירה מכלי שנית שעם היותה מעוגנת בדברי רס"ג, לא נכתבה על ידו. אולם בכר דחה טענה זו והוכיח ללא ספק כי גם הגירסא המאוחרת היא יצירה אוטנטית של הגאון, אשר נכתבה מראש ובכונה תחילה במאמר בפני עצמו. לדעת בכר יתכן אמנם שסעדיה נתכוון להעמיד מהדורה מתוקנת זו במקום המאמר המקורי שבספר. אולם הנוסח שהיה בידי יהודה אבן תיבון בבואו לתרגם את האמונות ודעות הכיל את הגירסא הראשונה של המאמר. יתר על כן, לאור השיטה השונה בה נוקט רס"ג בהרצאת הדברים; ואופיה המיוחד של הגירסא המאוחרת, יש להטיל ספק אם אמנם נתכוון רס"ג לכך. לפיכך מקובלת ביותר על החוקרים הדעה כי כונתו של רס"ג הייתה למאמר נפרד הנושא את עצמו ועומד ברשות עצמו, במטרה להסביר לעגן ולהשריש בעם את רעיון הגאולה ולהפיצו גם בקרב החוגים שלא היו מצויים אצל הפילוסופיה ולא הכירו את תורת הגאולה שלו⁸.

בהדרשו לרעיון התחיה נתקל סעדיה בקושי לישוב את אפשרות התחיה ולהשתייחה על עקרונות ראציונליים. הוא מתאמץ להוכיח כי רעיון התחיה עם כל זרותו עומד במבחן העיון השכלתני. היות ואין מה שיסתרו מן הטבע או מן השכל או מן הכתוב או מן הקבלה. סעדיה מפתח מסגרת כללית בה הוא מבחין בין ארבעת מקורות הידיעה:⁹ א. ידיעת הנראה - השגה חושית. בהיות העצמים מתדבקים בחושים ומושגים על ידם, הרי כל מה

8. עיי' מלטר, שם, עמ' 360.

9. "הראשון ידיעת הנראה, והשני מדע השכל, והשלישי ידיעת מה שהתכרח מביא אליו... ונחבר אליו משך רביעי הוצאנו אותו בשלש ראיות ושב לנו שרש והוא ההגדה הנאמנה". או"ד, הקדמה ה' עמ' 43.

שדוחה את ההכרה החושית הוא שקר. היות וההשגה החושית משוחפת לכל בני האדם, הרי לא ניתן להבחין בין ידיעה חושית מעולה ומהימנת יותר מן האחרת. בכך מציג הרס"ג בסיס איתן של מציאות המקובלת על ידי הכלל כדי לבנות על גביה את ההוכחה הקוסמולוגית של האל. גם על המועתזילה היה מקובל עקרון תיאולוגי יהודי קדום, בדבר בריאת העולם יש מאין על ידי בורא כל יכול¹⁰. מכאן ברורה מאליה יכולת האל לשלוט בטבעו לשנותו כרצונו, בחוללו נסיון ושמו מופתיו בקרב הארץ. ממילא אין ממש, לדעתו, בטענה כי התחיה אינה עולה בקנה אחד עם חוקי הטבע, שהרי מי שבכוהו לברוא יש מאין, איך ימנע ממנו להחיות את המת והוא קל יותר. ב. מדע השכל - היא ההכרה הישירה של השכל הנושאת עצמה בברירות גמורה ומשום כך אינה זקוקה לצידוק או להוכחה. היות והאמונה בתחית המתים איננה נמנעת ההגיון, מה גם שהבטיחנו הבורא עליה. הרי אין מה שיסתרו ממדע השכל. ג. מן הכתוב. סעדיה מציע שורה של כתובים המדברים באופן מפורש ומחייב על תחית המתים. כמו ביחזקאל ישעיהו ודניאל. ד. מן הקבלה - כאן מביא סעדיה מבוחר ממאמרי חז"ל המיצגים את האמונה המסורתית בתחית המתים. עם זאת מודע סעדיה לפרובלמטיקה המתעוררת עם בחינת נושא התחיה באמות מידה ראציונאליסטיות, והוא יוצא לקדם, בד בבד עם הרצאת רעיונותיו, את דברי החולקים והמערערים. אמנם יש אולי גדר של הסתייגות מתוקפה של ההוכחה הטבעית, בעובדה שתחית המת אינה תופעה המצויה בטבע, ואולם אי שכיחותה אינה שוללת בשום אופן את מציאותה האפשרית. שהרי התבוננות מעמיקה חגלה כי האל הבורא הוא גם השולט והיכול וממילא לא יבצר ממנו לשנות ולחדש תופעות שלא היו מצויות. באופן זה יש להבין את הניסים בהם משופעת ההיסטוריה, לאורם יש להגיע למסקנה כי האל משנה את הטבע וחוקיו בהתאם לצורך השעה. מכאן ואילך לא יקשה לקבל כי באחרית הימים, תחודש גם אפשרות התחיה. אמנם אם יטען הטוען כי תחית המתים היא מן הנמנעות אשר ימנע מן השכל מלקבלו, הרי יש לעמוד על מהות המות

10. ראה שם מאמר א'. בנגוד לשיטת הדהריה שראתה את העולם כנצחתי. רס"ג שלא כמו הרמב"ם האמין כי עלה בידו להוכיח את רעיון חדוש העולם Ex - Nihil באופן מוחלט ועל פי כללי המחקר העיוני וממילא יכול היה להניחה ככסיס לטיעונו בענין תחית המתים. וכן עיין בהקדמתו של א. אלטמן בספר: Three Jewish Philosophers, p. 49.

ומשמעותו אל נכון. לדעת סעדיה אין המות מביא לכלית הגוף והכחדתו, הוא גם גורם לפרוק הגוף ושובו אל יסודותיו הראשוניים, ממילא לא נמנעת אפשרות צרופם מחדש. מה גם שתולים אנו את התחיה ביכולת הבורא ולא שיקומו המתים מעצמם. באופן זה עומדת אפשרות התחיה גם במבחן הידיעה השכלית בכך שאינה סותרת אותה. אמנם יכולת האל לעשות אינה מחייבת שאמנם יעשה אם לא הבטיח כן. ואולם על דעת האומרים כן, יש להסביר את המקראות המחייבות את התחיה לענין אחר, ולראות בהם היגד מושאל על דרך הפרשנות האליגוריסטית. יסוד עקרוני ומכריע במשנתו הפילוסופית של רס"ג היא השקפתו בדבר היחס שבין ההגיון ותורת ההתגלות. על יסוד זה הוא בונה את הפילוסופיה הדתית שלו והיא שהיתה לאבן ראשה בהגות היהודית המתפתחת. תוכנה של ההתגלות האלוקית לא זו בלבד שאינה סותרת את ההגיון אלא בהיות שניהם אמצעים להשגת הידיעה, ומקורם גם שניהם בחכמת הבורא העליונה הרי שתוכנה של ההתגלות זהה בעיניו עם ממצאיו של השכל. ולכן כל אימת שיש במקרא מה שמכחיש את השכל, (או שני כתובים המכחישים זה את זה), אין לגרסם פשוטם כמשמעם אלא יש לראות בהם ציור אליגוריסטי¹¹. זוהי שיטה פרשנית לגיטימית הנוקטת לשון פיגורטיבית להעברת נושא סתום או מוקשה. ואולם יש להמנע מפרשנות אליגוריסטית עד כמה שאפשר, שאם לא תקבע הגבלה חמורה זו, לפיה פרשנות אליגוריסטית אפשרית רק למקרה בו דברי המקרא סותרים זה את זה, אן מכחישים במה שיוורה השכל או החושים, לא יודע הגבול שבין מקרא מחייב פשוטו כמשמעו לבין מקרא שיש להוציאו מידי פשוטו ולבקש לו כוונות רחוקות. ונמצאים דברי המקרא בלתי מחייבים ואבני הפינה של הדת מוכחים, בהיותם מיושמים כביטוי מטאפורי בלבד.¹² היות ופסוקי

11. אמונות ודעות, הקדמה ה', עמ' 47-48.

12. פרשנות אליגוריסטית היתה מקובלת על זרם המועתזילה באיסלאם, על מנת לישב בין דברי הכתוב, וכללי החקירה הפילוסופית. ואולם בתחילת המאה העשירית, עם התחזקות כת האשאריה, התעוררה התנגדות חזקה למגמה זו, ונכרת נטיה ברורה אצלם, לקבל את דברי הכתוב כפשוטם. על מהות הויכוח והשלכותיו, ראה: תולדות הפילוסופיה בישראל - ד. נימרק, עמ' 12, O'Leary Delacy - Arabic Thought and its Place in History, p. 123.

וכן: De Boer שם. עמ' 43.

התחיה במקרא אינם מתנגשים בהכרת התושים השכל או כתוב אחר, אין מקום להשאל הוראתם ויש להניחם כמפושם, במשמעותם המקורית. בכך יוצא סעדיה חובת ההיסק השכלי ומסתפק בעובדת העדר סתירה שכלית, עם שאין חיוב העיון השכלי לענין התחיה. אמנם חוץ עיון במקרא נתקל בפסוקים המבטלים לכאורה את אפשרות תחית המתים ברוח בעל תהילים: "כי בשר המה, רוח הולך ולא ישוב"¹³. ואולם פסוקים ברוח זו מצביעים על העדר יכולתו של האדם לשנות עובדת מותו ולשלוט בה. ואין בה כדי ללמדנו שימנע מן הבורא להתיות מתיו משיחפוף לעשות כן. זאת ואף גם זאת, הגאון רואה בפסוקים אלה ודומיהם התאוננות פיוסית של המשורר על אפשרות האדם מבלי שיש בכוונתו למעט ביכולת האל. מכאן ואילך פורש סעדיה יריעה רחבה עשירה בפרטים, היונקת מן המסורת החז"לית, ומתאר את תחית המתים באופן מוחשי ביותר. האסכטולוגיה הסעדינית מאופינת ברעיון שתי התחיות האחת לתקופת המשיח המיועדת לצדיקי ישראל בלבד, כפי שעוד יוסבר להלן. והאחרת לעולם הבא לה צפויים כל באי עולם¹⁴. הבחנה זו יש בה כדי להסביר את הקדמת הדיון בתחית המתים בספר לפרק על המשיח, למרות שאין זה מתישב עם הסדר הכרונולוגי של המאורעות. יחכן אמנם כי הסיבה לכך נעוצה בעובדה כי הפרק הקודם דן במהות הנפש, לפיכך הסמיך לו רס"ג את המאמר השביעי הדין ביעודיה. אולם נראה לנו שאין להסתפק בסיבה פשטנית זו. תקות הגאולה של היחיד משתלבת במשנתו בזו של הכלל והן נקשרות זו בזו קשר אמיץ¹⁵. בגירסא המאוחרת של המאמר, מציג סעדיה את שירת האזינו כהמצית הקורות את ישראל מאז הבהרם לעם סגולה, דרך מסע הגלות והשעבוד עד לתחית המתים המזומנת להם בעת הגאולה. בזאת מודגש האספקט הלאומי של תקות התחיה. שכן זאת יש לדעת רס"ג מקדים את התחיה המיועדת לראשית תקופת הגאולה ודוחה כל נסיון לאחרה וליחדה לתקופת העולם הבא. משום שהבטחה התחיה טומנת בחובה עשית צדק לעם

13. תהילים עח, ל"ט.
14. ראה הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, א. אפרת. עמ' 166. וכך בספרו של ש. ב. אורבך, עמודי המחשבה הישראלית, כרך א. עמ' 54.
15. שם, שם.

ישראל הנרדף והעשוק ומבשרת פיצוי על סבלו ויגונו. וכך בצד החזק והעדוד והתמיכה שמעניקה תקות הגאולה לעם בסבלו, יש גם בעודף הגמול שמיעדת התחיה לישראל משום צדק היסטורי לעם על עודף סבלו ומכאובו¹⁶. באופן זה יש לפרשת הגאולה משמעות תיאולוגית בעלת השלכות לתחומים רבים אחרים, שהיו מענינה של הפילוסופיה באותה תקופה¹⁷. היות והעולם הבא אינו מיועד לעם ישראל בלבד, כפי שעוד נראה להלן, מתבקש עיתוי אחר המבטיח פיצוי בלעדי לישראל, כפי שמסתבר מיסוד הצדק האלוקי. את ההכרה הפילוסופית הזו הוא מעגן במקרא. והבטחת הנביא: "כה אמר ה' אמר ה' אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל ונתתי רוחי בכם"¹⁸, משמשת תמיכה לדעתו כי התחיה שמורה רק לזכאים שבבני ישראל. והבטחת השיבה לאדמת ישראל מסלקת כל אפשרות, לדעתו, להרחיק התחיה לעולם הבא והרי היא מתפרשת בהכרח כתחיה גופנית בעולם הזה.

דברי הנביא בזה משמשים דוגמא אופינית לצורה בה מימש סעדיה את הפסוקים לפי צרכיו ובהתאם לדרכו בפרשנות המקרא, שאינה עולה תמיד בקנה אחד עם פשט הכתוב, בכואו להסביר את משנתו ולעגנה בקרקע המקרא. כך נרחב לפרשנות דקדקנית מסוג זה נמצא לרס"ג בפסוקיו הסתומים של ספר דניאל. היות ודניאל מדבר על מלכות פרס, מלכות יון ומלכות רומי שאתריהן צפויה מלכות ערב¹⁹. ורצוף להם הוא מתנבא על יקיצתם של שוכני עפר²⁰, אין זאת אלא מה ראשונים ענינם בעולם הזה, כפי שמלמדת

16. מנקודת ראות זו תובן גם ההקדמה של רס"ג למאמרו זה. גם התקופה כולה מוארת באור חדש שכן בהלך רוח של יאוש ודחיקת הקץ, רואה סעדיה משום שליחות, לחזק ידים רפות וברכים כושלות לאמץ.

17. מענין לציין כי רס"ג מקפיד לקבל את היעודים המשיחיים כפשוטם, על מנת לישב את בעיה הצדק האלוקי. בעוד אנשי המועתזילה שאמצו את עקרון הצדק האלוקי, עד שנקראו: "בעלי היחוד והצדק", נקטו בדרך כלל בדרך פרשנות אליגורית, (-האויל), וראו ביעודים אלה תיאורים מטאפוריים בלבד. נראה ששיטה זו הייתה מקובלת גם על רבים בעם, לפיכך נזעק סעדיה נגדה.

18. יחזקאל לו.

19. דניאל יא.

20. דניאל יב.

ההיסטוריה, אף מאורע אחרון אינו אמור אלא לעולם הזה. בזאת הוכיח סעדיה את שיטתו מן הכתוב והוא פונה לאששה גם מצד המסורת וההגדה הנאמנת. בקסגוריה זו כולל רס"ג, כאמור, את דברי חז"ל בתלמוד בנושא תחית המתים ומצטט דבריהם. ואולם אין לו די בזאת, והוא מוצא לנכרן להדגיש את עקרונותיה של האמונה בתחית המתים בהציבו אותה בין העיקרים. שהכופר בהם לא יחיה לימות המשיח אף על פי שאר מעשיו טובים, מפני שהוא מידה כנגד מידה²¹.

לאחר הדיון המקיף, והעיון הפילוסופי ברעיון התחיה, נפנה רס"ג לעסוק בפרטי בצועו ומימושו של החזון. הפרוט המיגע באשר לאופן התחיה וצורת מימושה, אין בהם רלבנטיות פילוסופית והם רק מכבידים ומסבכים את ההקירה הראציונאלית, לפיכך תמוה הפרוט והדקדוק המורכב בענין זה. אין לנו אלא להיזקק שוב להסבר, כי בבואו לאמץ ברבים כושלות ולעודד רוחם הנכאה של בני דורו נפנה לעסוק בדקדוקים אלה, בעוד דיוקם ומהימנותם מוטלים בספק. והנעדרים על כל פנים היבט פילוסופי-עיוני מה גם שמבחינת האמונה הדתית אין חשיבותם מרובה. בגלל אי הבהירות והערפל הרב בו הם לוטים נמנעו רוב ההוגים שנדרשו לנושא מלהתיחס אליהם. ודומה שאף חז"ל הרבו להסתיר ולטשטש תחת לגלוח ולהבהיר. רק הצדיק ובעל החשובה מבני ישראל עתידים לחיות בבוא הישועה. והרי הם קמים בבגדיהם ובעלי המום קמים במומם ואחר כך מתרפאים, על פי הכתוב: "אני אמית ואחיה" ורק אחר כך: "מחצתי ואני ארפא"²². ויהיו אוכלים ושותים ונושאים נשים ומכירים זה את זה כפי שהיו טרם מותם. ושוב אינם מתים, אלא מעבירים אותם מימות המשיח אל נועם חיי העולם הבא. ואף שהעולם הבא שונה בתכלית מהותו מן העולם הזה ואין בו לא אכילה ולא שתיה, הרי אין רס"ג רואה בכך קושי, לפי שכבר מצאנו במשה שמסעה שעמד בהר סיני, משך ארבעים יום ולילה לא היה

21. במסכת סנהדרין יא, א. מדובר על מי שאומר כי אין תחית המתים

מן התורה. מענין סעדיה המתאמץ ביותר לעגן שיטתו בתורה דוקא,

מסיבות מובנות אינו משתמש בדיוק זה ומתפשר עם נוסח תקיף פחות.

22. עברים לב, לט.

נזקק לצרכי הגוף. ובדומה תהיה העברתם של החיים אל נעימות העולם הבא, רק שישתנה טבע גופותיהם. ויהיו עוסקים בתורה בלבד, לפי שאין מצוות עתידות להתבטל. ומקבלים שכר גם על קיומם בעולם הבא לפי שאין ניתן לחיבם בעבודה מבלי לגמול להם שכרם עליה.

לגבי אלה שעתידה הישועה לבוא בימי תייהם, מזכיר סעדיה את שלושת הדעות המקובלות; האחת הטוענת כי מכאן ואילך יכולע המות לנצח ואין מהים עוד כלל. והשנית הסוברה שמתים ואחר כך קמים לחיי נצח, על מנת שיהיו שווים לכל באי עולם. והשלישית הגורסת, כי יחיו עת רבה אולם אחר כך ימותו ולא יחיו עוד עד מועד העולם הבא. בהעדר עדות הכתוב או מסורה מקובלת בשאלה זו נוטה רס"ג לאמץ את הדעה השלישית, המצמצמת ביותר את עת התחיה, על מנת שלא להוסיף דבר מדעתו.²³

אמונתו של סעדיה בגאולה האחרונה יונקת משלושת מקורות:
א. החסד האלוקי. ב. הבטחות הנביאים. ג. יציאת מצרים המהווה דגם ראשון לגאולה האחרונה. התבוננות בגורלו של עם ישראל מוכיחה בעליל כי מנת היסודים אשר עלתה בחלקו עומדת ללא יחס לחטאי העם ומחולליו. אין זאת אלא שה' אל חסד, מנסה את עמו, למען הרבות שכרו וטובו לעתיד לבוא. מספור יציאת מצרים ניתן ללמוד על אופיה של ההבטחה האלוקית ודרך מימושה. הבטחת הגאולה הראשונה לאברהם אינה מדברת אלא על, דין לחומסי העם ומעניו²⁴, ועל ממון ועושר רב לבני ישראל הנצלים מן השעבוד. אך למעשה נתברך העם היוצא ממצרים והושפע בניסים רבים יותר לאין שעור. מה גאולה ראשונה כך, גאולה אחרונה על אחת כמה

23. לאור המגמה השולטת בתורת הגאולה של רס"ג להאדירה ולפארה ביותר תמוה הצמצום שגזר על עצמו. יתכן כי מחמת היות נושא הגאולה אחד מן הנושאים המרכזיים שלא נתקבלו על דעת הקראים, והם יצאו הוצץ נגדו, נמנע רס"ג מלנקוט בעמדות שלא היו מקובלות באופן חד משמעי לפחות בקרב היהדות הרבנית, ונפנה לאלה שמצא להם מירב הסימוכין בכתוב ובקבלה.

24. סנהדרין צז, ב.

וכמה. שכבר הופלאו הבטחות הנביאים בה, ממילא מימושה על פי התבנית המוכרת מגאולה ראשונה, ישגא מאד.

בהסתמכו על הכתוב, קובע סעדיה שני זמנים אלטרנטיביים לגאולה.

אם יהיו ישראל עושים תשובה, גאולתם מואצת ואם אינם עושים תשובה באולתם דחויה עד למועד הקץ. בעקבות רבי עקיבא ורבי שמלאי²⁵, יוצא

רס"ג לחשב את הקץ. למרות אזהרתם החמורה של חכמים שאמרו: "תיפח עצמן של מחשבי קיצין ... והנותן את הקץ אין לו חלק לעולם הבא"²⁶.

נראה כי בהוכחו כי כשל כח הסבל של העם ובהאמינו כי הישועה קרובה²⁷

הוא פורט והולך בחישוב קץ מורכב ומסובך ביותר, המתבסס בעיקר על

פסוקיו הסתומים והמסתוריים של ספר דניאל ומגיע למסקנה כי הגאולה

נצבת מאחורי הפתח ממש, ומשיח בן יוסף הנה הוא בא. ואולם הוא מדגיש

את יחסי הגומלין בין גאולה ותשובה, ומנסח את אחד מעקרונות היסוד

של מסכת הגאולה, בראותו את התשובה כתנאי הכרחי לה²⁸. הוא מבחין

בשני שלבים בימות המשיח. הראשונה המאופינת על ידי בואו של משיח

בן יוסף, מהוה את שלב ההכנה והמבחן. אשר בעקבותיה באה מלכות דוד

המפוארת. תפקידו של משיח בן יוסף אינו נהיר לחלוטין, מקובל לראות

בו את המשחרר מכבלי השעבוד הפיזי בעוד משיח בן דוד, הוא המנהיג

הרוחני. דמותו של משיח סובל ומתענה, מצויה כבר בחז"ל. את הפסוק:

"והביטו אלי את אשר דקרו וספרו עליו כמספד על היהוד"²⁹ פרש רבי דוסא,

25. סנהדרין צז, ב.

26. מסכת דרך ארץ רבה, פרק יא.

27. על המגמה לעודד את העם בסבלו מעיד רס"ג עצמו במאמר השביעי:

"וכאשר עמדתי על הדברים האלה רציחתי בלבי לאמונה וכתבתי על

ספר להיות לבני ישראל לבטחון". אמונות ודעות עמ' 174.

28. אמונות ודעות, מאמר שמיני, עמ' 179.

29. זכריה יב, יא.

"על משיח בן יוסף שנהרג" ³⁰ ובענין זה מצינו בירושלמי ³¹. רס"ג פורט והולך בגורלו של משיח זה, אשר עתיד להיהרג בידי ארמילוס הרשע, אשר יחריב את עיר הקדש ובדרכו יותיר הרס וחורבן. ויהיו ישראל מבוהדים מאד בין העמים, אין להם עוזר, סובלים חרפת רעב וחרב ואבדן, אז יגלה עליהם אליהו הנביא מבשר הגאולה, ובעקבותיו המלך המשיח לבית-דוד, הוא הוא הגואל האחרון, אשר יאמר למתים קומו, ובראשם משיח בן יוסף השדוד. אף שאין המשיחיות נושא מחקרנו ראוי לעמוד על תיאורי המשיח המופלאים כפי שהם מופיעים אצל סעדיה. מותו של משיח בן יוסף נצטיר כבר בעיני חלק מחכמי החלמוד, ככפרה האמורה להביא פדות לעם ³². ואולם הפרטים טעונים בדיקה. בדיקה בספרות האפוקליפטית התיצונית, מצביעה על דמיון רב לתאור אחרית הימים, כפי שהוא מופיע בספר זרובבל. מקובל לראות בספר זרובבל את הראשון לשרשרת מדרשי גאולה, שנפוצו לאחר החורבן ³³. כאשר ספר אליהו מקדימו כנראה בשנתים. חזון הקץ הושם בפי זרובבל בן שלתיאל שעמד להם לישראל בתום גלות בבל. קורותיו עשאוהו דוגמא לשליח שלא זכה לגמור שליחותו. בכך יכול הוא לשמש ארכי-טיפוס למשיח בן יוסף. ואולי בהקשר זה יש לראות את הפסוקים מזכריה שהוזכרו לעיל. ספר זרובבל הוא שרוקם לראשונה את אגדת ארמילוס ³⁴. אמנם כבר בספר אליהו מופיע תאור של דמות מפלצתית המפילה חיתתה על ישראל. ואולם ספר זרובבל הוא הראשון ששמו ותאורו של אותו מלך רשע זהים לדברי הרס"ג אודותיו. ממילא

30. סוכה נב, ע"א.

31. ירושלמי, פ"ה ה"ב, נה ע"ב.

32. סוכה נב, ע"א: "פליגי בה ר' דוסא ורבנן. חד אמר: על משיח בן יוסף שנהרג; וחד אמר: על יצר הרע שנהרג".

33. ראה, י. אבן-שמואל מדרשי גאולה. עמ' נט, במבוא הכללי.

34. נראה שאגדת ארמילוס קבלה השראתה מנבואת דניאל אודות מלך עז פנים העתיד לקום על ישראל. ואולם אפשר לראות בספר זרובבל את מקורה הקדום, רק במידה ואנו מזדהים עם הדעה המקובלת בדבר מקורו וזמן חבורו. אולם יש לזכור כי רבים מן החוקרים יחסו את הספר לתקופה שקדמה למסע הצלב הראשון וסברו כי נחבר באיטליה. עיי' שם עמ' 61.

יש להניח, שאגדות אלה שהיו כנראה מוכרות בעם, הם שהיו את הקרקע ממנו ינק סעדיה את תיאוריו.

דומה כי הפרק שלפנינו, השמיני, הוא אחד הסתומים והמסתוריים במשנתו של סעדיה. ואף שגם כאן מרבה הוא לצטט פסוקים ומובאות, אין בהם כדי לפזר את ערפל המיסתורין בה לוסה פרשיה זו במשנתו. שכן למרות נהיתו אחר המקור האפוקליפטי הקדום שהזכרנו, מצביע רס"ג עצמו על האפשרות שמשיח בן יוסף אינו הכרחי וממילא יתכן שלא יבוא כלל, ונותר גואל יחיד בדמותו של משיח בן דוד לבדו. הוא יהרוג את ארמילוס האגדי, וינהיג עמו בטח לארצו, שם יהיו משופעים ברוב טובה. השפע והברכה יעוררו את קנאת העמים עד שיאספו להלחם על ירושלים וגוג ומגוג בראשם. נכון הוא היום הזה ליום פקודה ומשפט לגויים. או יפרע מהם האל על רשעם וזדון לבם. לאחר המשפט לגויים יקומו מתי ישראל (ומשיח בן יוסף בראשם) ³⁵ ויחזו מפעלות ה' בציון.

רס"ג מתוכה עם הללו הטוענים כי כבר נחגשם חזון הגאולה בימי בית שני, ונתגשמו בה יעודיה, אולם הוא מוכיח כי לא באו אז אף חלק מזערי מהבטחות הישועה ובהכרח שלא נתקימה עדין והיא נותרת תוחלת לעתיד. גם כאן כדרכו, הוא נכנס לפרוט ארוך ומקיף בו הוא מונה חמשה עשר מיעודי הגאולה אשר תארו הנביאים ולא נתקימו עדין. היות ואין ליחס לאל שיחזור בו מהבטחותיו בידוע שלא באה אף הגאולה עדין. הפרק התשיעי, הדן ביעודי העולם הבא, מקום הגמול האחרון, מסיים ומסכם את משנתו של סעדיה בענין אחרית הימים.

אין קושי להצביע על התשתית הפילוסופית המונחת ביסודם של הרעיונות המרכזיים ביהדות והמשוחפת ומושפעת לא אחת מן המועתזולה. שתוף רעיוני זה בולט בתורת החארים, רעיון ההתגלות וביותר בשאלת אחדות וצדק האל³⁶. מושג האלוקות המטאפיסי הוא חסר משמעות לוליא תוכנו הדתי המתמצה ביסוד הצדק האלוקי. זהו יסוד השכלתנות המוסרית של סעדיה³⁷. זאת ואף גם

35. אמונות ודעות, מאמר שמיני. עמ' 181.
36. ראה וולפסון: The Philosophy of the Kalam. pp. 68 - 70.

37. אמונות ודעות, מאמר חמישי עמ' 136: "כי עבודות האדם... הכל שמור אצלו על כל עבדיו".

זאת, מן המצוות המעשיות שמטיל האל על בני האדם מתבקש בהכרח שיהיו בעלי בחירה חופשית, לעשות או לתדול כרצונם³⁸. שאם לא כן אין מקום לחיבתם במעשים ולאסור עליהם את האחרים ולגמול להם בשכר ועונש על מעשיהם³⁹. אם כן מרעיון הבחירה הנתונה לאדם נדרשת כינונה של מערכת שכר ועונש התואמת את פועלו. מרעיון הצדק האלוקי מתחייב שמערכת זו אמנם הפעל באפן חופף את מעשיהם של הברואים. מהתכוננות במציאות עולה כי הסבל עולה על האושר הצער על השמחה. יהא בכך משום אבסורד להניח כי אשליית אושר כזו היא פסגת המאוויים אותם ייעד לנו האל. אין זאת אלא שחיינו אינם באים לידי מצויים בזה, ונותרת עדין מטרה גבוהה יותר לשאוף אליה. שאילולא כן לא היינו נמנעים מלהכנע לתאוה ולפיתוי, ולמצות בהם את ההנאה והאושר הארציים. מודרכים על ידי רגש מוסרי נעלה אנו שומרים על אורחות מוסר גם אם כרוך הדבר בצער וכאב. סביר להניח כי האל אשר ברא את האדם בעל מצפון, גם יחד לו שכר למוטריותו, ולחילופין מערכת הענש כפי שהיא מוכרת לנו אין בה כדי להבטיח עשית צדק, שהרי מי שרצח פעם אחת או עשרות פעמים במה יבדל ענשם זה מזה?! נפוצה תופעת הצדיק הסובל ולעומתו הרשע הנהנה מטוב העולם והרי גם זה סותר את רעיון הצדק האלוקי הצופה שכר לצדיק על צדקתו והפוכו, ענש לרשע על רשעו. ממילא מתבקש הסבר לסתירה זו. מקובלת עליו השקפת התלמוד בזה המסביר את יסורי הצדיקים ושלוח הרשעים בכך, שאלה מקבלים בעולם הזה עונשם על מעשים לקויים שעשו והללו מקבלים בכאן את שכרם המורת מעשים טובים שבאמתחתם. ואילו הגמול האמיתי צפוי להם לעולם הבא. ואולם אין הבחנה זו מספקת כדי להסביר את מציאות היסורים והרע לכל היקפם. בחינה זו חש כוחה נוכח צערם וסבלם של ילדים ולחילופין של בעלי חיים שלא חטאו. וכן

³⁸ ראה וולפסון שם, שם.

³⁹ אמונות ודעות מאמר רביעי: עמ' 125 "הודיענו אלוקינו על ידי עבדיו שהוא שם לאדם יתרון על כל ברואיו... ושהוא נתן לו יכולת לעבדו ושם אותה לפניו והשליטו עליה ושם הבחירה ברשותו וצוהו שיבחר בטוב כאשר אמר (דברים ל) "ראה נתתי לפניך החיים וגו' ובחרת בחיים". רעיון הבחירה החופשית קדום הוא בישראל ומן היהדות הועבר אל המעתיזילה כפי שכבר ציין וולפסון בספרו, שם, עמ' 94-97. וכן, מרסין שריינר: "דער כאלאם אין דער יידישען ליטערטור" עמ' 4-1.

בפני הסבל הכרוך במבנה גופו או חנאי קיומו הראשוניים של האדם. רק האמונה בעולם הבא, מעניקה משמעות חיובית ליסורים שבעולם נושא האדם בימי הבלו, ומרומת אותם לתכליתם, במרקם את האדם. בכך הם מכשירים אותו לתכלית הגמול בעולם הבא.

באופן זה מהווים יסורי הצדיק, מרוק לחטאיו, והרי הם חסד הבורא לחסידיו למען הרבות שכרם באחריתם. הטעם האחר לסבלו של הירא, הוא הנסיון. היסורים בהם נבחן הצדיק תוך ידיעה מראש כי יעמד בהם. היסורים גם מחשלים ומחזקים את האדם, ומחסנים אותו בפני פתויי החטא. גם לשלוות הרשעים יש תוחלת, מעבר למתן שכרם בכאן. האלוקים יודע שהרשע עשוי לשוב ומצפה לשובו. מה גם שעתיד לצאת הימנו בן צדיק ולמענו מאריך האל אפו לרשע. יש והאל אינו מעניש את הרשע לאלתר, בעבור בקשת הצדיק. ויש והוא מבקש להיפרע באמצעותו ממי שרשע הימנו. וההסבר האחרון לטובתם של רשעים, על מנת שיהא סיפק בידי האל להכביד עונשם לעתיד לבוא. העולם הזה במתכונתו הנוכחית, המוכרת לנו אינו אלא פרוזודור לטרקלין ועת פקודה צפויה לכל נברא לעתיד לבוא.

מענינת ביותר היא תפיסת סעדיה בנפש האדם. רס"ג אינו גורס את רעיון קדמות הנפש וסבור שעם השלמת הגוף נוצרת בו הנפש⁴⁰. בכך הוא הולך בעקבות אריסטו שהטעים כי קיים יחס בלתי ניתן להפרדה בין הגוף והנפש. הוא נמנע מללכת בעקבות מפרשי אריסטו⁴¹ שבקשו להבחין שתי רשויות בנפש רעיון השכל הפועל והשכל הנקנה של אריסטו קבל פירושים מרחיקי לכת מהם מנע עצמו הגאון. הוא גם לא חזר אל תורת הנפש של אפלטון, הרואה בה מהות בלתי גשמית בת אל-מות שנכלאה בגוף ומפרכסת לצאת ממנו, ושואפת להתאחד שוב עם בוראה. הנפש היא איפוא עצם גשמי לא קדום הנוצר בתוך הולד עם גמר צורתו. ושניהם יחד מרכיבים אישיות

40. או"ד מאמר ו', פרק א: עמ' 148, "למרות שבפרושו לחורה גרס שהנפש קודמת לגוף והתחלתה עוד מששת ימי בראשית, מה שדומה יותר לתפיסת האפלטונית, נראה כי בעת עבוד משנתו הפילוסופית חזר בו מדעה זו. ועיין י. אפרת: הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. עמ' 159.

41. כגון: אלכסנדר, סמפליקיוס, פלוטיניוס. ועיין ביתר הרחבה שם, עמ' 161.

מלוכדת. רק ראינו "הנפש והגוף יחדו פועל אחד" ⁴² נותנת משמעות
וחוקף לרעיון התחיה ⁴³. עם זה מסתיג, כאמור, סעדיה מן החפיסה
האריסטוטלית, בראותו את הנפש כעצם ולא כצורה או כמקרה. וכך בתארו
אותה כיחידה אחת שלמה ללא פילוג וללא שייר. עם מות האדם ⁴⁴ נשארת
הנפש לאחר פרידתה מן הגוף במצב ביניים, עד שהיא חוזרת ונקשרת עם
הגוף בתחית המתים, ושניהם יקבלו גמולם בחיי נצח ⁴⁵. לפי זה מבחין
סעדיה בשלש תקופות בחיי הנפש לאחר הפרדה מן הגוף; השלב הראשון
הוא הפרד הנפש מן הגוף כאשר נשמות הצדיקים עולות אל מתחת לכסא
הכבוד ונשמות הרשעים תועות בעולם ללא מנוח. תקופה זו נמשכת עד
אשר כל הנשמות שעלו בדעתו של הבורא להבראות, נחברו בגופות וחיו
חיהם עלי אדמות. אז ישובו ויתחברו נפשות הראויים בלבד, עם
גופותיהם ויחיו בהם. תקופה זו הקרויה בפיו ימות המשיח עתידה
להסתים ואז יגיע תורו של השלב השלישי והאחרון בו יתדל העולם הזה
במתכונתו הנוכחית מלהתקיים, ואת מקומו יתפוס העולם הבא שהוא רוחני
במהותו ועליו דרשו חז"ל, שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא צדיקים
יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. כאן יאספו כל
הנשמות כלם. של הצדיקים כמו גם של הרשעים כאשר הראשונים נהנים
מאושר נצחי וחיי עד, והאחרונים צפויים להרפות ודראון עולם.

-
42. אמונות ודעות, מאמר ששי, פרק ד', עמ' 155.
43. שהרי אם המעשים לנפש בלבד, מה טעם יש בתחית הגוף. ובהכרח עלינו
לקבל את רעיון תחית הנפש האפלטוני. ובעיה דומה תהא קימת לדעת
האומרים כי המעשים לגוף בלבד.
44. כת האשוריה וכן רוב המועתזילה ראו את משך החיים כגזור מראש.
רס"ג דוחה דטרמיניזם קיצוני זה וסבור כי הקץ תלוי אמנם במידת
הכח אשר ניתן לגוף. אבל האלוקים יכול להוסיף שנים או להפחיתם
הכל בהתאם לזכויות האדם ותובותיו.
45. רעיון זה על פיו אין האל גומל לנפש מיד עם הפרדה מן הגוף, אלא
ממתין עד שובה והתחברו בו בעת התחיה היה מקובל גם על ההגות
המוסלמית.

המרוכה שמיחס סעדיה לגמול ולעונש כשלעצמם, הרי כוונתו אינה
בחלית הגמול בלבד. הוא רואה בזה גם אמצעי חינוכי האמור להטיל
יראה על האדם כל עוד בחיים חיותו שיהא נזהר מעשות רע. לעת העולם
הבא עתיד הבורא לשנות את הבריאה תכלית שינוי. כל מסגרת חוקי הטבע
המוכרת לנו עתידה להבטל, ובמקומה יבא ה' בריאה חדשה, לפי שתנאי
הגוף ותפקידיו יהיו שונים וממילא לא יהיו בני האדם צריכים למה
שהם זקוקים לו עתה.

בתורתו האסכטולוגית, נוטה סעדיה אחר המופלא ודבק דבקות
יחידה במקורות תלמודיים כפשוטם, ובכלל זה בפרטים הדמיוניים ביותר.
ואולם תקות העתיד ההיסטורית של היהדות ותוחלת הלאומית, חשובים
בעיניו לא פחות מן האמונה בעולם הבא. רעיון הגמול במשנתו משתלב
היטב בתקוה זו, באופן שתקות הגאולה של היחיד קשורה קשר אמיץ
בתוחלת של הכלל והם משלימים זה את זה.

פרק שני - תחית המתים והעולם הבא על פי כתבי רמב"ם

רבי משה בן מימון¹, הנישא משכמו ומעלה מעל הוגי הדעות היהודיים שבכל הדורות ובין אלה של ימי הביניים בולט הוא במיוחד. את כותל המזרח של המחשבה היהודית כבש, באמצעו את מחשבתו החודרת ואת השכלתו החובקת זרועות עולם, כדי לטעת את האריסטוטליזם על קרקע היהדות ולהכריע ביניהם, תוך מזיגה פנימית ושלוב הדוק בין הפילוסופיה והדת. בנגוד לסעדיה, כל אימת שהוא נזקק לנושא הגאולה האחרונה, הוא מסתפק בשרטוט קוים כלליים ביותר ומנמק צמצום זה בהעדר ידיעה על מה שיהיה עד שיהיה. הוא נמנע מספקולציות בנושא ונרתע מכל סממן של התלהבות משיחית. הוא מציג בקצור את קוי היסוד, בחיוב אמונת הגאולה ומזהיר בכל לשון של אזהרה מפני הגררות אחר חישובי קץ, בלתי רלבנטיים ודרישה בנסתר המועדת לטעויות באין לה קרקע מוצקת עליה תהא ניצבת, במיוחד לאור מיעוט חשיבותה הדתית. התורה הפילוסופית האריסטוטלית, על ברכיה היה אמון ובדרכה הלך בנאמנות, אינה עולה בקנה אחד עם רעיון המשיחיות והגאולה היהודיים ונוגדת באופן עקרוני כמה וכמה פרקים בחזון אחרית הימים. ואולם תהא זו טעות להסביר את צניעותו של הרמב"ם וצמצומו המופלג בנושא ולתלותם רק בעובדת ההתנגשות שבין האמונה הדתית והעיון הפילוסופי, שהרי נושאים אחרים לגביהם קיימת התנגשות כזו, אין הוא מתחמק מלדון בהם, אלא אדרבא מקדיש הוא להם את מיטב כשרונו היוצר ומחשבתו המקורית בנסיון לישוב את הסתירות ולמזג או להכריע בין הניגודים². ואולם בנושא שלפנינו מועטים הם המקורות העשויים לשפוך אור על הנושא ולשמש נקודה מוצא לדיון מעמיק ושיטתי. שכן כמעט כנגד כל איזכור הנושא והתיחסות אליו אצל חז"ל ניתן למצוא גם עמדה הפוכה. מקורות מעורפלים אלה, שדוק של מיסחורין שפוך עליהם, גרמו לו לרמב"ם לבודד את היסודות העקרוניים בתורת הגאולה אשר זכו להסכמה מירבית, ואשר כלפיהם לפחות, מצא תמימות דעים מכסימאלית במקורות אשר היו לפניו.

1- נולד בקורדובה בשנת 1135, לאביו הדיין, בשנת 1159 עקר עם משפחתו לפאס ומשם בשנת 1165 עבר לפוסטאט שבמצרים. מחקריו הוציאו לו מוניטין והשפעתו המדעית הותירה את חותמה על רוב הוגי הדעות שבאו אחריו. נפטר ב-204

2. כדוגמא אופינית, די להזכיר את דיוניו הארוכים והמפורטים בשאלת (המשך בעמוד הבא)

הוא בקש להפשיטם מן המחלצות המליציות ומן הקשרים המיסטיים שנחבקו מהם. התרחקותו המוחלטת מכל שעוועי דמיון אסכטולוגיים והצמצום שנקט בו, עוררו חשדות כבדים נגדו; והיו שהאשימוהו בכפירה בתורת הגאולה המסורחית ובעיקר ברעיון תחית המחיים, כפי שעוד נראה להלן. ואולם בטרם נתבקש לפולמוס זה, ניטל עלינו לעמוד על עיקרי תורתו, תוך עיון בכתביו ולנסות להבינם על רקע תורתו הפילוסופית כולה.

רס"ג מבסס את תורת הגאולה ומעגנה בתורת הגמול, המתבקש מיסוד הצדק האלוקי. ואולם תפיסתו של הרמב"ם בשאלה זו שונה במהותה והוא סולל לעצמו דרך מחשבה עצמאית ומקורית השונה מן השיטות הפילוסופיות המרכזיות בענין זה. עיון מעמיק, לדעתו, יגלה סתירות פנימיות בכל אחת מן השיטות הפילוסופיות, הבאות להסביר את ענין השגחת האל בבני אדם, והאופן בו הוא מעניק להם גמול או מביא עליהם רעה. אמנם מושכל ראשון³ שהאל יתעלה ראוי שימצאו בו כל השלמויות ואין ליחס לו כל העדר או מגרעת. ואולם להבדיל מסעדיה אין הוא פונה להסיק מעיקרון זה, את יסוד הצדק האלוקי, (המתבקש אצל רס"ג מעקרון השלמות האלוקים). ולמרות שהאל יודע ומשגיח כמעשי בני אדם, בניגוד לתורת ההשגחה האריסטוטלית, שיחסה לאל השגחה בעולם שמעל לגלגל הירח בלבד בעוד העולם שמחתת לגלגל זה זנוח הוא ביד המקרה, אין ללמד מכאן על אופני הגמול אשר יגמל בהם הבורא, לפי שאין יחס בין ידיעתנו וידיעתו ובין הנהגתנו והנהגתו ית'. מסתיג הוא מלראות ביסורי הצדיקים נסיון האמור להרבות שכרם לעתיד. אם יש להם חוקף, הרי זה בהציבם קבל עם דוגמא וקנה מידה להנהגה נאותה⁴. באופן זה מהווים היסורים עונש למי שעוות דרכו, ונכשל במעשיו⁵.

2. (המשך) חידוש העולם, מורה נבוכים ב, יג. ואף שלא עלה בידו לישוב את ההדורים ולהכריע בין הדעות השונות לא נמנע מלדון בנושא בהרחבה.

3. מורה נבוכים ג, יט.

4. שם, שם, כד.

5. שם, שם: "והיסוד התורני... והוא אומר יתעלה אל אמונה ואין עול... לפי שכבר אמרו אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלי עוון, וזו היא ההשקפה שראויה להיות הדעה של כל תורני בעל שכל". וכן שם, שם יז: "וכן מכלל יסודות תורת מ"ר, שהוא יתעלה אין עול לפניו בשום פנים ואופן, ושכל הבא על בני אדם מן היסורין, או מה שמגיע להם מן הטוב, האדם היחיד או הצבור, הכל מפני שהם ראויים לכך במשפט הצדק אשר אין עול בו כלל,

(המשך בעמוד הבא)

ואולם היות ואין ליחס לאל שרירות או עולה, נשאר הקושי, נוכח הצדיק הסובל ומתיסר. יסורים מן הסוג הזה כולל רמב"ם בקטגוריה של "יסורים של אהבה", כדרך שאמרו חז"ל: "עושים מאהבה ושמחים ביסוריך"⁶. ואולם מושג זה של יסוריך מאהבה מקבל אצל הרמב"ם הארה מיוחדת ומשמעותם שונה מן המקובל. אין בהגדרה זו כדי להבהיר את טיב היסורים או את סיבתם, כונתה לשפוך אור על תוצאות היסורים, בעוד פשרם נותר סתום כשהיה. כשם שלא ידמו מעשינו למעשיו, כך הבדלי ההנהגה, ההשגחה והכוונה האלוקית למה שאנו מנהיגים ומשגיחים ומתכוונים בו. באמצען יסוד חשוב זה לא נטעה לבקש הסבר ופשר למה שנשגב מהשגחנו, ובחדלנו להתיגע ולעמוד על סוד ההנהגה, יקלו עלינו היסורים ולא יוסיפו לנו את כאב הספיקות, ממילא יוסיפו אהבה בו ובהנהגתו גם אם נפלאה היא⁷. כיון שהצדק האלוקי שונה תכלית שינוי מרעיון הצדק האנושי אין כל אפשרות להסיק מזה על זה. מי שמבקש להכיל את חוקיות הצדק האנושי על דרכי ההנהגה האלוקית נמצא מגביל את האל ופוגע בריבוניותו. באופן זה מודה הרמב"ם ברעיון הצדק האלוקי שבלעדיו מאבדת הדת את משמעותה, בעוד הוא מגביל את אפשרות השימוש העיוני בו, עקב קוצר ידיעה חמור המונע כל עיון שכלתני מלהתבסס עליו.

תכלית היעוד האנושי היא להתקרב לבורא ולידבק בו. והתקרבות זו היא, היא בעצמה, תכלית השכר ואחרית האושר הצפוי לאדם. אמנם מגבלותיו הגופניות של האדם מונעות ממנו השגת משמעות האושר הזה לאמיתו, בהיותו רוחני במהותו. כמו שהסומא אינו מסוגל להשיג מראה הצבעים ואין החרש עשוי להסיק מהות הצלילים כן מנוע האדם, כל עוד הוא שרוי בכבלי הגוף הגשמיים להשיג ולהכיר את המהות האמיתית של התענוג הרוחני הנצחי

5. (המשך) ואפילו נגף האדם בקוץ בידו וסלקו מיד הרי זה לו עונש ואפילו השיג הנאה כל שהיא יהיה זה לו גמול, וכל זה להיותו ראוי לכך, והוא אמרו יתעלה כי כל דרכיו משפט וגו' אלא שאין אנו יודעים היאך נעשו ראויים".

6. שבת פח, ב.

7. מורה נבוכים, ג, כג.

הצפוי לנפש⁸. באופן זה מהווה העולם הבא את מקום הגמול והשכר למאמין ואלים אין לו ולא כלום עם מושגי האושר המקובלים עלינו. בעוד רס"ג הולך ובונה את תורת הגאולה המתבקשת מיסוד הצדק ומשתדל לעמוד על פרטי פרטיה, פטור הרמב"ם מלהכנס לפרוט כזה. יתר על כן, כל ספקולציה המתיחסת לאופן מימושו של הצדק האלוקי אינה אפשרית מכל וכל, בהעדר חוקיות מינימאלית שעליה ניתן להשתית עיון שכלתני החושף את מסתרי העולם הבא המזומן לעתיד לבוא. חישוף כזה, כאמור, אינו אפשרי מן הבחינה הפילוסופית והוא חסר תועלת ונעדר ענין רלבנטי מן הבחינה הדתית⁹. נראה לנו שזו הסיבה לגישתו המסויגת, והמצומצמת במודע, של הרמב"ם, בהדרשו לנושא.

בחינת המקורות שעמדו לפני הרב, מורים כי לא ניתן למצוא אף בחז"ל תפיסה ברורה וחד משמעית באשר לאופני הגאולה ומהותה. יש שהגיוון בדעות חורג מן המקובל בחילוקי דעות רגילים אין הוא מצטמצם להבדלי גוון בתוך מסגרת כללית המקובלת על הכל. הניגודים הם קוטביים כל כך עד שמשמעוכם שלילה וביטול של שיטה אחת מפני זולתה, כאשר בתווך אנו מוצאים קשת של דעות מתווכות ומפשרות. כבר בחזון אחרית הימים של הנביאים אנו מוצאים מגמה זו. כאשר אלה מן הנביאים רואים בגאולה עת תיקון והשלמת העולם. הכרת הרשעה והעוול ותפוצת דעת ורוח ה' על כל בשר¹⁰. ואלה חוזים את יום ה' יום חורבן והרס, חושך ואפלה¹¹. ממילא קשה להכריע בעקבות המקרא לכאן או לכאן. וחז"ל עשו בו שמוש סלקטיבי, איש איש על פי מגמתו הוא בחאור אחרית הימים ותקות הגאולה. היות

8. הקדמה לפרק חלק.

9. ספר שופטים, הלכות מלכים יב: "ועל כל פנים אין סדור הוית דברים אלו ולא דקדוקיהם עיקר בדת. ולעולם לא יחעס אדם בדברי ההגדות ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהם ולא ישימם עיקר שאין מביאים לא לידי יראה ולא לידי אהבה".

10. ישעיהו יא, ו-ט. וכן יואל ג, א-ד.

11. צפניה א, טו. ירמיהו ד, כג.

וחזון העתיד היה עיקרה של הספרות האפוקליפטית שנפוצה בישראל בתקופת בית שני, בעיקר בתקופה שקדמה לחשמונאים, אנו מוצאים הדיה של ספרות זו גם בדברי חז"ל, שלא ספק הושפעו ממנה. למרות שגם כאן לא היתה זהות של דמיונות הרי שהמשותף שבה רב על המפריד, והוא בא לידי ביטוי לא רק בתוכן אלא גם בסגנון ובנוסח. הם מתארים את יום ה' כיום הדין של העולם¹² ובעקבותיהם אנו מוצאים את תיאורי חז"ל אודות המשפט לגויים בעמק יהושפט¹³. ומלחמת גוג ומגוג¹⁴. ואולם הרמב"ם בחר במגמה המתונה שבחז"ל ובעקבות שמואל¹⁵, הוא רואה את ימות המשיח כהמשך סדרי חברה וטבע, כאשר השוני מתבטא באורחות השלטון ומבטיח עצמאות לישראל. בכך הוא שומר על איזון עדין בין דרישות האמונה הדתית ובין דרישותיו המחמירות בענין זה, של הראציונאליזם האריסטוטלי. ימות המשיח במשנתו של הרמב"ם אינם מציינים מפנה דראמטי, במהלכה של המציאות. כפילוסוף הוא נמנע ככל האפשר מליחס מאורעות על-טבעיים לקורות התקופה ההיא. גישתו המיוחדת למציאותם של ניסים, עליה עוד נעמוד להלן, מנחה אותו להצטמצם אף בנושא המשיחיות ולא לחרוג מתחומי המציאות הטבעית. הרמב"ם רואה את המלך המשיח כבן דמותו של דוד המלך¹⁶, היוצא מזרעו. שום סממנים מופתיים לא ייחדו אותו עד התגלותו. ואף הוא עצמו לא יהא מודע לייעודו המשיחי. תחילת התגלותו בארץ הקודש ובהיותו מלא רוח תבונה וגבורה, רוח דעת ויראת ה', רוח חכמה יותר מכל מי שקדם לו, רוח נבואה למעלה מדרגת רוב הנביאים, זולתי משה רבנו אדון הנביאים, יהא מדריך את העם בחוקות התורה ודרכיה ונלחם מלחמות ה', ובכך הוא קונה לו חזקה כמשיח¹⁷. ואם גם יעלה בידו לקבץ נדחי ישראל ולהשיב הגלויות לארץ הקודש, ולבנות המקדש ולהשיב העבודה על מכונה סימן

12. ספר הסיביליה השלישי. וכן ספר חינוך.
13. ראה פסיקתא רבתי לה-לז.
14. ראה על כך בהרחבה ילקוט שמעוני ישעיהו ס.
15. ברכות לד, עמ' ב.
16. ספר שופטים הלכות מלכים, יא: "אף בפרשת בלעם נאמר ושם ניבא בשני משיחים, במשיח ראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח אחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל באחרונה".
17. עיי' שם, שם.

מובהק הוא בו, כי הוא, הוא, המשיח המיוחל ואין בו ספק¹⁸. כדוד
זקנו יושיע את ישראל מיד לוחציהם וחתת מלכותו יהנו מרבונות וחופש
בהרחיבו גבולות הארץ במאד. היות וימות המשיח צפויים בעולם הזה,
במחכונתו הטבעית, אין לצפות מן המלך המשיח שיהא מחולל ניסים ומחיה
המתים וכל כיוצא בו. שכל כוחו אינו אלא בתורת ה' וידיעתו, אין לו
מעלה על-טבעית למעלה משאר בני אדם¹⁹. עם שאין רעיון המשיח מחבקש
מן ההיסק הפילוסופי, אין הרמב"ם מחקשה בו ביותר. אם מחמת שאין הוא
נוגד את הליכי ההיקש השכלתני, אם משום שכבר העידו עליו פסוקי המקרא
בפרוש, אין בו ספק²⁰. ולא נחה דעתו עד שעשאו עיקר שכל הכופר בו
כופר בתורת משה ובדברי כל הנביאים. אולם כיון שמרובים פסוקי המקרא
המיחסים לימות המשיח שינויים בסדרי בראשית, ומתארים את אישיותו של
משיח כחורגת בתכונותיה ממה שמקובל לגבי שאר בני אנוש, חש הרמב"ם
להסבירם כדימויים מטאפוריים הדורשים פרשנות אליגוריסטית. ברם הוא
נמנע מלפרט את המקראות הנמנים לדעתו בקטגוריה זו. ומסתפק במתן
דוגמאות בודדות בלבד אותם יש לגרום במשמעותם השאולה בלבד²¹.

18. שם, שם. וכן אגרת תימן עמ' 90-91 (הוצאת הלקיין).
19. הלכות מלכים יא: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות
אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים בדברים אלו -
אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה והוא היה נושא
כליו של בן כוזיבא המלך והוא היה אומר עליו שהוא מלך המשיח". יצויין
כי אין הרמב"ם שולל לחלוטין את האפשרות כי המשיח יחולל ניסים. שהרי
בהיותו נביא מתבקש המופת והאות לצורך העמדתו על חזקתו, בהתאם לשיטתו
של הרמב"ם לגבי משמעות הנס והצורך אליו ביחס לנביא. רק שאין הוא
רואה בכך תנאי הכרחי לאימותו של המשיח. ואמנם באגרת תימן נוקט
הוא נימה שונה משהו: "אבל המידה המיוחדת לו היא, בשעה שיגלה ויבהלו
מן המופתים שיראו על ידו וישימו ידם לפיהם... שימית כל מי שירצה
להמיתו, בדברו לא יוכל להמלט ולהנצל ממנו."
20. הלכות מלכים יא: "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה
לביאתו לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו.
שהרי התורה העידה עליו, שנאמר: "ושב ה' אלוקיך את שכותך, ורחמך,
ושב וקבצך וגו' אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו', והביאך ה', ואלו
דברים המפורשים בתורה, הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים".
21. מלכים יב: "וכן כל כיוצא בו באלו הדברים בענין המשיח הם משלים".
ובימות המשיח יודע לכל איזה דבר היה משל ומה ענין רמזו בו.
וכן במאמר תחית המתים עמ' 23: "סוף דבר כל אלו הדברים שאינם
מפינות התורה ואין להקפיד אין יאמינו בהם וצריך שימתין האדם לגוף
האמונה באלו הדברים עד שיראו במהרה ואז יתבאר אם הם משל או מופת".

לאור האמור עלינו לעמוד על יעודם ומשמעותם של ימות המשיח על פי משנתו של הרמב"ם; הבטחון הפיזי והשפע הכלכלי ממנו יהנו ישראל תחת מלכותו של משיח, יעוררו את קנאת העמים וזעמם ויאספו לעשות מלחמה על ישראל. במלחמה זו, שמקובל לכנותה, מלחמת גוג ומגוג, יצאו ישראל וידם על העליונה. אז ינוחו מן המלחמות והשלום ישגה בארץ. בעת ההיא יתקבצו כל ישראל אל המלך המשיח אשר יהא מיחסם לשבטיהם על פי רוח הקודש המפעמת בו. השפע החומרי השלוח הרוחנית והאספס של חרב, רעב, קנאה ותחרות, יעניקו להם, לישראל, את האפשרות הנאותה לעסוק בתורה שהיא התכלית העליונה. ויהיו כל מעיניהם נתונים לעבוד את בוראם להכירו ולידבק בו, כדי שיזכו לחיי העולם הבא.²²

העולה מזה, כי כל יעודם וסיבתם של ימות המשיח אינם אלא, בשמשם אמצעי והכנה לחיי העולם הבא שהם היעוד האחרון והשכר האמיתי. לא יפלא איפוא, כי המשיח במשנת הרמב"ם אינו בן - אלמות. מלכותו עוברת בירושה לזרעו אחריו. ואין תקופתו מצטיינת בחיי נצח. אמנם כתוצאה מן המציאות המשופרת יארכו ימי האדם יותר מן הרגיל והמקובל עלינו, אך בכך אין משום יחוד מהותי. ימות המשיח מושכים והולכים לקראת תכלית מרוממה יותר, לקראת יעודה האמיתי והאחרון של המציאות, לקראת חיי העולם הבא. וכל מה שקודם להם אינו אלא אמצעי והכנה לקראתם.

בחזון אחרית הימים של ההגות היהודית, משמשים ימות המשיח, תחית המחיים והעולם הבא בערבוביה, עד שקשה להבחין ביניהם. אף שאצל סעדיה קיים נסיון להבדיל ביניהם ולהגדירם, עדין נמצאו התחומים מטושטשים והמעבר מן התקופה האחת לאחרת מעורפל ביותר. היה זה הרמב"ם אשר הבחין לראשונה בין ימות המשיח והעולם הבא באופן מדויק וברור, בהבדילו בין יעודיהם ובהגדירם את מהותם.²³ כבר עמדנו על תכליתם וטיבם של

22. הלכות מלכים יב: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויין בתורה ובחכמה. ולא יהיה להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא". וכן הוא בטפר מדע הלכות חשובה, ט: "ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח, כדי שינוחו מן המלכויות שינן מניחות להם לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

23. הקדמה לפרק חלק.

ימות המשיח העתידים להמשך שלושה דורות²⁴, ועם תומם מגיע תור העולם הבא. העולם הבא, על פי הרמב"ם הוא העולם הנצחי שאין בו כליה או מות, לפי שאין בו גוף וגשם הנשלטים על ידי החדלון והמות. רק נפשות הצדיקים מתדבקות בבוראן, בהשיגן אותו, ומתענגות עליו.

יש לעמוד על מקורות העיון הפילוסופי שמשו נר לרגליו, בבואו לפתח את חזון האחרית. רמב"ם מעריך ביותר את מחקריו הפילוסופיים של אל-פארבי, וממליץ על כתביו. בהיות עבודותיו של אריסטוטלס, שורש המחקר כלו ויסוד כל המדעים נודעת חשיבות מרובה להבנה נאותה ועיון מעמיק במחקריו. פרשנותו של אלכסאנדר טימיטיוס, היא בעלת חשיבות מכרעת לצורך כך, ואנו מוצאים את עקבות פרשנותו לעתים תכופות בדברי הרמב"ם. לעומת זאת מסתייג הוא משיטתו הפרשנית של אבן-דינא²⁵. ומיחס חשיבות רבה יותר לזו של אבן-באג'ה. כבר עמדנו לעיל על האופן בו מסתייג הרמב"ם מתפיסתו של אריסטו בהשגחה האלוקית. בענין זה הוא מאמץ את גישתו של אל-פאראבי. ברם חלוקות הדעות באשר ליחסו של זה, לרעיון האחרית והתחיה. לפי אבן תופיאל לא האמין אל-פאראבי בחיים שלאחר המות, וממילא אין השקפתו עשויה לשמש את רמב"ם. ברם, אבן-באג'ה חולק עליו וטוען כי אל-פאראבי אמנם כן האמין בגמול שלאחר המות ואין הוא רואה באושר המדיני את הגמול הבלעדי הצפוי לאדם, בנגוד למה שטבר אבן-תופיאל. בין אם כן ובין אם כן סוטה הרמב"ם משיטתו של אל-פאראבי בדיוניו בחורת הגמול ונוטה אחר פרשנותו של אבן-באז'ה בענין זה. שהרי אל-פאראבי גם כפר ביכולתו של האדם להידבק בשכל הפועל, בעוד הרמב"ם רואה בהידבקות כזו את תכלית יגיעת האדם²⁶. באשר לאבן סינא, עם שאין הוא דוחה את אפשרות תחית המתים, המקבלת את עיקר תוקפה

24. כדברי הרב בהקדמתו לפרק חלק וכן במאמר תחית המתים. י. טרצ'ק בספרו: The Doctrine of the Messaia in Jewish Philosophy

מדבר על תקופה של אלפיים שנה ולא ברור איך הגיע למסקנה זו.

25. עיין בהקדמתו של פינס, למורה נבוכים בתרגומו, עמ' 80.

26. עיין שם, עמ' 81.

מאיזכורה התכוף בכתוב,²⁷ אין הוא מיחס לה חשיבות. הוא מדגיש כי המיעוט הנאור מביץ אל נכון את משניות ערכם של חיי הגוף לעומת רום מעלת חיי הנפש וידיעה. ובעוד המחקר העיוני אינו יכול להרום ולא כלום, באשר לעתיד חיי הגוף וכל שאנו יודעים אודותיו הוא מן המסורת ומן הנבואה. הרי שלגבי עתיד חיי הנפש ניתן ללמד באמצעים עיוניים, תוך שמוש בספקולציה פילוסופית, אנלוגיה עיונית והוכחות לוגיות. אמנם האופי הרוחני המופשט של חיי הנפש מונע מאתנו לרדת אל פשרם ולעמוד על משמעות האושר הצפוי לה אל-נכון, אבן רושד, בן דורו של הרמב"ם, אשר כתביו לא היו ידועים לרמב"ם ביותר, עוד הולך ומפרט יסוד זה. המוגבלות האנושית, להשיג את הגמול הרוחני או להילופין העונש הצפוי לנפש בעולם הבא, גרמו לרבים לנקוט במונחים המקובלים לתאור המוצאות את הגוף, גם ביחס לאחרייתה של הנפש, על מנת לסבר את האוזן ולחת לקורא מושג כללי על הצפוי לה. לפיכך נפוץ לדעתו השמוש בתאור תענוגות הגוף והנאותיו, לעומת הסבל והיסורים הגופניים. אין בכוונתם ללמד על האופי הגשמי של העולם הבא, כפי שבקשו רבים להסיק, אלא לצירם על דרך הקרוב וההשאלה. גישה דומה נמצא אצל הרמב"ם המסיק מדברי חז"ל אודות העולם הבא, שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא רחיצה ולא סיכה ולא חשיש, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה²⁸, על רעיון השארות הנפש. בעקבות אבן-סינא ואבן-באוה, הוא מפתח את רעיון הרבקות הנפש השכלית בשכל הפועל, והתענגה על השגחה באמיחה הבורא יתברך. ואולם נושא זה צריך פרוט. בדומה לאלכסנדר הפרדוסי, רואה הרמב"ם את נפש האדם כשכל בכוח. אין היא טובסטנציה העומדת ברשות עצמה. רק על ידי הכשרה עיונית מתאימה, המצריכה גם שלמות מוסרית, הופך השכל ההיולי הזה לשכל נקנה. בהיותו לשכל נקנה,

27. חחית המחיים נזכרת בקוראן לא פחות מאלף ושבע מאות פעמים. וראה י. פינקל, בספר: Essays on Maimonides. pp. 102-114.

28. ברכות יז, א.

מסתחרר הוא מחלותו בגוף והרי הוא בעל קיום עצמי. מעבר הנפש ממצבה הפוטנציאלי אל הפועל, נגרה ומושפע על ידי השכל הפועל. שהוא העשירי והעליון בין השכלים הנפרדים. הוא הנותן צורה למה שמתחת לגלגל הירח, הוא המאציל את "השפע העליון" לפילוסוף, ואת החזון הנבואי לנביא. הוא גם מי שמסייע לשכל ההיולי להגיע לידי הכרח עצמו, על ידי השגת מושגים עיוניים והכשרה ספולטיבית המוציאה אותו מן הכח אל הפועל. השכל הפועל משפיע את אצילותו תמיד, ואולם רק העבודה הרוחנית והשלמות המוסרית הם המאפשרים את קבלתו על ידי האדם באופן שהוא מהפך את ההכשרה ההיולית של הנפש לסובסטנציה אי-גופנית בת-אלמות²⁹. בכך היא מצטרפת אל מדרגת המלאכים ושאר השכלים הנפרדים. משהשיגה הנפש והכירה מהות הכורא שהוא סיבת קיומה נהיית גם היא לנצחית כמוהו ואינה חדלה עוד לעולם³⁰.

משעמד הרמב"ם על משמעותו האמיתית של השכר הצפוי, מוצא הוא לנכון לעמוד על המהות של העונש לו צפוי החוטא. להבדיל מסעדיה, המצביע על עונש ממש לחוטא, מתמצה העונש האחרון לרשע בהכרתת נפשו ובמניעת תענוגות העולם הבא ממנו³¹. אמנם אין הרמב"ם שולל גם עונש אקטיבי לרשעים. ובהקדמתו לפרק חלק הוא מתאר את הגהינום כעונש וצער

29. ראה מאמרו של ד"ר י. מירקין - "עיקרי הפילוסופיה הדתית של הרמב"ם". בספר רבנו משה בן מימון - קובץ תורני - מדעי. בעריכת י. ל. פישמן, עמ' רע"א. וכן בספרו של י. אפרת, - Philosophical Terms in the Moreh Nebuhim, p. 23.

30. רעיון זה הוא אפלטוני ביסודו. וראה על כך בהקדמה לעיל.

31. ספר מדע הלכות תשובה ח': "הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה שתכרח הנפש ולא חזקה לאותם החיים שנאמר: "הכרת תכרת" הנפש היא עוונה בה" (במדבר טו, לא). וזה האבדון, הוא שקורין אותו הנביאים דרך משל, באר שחת ואבדון וחפתה ועלוקה וכל לשון כליה והשחתה קורין לו, לפי שהיא הכליה אחריה תקומה, וההפסד שאינו חוזר לעולם".

אשר ישיג את הרשעים. ואולם צער זה הוא רק שלב בתהליך הענישה המגיע לכלל מיצוי בהכרת הנפש. תפיסה זו הינה פועל יוצא של הבנתו בהשגחת הבורא; היות והשגחת הבורא בבני אדם עומדת ביחס ישיר לדרגתו השכלית של האדם. ההשגחה האלוקית צמודה לשפע השכלי השופע מאת האל. ממילא מידת השגחתו של האל על האדם כמידת הדבקותו של זה, בשכל הפועל. כאמור, האדם הנעלה הדבק בשכל הפועל, הוא הזוכה לחיי נצח. מאידך החוטא ככל שהוא רחוק מהסגת השכל הפועל ומהדבקות בו, רחוק הוא מהשגחת הבורא, ואין השגחתו בו יותר מהשגחתו בבעלי חיים, (לגביהם סובר הרמב"ם לא חלה השגחה כלל), הכל על פי מדרגת האדם. כרת לנפש היא תוצאה למצבו הרוחני הירוד של האדם. היא, היפוכה של הנצחיות המובטחת לאדם המעולה. ובאופן זה מהווה העונש, תוצאה טבעית המתבקשת מאליה למי שנמנע מלהידבק בשכל הפועל, מקור החיים, והנצחי. באשר לשכרן של מצוות ופרעון החטאים המוזכרים בתורה ואמורים לחול בעולם הזה, אין זאח, אלא מהווים הם כאמצעים הבאים, אליבא דרמב"ם, להקל על מי שראוי, להתעמק בהכרת הבורא והשגתו ולזכות בעקב כך בנעימות חיי העולם הבא. ולחילופין להקשות על החייב ולמנוע ממנו מלהכנס לחיי הנצח, בעולם הבא, מקום הגמול האמיתי.³²

נראה מדברי הרמב"ם כי העולם הבא, להבדיל מימות המשיח אינו חל במקום ובזמן והוא תאור מצבה של הנפש הנדבקת באלוקיה ומשיגה אותו.³³ ממילא לא יתכן שינחלו בו הגופות. לפי שאין האל בורא דבר שאינו לצורך, שהרי בריאה חסרת חכלית, פוגעת בתכלית השלמות האלוקית, ממילא אין ליחס לו בריאת שוא. והיות ופעולות הגוף ותיפקודיו חסרי תועלת

32. הקדמה לפרק חלק.

33. הקדמה לפרק חלק: "בעולם הנפשי והוא העולם הבא שבו חשכיל נפשינו מן הבורא בדומה למה שמשכילים הגרמים העליונים או יותר".

הם בעולם הרוחני ונמצאו מושבתים ונעדרי תכלית מכל וכל, שכן מה חלק יכולים הם לקחת בפעולת ההכרה שהיא עיונית כולה. הרי יש בכך משום חזק לדעתו כי אין הגופות עתידים להתקיים לעולם הבא³⁴. וזאת בניגוד לדעת הגאון הרואה את העולם הבא כיעוד לגוף ולנפש גם יחד. עם זאת אין הוא מיחס להשקפתו בענין זה תוקף עקרוני, שהרי עקב מחסור במידע ניתן להסביר את המציאות בעולם הבא באופנים נוספים. לפיכך הוא מצטמצם להרצאת דעתו על בסיס העיון וההיקש הפילוסופי בלבד, ומה שניתן להסיק וללמוד באמצעותם. באופן זה שונה באופן מהותי העולם הבא בתפיסת הרמב"ם לזה במשנתו של רס"ג. ואין הוא מתקשר לתחית המתים בנגוד למה שראינו אצל הגאון. ואולם קודם שנדרש לנושא זה, ניטל עלינו לבדוק כיצד ישתלב במסכת הפילוסופית כולה, הנקוטה על הרמב"ם. העולם הזה, נתפס אצל אריסטו, כמערכת טבעית הכפופה לחלוטין לחוקיות תכליתית וסדר נתון של סיבתיות שולט במציאות וגם האל כפוף לה וכפוי על ידה. תפיסה כזו מבטלת את ההשגה הדתית הרואה את האל כבעל רצון ויכולת ריבונית, בלעדיהם מאבדת הדת את משמעותה³⁵. ממילא לא היה הרמב"ם יכול לקבלה. בעוד הוא מודה לאריסטו בדבר קיומו של סדר תכליתי לעולם, הוא מערער על שיטת ההכרחיות האריסטוטלית ובכך הוא מבקיע דרך לאפשרות קיומם של הניסים החורגים לכאורה מסדר החוקיות הטבעית. עם זאת אין הוא נוטה לפגוע בסדר הטבעי, וגם הארועים החריגים מחיבים מכח הנטיה שהטביע האל בטבע כבר משעת בריאת העולם לבצעם בבוא זמנם. בכך אין בנס משום פריצת גדרי הטבע, אלא גם הוא מהווה חוליה במימושו של הרצון האלוקי הראשוני שהונח בטבע משעת בריאתו³⁶.

34. הרמב"ם דוחה את ההיקש שעושה סעדיה, שכבר נדרש לטיעון זה, ממש ואלוהו, שעמדו זמן ידוע בלי אכילה ובלי שתיה ונמצאו אברי גופם בטלים. לפי שתיפקודי הגוף היו מושבתים באופן זמני בלבד ואחר-כך שבו למצבם הטבעי ולפקידיהם המקוריים, ואין לראות בהם בריאת שוא.

35. מורה נבוכים ב, כה.

36. פירוש הרמב"ם לפרקי אבות, ה-ו. וכן מורה נבוכים, ב, כט: "אבל אפשר שהוא רוצה שהענינים ההם היעודים, הטבע מחייב אותם מששת ימי בראשית הוא נברא, וזה אמת".

בעוד חלק גדול מסיפורי הנפלאות במקרא מקבלות אצל הרמב"ם אינטרפטציה אליגורית בסגנון חציור הנבואי שאינו בא לחרוג מן חמשל ואין בו כדי ללמד על שינויים בסדרי הטבע ותוקיו. באופן דומה הוא רואה ברוב יעודי אחרית הימים המתוארים במקרא וכן על ידי חז"ל, ציור מטאפורי הבא לסבר את האוזן³⁷. ואולם אין הוא מחיל הסבר זה על רעיון התחיה, אותו הוא מציב בין שלושה עשר עיקרי האמונה שכל הכופר באחד מהם מוציא עצמו מן הכלל, כופר בעיקר ואין לו חלק לעולם הבא³⁸. היות ורעיון התחיה אינו מתבקש מן העיון הפילוסופי, מה גם שהחקירה העיונית סותרת אותו סביר היה לצפות שהרמב"ם יראה גם בה תאור אליגורי ומושאל ובאופן זה לא תהא סותרת החקירה הפילוסופית. משלא עשה כן נראה כי יחס לאמונה בתחית המתים חשיבות עקרונית מן הבחינה הדתית, מה שמוכח גם בעובדה שכללה בין העיקרים.

במורה נבוכים אין הוא מתיחס לרעיון התחיה כלל ורבים יחסו משמעות מרובה לשתיקה זו. ואולם יש להניח ששתיקתו ב"מורה" נובעת מן העובדה כי בספר צביון פילוסופי מובהק לא מצא לנכוך לדון בבעיה נעדרת כל היבטים פילוסופיים, שכל חוקפה כוחה וענינה באמונה הדתית בלבד. ואולם שנים מכתביו האחרים נדרשנם בהחובה לנושא ובהם הוא מרצה את דעתו. ועם שאין היא ברורה ונהירה כל צרכה, ורב בה הסתום על המפורש ננסה לעמוד על עיקריה על פי אגרת תימן ומאמר תחית המתים, בהם הוא דן בנושא. בעקבות גזרות השמד ורדיפות קשות שנחרגשו ובאו על יהודי תימן, קם להם משיח שקר, ונדלדלה האמונה ונתיאשו מן הגאולה. לעת קשה זו פנה רבי יעקב בן נתנאל נגיד ופרנס לקהילה היהודית בתימן, אל הרמב"ם בו נתבקש להבהיר דעתו על הגאולה היעודה והיאך יכירו אם משיח אמת הוא המתימר אם לאו. בתשובה למכתב זה, חבר את אגרת תימן, בה הוא חוזר

37. מורה נבוכים ב, כט. בהקדמה לפרק חלק. עמ' קט"ז.

38. בהקדמה לפרק חלק: "ותחית המתים היא יסוד מיסודי תורת משה רבנו ע"ה ואין דת ולא דבקות בדת היהודית למי שלא יאמין זה"ץ

ומגדיר את הגאולה כעיקר ביהדות, ומסביר את יסודותיה בבקשו לעודד רוחם הנדכאה ולאמץ ברכיהם הכושלות של בני תימן. הוא נעזר במקורות מן המקרא עליהם סמך את שיטתו. בחלק ניכר מן האגרת הוא מתפלמס עם המתימרים להתפאר במשיחיות ורואים עצמם כנבחרים האל. אחת לאחת הוא מערער את תוקף ראיותיהם של הנצרות האיסלאם ומשיחי השקר למיניהם. ועם שאין אפשרות לחשב את הקץ, ולדעת את עת בוא הגאולה, בהיותו סתום וחתום מאד, הוא חוזר ומדגיש את אמיתות הבטחות הגאולה, ואין להם אלא להאמין כי ימלא ה' יעודיה וישלח משיחו מהרה³⁹. ואולם כשנתים אחר כך הגיעה אליו השמועה כי שמואל בן עלי, שנתבקש גם הוא להתיחס לבעייתו של הקהילה בתימן, בסס חשבתו על דברי הרמב"ם תוך שסלפם ביותר ונהנתיר

את הרושם כאילו כפר הרמב"ם בתחית המתים. ידיעה זו היא שגרמה לו שלא להתעלם עוד ממשמיציו והוא נתעורר להשיב להם במאמר מיוחד שכתב לצורך כך; מאמר תחית המתים. לדבריו אין במאמר זה מן החידוש ומן החשיבות וכל כולו אינו אלא חזרה מיותרת על מה שכבר נתפרש בכתביו האחרים⁴⁰. ברם, מבחינתנו חשיבותו מרובה בריכוזו השיטתי ובשפכו אור על תורת הגאולה כולה במשנתן של הרמב"ם. המאמר, שמקורו הערבי נתגלה רק לאחרונה⁴¹, מחולק לשלושה חלקים: הקדמה, גוף המאמר וסיכום. בהקדמה דוחה הרמב"ם את טענות מחקיפיו וחוזר ומזכיר את כל המקומות בהם נדרש לרעיון הגאולה בכתביו. הוא חוזר בקיצור על עיקרי השקפתו בקשר לאחדות האל, תחית המתים והעולם הבא.

39. האגרת נכתבה בשנת 1172. עיין ש. הלקין, בהקדמתו לאגרת תימן. ואילו פינקל סבור שהיא נכתבה ב-1189 ועיין בהקדמתו למאמר תחית המתים.

40. מאמר תחית המתים עמ' טו: "ואין בזה המאמר דבר נוסף כלל על כל מה שאמרנוהו בפרוש המשנה או בחיבור. אבל יש בו כפל ענינים והארכה המונית ותוספת באור".

41. בשנת 1931 ו-1933 נרכשו שני כתבי יד תימניים של המאמר על ידי הספרייה של הסמינר החיאולוגי היהודי בניו-יורק.

מוצאים אנו כאן עמדה ברורה בדבר חיוביה של תחית המתים⁴². יצוין כי גם כאן אין עיתוי לתחית המתים. ניכר גם במאמרו זה, כי הרמב"ם אינו מיחס חשיבות מכרעת לתחית המתים במערכת הגאולה. אם משום זמניותה ואם משום שהנדרשים לה שמו מגמת פניהם לשאלות משניות וקטנוניות שענינן, אין תהיה התחיה, היקומו המתים בלבושם ועוד כיו"ב, תוך שזנחו את עיקר יעודי הגאולה, הרי הוא העולם הבא. לאור כל האמור חמוה הדבר שעם גישתו הצוננת והמסתיגת של הרמב"ם לרעיון התחיה הוא מציבו בין העיקרים. ועל אלה שאין להם חלק לעולם הבא נמנע מי שאומר שאין תחית המתים⁴³. יתכן כי הרמב"ם מציבו בין העיקרים בהיותו נס החורג מגדרי הטבע. ומי שכופר ביכולתו הריבונית של האל לחולל ניסים ולשלוט בטבע כרצונו, הרי הוא כופר בעיקר ומשום כך אין לו חלק לעולם הבא. ובכך מיצגת האמונה בנס טפציפי זה, של התחיה, את האמונה הכללית בשלטונו החופשי של אלוקים אישי המנהיג ומשגיח ושולט בחוקות הטבע וסדריו.

למרות גישתו בדרך כלל להוציא הפסוקים המוקשים מפרשם ולפרשם בדרך ההשאלה האליגורית, אין הוא נוקט שיטה זו בפסוקים המעידים על התחיה. וטוען כי אין דרך אחרת אלא לקבל כפרשום את הפסוקים בדניאל: "ורבים מישני עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לתרפות ולדראון עולם"⁴⁴. ואילו אותם פסוקים המדגישים את חד פעמיותם של חיי אנוש, אותם גורס הרמב"ם כפסוקים המתארים את המציאות הטבעית וחוקיה, ואין בהם כדי

42. מאמר תחית המתים עמ' טז: "וכן יראה לנו מן המאמרים ההם שאלו האנשים אשר ישיבו נפשותם לגופות ההם יאכלו וישתו וישגלו ויולידו וימותו אחר חיים ארוכים מאד כחיים הנמצאים בימות המשיח". וכבר עמד י. פינקל בהקדמתו למאמר תחית המתים על השמוש המוזר בלשון "יראה לנר", שאינו מתכוון לרמוז כאילו אין הרמב"ם מחייב בודאות את התחיה כפי שאמנם ניסו לתלות בו. וראה שם הערה 3.

43. הקדמה לפרק חלק: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחית המתים מן התורה".

44. ישעיהו לח, יח. תהילים עח, לט. פת, יא. איוב ז, ט. י, כא. דניאל יא, ב.

לסתור את יכולת ה' להחיות המתים לכשירצה⁴⁵. ובאשר לחמיהה מדוע אין המקרא מזכיר בפרוש את התחיה. לפי שידע הוא ית' שאם יבטיחם בתורה על התחיה, ובהיות רעיון זה זר ורחוק כל כך עד שהיו כופרים בו. מה גם שבהיותו צפוי לעתיד הרחוק אין בו כדי לשמש כעונש מרתיע באופן אפקטיבי ויהיו דשים העבירות בעקבן בהעדר גמול מוחשי וקרוב. לפיכך מצטמצמת התורה ביעדי גמול קרובים וממשיים שיש בהם תועלת מעשית ודרבון קרוב לשמירת המצוות והרחקה מן העבירה⁴⁶. והרי הניסים שראו אנשי דור המדבר בעיניהם, לא מנעו אותם מן החטא אף כי הבטחה ניסית הצפויה לעתיד הרחוק. הרמב"ם מודע לעובדה כי ענין התחיה תופס אך מקום שולי במשנתו הוא. והוא לא נדרש לנושא כמעט, אלא בעקבותיו של הפולמוס שנתעורר. הוא מתרץ צמצום זה, בצד הצמצום שנגזר עליו בהעדר כל מידע על מה שיהיה עד שיהיה, גם בעובדה כי הרבו לעסוק בחחיה ופרסיה בעוד יעודי העולם הבא נדחקו לקרן זווית, ואילו הם, הם, העיקר והתכלית האחרונה. וממילא מצא לנכון לעסוק בהם ולהדגישם על חשבון הדיון בחחיה.

השכלתו הפילוסופית הרחבה של הרמב"ם, הותירה עקבות ברורים בכתביו; ונושאים מסורתיים כמו: אלוקות, מהות הנפש, תורה מן השמים, ידיעה והשגחה, ניסים, נבואה ועולם הבא, זכו להארה חדשה וקבלו כוון חדש. הפופולאריות הרבה לה זכה בין הפילוסופים וביחוד אלה של הנצרות ותפיסתו המבחינה בין ההמון וקובץ יחידי סגולה, הזוכים לקרבת האלוקים, עוררו כלפיו חשדות ככדים והתנגדות שהלכה וגברה בה במידה שגדל פירסומו וגברה השפעתו. הוא עמד במרכזו של פולמוס חריף אשר הסעיר את העולם היהודי במשך למעלה ממאה שנה. המחלוקת בראשיתה יצאה חוצץ נגד ספקולציות פילוסופיות בעניני אמונה. כפי שהחבטא הראב"ד: "וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות החמימים ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק"⁴⁷.

45. "אם ימות גבר היחיה!?" איוב יד, יד. וכן שם ז, ט. רמב"ם משהו פסוקים אלה למה שאמר משה: "המן הסלע וזה נוציא לכם מים!?" במדבר כ, י. כאשר הכוונה היא בדרך הטבע.

46. מאמר תחית המתים ט'.

47. הלכות תשובה פ"ה ה"ה.

ההתנגדות לתפיסתו השכלתנית של הרמב"ם, הושפעה לא במעט מן הלחצים החיצוניים בהם היתה נתונה היהדות. כאשר הנצרות מחד וחטפולציה הפילוסופית מאידך, אימו על האמונה, במלחמתה נגד הכנסייה הנוצרית, התבצרה היהדות מאחורי חומות של שמרנות נוקשה. ומתוך תחושת סכנה דחתה בתוקף כל מגמה חדשנית בענייני אמונה⁴⁸. ואולם הטענות נגדו פשטו גם נגד שיטתו בלימוד ההלכה ונגד דרכו כפוסק. הכאת ההלכה בלא מקור או אסמכתא; סידור ההלכות שלא על פי סדר התלמוד; וניסוח ההלכות שלא במטבעות הלשון ההלכתיות המקובלות; נתפרשו על ידי מבקריו כיוהרה, שעלולה להטעות את הפוסקים. ומעתה כאשר גם אלה אשר לא למדו ולא שנו יוכלו לפסוק הלכה לעצמם, יצטמצם לימוד התלמוד ותעורער סמכות החכמים⁴⁹. לא נכנס מאן לפניו וצדדיה הרבים של המחלוקת ונתרכזו בזו שנסבה סביב השקפתו בשאלת העתיד לבוא.

משנתפרסמה תורת העתיד של הרמב"ם הוחקף קשות על ידי ר' שמואל בן עלי, גאון ישיבת בגדד. אשר לבד מהשגותיו הענייניות, חשש כנראה מפני פגיעה בסמכותה של ישיבתו. גם הראב"ד בהשגותיו ציין בעניין זה: "דברי האיש קרובים למי שאומר, אין תחית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד". ואולם החריף שבמתנגדיו היה ללא ספק, ר' מאיר בן תודרוס אבולאפיה, אשר כתב: "ואם יש אומר, איך תעמד גויה בלי אכילה ושחיה? - ועצת רשעים רחקה מני! הממציא הגוף מאין טרם היוותו - יוכל להעמידו ולהחיותו מבלי אכול ושתי" ⁵⁰.

48. ראה ספרו של י. ד. סילבר, - *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, 1180-1240. pp. 3-4.

49. י. גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 170.

50. מאיר בן תודרוס אבולאפיה, כתאב אל רסאיל, עמ' י"ד.

את שרשיה של ההתנגדות ניחן לתלות בשלש עילות מרכזיות;
א. דרכו של הרמב"ם, להסביר מקראות מוקשים כמשלים וביטויים מטאפוריים,
מה שניתן להחיל גם על פסוקי התחיה ובכך לערער את עדות הכתוב עליה.
כגון: מהי יחזקאל, שאמר כי משל היו ⁵¹. ב. בעוד תחית המתים מיוחסת
בדרך כלל לפעולות המלך המשיח, מערטלו הרמב"ם מכל פעילות ניסית, ובכך
ניתן, אולי, להסיק את הכחשתה של תחית המתים מכל וכל. ג. ראיתו את
העולם הבא כפסגת היעודים האנושיים וכשיא האושר הצפוי, תוך שהוא
מגבילו ליעודי הנפש לבדה, ואין לגוף חלק בו.

אמנם מיד עם התפרסם דבר השגותיו והאשמותיו של ר' שמואל בן עלי,
יצא הרמב"ם להסביר את עמדותיו תוך שהוא דוחה מכל וכל את ההאשמות
שהוטחו בו, במאמר תחית המתים המפורסם. אך לא היה במאמר זה כדי
לשכך את גלי הביקורת. מאיר בן תודרסו אבולעפיה שהיה מודאג יותר
מן האפקט החברתי של דברי הרמב"ם אודות תחית המתים מאשר מן העמדות
עצמן בהם נקט הרמב"ם, פנה במכתב נוקב אל חכמי לונאל, אהרון בן משולם
ויונתן בן דוד הכהן ⁵².

מן הקינה אשר כתב מאיר בן תודרוס לאחר מות הרמב"ם נראה בעליל
כי היתה לו ידיעה יסודית בכתבי הרמב"ם ובמיוחד הכיר את המורה נבוכים
על בוריו. למרות התנגדותו העזה למימוני אין להגדירו כאנטי פילוסופי.
הוא חלק אמנם על כמה וכמה עקרונות אשר התווה הרמב"ם אך לא על השיטה
כולה, ודומה כי נסתף בגלי המחלוקת יותר ממה שנתכוון לכך מלכתחילה.
נראה כי הוא עצמו היה מודע לעובדה כי מלחמתו היתה מופנית כלפי הרמב"ם
בעוד שמטרותיה העיקריות היו: הסקפטיסיזם וגלי הכפירה שהלכו ונתפשטו
לגמרי שלא באשמתו של הרמב"ם. אמנם הכופרים נטו להתבסס על ספר המדע
⁵¹ הרמב"ם הולך בענין זה בעקבות דעה חריגה בתלמוד, סנהדרין
צב, ב: "רבי יהודה שאמר: מתים שהחיה יחזקאל באמת משל היו".

⁵² לדעת י. סרצ'ק, לא היה אבולעפיה אלא קנאי חשוך וקיצוני אשר
הצטיין בצמצום, חד צדדיות וחוסר סובלנות ויוהרה, ששם לו למטרה
להוקיע את הרמב"ם מעבר להשגות הענייניות שהיו לו כלפיו.

וציטטו קטעים מן ה"מורה", כאסמכתא לדעותיהם המטולפות, תוך שהוציאו את הדברים מתוך הקשריהם. ממילא מובן כי עיקרה של המחלוקת לא נשאר לאורך ימים בנושא תחית המתים, וזאת מכמה וכמה סיבות. א. כיון שהרמב"ם כלל את עקרון תחית המתים בין י"ג העיקרים היה ניתן לעשות שמוש מוגבל בלבד בטיעון זה. ב. האמונה בתחית המתים לא היתה מעולם נהירה כל צרכה, ורבו חילוקי הדעות אודותיה עוד מתקופת התנאים, ממילא לא היה ניתן לקבוע מסמרות בענין זה, ואי אפשר היה לתבוע חסימות דעים בנידון. ג. עם תרגום ה"מורה נבוכים" לעברית נמצאו לחולקים נושאים תיאולוגיים מרובים, שאליהם הוסבה תשומת הלב וחיצי הבקורת⁵³. היכרותו הקרובה של יונתן בן דוד הכהן עם כתבי הרמב"ם ותמיכתו הפעילה בתרגום ה"מורה נבוכים", עשאוהו למען הטבעי למכתבו של אבולעפיה. במכתבו הוא פותח בהרצאת כמה וכמה נושאים בהם מצא לנכון לחלוק על הרמב"ם בדבריו ב"משנה תורה", כאשר הנושאים שבחר היו בעניני הלכה דוקא. מסבות בלתי ידועות נענה על ידי אהרון בן משולם, בנו של ראש ישיבת חכמי לונאל, ולא על ידי יונתן הכהן. הלא השיבו במכתב חריף על אשר מלאו לבו להשיג על דברי הרמב"ם ולבקרם⁵⁴. מה שעוררו עוד יותר לקרב, ובראותו במעשהו שליחות מצוה ומלחמת קודש, השיבו במכתב בו פנה גם אל כל חכמי צרפת. במכתבו הוא חוזר על טענות שכבר הושמעו על ידי ר' שמואל בן עלי. שוב הוא מצטט את דברי הרמב"ם⁵⁵ בדבר יעודו הרוחני של העולם הבא הצפוי לנפש לבדה. הוא גם מקשה עליו מן המקראות המבטיחים על התחיה ודוחה את הנחת הרב כי לא יחיו הגופות בעולם הבא לפי שאין בהם צורך ולא יביאו שם תועלת⁵⁶. ניחן לתמצת את טענותיו של ר' מאיר לשלושה תחומים מרכזיים. א. האם יקשה על האל להחיות את המתים?! ב. אם אין האל עתיד להחיות את המתים מהיכן תוחלתם של הללו המוסרים נפשם על קידוש שמו? ג. אם הגופות אינם עתידים

53. עיין ספרו הנ"ל של י. טילבר, שם עמ' 112-118.

54. כתאב אל אסאיל עמ' יב. ועמ' כו.

55. הלכות תשובה ח.

56. כתאב אל רסאיל, עמ' יד.

לשוב ולהיות כיצד יעשה צדק לעם ישראל, שכבר הבטיחם האל על גאולתם?⁵⁷
אם כן, נוגעות השגותיו בשאלת צדק ה' יכולתו והשגחתו.
בהביאו ראייה ממשה ואלהיו, בדומה לרס"ג, הוא מצביע על העובדה
כי כבר היו דברים מעולם, וכי ביטול פעולות הגוף אינו מחייב בהכרח
את אי תיותו של זה. זאת ואף גם זאת, אילו אמנם צדק הרמב"ם והיה
כדבריו, לא היו חז"ל צריכים לפרט שעולם הבא אין בו לא אכילה ולא
שתיה וכו', די היה להם לומר שאין בו גוף והרי השאר בכלל ממילא.
אלא, מכלל לאו אתה שומע הן, צרכי הגוף אמנם עתידיים להיבטל, ואין
הגוף עתיד להתבטל עמהם. יתר על כן לפי שמתן שכרם של צדיקים ופרעון
חטאות הרשעים אינו אלא לעולם הבא, ואמרו חכמים שגוף ונשמה נידונים
כאחד, כדרך קילקולם, הרי שאין הגוף יכול לפטור מן הדין וברי שעתידי
אף הוא לשוב ולהיות⁵⁸. כן תמה הוא על דברי הרב הרואה גן עדן
כמקום ממש בעולם הזה, המשופע בברכות ארציות לרוב בעוד גיהנום אינו
אלא תואר לעונשם של הצדיקים⁵⁹. הוא גם מבקר קשות את השיטה הנקוטה
על ידי הרמב"ם להוציא מקראות מפשוטם, ומרבה להסתמך על פסוקי המקרא
הרומזים על התחיה כדרך שעשה הגאון. הוא מרבה לצטט מדברי חז"ל
בחיוב התחיה. ואילו את דברי שמואל האומר: "אין בין העולם הזה
לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד", הוא מפרש כבאים למעט שינוי
מנהגו של עולם, לאופקי החוזים תמורה קיצונית במעשה בראשית⁶⁰. ואולם
אין בכוונתו של שמואל לשלול הניסים כולם בימיו של מלך המשיח, שכבר
רבו הנבואות בהם. כן הוא מוסיף ומקשה ברוחו של הרמב"ם עצמו, שאם
התחיה אינה אלא לזמן קצוב ואחר כך הם שבים ומתים, אם כן מה תועלת

57. סילבר, שם, עמ' 14.

58. כתאב אל רסאיל, עמ' סה.

59. רמב"ם, הקדמה לפרק חלק. והשוה עם דעתו של רס"ג בענין זה.

60. אמונות ודעות, מאמר ט.

בה ומה יעודה⁶¹. יצוין כי התקפתו של אבולעפיה מכוונת בעיקר נגד "משנח תורח". אין הוא מבקר את הרמב"ם בגין חשקפותיו האחרונות; כגון, אי גשמות הבורא, ראית הפילוסופיה כמשובחת שבחוכמות, שיטתו בהבנת הניסים ועוד, אותם הביע הרמב"ם בעיקר בספרו "מורה נבוכים", ואשר בגינם גיננוהו רבים עוד שנים רבות לאחר מותו⁶². יש לדאוג את הסיבה לכך בעובדה כי ה"מורה" לא נתפרסם ביותר עד שנת 1205. ורק עם סיום תרגומו לעברית, נפוץ בין ההוגים היהודיים ועורר את גלי הבקורת נגדו. ואמנם אבולעפיה הלוחם הקנאי אינו מזכיר במכתביו את ה"מורה", מה שהיה עושה ללא ספק אילו היה זה בידיעתו. בספרד קם ר' ששת בנבנשתי להגנת הרמב"ם, בעוד אהרון בן משולם מלונאל יוצא להלחם את מלחמתו ובמכתב ארוך ומפורט הוא מבקש לישוב את הקשיים שנחקשו בהם המבקרים. הוא טוען כי בעקבות הרס"ג סבור גם הרמב"ם כי צפויות שתי תחיות. האחת לימות המשיח ולכן אינה נצחית. והאחרת לעולם הבא שאין אחריה מוח עוד. טיעון זה מצביע אמנם כי רק חלק מדברי הרמב"ם היו מוכרים לו. ואמנם מאמר תחית המתים עדין לא חורגם אז לעברית. גלי המחלוקת הזו הלכו ושכחו. אולם חמור יותר במהלכו ובתוצאותיו היה הפולמוס שנחולל בשנת 1232. המאה השלש עשרה היתה רצופה מאבקים בין האמונה והראציונליזם הן באיסלאם והן בנצרות. הכנסיה לחמה מלחמת חורמה בכפירה השכלתנית, והראציונאליסם בכללו נמצא בנסיגה. עם זאת חל כרסום חמור במעמד המדיני והמשפטי של היהודים במאה השלש עשרה, ונתעורר חשש כי הפילוסופיה תכשיר את הקרקע לשמד. את ההתעוררות הרבה ללימוד חכמות חיצוניות וספרות מדעית, תלו בעובדת התפשטותם ותפוצתם של ספרי הרמב"ם. מתח רב ליוה פולמוס זה, שנבע מתוך ההכרה כי בזאת

61. כתאב אל רטאיל, עמ' נג. : "וכי תאמר חיו יחיו אך ימותו אחרי עמדם אל תבוא נפשי בטודם. כי האמנם אם לכוד ילכדוני עוד חבלי שאול במוקשם למה לי חיים טוב לי עוד אני שם".

62. עיין י. סרצ'ק, שם, עמ' 48.

יקבעו פניה של ההשכלה היהודית לדורות. המחלוקת שחורה והתלקחה לסירוגין במשך המאה הי"ג, נתפרנסה פעמים הרבה על ידי מגמות קיצוניות, שהרחיקו לכת מרחק רב מתורתו של הרמב"ם; הגיעו הדברים לידי כך שהסיעות היריבות הטילו חרם אלה על אלה, כאשר הרמב"ן אשר עם הערכתו הרבה ל"מורה הגדול", התנגד למעשה להשכלה הפילוסופית, נגט עמדה מפשרת וניסה להשכין שלום בין הצדדים, אך ללא הצלחה. ומשהגיעה המחלוקת לשיאה נתערבה בענין אפילו הכנסיה הנוצרית, והעלתה על המוקד את ספרי "הכפירה" של הרמב"ם⁶³.

אין ספק כי השקפתו של הרמב"ם אשר הכתה גלים, העניקה כיוון חדש להגות היהודית בכלל ולרעיון הגאולה בפרט. דומה כי אין מי שידמה לו בעומק ההשפעה והיקפה. אולם נראה כי תרומתו הגדולה ביותר בנושאנו, ועל רקע הידענות המשופעת בפרטים של הרמב"ם, נמצאת בהודאה הענוחנית והכנה הבאה מפי ענק מורם מעם, שבהיות הקץ סתום וחתום מאד, לא נדע בו מה שיהיה עד שיהיה⁶⁴.

63. י. גוטמן, הפילוסופיה של היהדות. עמ' 190 - 169.

64. ונראה כי הודאה זו אינה מסווה חמקני בו מבקש הרמב"ם להסוות את כפירתו הבסיסית בתחיה, כפי שניסו ליחס לו, דוד נוימרק ואחרים מן החוקרים המודרניים, אלא משקפת אל נכון את הרגשתו האמיתית של המורה הגדול.

תחית המתים והעולם הבא על פי כתבי זמכ"ן

רבי משה בן נחמן,¹ לא היה פילוסוף במובן הרגיל של המלה. עם זאת יסד שיטה פילוספית (שעל עיקריה נעמד להלן) מגובשת וברורה אשר התייחסה למכלול בעיות האמונה וההשקפה, הוא היה המנהיג הגדול ורב ההשפעה של התמרדות מיססית, נגד התפיסה הראציונאלית, אשר השליש הרמב"ם בהגות הדתית היהודית. הוא יצא להתריס נגד תפיסתו של הרמב"ם שגרס כי באמצעות הכרת החוקיות בטבע מגיע האדם לידיעת הבורא ואהבתו.² לעומתו שולל הרמב"ן את רעיון חוקיות מכל וכל ורואה במציאות כולה שרשרת של ניסים. כאשר התופעות הניסיות נבדלות מן הטבעיות רק במידת עצמתן ופתאומיותן.³ עם זאת יש להדגיש את רגשות הערכתו לרמב"ם ולתורתו ובמובן מסוים ניתן למצוא דמיון מענין במבנה הרוחני, בין השנים.

-
1. נולד בשנת 1194 כבן למשפחה מיוחסת של חכמים בגירונא אשר בספרד. והיה הסמכות התורנית המכרעת בתקופתו, כאשר השפעתו פושטת והולכת מספרד אל שאר קהילות ישראל.
 2. " היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן באדם במעשיו וברואיו... ויראה מהם חכמתו, שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב השם הגדול" הלכות יסודי תורה, פרק ב' הלכה א'. וכן שם בפרקים א-ד, על המרכזיות שתופס מושג הטבע וחוקיו, במחשבת הרמב"ם.
 3. " מן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה. ואין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים- אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים ובין ביחיד" פרוש הרמב"ן, שמות י"ג טז.

בין הרמב"ם האומר,⁴ כי ניסוחם הגלוי של הדברים יוליך את המבין החכם הנבחר, להכרת האמת השמורה בסוד עבורו, בתוך הנגלה שבחבור, לכין הרמב"ן, המדבר על שני רבדים בפרושו המכוונים אל שתי שכבות שונות בחברה היהודית. כאשר האמת האחרונה, האזוטרית, שמורה, איפוא, מטבע ברייתה למתי מעט וסורה מדור לדור, "מפי מקובל חכם לאוזן מקובל מבין"⁵ ואילו על האחרים להסתפק בצידה האכסוטרי של התורה אף על פי שאינה אמיתה של תורה ואף לא החלק החשוב שבה. מלחמתו העניינית לגבי נושאים ספציפיים ברמב"ם מחד, בצד הערצתו הרבה לו ולמפעלו מאידך, הובילוהו ללמד סניגוריה בעלת אופי מיוחד על המורה הגדול; הוא מציב את מפעלו של הרמב"ם כיצירה שנכתבה מתוך הכרח, ולא מתוך הכרה. כאשר מגמתה להחזיר את התועים אחרי חכמת הפילוסופיה היוונית, למקור תורתם.⁶ לכן הוא גם יוצא בשצף קצף, נגד הכונה להחריט את יצירת הרמב"ם בספרד. בדעתו כי מצבם הרוחני דתי של יהודיה, היה פגום עוד לפני שנפוצו חבוריו של הרמב"ם, במלאם כרסם מהבלי היוונים, בדרכי תורה לא העמיקו ובדרכי נכרים הספיקו.⁷

עם זאת שונה תפיסתו באופן מהותי מזו של רמב"ם. האדם השלם הוא החסיד ולא הפילוסוף. הוא בקש לבנות תבנית של "אמונה שחורה" אמונה - ולא פילוסופיה, שחורה - מופשטת, ולא אנטרופומורפית.⁸ האמונה אינה פונקציה של ההגיון והשגה מעולה בטיבה ומהותה, תלויה בהשראה והשגה אינטואיטיבית, של המאמין.

-
4. מורה נבוכים, הקדמה.
 5. הקדמה לפרוש הרמב"ן על התורה.
 6. "הלכם גאוני התלמוד הכריח עצמו? והוא כמוכרח ואנוס לבנות ספר, מפני פילוסופי יון שמה לנוס, לרחוק מעל אריסטו וגלינוס" אגרת "טרם אענה אני שוגג" כתבי הרמב"ן א', עמ' 339
 7. שם, שם.
 8. אגרת "טרם אענה אני שוגג" כתבי רמב"ן א' עמ' שמו.

בתמונת הגאולה המצטירת במשנתו של הרמב"ן, מושפע הגורל הלאומי ואחוז בגורלו של העולם מחד ובגורלו של היחיד מאידך. הגלות היא האמצעי להענשת החוטא בעוד הגאולה מביאה שכרו של הצדיק הזכאי. באופן זה עשוי דור שכולו זכאי להביא את הגאולה. שבעת ימי בראשית, מהווים את תבנית הגאולה העתידה ותכניתה.⁹ בהיות יומו של הקב"ה אלף שנה, הרי ששת ימי בראשית הם כל ימות העולם, ששת אלפי שנה. בשני הימים הראשונים היה העולם כולו מים, לא נשלם בהם דבר, והם רמז לשני אלפים ראשונים של תהו, שלא היה בהם קורא בשם ה'. ואולם ביום הראשון נברא האור כנגד אלף הראשון של ימות אדם שהיה אורו של עולם המכיר את בוראו. ביום השני נעשה הרקיע אשר הבדיל בין מים למים, כנגד נח ובניו שהיו מובדלים מן הרשעים שנדונו במים, וניצלו מגורלם. ביום השלישי נראתה היבשה אשר הצמיחה ועשתה פירות כנגד אלף שלישי בו החל אברהם לקרוא בשם ה' ומשך את הרבים לעבודתו, ויצו את בניו ואת ביתו אחריו לעשות צדקה ומשפט, עד שקבלו זרעו התורה בסיני. וביום הרבעי נבראו המאורדות, כנגד האלף הרבעי שנבנו בו שני בתי המקדש. ביום החמישי שרצו המים נפש חיה ועוף יעופף על הארץ, רמז לאלף החמישי המתחיל קע"ב שנה אחר חורבן הבית, בו נעשה המין האנושי כדגי הים וכרמש הארץ, אין דורש את ה'. וביום השישי הוציאה הארץ נפש חיה למינה כהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ואז נברא האדם בצלם אלוקים. והוא כנגד האלף השישי, אשר בתחילתו יהיה בתוך תחת שליטתן ואימתן של המלכויות אשר לא ידעו את ה' ובאחריתו בן דוד בא. והיום השבעי שבת, רמז לעולם הבא שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. ואין לזוכים בו סוף וקץ אלא מתקיימים ברצון בוראם העולה מזה כי יש עת לגאולה, אשר בו תבוא על כל פנים. ובזה דוחה דעת רבי אליעזר האומר כי גאולה תלויה בתשובה.¹⁰

9. פרוש הרמב"ן לתורה, בראשית ב' ג. תורת ה' תמימה,

כתבי רמב"ן א, עמ' שו.

10. סנהדרין צז, ב. ירושלמי תענית א-א.

ומקבל דעת רבי יהושע האומר שאף על פי שאין ישראל עושין תשובה, בכל זאת נגאלים. ועם שיש לגאולה זמן קצוב ועם בוא עיתה לא יארך הגלות יותר, הרי תלוי ענינה ביראה ובעבודה, שאם יהיו עושים רצונו של מקום, מיד הוא מחיש זמנה וגואלם.¹¹ ואולם תנאי נוסף הוא מעמיד לעת קץ; בעקבות רב הונא¹² סובר גם הוא כי "אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שכגוף". ולפי שאחר ששת ימי בראשית לא הוסיף לכרוא עוד יש מאין, אלא פועל ועושה דבר מתוך דבר, ואילו בנשמות אין ענין שתתהוינה זו מזו, הרי הוא מתנגד לדעת האומרים כי בכל יום ויום בורא האל נפשות לגופים בהולדם.¹³ וסבור כי כל הנשמות כולם נבראו ביום הראשון¹⁴ שנים הם העקרונות שהוא מציב בבריאת הנפש: א. הנשמה נבראה יש מאין, בדומה למעשה הבריאה. ב. בריאת יש מאין היתה תופעה חד פעמית שלא חזרה על עצמה. מתום הבריאה ואילך מתנהל היקום על פי חוקי הטבע, אשר הטביע האל במעשה הבריאה.¹⁵ ממילא משתמע כי כל הנפשות כולן נבראו ביום הראשון. יש לעמוד על מהות הנפש על פי הרמב"ן על מנת להבין יעודיה על פי משנתו. ה' ית' הוא שנפה באדם נשמת חיים, והרי היא מרוח ה' הגדול, מפיו דעת ותבונה. בכך מיחד הרמב"ן את הנפש האנושית כהבדילו אותה מן הנפש המצויה בבעלי החיים למינהם או מן השכלים הנבדלים¹⁶ בנפחו נשמת חיים באפיו של האדם, חלק מנשמתו הוא, נתן בו¹⁷ והיא בלא ספק רוח זכה ודקה ביותר, שאינה מוגבלת בגדרי זמן ומקום, ונעלה היא יותר מן הגופים המלאכיים.

-
11. ספר הגאולה, כתבי הרמב"ן עמ' רעז.
 12. יבמות סב, א.
 13. וכזו היא דעת הרס"ג. וראה לעיל פרק א' עמ' 11.
 14. תשובות, כתבי הרמב"ן א' עמ' 383. וכן בפרושו לתורה, בראשית ב, ז.
 15. איוב לח, כא - פרוש הרמב"ם שם.
 16. הרמב"ם לעומתו רואה בנפש, שכל נבדל. וכבר חלק עליו הרמב"ן במילים בוטות והתקיפו על זה, וראה בספר תורת האדם, כתבי הרמב"ן עמ' רפז - רפח.
 17. פרוש הרמב"ן לתורה, בראשית ב' ז.

והיא קרובה ביותר במהותה, לבורא בהיותה קרובה לו בזמן הבראה.¹⁸ ואולם הרמב"ן מבדיל בשלושה חלקי הנפש; נפש הצומח - היא הנותנת את החיות ואת הצמיחה. נפש התנועה - המעניקה את כח ההרגשה והתנועה והנפש המשכלת - המיחדת את האדם בכושר הידיעה ויכולת ההשגה המופשטת.¹⁹ הנפש המשכלת מקימת חיים שהורים ומלאים טרם בואה לשכון בגוף האדם. בהיותה חלק אלוק ממעל" מה ששונה בתכלית מן התפיסה הפילוסופית הרואה בנפש ישות נישראלית, אשר דרגתה נקבעת על פי השגי האדם בימי חלדו, בהתאם להשגתו בשכל הפועל, מה שנקרא בפיהם השגת השכל הנקנה. היא הביאה, לדעתו מתחת כסא הכבוד, שבח אל מקורה עם הפרדה מן הגוף. בהתאם לתפיסה זו, מסביר הרמב"ן מדוע אין המקרא מתייחס בפרוש למציאותו של העולם הבא; לפי שכל העצמים הבשמים שבאים ליסודם, ובהיות העצמים כולם נשמרים לעד, אין דבר האבד, רק שיהיו העצמים מתפרקים ושבים ליסודותיהם, מכל שכן הנפש הרוחנית, אשר מקורה בקדושה ובטהרה שלא תתבטל ולא תאבד לעולם אלא תשוב למקורה העליון. ואין בזה צורך לפרוש ואזכרה לפי שהוא מוכח ממנו וכו'. תפיסה כזו של הנפש יש בה משום שלוב בין הפילוסופיה והאמונה, כאשר הפילוסופיה נותנת את המסגרת והאמונה את התוכן והמהות. ואולם בניגוד לתפיסה האפלטונית הרואה מאבק תמידי, בין הנפש הרוחנית המפרכסת לצאת מבית כלאה הגופני, ארצי ולשוב להתאחד עם מקורה השמימי, מתוה הרמב"ן קוי מזיגה ושתוף ביניהם. למרות שהגוף מורכב מארבעת היסודות,²⁰ הרי התחברו בנפש משנה את סיכו הגשמי ועושה אותו לעצם בעל הויה דקה, מעולה, וככל שנוטה האדם יותר אחר הרוחני, הולך גופו ומזדכך ונעשה יותר ויותר הנשמה שהיא צורתו, הנותנת באפיו רוח חיים.

18. אליבא דרמב"ן, מה שקודם בבריאה, קרוב יותר כמעלתו הרוחנית, למקורו האלוהי. ולפי גרסתו כי הנפש נבראה עם האור ביום ביום הראשון, הרי היא קרובה יותר אל הבורא, יותר מכל הברואים. ועין שם, שם עמ' רפו.

19. הבחנה זו של הרמב"ן בחלקי הנפש, תפסה מקום חשוב בתורת הקבלה אחריו. כאשר הנפש שהוגדרה כחלק הנמוך ביותר נשארה בקברה ובאה על ענשה אחרי "הדין הראשון" מה שכונה חבוש הקבר. גם הרוח הנחשבת לחלק המעולה יותר של הנפש באה על ענשה, אולם אחר י"ב חדש היא נכנסת לגן עדן התחתון ואילו הנשמה שאינה ברת חטא, חוזרת למקורה בגן עדן העליון. וראה ג. שלום

בספרו: עמ' 336.

20. פרוש רמב"ן לתורה, פרשת אחר? מות יז, ז.

באופן זה נהיה הגוף ל"חומר רוחני" ולמרות שהגוף המורכב מארבעת היסודות צפוי לכליה, אין לראות במות, ניתוק מוחלט בין הגפש ויעדיה, והגוף על הצפוי לו. אלא הם ממשזכים להיות אחוזים זה בזה ובעלי השפעה אהדדי, כפי שעוד נראה להלן.

אחד מעקרונות האמונה לפי רמב"ן היא האמונה המוצקת בידעת ה' והשגחתן, ידיעתו בכללים ובפרטים של כל מעשי בני אדם בעולם השפל והשגחתו עליהם. וכל הכופר בידעתו או בהשגחתו כופר בתורה כולה. ביחסו את מקרי בני האדם אל המקרה לבדו, ובהפקיעו אותם מחפץ האל. שאין הוא משגיח כביכול, אם עשו טובה או רעה ואם ישנם רוח והצלה או צער ואסון על זה. זאת ואף גם זאת, תפיסה כזו מקעקעת את הבסיס למצוות התורה ואזהרותיה, כי לא יפקוד האל על ברואיו אם ישמרו ללכת בדרכו אם לאו. גם הנבואה נמצאת מוכחשת, לפי שכל יעודה בהשגחת האל על ברואיו, וידעתו את מעשיהם. רק על יסוד האמונה בידעת ה' והשגחתו, תאמן עלינו האמונה בנבואה ונדע כי היודע ומשגיח, הוא המצוה ומזהיר לפי שלא ברא לתוהו עולמו, לתיתו ביד המקרה, אלא לכבודו עשהו, להיות האדם בעל בחירה לעשות הטוב והישר בעניו או להגול. והוא יקים כל היעדים הטובים אשר מבטיח עליהם לשומרי מצוותיו ויביא נקם ושלם לשונאיו ועוכרי מצוותיו.²¹

הרעיון הפילוספי אודות שכר ועונש מהוה יסוד מוסד למחשבתו הדתית. מאליה צומחת בעית צדיק ורע לו רשע וטוב לו, מה שנראה כחריגה חמורה מעקרון הצדק האלוקי ועוותו. במידה כזו, עד שהרמב"ן רואה בה שורש הכפירה בכל הדורות, בשלילת ידיעת הבורא ואף השגחתו, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במשנת אריסטו המניח את גורל האדם ביד המקרה לבדו. ואף גם הנבאים כבר עמדו בדברם על פרובלמטיקה זו. אמנם בעית רשע וטוב לו אינה חמורה כל כך, שהרי אין קץ לחסד הבורא ורחמיו על כל מעשיו, גם טובתם של רשעים ניתן להכליל בחסדו שאין לו תכלה.²²

21. הקדמה לפרוש רמב"ן לאיוב. כתבי רמב"ן א, עמ' יז - יח.

22. תורת האדם, כתבי רמב"ן עמ' רעה.

ואולם בעית צדיק ורע לו בעינה עומדת בכל חומרתה. ולמרות שכבר קבעו חז"ל: "אין בידנו שלות רשעים ואף לא מיסורי הצדיקים"²³ דהינו שאין באפשרותנו לרדת לעומקה של בעיה זו. מעין מה שאמר האל למשה נוכח יסורי רבי עקיבא, משקרא לפניו: "זו תורה וזו שכרה"? והשיבו שתוק שכך עלה במחשבה לפני! הוא חפצו ורצונו של בעל המחשבות ואין לנו להרהר אחר מידותיו. בכל זאת פונה הרמב"ן לישיב קושי חמור זה. על דרך הסוד הוא טוען כי "אף על פי כן עם העלמה הזו יש בטענה זו (= של ה' בתשובתו למשה) סוד נמסר לאנשי התורה והקבלה והוא רמוז בדברי רבותינו ונכלל בענין סוד העבור, שחכמים מוסרין אותו לתלמידיהם הראויים.²⁴ ואולם אין הוא מסתפק בתשובה מיסית וסתומה זו ופונה לדיון מקיף וממצה בבעיה מכרעת זו. בשעה שבקש משה מן האל שיודיעו דרכיו ונתן לו. אמר לפניו: "רבונו של עולם מפני מה יש צדיק ורע לו, צדיק וטוב לו, רשע וטוב לו רשע ורע לו?" אמר לו הקב"ה למשה: צדיק וטוב לו צדיק גמור"²⁵ ולשון אחר אמרו:²⁶

" צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו, צדיק בן רשע"

ואולם מקרהו של איוב, מוכיח כי אין במידות האלו לישיב המקרים כלם, והיא דעת רבי מאיר בבריתא²⁷ שלא נתן לו ה' למשה את המפתח להבנת דרכיו בהנהגת העולם. ואף על פי שהמידות שמנו שם מקצת בני אדם נידונים על פיהם, עדין יש צדיקים גמורים שלא בדרך המידות הללו מתיסרים ורשעים גמורים שלא באופן הזה נידונים אלא יושבים שאנן והשקט ורואים רוב טובה בעולמם.

23. אבות ב, טו.

24. תורת אדם, כתבי הרמב"ן ב, ע"מ רעה.

25. ברכות ז, א.

26. שם, שם.

27. שם, שם.

ואולם שכר האדם בקיום המצוות על דרך הכנתו אליהם, שהעושה את המצוות שלא לשמן, אלא על מנת לקבל פרס שיחיה עהן בעולם הזה בעושר ובנכסים ובכבוד, יגיע אליו זה. ואילו אלה העובדים מיראה על מנת לזכות בחיי העולם הבא, יזכו להנצל ממשפטי הרשעים ונפשם בשוב תלין לעולם הבא.²⁸ אך העובדים את ה' מאהבה ללא פניות ושלא על מנת לקבל פרס, הם הזוכים לחיים משופעים טוב בעולם הזה וגם לחיי העולם הבא זכותם שלמה. ואילו המדרגה המעולה ביותר בעובדי ה', היא מדרגת מי שעוזב כל עסקי העולם הזה והבליו, וכל שיגם ושיחם ומחשבתם וכוונתם בבורא בלבד, הם הזוכים להתעלות הגוף למדרגתה הרוחנית של הנפש, וזוכים לחיי עד בגוף ובנפש מבלי לטעום טעם מיתחכ כלל, כפי שמצינו באליהו ובחנוך.²⁹ וכלמ מעשיו של אדם נפרטים לפניו בשעת פטירתו ועל פיהם נגזר גורלו. ועם שמצינו כי בראש השנה האדם נידון ונחתם ביום הכפורים הרי אין זה אלא על עניני העולם הזה, וחיי הגוף בו, אם יזכה לעושר וחיים, או יהא נידון למיתה או יסורים. לפי שיש עונות ה' מבקש להפרע מהן בעולם הזה ויש כאלה שהוא נפרע עליהם בעולם הבא וכן הוא בזכויותיו, יש הנותן שכרו בעולם הזה ויש המשלם שכרו בעולם הבא. וכאשר האדם מתלכלך בחטאים מחד ועושה צדקות ומעשים טובים מאידך, בעל הגמול שוקל מעשיו אלה מול אלה, ופוסק לו חיים ושלוה ועושר, על אותם מעשים בהם היטיב לעשות, וכן צדיק שנכשל במעשים רעים בהיותם המעוּט, ה' גוזר עליו חיי צער ויסורים להפרע ממנו מעוּונו.³⁰ ואילו שכרו צפוי לו לאחר מיתה. בהתאם לכך, מה שנאמר כי שלושה ספרים נפתחים לפניו ית' בראש השנה שהוא יום הדין בקורות את האדם בעולם הזה. ואילו מה ששנו חכמים:³¹ "ג' כתות ליום הדין, אחת של צדיקים גמורים ואחת של רשעים גמורים ואחת של בינונים, צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי העולם הבא, רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנום... בינונים שעוונותיהם וזכויותיהם שקולים הקב"ה בקרא רב חסד מטה כלפי חסד... כולן יורדים לגיהנום ומצפצפים ועולים הימנה ומתרפאים.

28. על משמעות העולם הבא במשנת הרמב"ן ראה להלן.

29. באופן זה מסביר הרמב"ן את היעדים השונים הבאים בשכר המצוות. לשון "למען יאריכון ימין" - שמות כ, יג. ולשון "למען תחיה" - דברים טז, כ. ולשון ו"הארכת ימים" - שם כב, ז. מתיחסים לכל סוגי החיים על גווניהם. ועין גם בפרוש הרמב"ן ויקרא יח - ב.

30. תורת האדם, כתבי הרמב"ן ב, רסד - רסה.

31. ראש השנה טז, ב.

אבל מי שעוונותיו מרובים מזכויותיו... יורדים לגיהנום ונידונים
בה שנים עשר חדש, לאחר שנים עשר חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת
וגיהנום פולטם ורוח מפזרת תחת כפות רגלי הצדיקים... אבל המלעיגים
והאפיקורסים ושכפרו בתחית המתים וכו' יורדין לגיהנום ונידונים
בה לדורי דורות" ³² העולה מן הדברים כי הרמב"ן מבחין בסוגי הענש
בהתאם לחומרת העוון. על דרך ששנו חכמים: "רובו זכויות ומיעטו עבירות
נפרעין ממנו עבירות קלות שעלשה בעולם הזה בשביל ליתן לו שכרו מושלם
לעולם הבא, רובו עבירות ומיעטו זכויות נותנים לו מתן שכר מצוות קלות
שעשה בעולם הזה בשביל ליפרע ממנו מושלם לעתיד לבוא" ³³
לפי זה יובנו דברי חז"ל האומרים: "אם אדם רואה שיסורים באים עליו
יפשפש במעשיו... פשפש ולא מצא, יתלה בבטול תורה, תלה ולא מצא בידוע
שיסורין של אהבה הם" ³⁴ למדנו שיסורים באים תחילה על מעשיו הרעים
של אדם, והן עבירות של לא תעשה שמן הדין שיהא נענש עליהם. לפיכך,
משרואה שמתרגשים ובאים עליו יסורים יתן לבו לשוב מדרכיו הרעים.
ויש יסורים הבאים בעוון בטול תורה, דהיינו, על בטול מצוות עשה.
אבל מי שהוא צדיק גמור ואין בידו עבירות ולא ביטולי מצוות, אין
יסוריו אלא יסורי אהבה. ואולם יש לבדוק יסורים של אהבה מה הם
לדעת הרמב"ן. שהרי הוא גורס כי "אין מיתה בלא חטא ואין יסורים
בלא עוון" ³⁵ ובאפן זה גם יסורי הצדיק הם יסורי עונשים על מיעוט
עבירות שעשה, הרי שיסורים של אהבה הם יסורים הבאים על שגגת מעשה
ועל העלם דבר, כגון, ממי שאכל חלב בשוגג, וקראתו התורה חוטא מכל -
מקום, לפי שלא נזהר בעצמו ולא היה ירא דבר ה'. שהיה לו לבדוק
יפה קודם אכלו, לפיכך נקרא גם השוגג חוטא. אם זאת אין השוגג
ראוי להיענש על שגגתו בגיהנום, לפיכך באים עליו יסורים של אהבה
למרקו משגגותיו על מנת שיהא ראוי לשכרו מושלם לעולם הבא.

32. תורת האדם; כתבי רמב"ן ב, רסה - רסו.

33. ירושלמי פאה א, א. ובענין זה בבראשית רבה לג-א. וכן שם עמ' רסח: "רבי עקיבא אומר אחר אלו ואחד אלו מדקדק עמהם עד תהום רבה, מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעולם הזה כדי להשפיע עליהם שלווה לעולם הבא, ומשפיע שלווה לרשעים ונותן להם שכר מצוות קלות שעשו בעולם הזה כדי להפרע מהם לעתיד לבוא"

34. ברכות, ה, א.

35. שבת נה, א.

יסורים של אהבה, אליבא דרמב"ן הם תחליף לקרבנות שהיה השוגג מקריב בבית המקדש כדי להתמקם מעוונותיו, מן קרבנות אלה הם אמצעי של אהבה וחמלה לקרב את המאמין לאביו שבשמים, כך משעה שחרב המקדש משלח עליהם האל יסורין של אהבה למקם משגותיהם, והרי הם יסורים של אהבה וחמלה, שתעודתם לקרב את השוגג לאביו שבשמים. הוא שאמר רבי יוחנן³⁶ כל מי שיש בו אחד מארבע מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה לישראל". שכבר חז"ל דימו כפרת המזבח, ליסורים המכפרים. ולגבי היסורים הללו נאמר: "צדיקים תחילתם יסורים וסופם שלווה"³⁷ מכאן משמע שהרמב"ן גורס כי אמנם אין יסורים בלא חטא כלל, ואינם באים אלא לכפרה. ומה שראינו שיש יסורים של נסיון, אין הרמב"ן רואה בזה נסיון מצד ה'. אלא מצד המתנסה בהם, שהוא בעל הבחירה אם לעשות או לחדול, ובכך האל מזכהו בשכר כפול ומכופל בהוציאו דרכיו הטובים מן הכח אל הפועל.³⁸ בהיות הנסיון שורח שסופו הנחה, עמל שתכליתו שלום, אין לראות בו יסורים, שמבאים על האדם סבל, לא יסורים של אהבה, ולא יסורים של כפרה, אינם אלא מידה של טובה מרובה בה חונן ה' את יראיו.³⁹ ואף שהיוצא לנו מדברנו שאין ביכולתנו לרדת לשורש וסיבת הקורות את בני האדם ומוצאותיהם. ולא נדע על מה ובאיזה אופן באוהו הסבל והפגעים, על כל פנים יש לבדוק האופנים השונים, שעל ידי כך נועיל לעצמנו, שביודענו קצת מדרכי ה' ומעשיו נלמד סתום מן המפורש, ונדע יושר הדין וצדק המשפט ומהם יסיק גם על מה שאינו מבין ויודע בו.

36. ברכות ה, א.

37. בראשית רבה טו, ה.

38. והשוה לדעת רס"ג בזה כפי שהזכרנו לעיל.

39. תורת האדם, כתבי הרמב"ן ב, עמ' רעג.

בהיות האל דיין האמת ושופט הצדק, וצדק זה אינו מתמצה בחיי האדם, אין זאת כי אם יש גמול ותמורה, לאחר המות. אולם בהיות הגוף חפץ דומם לאחר מותו, אין בו תחושה ולא רגש, הרי שאין עונש ולא תכלית השכר אלא לנפש. ומקום השכר בגן עדן ומקום העונש בגיהנום. וגיהנום זה: "פיה צר שיהא עשנה צבור לתוכה ושמא תאמר כשם שפיה צר כל כך כולה צרה, תלמוד לומר העמיק הרחיב, שמא תאמר אין בה עצים, ת"ל מדורתה אש ועצים הרבה." ⁴⁰ ואולם יש להבחין בין האש בעולם הזה ובין אישה של גיהנום. ואמרו בתלמוד ⁴¹ "אור דידן איברי במוצאי שבת, ואור דגיהנום איברי בשני" לפי זה מיוחסת בריאת אשו של גיהנום ליום השני לבריאה. וכבר עמדנו לעיל על ההנחה שמה שקדם בזמן בעת הבריאה קרוב יותר אל מקורו האלוהי, ומהותו דקה ורוחנית יותר בהתאם. ואין ספק שהאש שלנו הגשמית במהותה, שנבראה במוצאי שבת אין לה שליטה בנשמות. וכבר מצינו אישה של גיהנום המתוארת כנהר דינור היוצא מתחת כסא הכבוד, מה שמחזק את אופיה הרוחני המופשט. ⁴² מי שכרא את הנפש הוא שכרא אש דקה כנגדה לכלותה. בכך יוצא הרמב"ן חוצץ נגד הדעה המקובלת בין השאר גם על הרמב"ם, כאילו חז"ל בדברם על הענש הצפוי לנפש בגיהנום, לא נתכוונו לעונש בפועל ממש, אלא שתאבד הנפש ותכרת. מה שסותר את עקרון הצדק האלוקי, לפי שבאופן זה אין הפרש בין מי שנתחייב כרת אחת או יותר, ופוטריין לגמרי מן הענש את מי שחטא ולא נתחייב בכרת, ולא נראה בעניו כי אבדן הנפש בלבד הינו ענש הולם לכבוד חטאיהם, לפי שאין עמה לא צער ולא יסורים לאחר מיתה והרי היא כלא היתה בלבד ותו לא.

40. מנחות צט ב, ק-א.

41. פסחים נד, א.

42. ועין על כך ביתר הרחבה, בספר תורת האדם, כתבי הרמב"ן ב,

עמ' רפה - רפו.

וביתן להכחין בשלושה סוגים של כרת. האחד שבו נאמר: "ונכרת האיש ההוא"⁴⁵ והאחר שנאמר בהם: "ונכרתה הנפש ההיא מלפני"⁴⁶ והשלישי שנאמר בו: " הכרת תכרת הנפש ההיא עוונה בה"⁴⁷. שיש מי שהוא צדיק אבל נכשל בעבירה שענשה בכרת כגון שאכל חלב או דם, עליו נאמר: " ונכרת האיש ההוא" כלומר שנכרתים ימי חייו באיבם, לפני הגיעו לגיל זקנה, שהוא שישים שנה. ואילו נפשו מזומנת לחיי העולם הבא, כפי הזכויות שבידו. ואולם אם מרובים עוונותיו מזכויותיו הרי ענש הכרת יגיע אל הנפש החושאת, והרי היא נכרתת מחיי עולם הנשמות לאחר הפרדה מן הגוף. ואילו החמור בענשי הכרת הוא בשפה שגופו נכרת מחיי העולם הזה ונפשו נכרתת מחיי העולם הבא. ועל כגון זה נאמר "הכרת תכרת", "הכרת - בעולם הזה, תכרת - לעולם הבא"⁴⁸ ואולם עם כל נסיונו לתת לענין תגמולי הנפש וענשה הסבר ראציונאלי, הוא מסתיג ומדגיש, כי אין להבין ענין מורכב זה כפשוטו לפי "שיש לענין סוד גדול בסוד היצירה"⁴⁹. החסיד הזכאי זוכה עם מותו לגן עדן, שהוא היפך הגיהנום וגן עדן הוא מקום המצוי בעולם הזה, שארבעה נהרות יוצאים ממנו, והוא מצוי על קו המשוה, והוא מבחר מקומות לתועלת הגוף ולהנאתו. אך בכך לא שגיא, גן עדן זה, הגשמי עלי אדמות הוא בבואה לגן עדן העליון ומנעמיו הרוחניים, וכמעשה הרקיע מעשה בגן עדן. ונשמותיהן של הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד וזוכים בהבנה מעולה וראיה רוחנית בהירה. ולא נצטיר גן העדן במושגים גשמיים. אלא שלפי ששנים - עשר חדש לאחר מיתת הגוף עדין הנשמה אחוזה בו בקשר כלשהו, והיא עולה למעלה וחוזרת ויורדת אליו לסירוגין, לפי שכת הגוף עדין קיים, באופן קלוש והנשמה נוטה לדעתו ולמעשיו כפי הרגלה בהיותה בו. ואילו לאחר י"ב חדש שהיא עולה למקום גנזי הנשמות ושוב אינה יורדת. והיא מתעלית לדבקות בעולה העליון, ומשיגה סגולת התענוג הרוחני, כל נשמה לפי מעלתה, בשכר מעשיה, וזהו עולם הנשמות. ואלם אין זו תכלית השכר ולא תכלית הענש. שבשלושה ימי דין הם: האחד ראש - השנה, בו נידון האדם על מעשיו, ובא הגמול לגופו בעולם הזה. והאחר בזמן המיתה שאז נפרטים לפניו כל מעשיו ובא הגמול לנפש בעולם הנשמות או בגיהנום הכל לפי מעשי האדם.

46. בראשית יז, יד. שמות יב, יט. שם יח, כט. ועוד.

47. במדבר טו, לא. ועוד.

48. שבועות יג, א.

49. פרוש הרמב"ן על התורה, פרשת אחרי יח, כט.

והאחרון הוא יום הדין הגדול והנורא הצפוי לעתיד לבוא בזמן תחית המתים. והוא יום בו נידונים הגוף והנפש כאחד והוא תכלית הגמול האחרון, לפי שכל שכון של מצוות אינו אלא לעולם הבא.⁵⁰ ועל יעוד אחרון זה מתיחס ענש הכרת, שהנשמה נכרתת מחיי העולם הבא הצפוי לעתיד לבוא לאחר בוא המשיח, עת הגאולה האחרונה המביאה פדות או לחילופין כליה לגוף ולנפש גם יחד.

לפי שהרמב"ן סבור שישראל נגאלין אף ללא תשובה, עם בוא עת הגאולה, הוא מרחיק והולך בחישובי הקץ, כאשר ספר דניאל משמש לו נקודת מוצא ותבנית הגאולה. בדומה לרס"ג הוא גולש לחישובים מסובכים ומורכבים על מנת לקבוע את זמן הגאולה האחרונה, לפי שנאש מהחשתה. אמנם עיקר כוונתו היתה לעורר את אחיו לתשובה, "שתחילה גאולתנו האמיתית כשנשוב לשמוע בקול אלוקים, יתעלה שמו, אז יהיה גאולתנו ויאמר די לצרותינו"⁵¹ ובאמונתנו כי הגאולה קרובה בקש לחזק מתנים לאמץ כח מאד, לדעת לשהת את יעפי הגלות דבר הגאולה.⁵² בחישובי הקץ הוא מסתמך גם על פסוקי התורה, כמו נבואת בלעם ופרשת "כי ירחיב ה' גבולך" ורואה בהם רמזים לאופן תהליך הגאולה. את כל ספרו, ספר הגאולה הוא מקדיש לנושא זה. נראה כי ספר זה הוא תוצאה עקיפה של הוכוחים המרובים בהם התיצב, בהגיגו על תורת ישראל ויעודיה. שכן בויכוחים אלה ניטל עליו לסתור אמונת הנוצרים אשר הסתמכה על פסוקי המקרא בבקשה להוכיח כי המשיח המיועד כבר בא, כפי אמונתם. לכן היה עליו להאיר את הפסוקים הללו ולפרשם באופן אשר יהלמו את האמונה היהודית. נראה כי כתוצאה מעיוניו המעמיקים בנושא, יצא ספר הגאולה מתחת ידיו, בהאמינו כי כבר פג טעם האיסור לגלות את הקץ. כי עתה בהיותו קרוב כל כך לא יביא גלוייו לידי יאוש ולא ירפא עוד ידי המאמינים. גם דמותו של הגואל המלך המשיח זוכה לתאור ארוך ומפורט בספר "מלחמות ה'" או כפי שהוא מוכר בשמו "ספר הויכוח" שבו רשם הרמב"ם את הויכוח הגדול בינו ובין המומר פאבלו כריסטיאני, לפני מלך ספרד ופמליתו, וממנו יצא וידו על העליונה.

50. דרשה לראש השנה, כתבי רמב"ן א, עמ' רכג - רכה.

וכן בתורת האדם רצז - רצש.

51. ספר הגאולה, כתבי רמב"ן א, עמ' רסא.

52. שם, שם.

אמנם אין לדעת בודאות, אם מקור זה אמנם משקף אל נכון את דעתו של הרמב"ן במשיח ויעודיו, ומה מדבריו אמר לצורך הויכוח בלבד: שהרי את דברי האגדה הוא מגדיר בספר הויכוח כבלתי מחייבים שהרי הם רק כדברים שהאדם מגיד לחבריו,⁵³ ואילו בספרו "תורת האדם" הוא מדגיש כי כל דברי חז"ל ביעודי הנפש יש לתפסם פשוטם כמשמעם.⁵⁴ מזה למדנו כי לא ברור באיזה מידה עשוי הוא לשמש מקור מוסמך, עם זאת ניתן להסיק ממנו על תמונת הגאולה באופן כללי, ועל דמותו של המשיח כפי שהיא מצטירת על ידו. לדעתו אין האמונה במשיח, דוגמא מרכזית ועקרונית ביהדות, שענה המופיעה בספר הויכוח וחוזרת ובשנית בספר הגאולה, לפי אפשר לו לאדם להוסיף ולהאמין בתורת ישראל גם אם הוא מתיאש מן הגאולה. אם כי הבטחת הגאולה מוחלטת היא, לדעתו, ובאה לידי ביטוי בוקב וחד משמעי, בדברי התורה ובדברי הנבאים כלם. הוא מאמץ את חזון שני המשיחים: משיח בן יוסף ואתריו משיח בן דוד. אם כי תפקידו של משיח בן דוד אינו נהיר במשנתו הרי על משיח בן דוד הוא מאריך את הדבור. דמות המשיח כפי שהיא עולה מדברי הפולמוס דומה להפליא עם המצטירת מדברי הרמב"ם, הוא ממעט דמותו ואומר: "כי משיח אינו אלא מלך בשר ודם", "ואין בין ימינו אלה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד" ואף שיחיה ימים רבים, ימות אחר כך בכבוד ויגחיל כתר לבנו אחריו.⁵⁵

המשיח המקבל השראתו מספירת המלכות האלוקית אינו מצטיר כמשיח אישי, עיקר יעודו כמשיח לאומי, המקבץ גדחי ישראל, ומשיבם לארצם ובונה להם המקדש ומחזיר עטרה ליושנה בחדשו סדר העבודה. וממשלתו פרוסה עד אפסי ארץ, בהבטיחה שלום אמת, "לא ישא גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה". בימיו תגאל ארץ ישראל משממתה, שכל זמן שישראל בגלות הארץ עומדת בשיממונה, ובשעה שהם שבים אליה, הקב"ה מצוה את ההרים לשאת פרי לבני ישראל הקרבים לשוב.⁵⁶ ואולם אין תכלית גמולנו ימות המשיח, ואכול פירות הארץ והתרחף בהמי שכריה... אבל אנחנו עם זה מחזיקים דבר הגאולה... מפני שאנחנו מצפים לה מתקותנו שבשיג מן הקרבה אל האלוקים... ועם מה שיהיה בנו מן הטהרה והקדושה... ושכינתנו שורה עלינו להשיגנו מן האמת באשר הוא.⁵⁷

53. ספר הויכוח כתבי הרמב"ן א, עמ' שח.

54. תורת האדם, כתבי רמב"ן ב, רצו.

55. ספר הויכוח, כתבי רמב"ן א, עמ' שי.

56. ספר הגאולה, כתבי רמב"ן א, עמ' רעב.

57. ספר גאולה, כתבי רמב"ן א, עמ' רפ.

בסוף ימות המשיח שהן מכלל העולם הזה, יבוא יום הדין הגדול והנורא ובעקבותיו יקומו המתים.⁵⁸ להוציא את אלו אשר נתחייבו בכרת מן העולם הבא. והעולם הבא הוא עת הגמול לגוף ולנפש גם יחד. והקבה מוציא חמה שנרתיקה, וידן בה את הרשעים ומרפא על ידה את הצדיקים. לפי שהצדיקים הקמים לחיי עולמים, עומדים בטומם עד שירפאם האל ברחמיו. ובעוד הגוף חוזר למלא אונו. מתעלה הנפש עוד ממדרגתה בעולם הנשמות, (= הוא גן עדן.) ומגיעה להשגה נעלה ונדבכת בדעת עליון. ונשאר קיומם לעד והמח יכולע לנצח. ואז בתום האלף השישי האל בורא עולם חדש, הוא העולם הבא, בו אין לא אכילה ולא שתייה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם כראשיהם ונהנים מזיו השכינה. כי קיום הנפש בהתאחדה בדעת עליון כקיום המלאכים בו, והתעלות הנפש על הגוף מבטלת את הכוחות הצופנים עד שהגוף מתקים כקיום הנפש בלא אכילה ובלא שתייה. רעיון זה בדבר מציאותו של חומר-רוחני, מקורי הוא לרמב"ן, והוא רואה גם בטן שאכלו אבותינו במצרים מעין החומר הזה, שהוא מתולדות האור העליון. הגוף המסוהר לובש מלאכות (= הם בגדי השני, עליהם מרבה הרמב"ן לדבר.) ומשיג את כל עשרת הספירות, שזוהי ההשגה העליונה. בעוד בעולם הזה ניתן להשיג שבע ספירות בלבד לימות המשיח תושג הספירה השמינית, ואילו לעולם הבא תהא ההשגה שלמה בכל עשרת הספירות. ואולם אף בורגה עליונה זו בה תתאחד הנפש עם הספירות תהא שומרת על יתודה האינדבידואלי. גאולת ישראל קשורה קשר הדוק בגאולת השכינה נמצאת אף היא בגלות,⁶⁰ עם בוא הגאולה יהיו העולמות כולם בזווג אחד, תוך כדי ביטול הערבוב שבין הקדושה והחולין, השוררים בעולם כל עוד לא באה הגאולה. והעולם הבא הוא יום שכלו ארוך אין קץ. ומתים שעתיד הקב"ה להחיות בו שוב חוזרים לעפרם. יעודי הגאולה מובטחים לכל יחיד ויחיד ואחרזים בתקות האומה, כישות לאומית. ומן התוחלת הלאומית צומחת ועולה תקות גאולה ופדות לעולם כלו. באופן זה מהוה תורת הגאולה של רמב"ן משנה מקיפה הכוללת את הויה כולה מן היחיד דרך האומה אל העולם ומגיעה לשיאה, בגאולת השכינה עצמה מכבלי גלותה.

58. כבראשית רבה יד, ה: "בית הלל אומרים כשם שיצירתו

בעולם הזה כך יצירתו לעולם הבא, מה יצירתו בעולם הזה

מתחיל בעור ובשר וגידים ועצמות כך לעולם הבא מתחיל

בעור ובשר וגידים ועצמות"

59. תורת האדם, כתבי הרמב"ן ב, עמ' שג. וכן עין בהרחבה על

תפיסתו בקבלה בספרו של ג. שלום עמ' 336

60. סוכה ג-ב ד-א.

מ ק ו ד ו

רב סעדיה גאון, אמונות ודעות, תורגם ע"י יהודה אבן חיבון,
הוצאת מקור, תשכ"ב.

ספר האמונות והדעות, תורגם ע"י יוסף קאפח,
ירושלים, הוצאת סורא, 1970.

רבינו משה בן מימון, מורה נבוכים, תורגם ע"י שמואל אבן חיבון,
ירושלים, תש"ך.

משנה תורה, מפורש ע"י ש. ח. רובינשטיין,
ירושלים, מוסד הרב קוק, תשי"ז.

מאמר תחית המתים, ערך י. פינקל, ניו-יורק,
האקדמיה למדעי היהדות, ח"ש.

אגרת תימן, נערך ע"י א. ש. הלקין, ניו-יורק,
החברה האמריקנית למחקר היהדות, תשי"ב.

הרב משה בן נחמן, ספר תורת האדם, נערך ע"י ח. ד. שעוועל,
ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ג.

ספר הויכוח, נערך ע"י ח. ד. שעוועל,
ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ג.

רמב"ן על החורה, נערך ע"י ח. ד. שעוועל,
ירושלים, מוסד הרב קוק, תשי"ז.

מאיר בן תודרוס אבולעפיה, כחאב אלרטאייל - ספר אגרות הרמ"ה,
פאריש, הוצ' בריל, תרל"א.
על פי מהד' צילום שנדפסה מחדש,
ירושלים, תשכ"ז.

ב י ב ל י ו ג ר פ י ה

- אבן שמואל, י., מדרשי באולה, תל אביב, מוסד ביאליק, תשי"ד.
- אורבך, א. א., חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשכ"ט.
- אורבך, ש. ב., עמודי המחשבה הישראלית, ירושלים, ההסתדרות הציונית, תשט"ז.
- אלבו, י., ספר העיקרים, וורשא, דפוס גולדמן, תרל"ז. על פי מהד' צלום שנדפסה מחדש, ירושלים, תש"ך.
- אפרת, י., הפילוסופיה היהודית העתיקה, ירושלים, ההסתדרות הציונית, תשי"ט.
- הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תל אביב, הוצ' דביר, תשכ"ה.
- גוטמן, י., הפילוסופיה של היהדות, ירושלים, מוסד ביאליק, תשי"ג.
- וולפסון, ה. א., פילון, תורגם ע"י מ. מינזיליס, ירושלים, מוסד הרב קוק, 1970.
- וכסמן, מ., גלות וגאולה בספרות ישראל, ניו יורק, הוצ' העוגן, 1952.
- פישמן, י. ל., רב סעדיה גאון, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשי"ג.
- רבינו משה בן מימון, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשט"ו.
- קויפמן, י., תולדות האמונה הישראלית, תל אביב, מוסד ביאליק, תרצ"ז-תשט"ז.
- קלויזנר, י., הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים, תרפ"ז.
- קרשקש, ח., אור ה', תל אביב, תשכ"ג.

- Afnan, S. M., Avicenna, His life and works, London, G. Allen, 1958.
- Altman, A., "Saadya Gaon", Three Jewish Philosophers, New York, Meridian Books, The Jewish Publication Society of America, 1960.
- Baron, S. W., Essays on Maimonides, New York, Columbia University Press, 1941.
- De Boer, T., The History of Philosophy in Islam, Trans. E. Jones, London, 1903.
- Efros, J., Philosophical Terms in the Moreh Nebukim, New York, Columbia University Press, 1942.
- Greenstone, J.H., The Messiah Idea in Jewish History, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1943.
- Malter, H., Saadia Gaon, His life and works, New York, Hermon Press, 1969.
- Moore, J. F., Judaism, Cambridge, Mass, 1927.
- O'Leary, D. L., Arabic thought and its place in history, Rotledge & Kegan Paul Ltd. 1954.
- Peters, F. E., Aristoteles Arabus, Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Sarachek, J., The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature, New York, Hermon Press, 1968.
- _____ Faith and Reason, New York, 1935.
- Scholem, G., Kabalah, Jerusalem, Keter Publ., 1974.
- Silver, D. J., Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, Leiden, Brill, 1965.
- Walzer, R., "Islamic Philosophy", History of Philosophy Eastern and Western, ed. Radhakrishnan, S., London, 1953.
- _____ Greek into Arabic, Essays in Islamic Philosophy, Oxford, Bruno Cassires, 1962.
- Watt, W., Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962.
- Wolfson, H. A., The Philosophy of the Kalam, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976.

ABSTRACT

THE RESSURECTION OF THE DEAD AND THE WORLD TO COME

ACCORDING TO SAADIA GAON, RAMBAM, AND RAMBAN

BY

RUTH BEN-MEIR

BERNARD REVEL GRADUATE SCHOOL

JUNE 1978

An attempt will be made to clarify the two central concepts of the Messianic era, the resurrection of the dead and the world to come, as they are portrayed in medieval Jewish Philosophy.

In the original sources we find that there is no clear and unified concept of the Messianic era. Some prophets view the Messianic era as utopian, other prophets view the Day of the Lord as a day of destruction and darkness. Our sages, when discussing the Messianic era, selected those prophecies which tended to support their individual views. It follows that our sages also do not have a single basic concept of the Messianic era. The differences are so extreme that one viewpoint totally negates the other. It is necessary to concentrate on these contrasts as they furnish the background for the development of the various currents of thought on the redemption. These central themes will be considered, relating to the ideas of Saadia Gaon, Rambam and Ramban.

Characterizing the concepts of Saadia concerning the redemption is his extreme tendency towards systematization, the absence of which is among the recognition signs of the traditional views of his predecessors. Of interest is his effort to unify the utopian tradition with the apocalyptic tradition, as he considers opposing and negating views side by side with the aim of complimenting each other. National problems occupy an important place in the thinking of Saadia, and thus he is particular that the Messianic references should be understood literally and therefore he purposely turns away from the allegorical interpretations current in Moslem thought,

whose influence is very recognizable in his philosophical works. In the future redemption historical justice is shown to the persecuted nation which suffered more than the people of any other nation, with the first redemption, the redemption from Egypt, serving as an archetype, although the messianic hopes kept pace with national yearnings. Saadia also evaluates it from individual viewpoints, with each and every individual destined to be judged on his deeds. This double viewpoint is used to solve the problem of supervision and responsibility, the question of bestowing, and in one step circumvents from all angles the question of G-dly righteousness. The eschatology of Saadia acquires a dramatic aspect from the concept of two redemptions, one in the Messianic era, and the other in the world to come. Most interesting is Saadia's concept of the human soul; influenced somewhat by Aristotle's teachings, he sees the soul without precedent, it is created simultaneously with the body, and is tied to it with an unbreakable knot. That which gives meaning to the idea of the guaranteed resurrection of the body together with the soul is the distinguishing of different aspects of the general relationship between body and soul. In his eschatological teachings Saadia tends to the wonderful, and especially clings to the verses of the scripture through his literal interpretations of their more imaginary details. He attempts to reveal the end of days, and goes further with wonderful descriptions of the future, and in their center he depicts the Messiah. The truth of this will in the future

be realized in the Messiah of the house of David, who is preceded by the Messiah of the house of Joseph, with his relating to each of them a particular task, although they are not delineated sufficiently.

A totally different point of view distinguishes the Rambam. He is satisfied with delineating the general lines, he avoids haziness of his subject, and stays away from any tendency of Messianic enthusiasm. Although he considers the belief in redemption to be a principle of the faith, he warns in many ways against the tendency to give thought to the end of days in a manner irrelevant to religion, and he even criticizes Saadia for this tendency. He is particular about the relationship between the demands of religious belief on the one hand, and the materialistic demands of Aristotelian rationalism on the other hand. The Messianic era, as it appears in his thinking, does not dramatically denote an aspect of progress, and even the human characteristics of the Messiah do not have according to him, as opposed to Saadia, any supernatural aspects. Of course, as was previously mentioned, the belief in a human Messiah, and the belief in the resurrection of the dead are placed by him among the thirteen principles of the faith, that one who denies them has no portion in the world to come. The world to come he considers as the final condition expected, according to him, to be only for the soul. This concept, unique to Rambam, was connected with his understanding of the soul, influenced by Aristotle, that it is totally disconnected from all ties with material things and included in this with the body. The severe restrictions that he imposed upon himself in his

designations of the redemption, his unique concepts of the designations of the soul and its separation from the body, and his teachings which were demonstrably different from those of his predecessors, particularly Saadia, put him in the center of a controversy that lasted for approximately one hundred years, and it resulted in a change of direction in the Jewish concepts of that period. Although the influence of Aristotelean philosophy permeates his thoughts, the argument that was prevalent among those who disagreed with him, and was also used by modern scholars, that he practically denied the resurrection of the dead, and its inclusion among the principles of the faith was only lip service, does not appear to have any basis. Although his view of the final redemption was not accepted by all thinkers who followed him, its contribution was important and decisive through supplying a more rational direction to the idea of redemption, and furthering it decisively from the fantastic and the unnatural. It is as if its principal is the admission of the necessity of patience and preparation that comes from this giant of a nation that the end of days is closed and sealed, so that we do not know what will be until it has already taken place.

Opposite the rationalistic concepts to which Rambam subjected Jewish religious thought was interposed Ramban, who although he greatly valued his "Great Teacher", differed with him both in concepts and in principles. In his view, the complete man is the pious man, not the philosopher. He attempted to erect a structure of "pure belief" such that

belief is not functionally dependant upon philosophical speculation. In his concept of the redemption the influence of the natural future connected with the future of the world is on the one side and the future of the individual is on the other side. The seven days of creation ~~bring~~^{bring} into existance the program and form of the future redemption. Essential to his understanding of the concept of the soul is his view of its early creation, contrary to Saadia's view, and he speculates that the period of the end of days is determined by a time within which all the souls that have been created could enter into corporeal bodies. From his idea that Israel is destined to be redeemed in "its time", even without repentance, he broadens the concept of the end of days, through his expression of his fervent belief in and essential reliance on its immanence. Of particular importance are his explications on the question of reward and punishment that comē to a person according to his deeds. On the ~~■~~ one hand he is close to the spirit and details of Saadia's description of the redemption, and on the other hand, he also views, as does Rambam, the final designation in the higher level realized by the soul, until it has the right to be united with the highest mind, and its existance is therefore close to the existance of the created bodies. In this manner the soul maintains even at this level its individuality. The redemption of Israel is connected through strong ties with the redemption of the Divine Presence which is also to be found in exile. The particulars of

redemption which are promised to each and every individual are following the national aspirations, and from this national expectation arises the aspiration of redemption for the entire world. In this manner redemption surrounds the entire existence and reaches the level of the redemption of the Divine Presence itself from the chains of its exile.