

שלילת האמונה בתחיית המתים בהגותו של ר' אברהם אבן עזרא*

יאיר האס**

א. מבוא

בספרו על ההגות המשיחית היהודית בימי הביניים הבחין דב שוורץ בין שני אבות טיפוס של משיחיות וכינה אותם 'אפוקליפטית' ו'נטורליסטית':

מבחינה תוכנית הפרקים האפוקליפטיים בישעיהו, בדניאל ובספרים אחרים דנים בקץ העולם, במלחמה פלאית עם יצורים מיתיים ודמוניים וכדומה. הווי אומר, האפוקליפטיקה מתקשרת לעל-טבעי ולמית'... 'העמדה... [ה]נטורליסטית, קראה תיגר על הנחת קץ העולם כתנאי הגאולה. לדידה אין להתיימש מהעולם הנוכחי ומתיקונו, ולכן אין לבקש עולם חדש שיקום על חורבות העולם הנוכחי. עמדה זו מפחיתה את עירוב האלוהות באופן ישיר בתהליך הגאולי עד כדי הפקעתה הטוטלית ממנו.¹

שוורץ תיאר במפורט כיצד המשיחיות האפוקליפטית של רב סעדיה גאון עיצבה את תפישותיהם של הוגי הדעות שבאו אחריו (עמ' 28-45), עד שבמאה הי"ב החלה המשיחיות הנטורליסטית לדחוק את רגליה של האסכטולוגית (עמ' 46-55) בהשפעת הפילוסופיה האריסטוטלית והניאופלטונית. התפתחות זו הגיעה לשיאה ב'משנתו המשיחית הנטורליסטית של הרמב"ם' (עמ' 46), ואילו ר' יהודה הלוי מוצג על ידו 'כמטרימו של הרמב"ם באשר לתפיסת הגאולה האישית ולתורת ההישארות המופשטת והטבעית של הנפש' (עמ' 56). על ר' אברהם אבן עזרא שוורץ אומר רק שהוא שייך לקבוצה של חכמים המונה גם את ר' אברהם בר-חייא, את ריה"ל ואת ר' יוסף אבן צדיק, שהגותם מתאפיינת ב'מתח שבין חשיבותה של הגאולה האישית כהישארות טבעית של הנפש ובין המורשת האפוקליפטית' (עמ' 48), כלומר הוגים שאצלם המעבר לחשיבה נטורליסטית עקיבה טרם הבשיל די צורכו, ומשום כך שימשו אצלם מוטיבים נטורליסטיים ואסכטולוגיים בערבוביה.

לדעתנו, היחס בין האריכות שבה שוורץ דן בהגותו של ריה"ל ובין השורות הבודדות שהוא הקדיש לראב"ע אינו משקף כראוי את חשיבותם היחסית של שני הוגי דעות אלו. בשל כך לא הוכרה תרומתו של ראב"ע לעליית הנטורליזם.

* תודה גדולה אני חב למורי, פרופ' אוריאל סימון, שליווה את כתיבת המאמר בשלבים המוקדמים והעיר הערות חשובות. אני מודה גם לקריין האנונימי, שהערותיו תרמו לשיפור המאמר. כל המסקנות והדעות המובעות במאמר על אחריותי הבלעדית.

** האקדמיה ללשון העברית, מכללת תלפיות והמכון לפרשנות המקרא היהודית, אוניברסיטת בר אילן.

¹ דב שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ו², עמ' 1-2.

לא נוכל לדון כאן בהגותו המשיחית של ראב"ע בכללותה, וניאלץ להתמקד בסוגיה אחת מתוך המכלול הזה – יחסו לעניין תחיית המתים. שלא כמקובל במחקר, אנו באים להראות שראב"ע שלל מכול וכול את האמונה בתחיית המתים כפשוטה, דהיינו שיבה גופנית ממשית לחיים. אך כפי שנראה להלן, ראב"ע לא היה הראשון ששלל את האמונה הנ"ל אלא הראשון שמשנה סדורה בנושא עולה מתוך כתביו, ואילו ריה"ל בן זמנו ואפילו הרמב"ם נמנעו מלומר בסוגיה זו דבר ברור.²

הראיה היחידה שהביא דב שוורץ לקיום יסודות אסכטולוגיים בהגותו המשיחית של ראב"ע היא מן הפירוש (הארוך) לדנ' יב 2 ('ורבים מישני אדמת עפר יקיצו'). גם אנחנו נדון בהרחבה בביאור הזה על מנת לבדוק אם אכן אפשר ללמוד ממנו מה שמקובל למצוא בו. אולם קודם לכן מן הראוי לדון בכל ההיגדים האחרים של ראב"ע על תחיית המתים, אשר מהם אכן עולה בבירור שהוא שלל את האמונה בה'.

ב. שלילת האמונה בתחיית המתים

האמונה בתחיית המתים נמנית עם הדוגמות היהודיות המסורתיות שאינן מתיישבות בנקל עם תפיסת העולם הפילוסופית שהייתה לנחלת רבים מחכמי ישראל בימי הביניים.³ הפילוסופיה היוונית, שנודעה לחכמי ישראל בעיקר באמצעות הפילוסופים הערבים, הציבה דיכוטומיה מוחלטת בין גוף לנפש. הגוף הוא כלי חומרי נטול תודעה, שכל תפקידו לשמש משכן לנשמה הרוחנית והנצחית בשהותה הזמנית בעולם החומר. לגוף תאוות ויצרים גשמיים המקשים על הנשמה למלא את ייעודה האמתי, דהיינו

² כפי שכותב דניאל לסקר על אודות ריה"ל: "Halevi himself again offered no explicit explanation of the fate of the soul. Rather, he stated that God has proven for us... resurrection... but has left aside the question as to whether it is spiritual or physical... Thus, even though Halevi assured us that Jews would be guaranteed some sort of afterworldly reward or resurrection, he admitted that he did not know exactly what it would be" (Daniel Lasker, 'Judah Halevi on Eschatology and messianism' 'Messianism', in Benjamin Hary and Haggai Ben-Shammai [eds.], *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, Leiden and Boston 2006, pp. 91-92); וכפי שכותב דב שוורץ על אודות הרמב"ם: 'באיגרת תחיית המתים הפגין הרמב"ם חוסר חשיבות מוחלט באשר לזמנה של תחיית המתים, "אם בימי המשיח או לפניו או אחרי מותו" (מהדורת פינקל, עמ' כא). לעומת זאת, מיד בהמשך האיגרת (שם, עמ' כב) ובמקורות אחרים בכתביו של הרמב"ם כל ממד ניסי מימות המשיח, וברור מכללל שהתנגד לרעיון תחיית המתים בימות המשיח' (שוורץ [לעיל הערה 1], עמ' 77, הערה 75); וראו להלן, סעיף ב.

³ Resurrection was the most 'unenlightened' rabbinic dogma; that is, it was the religious dogma which most violated the *Tendenz* of Greek philosophy which throughout assumed the dualism of body and soul (Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, Leiden 1965, p. 115); Pines has written that many of the Thirteen Principles 'run counter to philosophic truth'. This is nowhere more apparent than in the dogma of resurrection (Marc B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford and Portland 2004, p. 149) תחיית המתים... הוא ענין יוצא חוץ לטבע המציאות ואין ראייה עליו מצד העיון' (ר' משה בן מימון, אגרת תחיית המתים, בתוך: מרדכי דב רבינוביץ [מהדיר], אגרות הרמב"ם, ירושלים תש"ד, עמ' שעו).

להשתחרר מכבלי הגוף ולחזור אל מקורה בעולם הרוחני העליון. האמונה בשיבת הנשמה לגוף אינה משתלבת יפה בתפיסת עולם זו, כפי שהעיר מארק שפירו על הרמב"ם:

For Maimonides, the ultimate reward is eternal spiritual life, in which one basks in the glory of God. For someone to be removed from this state of beatitude in order to be placed again in a physical body runs counter to Maimonides' entire conception of eternal life, which, as we have seen, he views as a completely natural phenomenon.⁴

במשנה תורה (הלכות תשובה ח, ב) תיאר הרמב"ם את העולם הבא בזו הלשון:

אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת. הואיל ואין בו גויות, אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה, ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה, כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן.

על זה העיר ראב"ד (בהשגותיו שם) ש'דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד'. דברי הרמב"ם עוררו ויכוח ער בין חכמי ישראל בדבר יחסו לתחיית המתים,⁵ ובעקבות ויכוח זה הוא נאלץ להבהיר את עמדתו באגרת תחיית המתים. שם רמב"ם הציג תפיסה שלפיה הצדיקים יקומו לתחייה בימות המשיח לזמן מוגבל, ימותו פעם שנייה ויחזרו לחיי הנצח בעולם הבא.⁶ לא כל חכמי ישראל השתכנעו ששיטה זו משקפת את דעתו האמתית של הרמב"ם, והוויכוח בעניין זה נמשך גם בין פרשניו המודרניים.⁷

⁴ שפירו (לעיל הערה 3), עמ' 149. והשוו דבריו של מיכאל פרידלנדר על ראב"ד: 'Although this theory of the resurrection harmonises with the notion of Ibn Ezra on the omnipotence of God, it can hardly be reconciled with his notions on the nature and aim of the human soul. The souls of the wicked perish; the souls of the righteous have risen to the highest spheres, have become angels, and find no longer delight in such earthly enjoyments, as are held out to them during the Messianic period' (M. Friedländer, *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra*, London 1877, p. 100)

⁵ על פרטי הוויכוח הזה ראו סילבר (לעיל הערה 3), עמ' 109-135; Bernard Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge, Mass. & London 1982, pp. 39-60

⁶ איגרת תחיית המתים (לעיל הערה 3), עמ' שנט: 'ובארנו להם: שתחית המתים פנת התורה, והיא: שוב הנפש לגוף ולא יפורש זה; ושחיי העולם הבא – אחר תחית המתים'; שם, עמ' שסד: 'אלו האנשים אשר ישוּבו נפשותם לגופות ההם יאכלו וישתו וישגלו ויולידו וימותו אחרי חיים ארוכים מאוד כחיים הנמצאים בימות המשיח'.

⁷ לסיכום הוויכוח הזה לדורותיו ראו שפירו (לעיל הערה 3), עמ' 149-156.

הרמב"ן⁸ הפנה את תשומת הלב לכך שהגדרת העולם הבא כעולם הנשמות איננה חידושו של הרמב"ם:

והנה נתברר אמונת הרב ז"ל בפירוש העולם הבא וכוונתנו אנחנו בו, ובאמת תמצא למקצת חכמי ספרד בחבורי חכמותיהם ובתפלותיהם שהם מסכימים לדעת ההוא, שהעולם הבא הוא עולם הנשמות. ורבי שלמה אבן גבירול ז"ל אומר בתפלתו [כתר מלכות]: 'תחת כסא כבודך מעמד לנפשות חסידך... ובו נועם בלי תכלית וקצבה – והוא העולם הבא' (פסקה כז). וכן יתפלל: 'ובעת מן העולם הזה תוציאני אל העולם הבא בשלום תביאני' (פסקה מ).⁹

הרמב"ן האמין שהשיטה שהרמב"ם הציג באגרת תחיית המתים משקפת את דעתו לאמתה,¹⁰ ומכאן שלדעת הרמב"ן התפיסה הרוחנית של העולם הבא לא בהכרח גוררת שלילה מוחלטת של האמונה בתחיית המתים. עדינה טננבאום איששה זאת בהראותה שלצד הרמזים לחיים הנצחיים של הנפש בנפרד מן הגוף בכמה מפיוטי רס"ג ואבן-גבירול, שני חכמים אלו הביעו את אמונתם בתחיית המתים במקומות אחרים.¹¹ עם זאת אין ספק שתפיסה כזאת הופכת את שכרה הנצחי של הנשמה לעיקר ואת שכר הגוף בתחיית המתים לאירוע חולף ובלתי חשוב לעומת שכר הנשמה. הרמב"ם הודה בכך בפה מלא,¹² והרמב"ן ביקר את שיטתו וקבע שהיא מנוגדת להשקפה היהודית האותנטית.¹³

⁸ מאמר תורת האדם, בתוך: חיים דב שעוועל (מהדיר), כתבי רבינו משה בן נחמן, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד, ב, עמ' 311.

⁹ במהדורתו של ישראל לוי (כתר מלכות לרבי שלמה אבן גבירול, ת"א תשס"ו, עמ' 289) הנוסח שונה במקצת.

¹⁰ 'והנה יאמין באמת שתחיית המתים שהוא עיקר מעיקרי התורה הכוונה בו שתשוב הנפש לגוף ברצון הבורא ויצאו הנשמות מן העולם הבא וישובו לגוף בימי התחיה... אבל אחרי כן יגזור הרב ז"ל מיתה על המשיח ועל דורו ויהיו נפשותיהן בטוב העולם הבא בלא גוף, כמו שהיו מתחלה במעלה גדולה ממנה שזכו לה במצות שעשו בזמן התחיה, וזה יתקיים להם לנצח' (תורת האדם, לעיל הערה 8, עמ' 310).

¹¹ Adena Tanenbaum, *The Contemplative Soul: Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*, Leiden 2000, pp. 44-51, 81-82. והשוו שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 48: 'במהלך המאה ה-11 ובראשית המאה ה-12 מופיעות תפיסות נאופלטוניות ואריסטוטליות אחרות ששורשן ונופן בגאולה האישית הטבעית, בלא זיקה למשיחיות ציבורית כלל, כמו בהגותו של ר' שלמה אבן גבירול'; שם, הערה 2: 'יש לציין, כי מתוך שירת רשב"ג ניתן לחלץ מוטיבים בעלי זיקה משיחית; ואולם לא ניתן לראות בהם ביטוי של הגות משיחית שיטתית'; שם, הערה 4: 'יש שביקשו להקדים את הגאולה האישית, לאמור ההישארות הנצחית של הנפש, לתקופתו של רס"ג. כשלעצמי לא השתכנעתי שהמושגים חיי עד, העולם הבא ודומיהם מבטאים הישארות מופשטת להפקיע מחיי נצח בגוף ובנפש לפי הגישה האפוקליפטית'.

¹² איגרת תחיית המתים (לעיל הערה 3), עמ' שמט-שנ: 'תחית המתים – היא: פנה מפנות תורת משה, עליו השלום, ושאינה התכלית האחרונה. אבל התכלית האחרונה – היא: חיי העולם הבא'.

¹³ 'והנה אריכות הרב ז"ל בהרבותו דברים להכריע שבני העולם הבא אינן גוף לשני ענינים: כי הוא יודע אנשי קבלתנו יאמינו שאין אחר התחיה מיתה, על פי מה שדרשו ב"בלע המות לנצח" (יש' כה 8), ואמרו: "מתים שעתיד הקב"ה להחיות שוב אינן חוזרין לעפרן" (ראו סנה' צב, ע"א), ולזה

בחיבור הניאופלטוני עולם הקטן של ר' יוסף אבן-צדיק (מת ב-1149), בן דורו המבוגר של ראב"ע, המתח הפילוסופי הקיים בין התפיסה הרוחנית של העולם הבא ובין האמונה בתחיית המתים מקבל ביטוי ברור. על 'תכלית הנפש האנושית' כתב אבן-צדיק:

בהפרדה מגויתה תמיד תמידות נצחי בעולם העליון, וזהו נעימותה וגנה ושכרה, והוא הדבקה בעולמה ותשובתה ליסודה, ותאיר באור האמתי הנאצל מאת הבורא יתברך בלי אמצעות... ותהיה במעלת העצמים הרוחאניים העליונים... שלא יתכן להמצא הגוף עם המלאכים בשום פנים כמו שעלה במחשבת הסכלים... והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים, ולא יתכן זה בעולם הזה כמו שחשבו אותם הטפשים ומכחישי השכל... ומצאנו הבורא יתברך מרוב רחמנותו בישראל שהדריכם להשיג נעימות העולם הבא, שהיא הנעימות האמתית והמעלה האמתית, שאין בעולם הזה נעם כלל.¹⁴

מיד לאחר הדברים הללו ניסה אבן-צדיק ליישב בין התפיסה הרוחנית של העולם הבא ובין האמונה בתחיית המתים:

אבל סברתי אני בתחיית המתים, לפי שהיתה עזרת הבורא יתעלה גדולה וחזקה על אומה זאת, שהיא אומתנו, התחייב להחיות הצדיקים והחסידים והאבות והנביאים. וכל מי שמת בגלות על יחוד השם ית', הוא ילך לשכר העולם הבא ואח"כ יח' לימות המשיח ולא ימות אחר כן, כמו שאמרו רבותינו ז"ל: 'מתים שעתיד הקב"ה להחיות שוב אינם חוזרים לעפרן'. לפי שיש לנו על סברת התורה שלש מדרגות – העולם הזה וימות המשיח והעולם הבא, בימות המשיח יעמדו האבות והנביאים והחסידים לראות בנועם השם קודם כל המתים, וקודמין לעמוד לכל מי שעבדו, ואינם אוכלים ושותים. אבל יהיו כמו שהיה משה ע"ה בהר [סיני] בזמן ההוא בלא אכילה, אבל האור ההוא היה חיים לנפשו, כן יהיה בימות המשיח האור האמת... ואותם שלא מתו – ימותו, ויסעו לשכר העומד ולנעם הקיים, ויסעו כולם לעולם הבא לטוב התמידי ויחזו נעם יוצרם המתמדת וטובו הנצחי. ובעולם הבא אשר אנו מבארים אמרו רבותינו ע"ה: 'עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה, אלא צדיקים יושבים ומתענגים מזיו השכינה'.

ייתכן שזהו הניסיון הראשון ליישב את האמונה בתחיית המתים עם תפיסת העולם הבא כעולם הנשמות, ועל זה יש להעריך את אבן-צדיק. אולם לגופו של עניין דבריו של אבן-צדיק, המושתתים במידה רבה על יחסו של רס"ג לתחיית המתים (ראו להלן, סעיף ג), לוקים בחסר. אבן-צדיק אינו מסביר כיצד בפועל הנשמה תחזור לגופו החומרי, שבינתיים התפרק לגורמיו. כמו כן, טענתו שהחייאת הצדיקים והנביאים

הדעת בני העולם הבא אחרי התחיה יחיו בעולם שהוא בגופותם, והרב מבטל זה הדעת בכל יכלתו, ועל זה חלקו עליו רבים מחכמי הדורות האלו' (תורת האדם, לעיל הערה 8, עמ' 310).

¹⁴ ר' יוסף אבן-צדיק, עולם הקטן, תרגם ר' משה אבן-תבון; ההדיר אהרון ילינק, לפסיא תרי"ד, עמ' 78.

והחזרתם מן העולם הבא, שבו הם נהנו מזיו השכינה, מתחייבת מהשגחת ה' על עמו, אינה משכנעת, בלשון המעטה. לפי זה, דווקא אלו שהגשימו את ייעוד קיומם וזכו להגיע למחוז חפצם, העולם הבא הרוחני, ייהנו ממנו רק לזמן מוגבל מאוד, עד ימות המשיח ותו לא. במילים אחרות, כדי להוכיח את תחיית המתים, אבן-צדיק נאלץ להעמיד את טובת העם בימות המשיח במדרגת חשיבות מעל העולם הבא, בניגוד לסדר החשיבות של 'שלש [ה]מדרגות' שהוא מזכיר מיד אחרי זה – 'העולם הזה וימות המשיח והעולם הבא'.

העדות החד-משמעית היחידה שמצאנו לקיום גישה שוללת לפני ראב"ע מצויה במגלת המגלה של ר' אברהם בר-חייא (1065-1145, לפי המשוער):

ראיתי ושמעתי על אנשים מבני עמנו בדור הזה, מהם בספרד ומהם בארץ צרפת... מפני שהם חכמים בעיניהם וסומכים על בינתם ובוטחים בדעתם, קשה עליהם שיהיה אדם חי וחוזר אל העולם הזה אחר מיתתו... והיה קשה להם שיהיה אדם חי בעולם הזה שאין הציירים והחלאים והמיתה נוטים עליו ולא מגיעים אליו כאשר יהיו כל העולים מקברותיהם לעתיד לבוא, ולא ראוי להאמין בדבר הזה מפני שאין שיקול דעתם בדבר מודה בו ואינו ווסת העולם ולא דרך בריאתו.¹⁵

מצד אחד בר-חייא מדבר על 'אנשים... בדור הזה', ומכיוון שספרו נכתב בין 1120 ל-1129¹⁶ לא מן הנמנע שהכוונה לראב"ע, שנולד בשנת 1089, ואולי לאנשים נוספים שהושפעו ממנו וקיבלו את דעתו בנושא. מצד אחר לא נראה שהכוונה היא רק לראב"ע וסיעתו ההיפותטית, שכן בר-חייא מדבר גם על אנשים בצרפת, ארץ שראב"ע הגיע אליה רק כעבור שניים-שלושה עשורים. שלילת האמונה בתחיית המתים הייתה אפוא תופעה קיימת במקומות שונים בתקופתו של ראב"ע, אך יש לתת את הדעת שהשלילה שבר-חייא מתאר איננה שלילה על יסוד פילוסופי מובהק, אלא יסודה במעין ספקנות נוסח קהלת. בר-חייא מתאר אנשים שעל סמך הסתכלותם בעולם ובטבע הגיעו למסקנה ש'אין כל חדש תחת השמש' (קהלת א 9), שסדרי בראשית אינם משתנים לעולם ולכן קשה להם להאמין שיבוא יום שבו המציאות תשתנה שינוי רב, המתים יקומו מקברותיהם, יהיו בריאים תמיד ולא ימותו לעולם. אבל הספקנות של ראב"ע היא פילוסופית ביסודה. ראב"ע לא הטיל ספק ביכולתו של הבורא לחולל נסים ולשנות את סדרי הטבע,¹⁷ ולא בגלל החוקיות של המציאות המוכרת הוא שלל את תחיית

¹⁵ מגלת המגלה, מהד' פוזנסקי-גוטמן, ברלין תרפ"ד, עמ' 48.

¹⁶ ראו במבוא שם, עמ' X.

¹⁷ מחקר שיטתי ומקיף על יחסו של ראב"ע לנסים טרם פורסם, אבל ניכרת אצלו מגמה ברורה להסביר נסים במידת האפשר במסגרת המציאות הטבעית. למשל, הוא שולל את האפשרות שנבוכדנצר נהפך לבהמה ממש ומסביר את התנהגותו כסוג של שיגעון שיש לו תקדימים מוכחים (הפירוש הארוך לדני' ד 28-29; ראו על כך אוריאל סימון, און מלין תבחן: מחקרים בדרכי הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ג, עמ' 28-29); את חושך מצרים הוא מסביר כערפל עבה במיוחד הבא מן הים, שדוגמתו הוא בעצמו ראה 'פעמים רבות' (הפירוש הארוך לשמ' י 21-22; ראו סימון, שם, עמ' 124); את הופעת הקשת הוא הסביר לאור מדע הפיזיקה: 'אילו היינו מאמינים בדברי חכמי יון, שמלהט השמש תולד הקשת, יש לומר, כי השם חזק אור השמש

המתים, אלא משום שהאמונה בה סותרת את ייעוד הנשמה וגורלה אחרי מות הגוף, כפי שיבואר להלן.

לא זו בלבד שראב"ע עסק בעניין תחיית המתים בהזדמנויות מעטות בלבד, אלא שבדרך כלל נקט לשון מרומזת שמטרתה הייתה לערפל במידת מה את דעתו לאמתה, כדי שהיא תובן רק בקרב המשכילים מבין קוראיו. המונח 'תחיית המתים' נזכר במפורש רק בארבעה מביאוריו: ישעיהו כו 19; לח 18; סו 24; הארוך לדנ' יב 2. מלבד אלו מצאנו עוד שני ביאורים שבהם הוא רמז לנושא בלי לנקוט את המונח הזה: לדב' לא 16; תה' קד 29-30. בסעיף הנוכחי יידונו ארבעה היגדים שלא שויכו במחקר לעניין זה, ואילו הפירושים לדנ' יב 2 וליש' סו 24, שמהם חוקרים קודמים למדו כי ראב"ע האמין בתחיית המתים, יידונו בסעיף נפרד.

דבריו של ראב"ע נגד האמונה בתחיית המתים מתחלקים לשני סוגים: (1) היגדים ענייניים שבהם הוא קובע שהאמונה הזאת מנוגדת לאמת התבונית; (2) היגדים פרשניים שבהם הוא קובע שהסבת הכתוב על תחיית המתים היא טעות פרשנית. ראב"ע הבחין בין האמת העיונית לבין האמת הפרשנית, ולעתים הוא דחה פירוש מסוים כבלתי הולם את לשון הכתוב והקשרו, אף על פי שהרעיון המובע בו הוא נכון כשלעצמו.¹⁸ אילו היו לפנינו רק ההיגדים הפרשניים, אפשר היה לטעון שראב"ע האמין בתחיית המתים, אלא שלא היה מוכן לשייך אותה לכתובים שבהם היא אינה מצויה. אולם עתה, שמצויים בידינו ההיגדים הענייניים שבהם הוא שולל עקרונית את האמונה בתחיית המתים, הרי שעל כורחנו יש לראות גם בהיגדים הפרשניים חלק מאותו פולמוס.

(1) שלילה עקרונית של תחיית המתים

אחר המבול; והיא דרך נכונה למבין' (הפירוש הקצר לבר' ט 14). לפי זה ה' מתערב במהלך ההיסטוריה על ידי ניצול כוחות הטבע הקיימים ולא על ידי הפרתם. את השינויים בסדרי הטבע בימות המשיח הוא מגדיר 'שיבת העולם כראשיתו', בפירושו ליש' סה 17-20 ('כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשנות ולא תעלינה על לב... לא יהיה משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל'): 'והנכון, כי השמים הם הרקיע, והשם יחדש אויר טוב, שיהיו בני האדם בריאים בגופם, ויהיו שנים רבות. גם יוסיף בכח הארץ, והנה היא חדשה... הנה תורה זאת הפרשה, כי השבים אל ציון בימות המשיח, יהיו שנים רבות. והנה הזקן ימלא את ימיו, שהוא בתולדת [בטבע האדם] לחיות כמו הקדמונים, כאדם ועד נח... הכתוב לעד, כי סוף העולם ישוּב כראשיתו'. והשוו הפירוש הקצר לבר' ו 3, ששם הוא מתווכח עם הדעה שטבע האדם לחיות רק עד מאה ועשרים: "והיו ימיו" – יש אומרים, שהוא קצב כל האדם, ואם מצאנו יותר, כן מצאנו מעט, רק על הרוב ידבר. ואין זה אמת, כי הנה יש שש מאות (ראו בר' יא 10-11), וכל הדורות אחריו חיו שנים רבות. ובימי פלג חסרו השנים (ראו שם, 18-19). ומימות דוד עד היום שבעים או שמונים שנה (ראו תה' צ 10). והאמת מה שאמר המתרגם ארמית (ת"א), שנתן קץ לאדם, כטעם "עוד ארבעים יום" (יונה ג 4); ואם ישוּבו – ימלטו, ואם לא ישוּבו – ימותו'.

¹⁸ כגון בפירושים ליש' נא 6: 'מזה הפסוק למדו אנשי התושייה, כי נשמת האדם עומדת [בנצחית]; ודברם אמת, לכן [אולם] אין טעם הפסוק כן'; נג 12: 'כל המפרשים אמרו, כי זה הפסוק דרך משל על המתים על ייחוד השם... שיהיה חלק מתי הייחוד עם הנביאים. וידענו, כי זה דבר אמת הוא, רק איננו מטעם הפרשה!'

[א] הפירוש ליש' לח 18 ('פי לא שאול תודך מות הלל לא ישרו ירד יבור אל-אמת'):

'כי לא שאול תודך' – הטעם, על הגוף הנקבר בשאול... ורבים יתמהו: איך כתב הנביא כדברים האלה, שמכחישים תחיית המתים? ויש להשיב, כי הגוף אין כח לו ולא דעת בצאת הנשמה ממנו, ולמה יתמהו? והנה גם בהיות הנשמה דבקה עם הגוף איננו מבין, ואף כי במותו!¹⁹

ראב"ע נזהר מלייחס לעצמו את שלילת האמונה בתחיית המתים, שמן הסתם הייתה נפוצה מאוד בקרב קהל היעד של פירושו ('ורבים יתמהו'). לכן הוא העדיף להראות שהנביא הוא הסותר את האמונה הזאת ולצמצם את המעורבות האישית שלו בדיון על ידי מתן הצדקה הגיונית-טבעית לדברי הנביא. אף על פי כן אין ספק בעמדתו האישית של ראב"ע עצמו, שהרי התשובה שהוא משיב לשאלת התוהים (הממשיים או המשוערים) מעוגנת היטב בתפיסתו האישית, שלפיה גוף האדם הוא כלי קיבול גשמי נטול תודעה של הנשמה העליונה הנצחית בהיותה קיימת בעולם הארצי.²⁰ לדעת ראב"ע, הפסוק מעיד שלאחר המוות הגוף הגשמי כבר לא יחזור להלל ולשבח את ה', ומכאן שהמלך חזקיהו (ומכללא גם הנביא ישעיהו המביא את מזמורו) לא האמין בתחיית הגוף הגשמי לעתיד לבוא.

יושם לב, כי הכתוב מכוון רק לזמן שהותו של הגוף בקבר, ואין בו דבר על מה שעתידי להתרחש בימות המשיח, כל שכן שאין בו שלילה עקרונית של תחיית המתים. האם מכאן עדות שראב"ע היה כה להוט למצוא במקרא הוכחות נגד תחיית המתים עד שהוא הסיק מן הכתוב מעבר למה שאפשר להסיק ממנו בפועל? דומה שרד"ק חשב כך כשכתב בסוף פירושו על המקום כי 'אין זה כנגד תחיית המתים, כי הוא אינו מדבר אלא על הגופות בעודם בקבר, ולא כל הגופות יחיו ויעמדו מן הקבר'. לדעתנו, רד"ק לא ירד לסוף דעתו של ראב"ע בסוגיה זו משום שלא ידע שיחסו של ראב"ע לתחיית המתים מבוסס על הנחת יסוד שונה משלו. רד"ק הסכים לדעת אבן-צדיק והרמב"ם, שמצד העיקרון הנשמה יכולה לחזור לגוף החומרי, ועל-פי תפיסה זו אין בדברי הנביא כל סתירה או נגיעה לאמונה בתחיית המתים. אבל בדברי ראב"ע אין כל אזור לשאלה אם הנשמה תוכל לשוב לגוף או לא כי אם לשאלה אם לגוף יש כוח חיות בחייו או במותו. אין זה אלא משום שראב"ע שלל את האפשרות של שיבת הנשמה לגוף, ומשום כך הוא ראה באמונה בתחיית המתים אמונה בשיבת הגוף לחיים חדשים בלי הנשמה, והלוא תהליך זה בלתי אפשרי, היות שחיותו ותודעתו של האדם מקורן בנשמה בלבד, כפי שהוא הדגיש בדבריו. על-פי תפיסה זו דברי הנביא על חוסר יכולתו של הגוף להלל את ה' לאחר היפרדותו מן הנשמה אכן סותרים את האמונה בתחיית המתים.

¹⁹ כל הציטוטים מתוך מקראות גדולות 'הכתר', מהדיר ועורך מדעי: מנחם כהן, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, 1992-2013.

²⁰ השווה הפירוש ליש' נב 13: "הנה ישכיל עבדי" – זאת הפרשה קשה מאד. ותועי רוח אמרו שהוא רמז לאלהיהם, ויפרשו "עבדי" – הגוף; וזה לא יתכן, כי הגוף לא ישכיל, ואפילו כשאדם חי; דיון בתורת הנפש של ראב"ע, ייעוד הנשמה והדרכים להגשמתו ראו אצל פרידלנדר (לעיל הערה 4), עמ' 24-46.

בדברים שלהלן נבהיר מדוע ראב"ע שלל את איחודם החוזר של הנשמה והגוף אחרי שכבר נפרדו.

לשיטת ראב"ע, במות הצדיק תשוב נשמתו למקורה בעולם העליון, כפי שביאר בפירושו על 'פריו יתן בעתו' (תה' א 3):

לפי דעתי, כי טעם 'פריו' – הנשמה החכמה, שתהיה מלאה תורת אלהים להכיר בוראה ומעשיו העומדים לנצח, ותדבק בעולמה העליון בהפרדה מעל גויתה; כמו הפרי המבושל באילן, ואין צורך לו [לאילן], כי בעבור הפרי היה העץ.

'עולמה העליון' של הנשמה הוא 'נשמת הכל' – נפש העולם, שהיא הישות הנאצלת השנייה בהשקפת העולם הניאופלטונית (ה'אחד' מאציל מתוך הווייתו האינסופית את השכל הכללי, המאציל מתוכו את נפש העולם), כמבואר בפירושו לתה' כ"ב 21-22:

'יחידתי' – בעבור היות כל נשמת אדם יחידה, מתבודדת [מופרדת] עם גופה מנשמת הכל, ובהפרדה מגוייתה אז תאסף אל [נשמת] הכל.

אם בפירוש לתה' א 3 ראב"ע מדבר על 'דבקות', הרי כאן הוא נוקט לשון 'היאספות'. כל זמן שנשמת האדם שוכנת בגוף, יש לה קיום אינדיבידואלי. חיבור הנשמה עם הגוף מהווה מעין חיץ בינה ובין נפש העולם, וקיומה מובדל ומובחן ממנה. אבל במות הגוף והיפרדות הנשמה ממנו מוסר החיץ המבדיל בינה ובין נפש העולם שבה היא נכללת וחדלה מלהתקיים כישות אינדיבידואלית.²¹ לפי זה האיחוד החוזר בין הנשמה לגופה

²¹ השוו הפירוש הקצר לבר' כה 8, שממנו לקוחה לשון 'היאספות': "ויאסף אל עמיו" – יש אומרים, כי על כבוד הנפש [הנשמה] אומר; כי בהיותו מתעסק עם הגוף, הוא כחלק נפרד, ובהפרד הגוף, יאסף הכבוד אל עמיו [נפש העולם, שממנה הוא חלק]. אם כן, בשני המקומות לשון 'היאספות' מציינת את התמזגות הנשמה עם נפש העולם. לעומת זאת כשהגוף עדיין חי והנשמה אחוזה בו וקיימת כישות נפרדת, היא יכולה רק 'להידבק' בנפש העולם (ראו הפירושים לבמ' כג 22; דב יא 22; ה' ד 15). להבדל הזה רמז ראב"ע בפירושו הארוך לשמ' לג 21: 'אחרי מות המשכיל הגיע (יש כתבי יד הגורסים 'תגיע', והוא הנכון) נשמתו למעלה גדולה, שלא הגיע (ראו הסוגריים הקודמים) כן בחיי האדם'. ובניסוח פיוטי יותר בשירו 'צמאה לך אל גם כן רותה': 'מתקה עבודת אל אמת עברה, // עזבה יקר אישים, / והתלכדה // עם מלאכי עליון והתאחדה – // אין קץ לכל תענוג וטוב ראתה // יותר, ויותר מאשר קותה' (ישראל לוין, שירי הקודש של אברהם אבן עזרא, ירושלים תשל"ו-תש"ם, א, עמ' 119, שו' 14-17). לפי זה ראב"ע לא דייק בלשונו בפירושו לתה' א 3 כשהוא דיבר 'רק' על 'דבקות' הנשמה בנפש העולם אחרי המוות. ושמא כוונתו הייתה שבזכות התמזגותה עם נפש העולם תדבק הנשמה בשכל הכללי או בה' עצמו (השוו לוין, כתר מלכות, לעיל הערה 9, עמ' 121 על תפיסתו הדומה של רשב"ג בספרו מקור חיים: 'טהורה ונקייה מזוהמת המוחשים, מעורטלת מן הגוף ומשוחררת מכלאו, תמריא [הנשמה] אל על ותשוב למקורה בעולם השכלי, ובהתאחדה עמו בהתמזגות מוחלטת תהא כמוהו דבקה במקור כל המקורות, באלוהים'). מכל מקום, התפיסה שכל הנשמות הפרטיות הן חלק מנפש העולם ומאחדות בקיומן בה, היא תפיסה רווחת בין ההוגים שהשתייכו לאסכולה הניאופלטונית בימי הביניים (ראו למשל Paul Ernest Walker, *Early Philosophical Shiism: The Isma'ili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani*, Cambridge 1993, p. 100; Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the brethren of Purity*, London (1982, p. 42).

הוא מן הנמנעות ההגיוניים במסגרת הגותו של ראב"ע. כך מוסבר, כאמור, מדוע ראב"ע מצא בדברי הנביא אישור לשלילת האמונה בתחיית המתים. לדידו, השאלה אם תחיית המתים היא אפשרית תלויה אך ורק בשאלה אם הגוף עצמו יכול לשוב לחיים בלי הנשמה. לדעת ראב"ע התשובה שלילית, והאמונה בתחיית המתים בוודאי נראתה לו בורות פילוסופית ממדרגה ראשונה.

[ב] הפירוש לתה' קד 29-30 ('תסתיר פניך בַּהַלּוֹן תִּסְפָּה רוּחָם יִגְעוּן וְאֶל־עַפְרָם יִשׁוּבוּן. תִּשְׁלַח רוּחְךָ יִבְרֹאוּן וְתַחֲדָשׁ פְּנֵי אֲדָמָה'):

'תשלח' – אנשי המחקר אומרים, כי כל חי אחר מותו יקום [לתחייה]. וחכמי התושיה אומרים, כי הכללים [המינים] שמורים [מתקיימים] והפרטים אובדים; וטעם 'יבראו' – אחרים. והמבין בו, יבין דרך האמת.

הקביעה כי 'הכללים שמורים והפרטים אובדים' משמשת את ראב"ע בהקשרים שונים כדי לפתור בעיות פרשניות, בעיקר כדי למנוע הבנה שגויה של כוונת הכתוב.²² בפירושו לקהלת א 9 ('מֵה־שִׁקְהָהּ הוּא וְשִׁיקְהָהּ וּמֵה־שִׁנְעָשָׂה הוּא וְשִׁנְעָשָׂה וְאִין פְּלִחְדָּשׁ תַּחַת הַשָּׁמַשׁ') הקביעה הזאת באה לדחות את דעת 'אנשי המחקר':

'ומה שנעשה הוא שיעשה' – על הכללים שהם שמורים, כמין אדם ומין סוס ומין כל חי ומין כל צמח. ותולדות אלה [הכללים] – מתנועות העליונים; ואם העליונים עומדים – יעמדו הכללים שהם בתבנית מערכות הצבאות. והענין – אע"פ שלא אוכל לספור הפרטים [הנולדים והאובדים], כלליהם שמורים וידועים וספורים. ועל זה הדרך תראה עולם שלמעלה ומטה עומד על דרך אחד ואין כל חדש.

המחזוריות המתוארת בפסוק הזה נוגעת למינים בלבד, שהם נצחיים, ולא לפרטים האובדים מן העולם. באופן דומה מגייס ראב"ע כאן את דעת 'חכמי התושיה' על מנת לדחות את דעת 'אנשי המחקר'.²³ הראיה היא הסבת המילה 'יבראו' על 'אחרים', כלומר כדי להבין נכון את פסוקנו יש ליישם בו את דעת 'חכמי התושיה'. הסיבה שראב"ע מתנסח בחידתיות מתבררת מתוך הדברים הנועלים את הפירוש: 'והמבין בו יבין דרך האמת' – הפירוש מכיל רמז המיועד ל'מבינים' ולמשכילים בלבד, משום שהאמת המובעת בהם איננה מתאימה להישמע באזני כול. אבל מהי 'האמת' הזאת? דומה שהעיון בדברי רד"ק (שהטיב לפענח את רמזיו של ראב"ע, בדרך כלל ללא ציון שמו) על פסוקנו מסייע להבהיר זאת:

'תשלח רוחך יבראו' – אמרו קצת חכמי המחקר, כי כל חי אחרי מותו יקום, כי הנפשות הם עתידות להתגלגל ולחזור לעולם, אבל אינן חוזרות אל החומר הראשון כמו אותו החומר בעצמו; והיה זה תמיד לכמה אלפי שנה. וגדולי

²² ראו הפירוש הארוך לבר' ג 20; הארוך לשמ' ג 15; תה' יז 15; עג 11-12; קב 26-27; קיט 15; קמח 13-14; קה' א 9.

²³ על זהותן של שתי הקבוצות הללו ראו להלן, הערה 25.

הפילוסופים אומרים, כי לא תשוב הנפש אל הגוף לעולם... ולאמונתנו אנחנו, זרע ישראל והמחזיקים באמונתנו, יהיו הנפשות חוזרות אל החמר הראשון אשר יצאו ממנו, לזמן תחיית המתים אשר יעדנו בו האל יתברך; ויהיה זה על דרך נס ופלא ולא כפי הטבע; ועל זה אמר: 'תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה'... ויתכן לפרש הפסוק הזה על כל החיים, ויהיה פירוש 'תשלח רוחך יבראון' – אחרים, כי ימותו אלה ויולדו אחרים תחיהם; וכן כתוב 'דור הולך ודור בא' (קה' א 4), כי הכללים עומדים והפרטים אובדים; ואמר 'ותחדש פני אדמה' – על הנולדים, שיבאו חדשים לעולם.

דברי רד"ק הם בגדר גרסה מורחבת ומבוארת של פירוש ראב"ע. תחילה הזכיר רד"ק את דעת 'אנשי/חכמי המחקר' באותה הלשון ממש ('כי כל חי אחר/אחרי מותו יקום'), ומיד לאחר מכן הוא זיהה בדעה הזאת אמונה בגלגול נשמות, ולפיה הנשמות מתגלגלות מגוף לגוף ואינן חוזרות לגוף ה'מקורי'. זיהוי זה מתבקש מתוך נושא הפרק המקראי עצמו, הדין באדם, בבעלי החיים ובצמחים כאחד, והוא מתאשר מן העובדה שראב"ע דיבר על נפשות 'כל חי', שהרי בניגוד לאמונה היהודית בתחיית המתים האמונה בגלגול הנפשות אינה מבחינה בדרך כלל בין נשמת האדם לנשמת בעלי החיים.²⁴ גם הניסוח 'אחר מותו יקום' מעיד כי מדובר בתהליך קבוע ולא בתחיית המתים שתתרחש לעתיד לבוא. דחיית הדעה בשם 'גדולי הפילוסופים' משקפת היטב את המציאות במאה הי"ב, שבה בעלי הגישות האריסטוטלית והניאופלטונית²⁵ שללו בדרך כלל את גלגול הנשמות על בסיס פילוסופי.²⁶

בשלב הבא רד"ק מציע את פרשנותו האישית, שלפיה הפסוק מלמד על תחיית המתים, שהאמונה בה איננה פרי שיקולים מדעיים אלא נלמדת מתוך המקורות. לבסוף רד"ק מביא גם פירוש חלופי, רציונליסטי, שלפיו הפסוק נוגע למינים בלבד ולא לפרטים. פירוש זה מזכיר בלשונו את דחיית האמונה בגלגול נשמות אצל ראב"ע הן בעיקר הפירוש ('טעם/פירוש... "יבראון" – אחרים') והן בנימוקו ('כי הכללים שמורים/עומדים והפרטים אובדים'). הווי אומר, את הפירוש שהציע ראב"ע כדי

²⁴ השו"ר רס"ג, ספר האמונות והדעות, מהד' ד' סלוצקי, לייפציג תרכ"ד (להלן: אמו"ד), עמ' 103: 'אנשים ממי שקוראים יהודים, מצאתים אומרים בהשנות, וקוראים אותו ההעתקה, וענינו אצלם שרוח ראובן תשוב אל שמעון, ואחר כן בלוי, ואחר כן ביהודה, ויש מהם רבים שאומרים, יש פעמים שתהיה רוח האדם בבהמה, ורוח הבהמה באדם'.

²⁵ בערך 'Abraham ibn Ezra' באנציקלופדיה הפילוסופית המקוונת של אוניברסיטת סטנפורד (<http://plato.stanford.edu/entries/ibn-ezra/>) זיהה צכי לנגרמן את 'אנשי המחקר' עם הוגי הכלאם. אבל מהתקשרות אלקטרונית אישית שניהלתי עמו התברר לי שהוא ביאר את דעת 'אנשי המחקר' בזיקה לאמונה בתחיית המתים משום ש'בכלאם לא קבלו את תורת הגלגול, גם [לא] בפילוסופיה, ורק בחלק מכיתות השיעה קבלו אותה', ומכיוון שהמונח 'אנשי מחקר' מכוון בהכרח לסוג מסוים של הוגים, הרי לדעתו אין מנוס מלבאר את דברי ראב"ע בזיקה לתחיית המתים ולא לגלגול נשמות. לא השתכנעתי מטעונו זה, אף שגם בעל 'כתאב מאעני אלנפס' הביא את הפסוק הזה להוכחה לתחיית המתים ('ספר תורות הנפש', מהדורת ברוידא, פריס תרנ"ו, עמ' 90). מן הטעמים המבוארים בגוף המאמר ברור לי ש'אנשי המחקר' החזיקו באמונת גלגול הנשמות, ועל כורחנו יש להודות בקושי לזהות את קבוצת החכמים הזאת. הקושי בזיהוי 'אנשי המחקר' עולה גם מן העובדה שרד"ק זיהה את 'חכמי התושיה' עם הפילוסופים אך נמנע מלזהות את 'אנשי המחקר'.

²⁶ דב שוורץ, 'הביקורת על תורת גלגול הנשמות בימי הביניים', מחניים 6 (תשנ"ד), עמ' 104-107.

לדחות את האמונה בגלגול נשמות ולשלול את ביאור הפסוק בכיוון זה מביא רד"ק לשלילת הרמיזה לתחיית המתים מן הפסוק. ראב"ע לא הזכיר ולא רמז בדבריו לתחיית המתים, ואף על פי כן נדמה לנו שרד"ק השכיל לעמוד על כוונתו הסמויה האמתית. בתקופתו של ראב"ע גלגול נשמות לא נחשב אמונה יהודית מסורתית,²⁷ ואילו ביקש לשלול רק אותה, היה יכול לעשות זאת במילים ברורות ובלי לחשוש לתגובת הקוראים ולא היה נזקק ללשון החידתית שנקט. לכן נראה שהפסוק הנדון סיפק לראב"ע עילה לדון בגלגול נשמות הנוגע לנשמות 'כל חי' ואגב דיון זה לרמוז לקורא המשכיל שהטיעונים הפילוסופיים נגד אמונה זו תקפים גם לאמונה בתחיית נשמת האדם בלבד.²⁸ לטיעונים אלו, הנוגעים למהות הנשמה וייעודה לאחר מות הגוף (ראו לעיל), רמז רד"ק במילים 'וגדולי הפילוסופים אומרים, כי לא תשוב הנפש אל הגוף לעולם'.

(2) הפרכת פירושים המסבים את הכתוב על תחיית המתים

[ג] הפירוש לדב' לא 16 ('ויאמר ה' אל־מִשֶׁה הַנֶּחֱב עִם־אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְנָתַן אֲחֵרֵי אֱלֹהֵי נְכַרְהָרֵץ אֲשֶׁר הוּא בְּאִשְׁמָה בְּקָרְבוֹ'):

'וקם העם הזה' – לא יתכן היותו דבק עם אשר לפניו, כי מה טעם העם הזה וזנה?!

פסוק זה נדרש בתלמוד על תחיית המתים:

מניין שהקדוש ברוך הוא מחייה מתים? אמר להם: מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים... מן התורה, דכתיב 'ויאמר ה' אל משה הנך שכב עם אבתיך וקם' (סנה' ז, ע"ב).

²⁷ האמונה בגלגול נשמות רווחה בין יהודי המזרח במאה העשירית, אבל חכמי הדור כגון רס"ג ואל-קרקסאני יצאו נגדה (חגי בן-שמאי, 'גלגול נשמות בהגות היהודית במזרח במאה העשירית', ספונות ה [כ] [תשנ"א], עמ' 117-136). תורת הקבלה היא שהקנתה לאמונה הזאת לגיטימציה והציגה אותה כתורה יהודית-מסורתית מסוף המאה הי"ב (שוורץ [לעיל הערה 12], עמ' 104).

²⁸ הדמיון בין שתי התפיסות מונח ביסוד טענתו של ר' אברהם בר חייא, שהאמונה בגלגול נשמות בקרב חכמי הגויים מחזקת את האמונה בתחיית המתים: 'אילו היה האיש הזה מאמין באמונת התורה היה לו לדעת כי הצורר את הנפשות ואת כל הצורות לפניו יכול הוא להכיר את החמר ולהשיב כל צורה וכל נפש אל החמר אשר לבשה בתחלה. ואיני צריך לזכור דברי המעתיקים אשר אמרו שהנפשות הן נעתקות מן גוף אל גוף בכל מיני החיים עד שהן חוזרות באחרונה אל הגוף הראשון, כי דברי אלו הם הבאי והבל גדול. אבל על כל זאת אינם מכחישים את תחית המתים, כי תשובת הנפש אל הגוף הראשון לדבריהם היא תחית המתים בעצמה, אלא שאינם מפרשים אותה על דרך נכון. ואם ככה הם דברי חכמי הגוים אשר אינם יודעים עקר יצירת העולם אלא משקול דעתם ומדרכי סברתם ונסיונותיהם אשר נסו באומנותם, מה יהיה ראוי להיות דברי ישראל, אשר הם שואבים מימי החכמה ממעינה הטהור ומקבלים אותם מפי הנביאים ומן התורה הקדושה, הלא ראוי שיודו בתחית המתים?!' (מגלת המגלה, לעיל הערה 15, עמ' 51).

המדרש מסב את תיבת 'וקם' על מה שקדם לה, ולפי זה משה יקום שוב לתחייה אחרי שכבר 'שכב עם אבותיו'. קריאה זו מופרכת מצד התחביר, מנוגדת לפיסוק הטעמים²⁹ ושוברת את ההקשר המדבר על מה שעתידי לקרות לעם אחרי מותו של משה. ראב"ע שולל בפירושו מכול וכול את התוקף הפשטי של המדרש על בסיס תחבירי: הקריאה של המדרש המצרפת את 'וקם' לרישא מותרה את המשך הפסוק ללא משמעות, היות שוי"ו החיבור בתיבת 'וזנה' רומזת לפועל נוסף שקדם לה ('וקם'), אך לפי קריאת המדרש פועל זה איננו שייך לסיפא. העובדה שראב"ע אינו מביא את המדרש שעמו הוא מתפלמס ואף אינו דן במישרין בשאלת תחיית המתים מעידה על הסוואה מכוונת. על ידי הסוואת הסוגיה התיאולוגית הכבדה כעיון תחבירי 'תמים' קיווה ראב"ע שרק המשכילים מבין קוראיו יבינו את כוונתו האמתית.

[ד] הפירוש ליש' כו 19 ('יחיו מתיד נבלתי יקומון הקיצו ורננו שכני עפר כי טל אורת טלף וארץ רפאים תפיל'):
 (ה) 'יחיו מתיד נבלתי יקומון הקיצו ורננו שכני עפר כי טל אורת טלף וארץ רפאים תפיל':

רק 'מתיד' – הכ"ף לנוכח השם – הם 'יחיו'; ולפי דעת הכל, שזה רמז לתחיית המתים. ויש אומרים, שהוא הפך 'מתים בל יחיו' (לעיל, 14): כי הנה אדונינו מתו, ואנחנו שהיינו חשובים כמתים, היינו חיים. 'נבלתי' – היו"ד סימן הנביא, כי הוא מישראל, וכן הוא: 'יחיו מתיד' ומתי 'נבלתי יקומון', כאילו קול ישמעו לאמר: 'הקיצו'.

ראב"ע פותח בקביעה שכ"ף השייכות מוסבת על ה' (הנזכר בשמו בפס' 17), וייתכן שבזה התכוון לרמוז מלכתחילה שמדובר במוות לא ממשי אלא מטפורי. לאחר מכן הוא מציג שתי דרכים חלופיות בהבנת הפסוק. על פי אפשרות אחת, שהיא 'דעת הכל', יש להבין את המילים 'יחיו מתיד' כמשמען, ולפי זה הכתוב רומז בבירור לתחיית המתים. על פי אפשרות אחרת, מילים אלו אינן אלא משל לתחייה לאומית – ישראל שהיו משועבדים לאדונים זרים (שעל מותם המטפורי באה הבשורה בפס' 14) יקיצו ממותם המדיני לחיים חדשים. מיהו המחזיק בדעה החלופית הזאת, החולקת על הפירוש הרווח לפסוק? דומה שאפשר לזהות את בעל הדעה על פי דברי ראב"ע בפירוש ל-כד 14 על מחלוקת שהייתה בין הפרשנים בעניין המאורעות שעליהם מוסבת הנבואה, שלדעת ראב"ע משתרעת על פני יש' כד 1–כז 6:³⁰

'המה' – כל המפרשים הסכימה דעתם, כי מפרשת 'הנה ה' בוקק הארץ' (כד 1) הוא לעתיד, על מלחמת גוג ומגוג. ולדעת רבי משה הכהן, שידבר על מלך אשור, ו'משתה שמנים' (כה 6) – על מות מחנה סנחריב; ועדיו: 'הוי עטרת גאות

²⁹ על מחויבותו הכללית של ראב"ע לפיסוק טעמי המקרא והמקרים היוצאים מן הכלל ראו סימון (לעיל הערה 17), עמ' 187-196; לובה חרל"פ, 'פיסוק הטעמים ככלי פרשני ביד הראב"ע', מים מדליו (תשנ"ז), עמ' 93-103; שמחה קוגוט, המקרא בין טעמים לפרשנות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 94-90; 196-230.

³⁰ לפי פירושו לפרק כז 7 מתחילה שם פרשה חדשה שנושאה גלות שומרון.

[שכרי אפרים וציץ נבל צבי תפארתו אשר על ראש גיא שמנים הלומי יין] (כח)
(1).

הזיקה בין שתי המחלוקות ברורה: 'כל המפרשים' שהסבו את הפרשה על ימות המשיח ראו בפסוקנו רמז לתחיית המתים, שהיא מן המאורעות החשובים הצפויים להתרחש אז. אבל ר' משה הכהן (אבן-ג'יקטילה) פירש את הפרשה על העתיד המידי – מסע הכיבושים של סנחריב מלך אשור בארץ יהודה, ובהתאם לזה הציע ל'תחייה' המתוארת בכתוב פירוש חלופי, אלגורי-לאומי, משום שתחיית המתים הפרטית אמורה להתרחש אך ורק בעידן המשיחי. ראב"ע רמז לזיקה בין שתי המחלוקות כאשר מיד אחרי הצגת המחלוקת על משמעות המילים 'יחיו מתיך' (כ 19) הוא חזר והזכיר את עמדת ר' משה הכהן על התקופה שעליה הנבואה מוסבת: "לך עמי בוא בחדריך" – על דעת רבי משה הכהן, שיסגרו בירושלם מפני סנחריב' (הפירוש שם, 20). נראה שראב"ע הזדהה עם עמדתו הכללית של ר' משה הכהן, שכן בפירושו לפרק כד 4 ('אבלה נבלה הארץ אמללה נבלה תבל אמללו מרום עם הארץ') הוא ביאר על-פי שיטתו ללא הסתייגות: "אבלה" – הטעם על מלך אשור שהשחית ממלכות רבו'. ובפירושו לפרק כו 14 ('מתים בל יחיו') הוא כתב: "מתים" – ואלה האדונים שבעלונו (שם, 13) הנם מתים'. דבריו אלו משקפים את הדעה המובאת בפירוש לפסוקנו בשם 'יש אומרים': 'שהוא הפך "מתים בל יחיו": כי הנה אדונינו מתו, ואנחנו שהיינו חשובים כמתים, היינו חיים'. בפירושו לפרק כה 2 ראב"ע ביאר את הפרשה בהתאם לדעה המקובלת על מלחמת גוג ומגוג, ומיד לאחר מכן הזכיר גם את דעתו של ר' משה הכהן: "כי" – הטעם: כמה ערים ישחתו בבוא גוג ומגוג. ובדברי רבי משה הכהן: על ימי סנחריב'. אין חייבים לראות בביאור בודד זה פירוש כפול שמטרתו ריכוך העמדה הביקורתית.³¹ לעתים ראב"ע מביא פירוש בלי להזכיר את שם אומרו ואחר כך מביע את דעתו האישית,³² וייתכן שכך נהג גם כאן: תחילה הביא את הדעה המקובלת ולאחר מכן את דעת ר' משה הכהן, שעמה הוא עצמו הזדהה. עם זאת אין ספק שראב"ע הסווה בכוונה את דעתו האישית. את הסבת יש' כו 19 על תחייה לאומית הוא הביא בשם 'יש אומרים' ולא בשם עצמו, ואת הסבת הנבואה כולה על ימי סנחריב הוא הביא בשם ר' משה הכהן. ורק מי שישכיל לקשר בין שתי המחלוקות הללו ולעמוד על הרמז הבודד שראב"ע הזדהה עם ביאורו של ר' משה הכהן יבין שגם ראב"ע שלל את הסבת יש' כו 19 על תחיית המתים.

ג. האומנם ישנן עדויות לכך שראב"ע האמין בתחיית המתים?

שני מקומות בפירושי ראב"ע בוארו על ידי חוקרים שונים כעדות לאמונתו בתחיית המתים, הפירוש ליש' סו 24 והפירוש הארוך לדנ' יב 2. הניתוח של ביאורים אלו חיוני על מנת לקבוע את מידת עקיבותו של ראב"ע בסוגיה פילוסופית-אמונית זו.

³¹ ראו על סוגיה זו סימון (לעיל הערה 17), עמ' 224 הערה 1, 232 הערה 28, 239-240, 242-245, 453.

³² ראו למשל הפירוש ליש' נא 12.

[ה] הפירוש הארוך לדנ' יב 2 ('ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לתרפות לדראון עולם):

'ורבים' – אמר הגאון, כי פירוש: אלה שיקיצו יהיו לחיי עולם, ואלה שלא יקיצו יהיו לתרפות ולדראון עולם³³... והגאון אמר, כי 'רבים' – הם המעטים³⁴, כמו 'ורבים מביאים מנחה' (דה"ב לב 23); 'ורבים מעמי הארץ מתיהדים' (אס' ח 17); 'ורבים יחלו פני נדיב' (מש' יט 6). והטעם, לפי דעת, שהצדיקים שמתו בגלות יחיו בבוא הגואל. ואמר, כי עליהם כתוב 'כימי העץ ימי עמי' (יש' סה 22), ואז יתענגו בליתן ובזיז ובבהמות, וימותו פעם שנייה, ויחיו בתחיית המתים בהיותם בעולם הבא, שאינם אוכלים ושותים, רק נהנים מזיו שכינה. ואמר, כי כן פירוש 'ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין' (דנ' יב 13), שבו נחתם הספר. ורבי ישועה³⁵ אמר, כי 'ישני עפר' – משל על ישראל, שהם בגלות כמו

³³ פירוש רס"ג, מהדורת קאפח, ירושלים תשמ"א, עמ' ריג: 'אמרו "אלה ואלה" – הרי כוונתו בזה: אלה אשר יקיצו – לחיי עולם, ואלה אשר לא יקיצו – לתרפות לדראון עולם; אמר"ד, עמ' 112: 'והרבים ההם אשר יקיצו, הם לחיי עולם, והאחרים אשר לא יקיצו, הם לדראון עולם'; ספר הנבחר באמונות ובדעות לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, מהד' י' קאפח, ירושלים תשל"ל (להלן: רס"ג, הנבחר), עמ' רכג: 'ואמר "אלה לחיי עולם ואלה לתרפות" – אין כוונתו אותם שיחיו יש מהם לגמול ויש מהם לעונש, כי לא יחיה בזמן הישועה מי שיש עליו עונש, אלא נתכוון בחלוקת הדבור כי אלה אשר יקיצו לחיי עולם, ואותם אשר לא יקיצו הם לתרפות לדראון עולם'. (המאמר השביעי של ספר האמונות והדעות, העוסק בתחיית המתים, קיים בגרסאות שונות, ולדעת קאפח מדובר ב'כמעט חבור אחר לגמרי' [רס"ג, הנבחר, עמ' ריח, הערה 1]. מכיוון שאין אנו יודעים איזה נוסח היה מונח לפני ראב"ע, ראינו לנכון להביא כאן הן את מהדורת סלוצקי, המבוססת על תרגומו של ר' יהודה אבן תיבון [1186], והן את מהד' קאפח, שלדעתו משקפת את הגרסה הסופית המוגהת והמתוקנת בידי רס"ג עצמו [ראו רס"ג, הנבחר, עמ' ריח, הערה 1]. אולם זאב הרוי הוכיח שההפך הוא הנכון [ראו Steven Harvey, 'Logistical and Other Otherworldly Problems in Saadya', in Benjamin Hary and Haggai Ben-Shammai [ed.], *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, Leiden and Boston 2006, pp. 55-84].

³⁴ כאמור בפירושו, עמ' ריב: 'אמרו "ורבים מישני" – אינו כל המתים, אלא הם מקצתם; אמר"ד, עמ' 112: 'ואמרו "ורבים", רוצה בו רבים מרבים מהם. והוא כן בעבור שאמר "מישני אדמת עפר", וזה כולל כל בני אדם, על כן יחד באמרו "ורבים", ליחד בו בני ישראל בלבד'; רס"ג, הנבחר, עמ' רכג: 'אמר "רבים מישני" ולא אמר "וכל ישני אדמת עפר", כי כל ישני אדמת עפר הם כל בני אדם, ולא יעד הבטחה זו אלא לבני ישראל בלבד, ולפיכך אמר "רבים"'.
³⁵ 'רבי ישועה' הוא ישועה בן יהודה אבו אלפרג פורקאן, חכם קראי שחי בארץ ישראל במאה י"א. לדעת אוריאל סימון (שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא לתרי עשר, א, רמת גן תשמ"ט, עמ' 67), אין הדעת נותנת שראב"ע יכנה חכם קראי בתואר הכבוד 'רבי', והוא שיער שתואר זה נוסף על ידי מעתיקים שבטעות חשבו את ישועה לחכם רבני. על פי בדיקתנו ראב"ע מאזכר את ישועה 43 פעמים, וב-40 מתוכן בצירוף התואר 'רבי'. לא נראה שצירוף תואר זה לשמו של ישועה בעקיבות כה רבה הוא מעשה ידיהם של מעתיקים, אלא שראב"ע עצמו הוא שצירפו, ובמקומות אחדים מעתיקים השמיטו אותו מתוך ידיעה שמדובר בחכם קראי. בפירושו ליואל ג 1 ראב"ע הביא ביאור בשם ישועה ומיד לאחר מכן דחייה לאותו ביאור בשם ר' משה הכהן אבן-ג'יקטילה. מכאן שאבן-ג'יקטילה הכיר את פירושי ישועה ואולי הוא כינה אותו 'רבי', ובעקבותיו עשה זאת גם ראב"ע.

מתים, והנה בבוא הגואל – יבוא לטוב לצדיקי ישראל, ולרע לרשעיהם. והמשכיל יבין הנכון משני הפירושים, ודברי חכמים עוזרים הגאון ז"ל.

מן הפירוש הזה למד מ' פרידלנדר על אמונתו של ראב"ע בתחיית המתים.³⁶ ברי שהמילים 'והטעם לפי דעתי' הן שהביאו את פרידלנדר וההולכים בעקבותיו³⁷ לחשוב שמכאן ואילך (עד 'שבו נחתם הספר') ראב"ע הציג את הביאור שלו לפסוק, ועל פיו – את חזון אחרית הימים. אולם מכמה סיבות אי אפשר לקיים את ההבנה הזאת: (1) התיאור האסכטולוגי המפורט למדיי מובא ללא תימוכין מן הכתוב, והרי ראב"ע לא נהג להציג את דעותיו האישיות בדרך זו. אדרבה: אחד ממאפייניו הבולטים בכתיבתו של ראב"ע הוא שקביעותיו הפרשניות, הפילוסופיות, ההיסטוריות וכד' מלוות בדרך כלל בהוכחות מן הכתובים; (2) בסוף הקטע ראב"ע הכריע בלשונו החידתית בשאלה איזה מבין 'שני הפירושים', דהיינו הפירושים של רס"ג ור' ישועה, הוא ה'נכון'. מכאן שראב"ע הסכים עם אחד משני אלה ולא הציג דעה שלישית משל עצמו; (3) שתי ההיקריות של המילה 'ואמר' מעידות בבירור שגם המשך הקטע מציג את עמדתו של רס"ג. אין לנקד מילה זו בגוף ראשון עתיד – ואמר, שכן ראב"ע לא נהג להציג כך את דעתו, בייחוד שהיא מיותרת לגמרי בבואה באמצע הצגת דעתו;³⁸ (4) אמנם הגותו של ראב"ע מתאפיינת באקלקטיות ובחוסר עקיבות בפרטים,³⁹ אולם סתירות של ממש בעניינים עקרוניים לא מצויות אצלו. תפיסתו של ראב"ע על נשמת האדם וייעודה היו מגובשות מאוד, והוא חזר ורמז עליהן פעמים רבות מאוד בפרשנותו ובשירתו.⁴⁰ לכן קשה מאוד להניח שראב"ע יאמץ אמונה הסותרת אותן כשזו אמונה נפוצה

³⁶ פרידלנדר (לעיל הערה 4), עמ' 99-100.

³⁷ למשל שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 52, הערה 16; מנחם רצון, תיאוקרטיה והומאניות: העקרונות המדיניים והחברתיים בהגותו של אברהם אבן עזרא, תל אביב 2012, עמ' 88; Daniel Levy, 'The Eschatological Vision of Rabbi Abraham ibn Ezra', *Gesher* 7 (1978), pp. 48-49; Joshua Finkel, *Maimonides' Treatise on Resurrection*, New York 1939, p. 69, n. 11; Louis Jacobs, *Principles of Jewish Faith*, London 1964, p. 406; J. David Bleich, *With Perfect Faith: Foundations of Jewish Belief*, New York 1983, p. 620; Neil Gillman, *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought*, Woodstock 1997, p. 170. על סמך השוואתו של פינקל (לעיל) בין שיטת ראב"ע לשיטת הרמב"ם (הצדיקים יקומו לתחייה, ימותו שוב ויעברו לעולם הבא) כלל יצחק טברסקי את המקרה הזה ברשימת ההשפעות האפשריות של ראב"ע על רמב"ם ('ההשפיע ראב"ע על רמב"ם?', בתוך: Isadore Twersky & Jay M. Harris [eds.], *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Polymath*, Cambridge (Ma. 1993, Hebrew section, p. 35).

³⁸ הניסוחים השגורים בפיו הם 'לפי דעתי', 'הנכון בעיני', 'הישר בעיני', 'הקרוב', ולעתים רחוקות גם 'יש לפרש' או 'יש לומר'.

³⁹ ראו למשל ביקורתם של יוסף כהן ואוריאל סימון על כך שבעמדו על הסגולות המספריות של אותיות אה"י ראב"ע התבסס לעתים על סדרת היסוד 1...9 ולעתים על סדרת היסוד 1...10 (ר' אברהם אבן עזרא, יסוד מורא וסוד תורה – מהדורה מדעית מבוארת, מאת יוסף כהן ואוריאל סימון, רמת גן תשס"ז [מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת; להלן: יסוד מורא], עמ' 56-58 [במבוא], ובעיקר בהערה 45 שם).

⁴⁰ ראו בעניין האחרון ישראל ליון, "'האחזי בסלם חכמה": השפעת תורת הנפש הנאופלטונית על שירת אברהם אבן עזרא, תעודה ח (תשנ"ב), עמ' 41-86.

ומקובלת בקרב שלומי אמוני ישראל. ועם העובדה שגם חז"ל לכאורה החזיקו באמונה זו הוא ידע להתמודד (ראו להלן, סעיף ד).

על סמך ארבעה שיקולים אלה נראה לנו שכל החלק הראשון של הפירוש – עד המילים 'שבו נחתם הספר', הוא המשך הצגת עמדתו של רס"ג בידי ראב"ע. כמו כן אי אפשר לראות במילים 'לפי דעת' הקדמה לביאור של ראב"ע לשתי הקביעות שהביא קודם לכן בשם הגאון, ש'אלה שיקיצו יהיו לחיי עולם', ו"רבים" – הם המעטים, משום שרס"ג עצמו הציג את התפיסה הזאת בגלוי הן בפירושו לדניאל⁴¹ והן במאמר השביעי של ספר אמונות ודעות.⁴²

המסקנה מכל אלה היא שחל שיבוש בנוסח דברי ראב"ע, ושהנוסח הנכון הוא 'והטעם, לפי דעתו'.⁴³ נוסח זה מתועד בשני כתבי יד (כ"י וטיקן 230 וכ"י קיימבריג' 40) מתוך העשרה שבידינו היום. לפי זה ראב"ע הציג תחילה את ביאורי רס"ג למילות הפסוק ולאחר מכן את המסקנה שרס"ג עצמו הסיק מביאוריו. העיון בכתבי רס"ג מאשש את השערתנו: הדעה שתחיית המתים נוגעת דווקא לאלו שמתו בגלות מצויה אצלו: 'לא מצאתי תחיית המתים הובטחה בימי הישועה, אלא למי שהיה בגלות'.⁴⁴ אולם המילים 'ואמר כי עליהם כתוב "כימי העץ ימי עמי"' הם הצגה שגויה של דברי רס"ג, שכן הוא למד מן הפסוק הזה על אריכות הימים הכללית שתאפיין את ימות המשיח: 'ויהיו הימים כימי הבנינים והנטעים הגדולים, כמו שאמר: 'לא יבנו ואחר ישב לא יטעו ואחר יאכל כי כימי העץ ימי עמי' וגו'.⁴⁵ ואילו המילים 'ויחיו בתחיית המתים בהיותם בעולם הבא שאינם אוכלים ושותים רק נהנים מזיו שכינה' אכן תואמות את הנאמר במאמר השביעי של אמונות ודעות: 'מעתיקים אותם מימות המשיח אל נעימות העולם הבא... יעתקו אל העולם הבא אשר אין בו אכילה ולא בעילה'.⁴⁶ ההתענגות בלווייתן ובזיז ובבהמות מבוססת על הנאמר במדרש 'לעולם הבא אני מאכיל אתכם בהמות זיז ולויתן'.⁴⁷ ואינו מופיע בכתבי רס"ג שלפנינו. ייתכן שהסתמכותו הרבה של רס"ג על דברי חז"ל במאמר השביעי של אמונות ודעות גרמה לראב"ע להביא בשמו מדברי חז"ל שלא הובאו ונותחו אצל רס"ג. מכל מקום, שיוך ההתענגות הזאת לתקופה שלפני ההיעתקות לעולם הבא עולה בקנה אחד עם תפיסתו של רס"ג, שלפיה אין תענוגות גשמיים בעולם הבא. לעומת זאת הקביעה שהצדיקים 'ימותו פעם שנייה' קודם שיגיעו לעולם הבא הרוחני סותרת לחלוטין את עמדתו של רס"ג ש'לא ימותו, אבל מעתיקים אותם מימות המשיח אל נעימות העולם הבא. ובזה אמרו רז"ל: "מתים

⁴¹ הפירוש, עמ' ריג: 'וחקרנו מי נקרא "עמי", ומצאנו שהם המיחדים... ומי שמאמין בתורה נקרא "עמי"... ומי ששב לפני מותו נקרא "עמי"... והוא תואם מה שמסרו האבות, אמרם "צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם"'.
⁴² אמו"ד, עמ' 115: 'אם ישאל שואל מי ומי יחיו מן האומה בעת הישועה? אשיב ואומר: כל צדיק ובעל תשובה'; רס"ג, הנבחר, עמ' רלב: 'ואם ישאל אדם ויאמר, אותם שיחיו מי ומי הם? נענהו, שהם האומה כולה הצדיקים מהם ומי שמת בתשובה'.

⁴³ השיבוש הגרפי י/ו (בשני הכיוונים) הוא מן השיבושים הנפוצים בכתבי יד עבריים מימי הביניים.
⁴⁴ אמו"ד, עמ' 116. ברס"ג, הנבחר אין דיון בעניין זה.
⁴⁵ אמו"ד, עמ' 116. רס"ג, הנבחר, עמ' רלו: 'ומן הראיות על כך שהחיים יהיו ארוכים בזמן הישועה אמרו "לא יבנו ואחר ישב לא יטעו ואחר יאכל כי כימי העץ ימי עמי" וגו'.

⁴⁶ אמו"ד, עמ' 116. וראו רס"ג, הנבחר, עמ' רל-רלא, הדיון בשאלה כיצד ייתכן שאותו גוף יועבר מעולם שיש בו אכילה ושתייה לעולם שאין בו אכילה ושתייה.
⁴⁷ מדרש תנחומא, מהד' בובר, בשלח כד.

שהקב"ה עתיד להחיותם שוב אינן חוזרין לעפרן".⁴⁸ סתירה זו מעידה שלפני ראב"ע לא היה מונח ספר אמונות ודעות בכתבו את פירושו לספר דניאל, וכמו במקרים אחרים הוא נאלץ להסתמך על זיכרונו.⁴⁹ עוד יש להעיר שהאזכור שראב"ע הביא בשם רס"ג בפירושו לפס' 13 אינו מצוי בספר אמונות ודעות, ואולי הוא מצוי בפירוש רס"ג לדניאל, שסופו למרבה הצער לא שרד.⁵⁰

אחרי התיאור המפורט של ביאור הגאון לפסוק מזכיר ראב"ע בקצרה את ביאורו של החכם הקראי, ישועה, שלפיו השכמת המתים לחיי עולם היא משל על עם ישראל בבוא הגואל. ראב"ע אינו מכריע בין שני הביאורים אלא משאיר את ההכרעה בידי הקורא המשכיל ומציין כי לביאורו של רס"ג יש סיוע בדברי חז"ל, שגם הם ביארו את הפסוק על תחיית המתים.⁵¹ סגנון הכתיבה החידתי והפנייה לקורא המשכיל מעידים שראב"ע לא רצה לחשוף את דעתו אלא למשכילים בלבד. הקורא המשכיל אמור להבין שהוא לא טרח להביא את ביאורו של החכם הקראי רק כדי לדחות אותו מיד לטובת ביאורו של רס"ג, אלא זהו הפירוש ה'נכון'. לעומת זאת הקביעה שדברי חז"ל עוזרים לגאון נועדה ליצור רושם מוטעה בעיני הקורא הלא משכיל שהוא קיבל את דעת רס"ג. אמור מעתה, מן הפירוש הארוך לדנ' יב 2 אין ללמוד על קיומן של השקפות אסכטולוגיות אצל ראב"ע. אדרבה: פירוש זה מצטרף לסוג השני של שיקולים שהזכרנו לעיל, דהיינו פירושים שנועדו להראות שאין להסב כתוב מסוים על תחיית המתים.

[ו] הפירוש ליש' סו 24 ('וַיִּצְאוּ וַיֵּרְאוּ כַּפְגֵי הָאֲנָשִׁים הַפְּשָׁעִים בִּי כִּי תוֹלְעֵתָם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכָּבֵה וְהָיוּ דְרָאוֹן לְכָל־בְּשָׂר'):

ומזה הכתוב למדו כל החכמים, שיהיה יום דין בירושלם. ורבים אמרו, כי 'ואשם לא תכבה' – רמז לנשמה בהפרדה מעל גוייתה: אם לא היתה זכה לעלות אל מלאכי השם, תשאר אצל גלגל האש. והקדמונים אמרו, כי זה אחר תחיית

⁴⁸ אמו"ד, עמ' 115; רס"ג, הנבחר, עמ' רל: 'אותם שיחיו בזמן הישועה הרי המסורת גלתה לנו שהם לא ימותו, וכך אמרו קדמונינו: "מתים שהקב"ה עתיד להחיות שוב אינן חוזרין לעפרן" ... ראוי שנדע כי מנהג אותם שיחיו כשאר בני אדם, יברא להם המקום והשני, ויועברו מן המקום הראשון בתהליך קל'. אפשר אולי לשער שכאן זיכרונו של ראב"ע הטעה אותו בגלל מה שכתב רס"ג על קבוצה אחרת של אנשים, אלו שהישועה תרחש בימי חייהם: 'יחיו שנים רבות וימותו, ולא יחיו עד העולם הבא' (אמו"ד, עמ' 116; רס"ג, הנבחר, עמ' רלו: 'אותם בני אדם אשר מתו מן האומה לא הובטחה להם התחיה אלא כדי שיראו את הישועה, אבל אותם שתמצאם כשהם חיים הרי כבר ראו אותה בעודם חיים ואין ענין להחיות אותם לעת העולם הבא'). ראב"ע זכר בטעות שהמוות הנזכר כאן, שיתרחש בזמן הישועה לפני המעבר לעולם הבא, גם הוא אמור בצדיקים שמתו בגלות. על ניתוקו של ראב"ע ממקורותיו הספרותיים בשנות נדודיו באירופה הנוצרית ראו סימון (לעיל הערה 17), עמ' 45, והמקורות המובאים שם.

⁵⁰ הדיון בפירוש הארוך לדנ' יב 2 מדגים היטב את חשיבות השימוש בכתבי יד כל זמן שאין מהדורה ביקורתית-מדעית. בגלל טעות סופרים מזערית מייחסים זה מאות שנים לומדי התורה והחוקרים לראב"ע השקפות אסכטולוגיות הרחוקות מאוד מהשקפותיו האמתיות ואף מנוגדות להן.

⁵¹ למשל, סנהדרין צב, א: 'אמר רבא: מניין לתחיית המתים מן התורה... רבינא אמר מהכא: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם".'

המתים,⁵² וראייתם – שאמר דניאל על הרשעים אחר ש'יקיצו' שיהיו 'לדראון עולם',⁵³ והכל אמת אמרו.

דניאל לוי הלך בעקבות פרידלנדר בהבנת הפירוש הארוך לדנ' יב 2 ואף הגדיל לעשות ממנו כאשר הניח את הפירוש הזה ביסוד מחקרו על יחסו של ראב"ע לתחייה הגופנית בימות המשיח.⁵⁴ הטקסט המרכזי השני שעליו בנה לוי את התיזה שלו הוא הפירוש ליש' סו 24. לוי תרגם את הקביעה 'והכל אמת אמרו' – 'וכל מה שאמרו [הקדמונים] הוא אמת', והסיק ממנה שראב"ע צידד דווקא בפירוש 'הקדמונים' לפסוק, שלפיו גם הרשעים יקומו לתחייה בימות המשיח כדי להישפט ולבוא על עונשם.⁵⁵ אולם אי אפשר לראות בניסוח 'והכל אמת אמרו' ביטוי לצדקת כל דברי חז"ל,⁵⁶ ולכן מוטב להסב אותו על כל שלוש הדעות המובאות: 'והכל אמת אמרו' – כל הדעות נכונות.⁵⁷ קביעה זו נראית כהסוואה מכוונת. הקורא הלא משכיל יבין ממנה שכל הדעות נכונות פשוטן כמשמען, ושיש להסב את הפסוק בין השאר גם על תחיית המתים. אבל הקורא המשכיל יודע שראב"ע דגל בחד-מובנות של הכתוב⁵⁸ ולא העלה על דעתו שהפסוק מכוון למאורעות שונים בעת ובעונה אחת, אלא משמעות הקביעה 'הכל אמת אמרו' היא – כל אחד צדק מבחינה אחרת:

הפירוש הראשון, 'שיהיה יום דין בירושלים', משקף את דעת ראב"ע עצמו, כפי שעולה מפירושו שם, 18: "וראו את כבודי" – שאעשה בהם דין עד שיראו כבודי בכל העולם, וזה מלחמת גוג ומגוג. זהו פירוש פשטי-הקשרי שאינו חורג מן הכתוב בפרק. הפושעים שאת פגריהם יראו הם המורשעים במשפט הנזכר שם, 16: 'כי באש ה' נשפט ובחרבו את כל בשר ורבו חללי ה', וקיום המאורעות בירושלים משתמע ממקומות אחדים (שם, 10, 13, 20). הפירוש הזה עומד אפוא על הכוונה האמתית של הכתוב.

הפירוש השני שייך לסוג הפירושים המבטאים אמת פילוסופית אך אינם מעוגנים בלשון הכתוב או בהקשרו. נשמת הצדיק השואפת לחזור אל מקורה בעולם העליון לאחר מות הגוף היא רעיון ניאופלטוני מובהק. אם אדם שקע בתאוות העולם החומרי,

⁵² ראו מדרש אגדה, מהד' בוכר, ויקרא ה: 'אפילו לעולם הבא הקדוש ברוך הוא משגה לרשעים ומורידן לגיהנם, שנאמר "ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה"'.
⁵³ לא מצאנו בספרות חז"ל לימוד של גזרה שווה על סמך הופעת המילה 'דיראון' בשני הפסוקים; וראו להלן, סעיף ד, כיצד ראב"ע במילים אלו ביסס את דעת חז"ל בפשוטו של מקרא.

⁵⁴ לוי (לעיל הערה 37).
⁵⁵ רצון (לעיל הערה 37, עמ' 88) כתב: 'בפירושו לישעיה סו, כד ראב"ע מסביר שכל המתים יקומו לתחייה פיזית, אך בעוד שהצדיקים יחיו חיי עונג (!) עד לכניסתם לעולם הבא, הרשעים יחיו בחרפות'. רצון לא ציטט מדברי ראב"ע שם ולא הבהיר כיצד ניתח אותם, ונראה שדבריו מושתתים על דברי לוי הן על הפירוש ליש' סו 24 והן על הפירוש הארוך לדנ' יב 2.

⁵⁶ בשני מקומות (הפירוש הארוך לשמ' יב 2; כ 21) ראב"ע הצדיק פירוש מסוים של חז"ל במילים 'אמת אמרו', אבל את ההצדקה הגורפת של כל דבריהם הוא ביטא בדרך כלל במילים 'וכל דבריהם אמת' (הפירושים לבמ' טו 20-21; דב' טז 1; הקצר לשמ' כ 23).

⁵⁷ השוו הצירוף 'הכל [כולם] מודים' (הפירוש הארוך לשמ' ו 3; יח 1).

⁵⁸ סימון (לעיל הערה 17), עמ' 227-229.

נשמתו לא תוכל לחזור לעולם העליון אלא תישאר לנצח אצל גלגל האש,⁵⁹ שהוא קצה גבול העולם הארצי.⁶⁰ אמור מעתה – זהו ביאור קוסמי מדעי של דברי הכתוב שאמתו פילוסופית בלבד ולא פרשנית.

הדעה השלישית, דעת 'הקדמונים', איננה בגדר של פירוש על הפסוק כי אם קביעה שהמתואר בו יתרחש אחרי תחיית המתים. אבל כאמור, ראב"ע דחה את האמונה בתחיית המתים, ומאיזו בחינה אפוא יכולה דעת 'הקדמונים' המובאת כאן להיחשב 'אמת'? אין לענות על כך בלי לברר את יחסו הכללי של ראב"ע לסמכותם של חז"ל. בזה נרחיב בסעיף הבא.

ד. יחסו של ראב"ע לאזכור תחיית המתים בספרות חז"ל

תחיית המתים נזכרת פעמים רבות בספרות התלמוד, והשאלה היא כיצד ראב"ע ראה עובדה זו. האם חשב שחז"ל החזיקו באמונה שגויה, או שמא היה משוכנע שאין להבין את דברי חז"ל בעניין זה כפשוטם? ראב"ע דגל בעקרון שוויון הדורות ובזכותם של חכמים מאוחרים לבקר את דעותיהם של חכמים קודמים וגם האמין בהצטברות הידע וההבנה אצל האחרונים דווקא, בבחינת 'מכל מלמדי השכלתי' (תה' קיט 99) – 'יותר השכלתי מכל מלמדי' (פירוש ראב"ע שם).⁶¹ לדעת ראב"ע, גם חז"ל לא היו חפים מטעויות. למשל, הוא הפריך בהזדמנויות שונות את טענתם שדניאל טעה בחישוב תקופת שבעים שנותיה של גלות בבל, שעליה ניבא ירמיהו,⁶² ובעניין ארבע המלכויות

⁵⁹ השוו שירו 'אסיר תאוה שמע מצוה' (לוי, שירי הקודש, לעיל הערה 21, א, עמ' 504, שו' 31-32): 'גן עדנו / הוא רצונו / ובלתו מקרא תפת // כי יחידת / מואס בדת / באש הנדוד נשרפת'. אותו רעיון מצוי בספר ההגדרות של ר' יצחק ישראלי (מת בערך ב-950) ובספר עולם הקטן של ר' יוסף אבן צדיק, ורעיון קרוב מצוי בכתאב מעאני אלנפס (לוי, לעיל הערה 40), עמ' 72, אבל אף אחד מן המקורות הללו אינו מביא את הפסוק מישעיהו להוכחה. כמקור אפשרי לדברי ראב"ע אפשר להציע את 'כתר מלכות' של ר' שלמה אבן גבירול, פסקה כח: 'מי יגלה צפונותיך, בעשותך במרום חדרים ואוצרות / בהם נוראות ספורות / ודבר גבורות? // מהם אוצרות חיים / לזכים ונקיים // ואוצרות ישע לשבי פשע. // ומהם אוצרות אש ונחלי גפרית / לעוברי ברית // ואוצרות שוחות עמקות לא תכבה אשם – / זעום ה' יפל שם' (לוי, כתר מלכות [לעיל הערה 9], עמ' 275, שו' 285-291). המילים 'לא תכבה אשם' הן פרפרזה של הכתוב בפסוקנו 'ואשם לא תכבה', 'עוברי ברית' מזכיר את 'האנשים הפשעים ב', ואף שחוקריו המודרניים של רשב"ג נבוכו בהבנת כוונותיו המדויקות כאן (לוי, שם, עמ' 110-111, 127 והמקורות המובאים שם), לא מן הנמנע שראב"ע ראה ב'אוצרות אש ונחלי גפרית' רמז לגלגל האש, הואיל וגם הם מן ה'חדרים ואוצרות' שה' עשה 'במרום', והיותם 'אוצרות שוחות עמקות' הוא ביחס לעולם העליון שאליו הנשמה שייכת.

⁶⁰ בפירוש הארוך לשמות א 1-2 עמד ראב"ע על ההיררכיה של ארבעת היסודות הארציים: "ואת הארץ" – שהיתה מכוסה במים, כי גלגל האש למעלה על גלגל הרוח, והוא למעלה על גלגל המים; ובפירושו הארוך לדנ' ז 14 הוא קובע כי 'גלגל האש תחת גלגל הלבנה', שהוא תחילת העולם העל-ארצי.

⁶¹ אוריאל סימון, "אזן מלין תבחן": העצמאות הפרשנית של בני הדורות האחרונים בתפיסת ר' אברהם אבן עזרא, משה בר-אשר ועוד (עורכים), ש"י לשרה יפת, ירושלים תשס"ח, עמ' 217-232.

⁶² שם, עמ' 222-223.

המשעבדות את ישראל הרמוזות בספר דניאל הוא סטה מזיהויים במקורות חז"ל.⁶³ יתרה מזו ראינו שבפירוש הארוך לדנ' יב 2 ראב"ע הצהיר ש'דברי חכמים עוזרים הגאון', ומכאן עולה לכאורה שלדעתו חז"ל וכמוהם רס"ג האמינו בתחיית המתים. אולם לאמתו של דבר קשה מאוד להניח שראב"ע ייחס לחז"ל אמונה המנוגדת ניגוד מובהק למהות התורה כולה. אין להשוות טעות כזאת לשאר המקרים שבהם ראב"ע ייחס טעות לחז"ל. את טעותם בזיהוי המלכויות אפשר לתלות בנסיבות היסטוריות: בתקופתם שלטה מלכות רומי בישראל, ומלכות ישמעאל טרם עלתה על במת ההיסטוריה, ואך טבעי שחז"ל יזהו את רומי עם המלכות הרביעית והאחרונה.⁶⁴ גם טענתם שדניאל טעה בחשבוננו נבעה ככל הנראה משיקול דעת מוטעה, ולפיו נביא גדול כדניאל יכול לטעות בדבר פשוט כמו חשבון, וגם ראב"ע עצמו נטה לעתים לחשוב שדניאל באמת טעה.⁶⁵ לעומת שני אלו הטענה שחז"ל האמינו בתחיית המתים כמוה כטענה שהם לא הבינו אחד מיסודות התורה, לא היו בקיאים בתורת הנפש ולא ידעו את ייעודו הסופי והאמתי של האדם. קשה לייחס טענה כזאת לראב"ע, שהיה סבור כי חז"ל היו בקיאים גדולים בפילוסופיה ובמדעים, כפי שהוא קובע בהקדמה לפירוש הארוך לתורה: 'כי להם נתנה כל חכמה'.⁶⁶ אלא שיש להניח שיחסו של ראב"ע לעניין תחיית המתים כמוהו כיחסו לעניינים אחרים בתלמוד המנוגדים למושכל האמתי:

ויש לסוד גדול ואיננו מפורש, כדרש שהתורה קדמה אֶלְפִּים שנה קודם העולם (ב"ר ת, ב). וזה אמת רק על דרך הסוד הנעלם, ורבים לא יבינוהו כן; ולהיות כמשמעו לא יתכן, בעבור כי השנה מימים במספר היא מחוברת, ומדת הרגע והיום בתנועת הגלגל נספרת, ואם אין גלגל, אין יום אף כי יומים, או שנה או מספר אֶלְפִּים. והשואל מה היה העולם בתחלה הלא יתבייש, למען שיבקש לֶאֱיֵן יש (הקדמה לפירוש הקצר לתורה, 'הדרך הרביעית').

⁶³ בפירוש הקצר לדנ' ב 33 ובפירוש הארוך שם, 39, ז 14 הוא טען שמלכות רומי היא המשכה של מלכות יוון, המלכות השלישית, והמלכות הרביעית היא מלכות ישמעאל.

⁶⁴ ייתכן שבשל כך לא הזכיר את חז"ל בדיונו בפירוש הקצר לדנ' ב 33 אלא רק את דעת אותם מפרשים, ובייחוד רס"ג, שלמרות היותם עדים לעליית מלכות ישמעאל לא ייחסו לה את החשיבות ההולמת מלכות כה גדולה ודומיננטית: 'רובי המפרשין השתבשו: יש אומרים, כי אין למלכות ישמעאל זיכר בחלום הזה; ויש אומרים, כי הוא הקֶרֶשׁ... ואמר רב סעדיה גאון ז"ל: לא דימה הכתוב לשותף אדום – שהוא ישמעאל – לחרש, בעבור שהוא פחות במלכותו ויחסו, לכן [אלא] כנגד מנהג בני אדם לסדר הכלים, כי בתחלה כלים שלזוב ובסוף שלחרש. ופירש דניאל: "ובתוך תקום מלכו אחרי ארע מינך" (דנ' ב 39), שפירושו: יותר שפל ממך, כתרגום "תחתיים" (בר' ו 16); ופירוש "חסף" (שם, 42) – "תביר", שיבטל דברי הגאון, ואין טעם לסידורו. ועוד, איך יחבר שתי מלכויות גדולות, ולמה לא אמר "מלכות חמישית"? ואל תתמה, שכל פירושו בספר דניאל – לפי הפצו, ולא ירדוף אחר המלות, כאשר אפרש עוד'.

⁶⁵ סימון (לעיל הערה 61), עמ' 222, הערה 12.

⁶⁶ ראב"ע האמין בקדמות החכמה, שכן כבר חנוך 'צדיק גמור היה' (הפירוש הארוך לבר' ה 22), ו'ספרים רבים חבר בחכמות רבות, והם היום נמצאים' (שם, 29). כלומר כבר חנוך היה חכם בתורת הנפש וידע את ייעודו הסופי של האדם, ולא ייתכן שחכמה זו לא הייתה גם בידי חז"ל. על המסורת ההרמטית ('החנוכית'), השתקפותה בסביבתו התרבותית של ראב"ע וביטוייה בהגותו ראו שלמה סלע, אסטרוולוגיה ופרשנות המקרא בהגותו של אברהם אבן עזרא, רמת גן 1999, עמ' 348-341.

כאשר חז"ל אומרים דברים המנוגדים לתבונה או לשכל הישר, אין להבינם כפשוטם כי אם כלשון מטפורית הרומזת לסודות נשגבים, שרק מיעוט של אנשים מסוגלים לפענח. את העיקרון הזה הוא ניסח באופן כללי בהקדמה לפירוש הארוך התורה, 'הדרך הרביעית':

והנה אומר כלל בתורה, גם בדברי המקרא, גם במשנה, ובכל מסכתות, ובכל ברייתות ומכילתות, שאם מצאנו באחד הנזכרים, דבר שיכחיש אחד משלשה דברים, האחד – שקול הדעת הישרה... אז נחשב לתקן הכל כפי יכלתנו, בדרך משל או תוספת אות או מלה על דרך לשוננו. ואם לא נוכל לתקן אל האמת, נאמר כי זאת החכמה ממנו נעלמה, כי יד שכלנו קצרה, ודעת בני דורנו חסרה. והדבר שהלאנו יהי בספר מונח ונעזב, וחלילה לנו לומר שהוא שקר וכזב, גם לא נאמין שהוא כמשמעו, רק נאמין כי הכותב זה הסוד הוא ידעו; כי יש בדברי קדמונינו סודות, על דרך משלים וחידות, שלא יבינום כל השומעים, ולבעלי המחקר יהיו נודעים.

על תבונות תורת הנפש אנו למדים מתחילת התרחיב התמציתי בעניין בפירוש לקה' ז 3: 'כבר בארו חכמי הראיות, שיש באדם שלש נפשות'. הכינוי 'חכמי הראיות' מוסב לחכמים העוסקים בתחומי מדע הנלמדים בדרך העיון השכלי וההיקש ההגיוני,⁶⁷ כשם שהביטוי 'ראיות גמורות' שימש את ראב"ע במקומות רבים לציון הוכחות בעלות תוקף מוחלט. הנה כי כן, תורת הנפש הייתה בעיני ראב"ע מדע ודאי,⁶⁸ ולכן כל מאמר חז"ל המנוגד לה, כגון כל דבריהם בעניין תחיית המתים, אינו אלא סוד עמוק שאין להבינו כפשוטו.

האם ניתן לדלות מתוך כתבי ראב"ע רמז כלשהו לתוכנו ומהותו של סוד זה? לדעת מ' פרידלנדר, ראב"ע הבין את 'תחיית המתים' כרמז לחיי הנשמה לאחר מות הגוף, אבל הפירושים שאליהם פרידלנדר הפנה אינם מוכיחים את טענתו,⁶⁹ ובייחוד שהמונח המסורתי שראב"ע נהג לנקוט כדי לרמוז לחיי הנשמה אחרי מות הגוף הוא 'עולם הבא'. כמו כן ראב"ע ידע שעל פי תפיסת חז"ל תחיית המתים אמורה להתרחש לעתיד לבוא, בימות המשיח, וגם לפי זה קשה להניח שמדובר בהתמזגות הנשמה העליונה עם נפש העולם מיד לאחר מותו של הצדיק.

ככל שבדיקתנו מגעת אין בכתבי ראב"ע ששרדו עדות חד-משמעית ליחסו ל'סוד תחיית המתים' של חז"ל. אף על פי כן רצוננו להביא את מה שנראה כאפשרות הסבירה ביותר. יושם לב כי ראב"ע הרבה לבאר אזכורים של 'תחיית מתים' במקרא כמטפורה לתחייה לאומית. בפירושו הארוך לדנ' יב 2 הוא צידד בדעת ישועה שביאר

⁶⁷ השוו לכינוי 'חכמי הנסיון' (הפירוש הארוך לבר' א 16; הארוך לשמות כ 14), האמור בבירור במידע הנרכש באמצעות הניסיון האמפירי (ראו שם).

⁶⁸ השוו דבריו בפירוש הארוך לשמות טז 28: 'וטעם לשון רבים "מצותי ותורותי" – כי כל המצות והתורות הם אמת בלי ספק כמשמעם, ויש להם סודות בדברי הנשמה, ולא יבינום רק המשכילים; על כן כל מצוה היא שתיים'.

⁶⁹ פרידלנדר (לעיל הערה 4, עמ' 100-101) הפנה אל הפירוש ליש' לה 18, שאותו ניתחנו לעיל, ולדב' לב 39, העוסק כל כולו בחיי הנשמה אחרי מות הגוף ואין בו אזכור של תחיית המתים.

כך את יקיצת ישני אדמת העפר בזמן הגאולה (נגד דעת רס"ג, שמדובר בתחייה פרטית ממשית), ובפירושו ליש' כו 19 הוא צידד בדעת ר' משה הכהן שביאר כך את הצירוף 'יחיו מתיך' (נגד דעת 'כל המפרשים', שמדובר בתחייה פרטית ממשית). ראב"ע עצמו ביאר כך את 'אני אמית ואחיה' (דב' לב 39): 'אני הוא שהמתי את ישראל ואני אחיה אותם' (נגד דעת 'רבים [ש] אמרו, כי מזה הכתוב נלמוד חיי העולם הבא, והעד – שאמר בתחלה "אמית" ואחר כך "אחיה").⁷⁰ בשירת הקודש שלו ראב"ע עצמו נקט את המושג 'תחיית מתים' במשמעות מטפורית. למשל, בבית האחרון של שירו 'אלהי בשם קדשך':

מספר ימותי עברו ידעתי – // ולא אדעה מחקרי פשעים פשעתי, // ולא אמצא לי
צָרִי כִּי אִם נִכְנַעְתִּי. // וירדתי עד תהום – תשוב תעלני, / באתי בשערי שאול –
תשוב תחיני!⁷¹

לשונה של השורה האחרונה מבוססת על לשון הפסוק 'אשר הראיתיני צרות רבות ורעות תשוב תחיני ומתהומות הארץ תשוב תעלני' (תה' עא 20), שאותו ראב"ע ביאר במילים: 'דמה הצרות כאילו היה בתהומות הארץ', כלומר הירידה לתהום ולשאול היא משל לצרות הבאות בעקבות חטאיו של אדם, וה'עלייה' משם וה'תחייה' הן משל להצלה מן הצרות.

לעיל שיערנו שגם המקרים שבהם ראב"ע דחה את הסבת הכתוב על תחיית המתים כטעות פרשנית הם חלק אינטגרלי מפולמוסו נגד האמונה בתחיית המתים. השערה זו מסתברת ביתר שאת לאור דברי ר' אברהם בר-חייא על גישתם הפרשנית של הכופרים בתחיית המתים:

אלו דברי הבטלנים האלה, והם באים להוציא את הכתובים האלה אשר זכרנו למעלה מדרך פשטן, ואומרים שכלם הם נאמרים על דרך משל – כדי להגדיל ענין הישועה הבאה לישראל. ומלכות ישראל היא אשר תחיה ותקום ותעור. תחת שהיתה מתדלדלת ומתה, תשוב ותחיה ותעור כמת אשר קם מקברו או הישן אשר הקיץ משנתו, ומפני זה אמר 'יחיו מתיך נבלתי יקומו הקיצו ורננו שוכני עפר' (יש' כו 19) – אילו הייתם מקיצים, הייתם מרננים בראותכם הישועה הגדולה הבאה לישראל. וזה שאמר הכתוב 'מתים בל יחיו רפאים בל יקומו' (שם, 14) – הוא על מלכות הרשעה וכל אומות העולם, אשר תאבד מלכותם ולא תהיה לה תקומה כאשר תהיה לישראל לעתיד לבוא.⁷²

⁷⁰ בספרות חז"ל פסוק זה נדרש הן על 'העולם הבא' (כגון אבות דרבי נתן, הוספה ב לנוסחא א, פרק ד: 'משיב הב"ה ואמר לו למשה: משה לא כך כתבתי בתורתך על ידך אני אמית ואחיה וגו', ואם אין אני ממית אותך בעולם הזה היאך אני מחיה אותך בעולם הבא?!') והן על תחיית המתים (כגון פסחים סח, ע"א: 'תנו רבנן: אני אמית ואחיה יכול מיתה באחד וחיים באחד כדרך שהעולם נוהג – תלמוד לומר מחצתי ואני ארפא מה מכה ורפואה באחד – אף מיתה וחיים באחד. מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה'). ככל הנראה אין הבדל גדול בין שני מושגים אלו, אבל קשה לדעת כמה ראב"ע היה מודע לכך.

⁷¹ לוי, שירי הקודש (לעיל הערה 21), א, עמ' 64, שו' 14-17.

⁷² מגלת המגלה (לעיל הערה 15), עמ' 48-49.

בימי הביניים פרשנות המקרא לא הייתה בגדר עיסוק אינטלקטואלי גרידא אלא גם – אולי בעיקר – עניין קיומי. מי שבעיניו המקרא הוא דברי אלוהים חיים יראה בו גם את המקור העיקרי והמהימן ביותר ללימוד תיאולוגיה. לכן מלחמת הדעות התרחשה בשדה הפרשנות, ועדותו של בר-חייא שלפיה הכופרים הסתייעו בפרשנות מקראית היא אפוא מציאותית, ויש להניח שהיא גם אמינה. אילו סמכו ה'בטלנים' על בינתם בלבד ולא היו משיבים על ההוכחות המקראיות המסורתיות והמקובלות לתחיית המתים, לא היה בדבריהם כדי לשכנע את קהל יעדם. הפתרון הפרשני שהם אימצו לעצמם היה לבאר רמזים לתחיית המתים כמשל לתחייה הלאומית של ישראל בימות המשיח. דבריו החריפים של בר-חייא נגד ה'בטלנים' מעידים שהם נחלו הצלחה מסוימת, שאילולא כן לא היה טורח להזכיר אותם ולדון בטיעוניהם.

גם ראב"ע חשב ש'תחיית המתים' במקרא היא משל להצלה לאומית ולעתים להצלה פרטית. יש להניח שאילו לא ראה ראב"ע בפתרון פרשני זה פשוטו של מקרא, לא היה דוגל בו. ראב"ע לא פקפק בכך שחז"ל ידעו את הפשט האמתי של הכתובים, ומכיוון שהם גם היו בקיאים גדולים בפילוסופיה ובכל חכמה, הרי לא יעלה על הדעת שהאמינו בתחיית המתים. אלא שיש להניח שלדעת ראב"ע חז"ל אימצו את דרכו הסגנונית של המקרא, וכל דבריהם על תחיית המתים הם משל על התחייה הלאומית הצפויה לישראל בימות המשיח.

לאור כל זה דומה שדעת ה'קדמונים' המובאת בפירוש ליש' סו 24, שלפיה יום הדין של הרשעים יתקיים אחרי תחיית המתים, היא 'אמת' עובדתית. בפסוקים הקודמים יש רמיזה לתחייה הלאומית של ישראל:

והביאו [הגוים] את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה'... על הר קדשי ירושלם אמר ה' כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה'. וגם מהם אקח לכהנים ללויים אמר ה'. כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני נאם ה' כן יעמד זרעכם ושמכם. והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחות לפני אמר ה' (פס' 20–23).

לא ניתן לקבוע על סמך תיאור יציאת הצדיקים לראות בפגרי הרשעים בפס' 24 אם ענישת הרשעים התרחשה אחרי התחייה הלאומית או לפנייה. על כן ראב"ע מפנה אותנו לדנ' יב 2: 'וראייתם שאמר דניאל על הרשעים אחר ש"יקיצו" שיהיו "לדראון עולם"'. מן הפסוק בדניאל ברור שהדיראון המתואר כאן יתרחש אחרי התחייה הלאומית: 'ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם' – תהיה תחייה לאומית כללית לצדיקים ולרשעים כאחד, ואחריה הרשעים יישפטו והצדיקים יחיו לעד לא כפרטים אלא ככלל.

ה. אליהו הנביא – האם הוא קם לתחייה אחרי עלייתו בסערה השמימה או יקום לתחייה בימות המשיח?

ראב"ע האמין בלב שלם שאליהו הנביא עתיד להופיע באחרית הימים ולבשר את בואו של העידן המשיחי, ככתוב במל' ג 23: 'הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא

יום ה' הגדול והנורא.⁷³ אבל בין אליהו לראב"ע עצמו הפרידו כאלפיים שנה, פרק זמן ארוך בהרבה מתוחלת חייהם הרגילה של בני תמותה, ואפילו מתוחלת חייהם של הדורות הראשונים,⁷⁴ ויש אפוא מקום לשאול כיצד לדעת ראב"ע אליהו עתיד להופיע בלי לקום מן המתים. עוד אפשר לשאול מהיכן אליהו יופיע, שהרי הכתוב מעיד שהוא עלה בסערה השמימה (מל"ב ב 11). בעיה נוספת עולה מתוך הכתוב בדה"ב כ"ב כ"א 12, שליהורם בן יהושפט בא 'מכתב מאליהו הנביא לאמר כה אמר ה' אליהו דוד אביך' אחרי מות אביו (שם, 1). מכיוון שלדעת ראב"ע אליהו עלה השמימה לפני מותו של יהושפט (ראו להלן), יש לשאול כיצד שלח אליהו מכתב ליהורם ומהיכן שלח. המקום היחידי שבו ראב"ע דן במהלך חייו ופועלו של אליהו הוא בחתימת פירושו לספר מלאכי:

עתה אחתום פירוש זה הספר בדבר אליהו: מצאנו שהיה בימי אחזיהו [שלפי מל"א כ"ב 52 עלה לשלטון בשנת שבע עשרה למלכות יהושפט] בנו של אחאב (ראו מל"ב א 2-3) ומצאנו כתוב כי יהורם בן אחאב [שלפי מל"ב ג 1 עלה לשלטון בשנת שמונה עשרה למלכות יהושפט] ויהושפט שאלו אלישע הנביא, וכתוב שם 'פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו' (מ"ב ג 11) – וזה לאות, כי כבר עלה בסערה השמימה (ראו מ"ב ב), כי לא אמר הכתוב 'יוצק מים'. ועוד כי לא נפרד אלישע מעל אליהו אחר ששרתו, עד עלותו (ראו שם). והנה מצאנו אחרי מות יהושפט, בימי אחזיהו [צ"ל: יהורם] בנו, כתוב 'ויבא אליו מכתב מאליהו הנביא' (דה"ב כ"א 12). וזה יורה כי אז כתבו ושלחו אליו. ואילו היה כתוב לפני עלותו, היה כתוב 'וימצא' או 'ויבא אליו מכתב שהניח אליהו'. ואין ספק, כי בימי חכמינו הקדושים נראה; והשם יקיים נבואתו וימהר קץ ביאתו.

תחילה מביא ראב"ע שתי הוכחות שסדר הכתובים בספר מלכים ב' – תחילה תיאור עלייתו של אליהו ולאחר מכן יציאת יהורם ויהושפט למלחמה במואב – משקף נאמנה את הסדר הכרונולוגי של המאורעות: 1) שני המלכים האלה מזכירים את שירותו של אלישע את אליהו בלשון עבר – 'יצק', ומכאן שבנקודת זמן זו אליהו כבר עזב את אלישע; 2) המעיין בכתובים ייווכח שאלישע לא נפרד מאליהו מיום הצטרפו אליו עד יום עלייתו של אליהו, אבל כאשר שני המלכים הנ"ל חיפשו נביא הם מצאו את אלישע לבדו, וזה היה אפוא אחרי עליית אליהו. קביעתו של ראב"ע ש'אין ספק כי בימי חכמינו הקדושים נראה [נצפה, נתגלה] מבוססת על האגדות התלמודיות הרבות המתארות שיחות שהתקיימו בין חכמי התלמוד לדורותיהם לאליהו הנביא.⁷⁵ את

⁷³ הפירוש למל"ב ב 17: 'וזאת הנבואה – לעתיד. ובתחלה יבא אליהו, כאשר הוא כתוב בסוף הספר'; שה"ש ב ז 6, 'דרך הדרש': "ודלת ראשך" – זה אליהו; אסתר (נוסח ב) ז 9: 'ועשה טובה לישראל ובאה ישועה על ידו כאילו אליהו ז"ל, שהוא המבשר בבוא הישועה'; שירו 'קרבה שנת גאולי', שו" 1-2: 'קרבה שנת גאולי ובה אליהו, כי מלאך יי' צבאות הוא' (ליון, שירי הקודש, לעיל הערה 21, ב, עמ' 317).

⁷⁴ הזקן ביותר, מתושלח, מת בגיל 969 (ראו בר' ה 27).

⁷⁵ ראו על סוגיה זו, Kristen H. Lindbeck, *Elijah and the Rabbis: Story and Theology*, New York 2010.

המשפט האחרון בקטע – 'והשם יקיים נבואתו וימהר קץ ביאתו' – אפשר להבין באחת משתי דרכים: (1) חתימה לפירוש הספר כולו, העוסק בגאולה העתידה, בנימה חגיגית שהגאולה הזאת תבוא במהרה; (2) חתימה לקטע הזן באלוהו, המבטאת מסקנה העולה מתוך הקטע עצמו. לא ניתן להכריע בין שתי האפשרויות הללו קודם שתבואר מטרת הקטע כולו בשלמות.

דומה שהקטע לא נועד לענות על התמיהות שהעלינו, שכן אין בו אזכור למותו או תחייתו של אליהו, ואין בו דיון בשאלה מהיכן אליהו יופיע באחרית הימים. ראב"ע מוכיח באריכות שאלוהו המשיך את פועלו הנבואי גם אחרי עלייתו בסערה השמימה, אבל אין בדבריו מענה לשאלה אם הוא המשיך לחיות אחרי עלייתו (ואם כן מה מהות עלייתו), או שמא מת באותו אירוע אבל קם לתחייה לאחר מכן. כמו כן מן העובדה שאלוהו היה חי בתקופת התלמוד אפשר אולי ללמוד שהוא לא יקום לתחייה בימות המשיח, משום שתוחלת חייו ארוכה בהרבה מן הרגיל, ולכן אין מניעה שיחיה גם עד ימות המשיח. אבל ראב"ע אינו טורח להסביר את העובדה התמוהה הזאת, ולא היא שהטרידה אותו. במילים אחרות – אזכור הופעתו של אליהו בימי חכמי התלמוד לא נועד לדחות את האמונה בתחיית המתים, ורק בעקיפין אנו למדים שככל הנראה גם כדי להסביר את הופעת אליהו לעתיד לבוא לא נזקק ראב"ע להנחה שאלוהו יקום לתחייה בימות המשיח.

לסיכום ביניים – דברי ראב"ע בסוף פירושו למלאכי משאירים הרבה שאלות פתוחות: מהי מטרת הקטע עצמו ומהו פשר החתימה 'והשם יקיים נבואתו וימהר קץ ביאתו'? כיצד התאפשר לאלוהו להמשיך את פועלו הנבואי גם אחרי עלייתו בסערה השמימה? וכיצד התאפשר לו לחיות עד ימי התלמוד ואולי אף עד לימות המשיח בלי למות? כדי לקבל תשובות לכל השאלות הללו עלינו לעיין במקומות שמהם אפשר ללמוד על יחסו של ראב"ע לגורלו של אליהו. פירושי ראב"ע לספרי נביאים ראשונים אבדו, ועל מנת לברר את יחסו לחייו של אליהו עלינו להסתפק במידע שאפשר לדלות מתוך מקומות אחרים בפירושו, ובתוכם מקורות שאינם עוסקים במישרין באלוהו, ואף ממקורות שלא יצאו מתחת ידו של ראב"ע.

בפירושו לדב' לב 39 ראב"ע זן באריכות בשאלה מדוע התורה איננה מבארת את 'דבר העולם הבא', ובמהלך הדיון הוא מזכיר גם את אליהו:

ולפי דעתי, שהתורה נתנה לכל, לא לאחד לבדו, ודבר העולם הבא – לא יבינינו אחד מני אלף, כי עמוק הוא. ושכר העולם הבא תלוי בדבר הנשמה; והנה הוא חלף עבודת הלב, ועבודתו – להתבונן מעשי השם, כי הם הסולם לעלות בו אל מעלת דעת השם, שהוא העיקר... וכן ב'מזמור לבני קרח שמעו זאת כל העמים' (תה' מט), והסוד: 'אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה' (שם 16); וכן 'ואחר כבוד תקחני' (תה' עג 24). והנה עם שניהם 'לקיחה', כאשר עם דבר חנוך (ראה בר' ה 24) ואלוהו (ראה מל"ב ב 10)... והמשכיל יבין.

ראב"ע מודיענו כי לשון 'לקיחה' משמשת במקרא משל לדבקות בה. אבל האם מדובר בדבקות המתרחשת בעוד האדם בחיים או שמא לאחר מותו? הדיון עצמו אינו תורם להכרעת השאלה הזאת, משום שמצד אחד הוא עוסק בעולם הבא, דהיינו גורל הנשמה לאחר מות הגוף, אך מצד אחר הוא מתווה את הדרך שעל האדם ללכת בה בעודו

בחיים כדי שיזכה בעולם הבא לאחר מותו. ההשוואה בין הופעותיה של לשון לקיחה אצל חנוך ואלהו והבנתה כמושג פילוסופי מצויות כבר בדברי ר' אברהם בר חייא על הסוג החמישי מחמשת סוגי המיתה:

והחלק [הגורל] החמישי הוא המעולה שבכלם, ואלו הם ההולכים לגן עדן חיים ואינם טועמים טעם מיתה, והחלק הזה נקרא 'לקיחה', ככתוב בחנוך 'ואיננו כי לקח אותו אלהים', ובאלהו זכור לטוב 'אם תראה אותי לקח מאתך'.⁷⁶

לדעת בר-חייא, עלייתו של אליהו השמימה פירושה הגעתו לגן עדן, דהיינו לעולם הבא. בר-חייא לא פירט אם מעברם הישיר של הצדיקים לעולם הבא הוא בגוף ובנפש גם יחד, כדעת רס"ג על הצדיקים שיקומו לתחייה בימות המשיח, או שמא ה' לוקח' רק את הנשמה ומשאיר את הגוף בעולם הארצי. אבל מהמילים 'ההולכים לגן עדן חיים ואינם טועמים טעם מיתה' עולה בבירור שהגוף לא מת, ומכאן שבר-חייא ככל הנראה סבר שגם הגוף מועתק לעולם הבא. בפירושו לתה' ע"ג 24 כתב ראב"ע: "תקחני" – מלת "לקיחה" ב"לא דבר"⁷⁷ הוא התחברות נשמת הצדיק עם העליונים, שאינם גוף ולא ימותו לעולם. מכאן שלדעת ראב"ע ה'לקיחה' אמורה בנשמה בלבד, אבל עדיין הניסוח 'התחברות נשמת הצדיק' מקשה עלינו להכריע אם מדובר בדבקות (כשהנשמה עדיין קשורה לגוף) או ב'היאספות' (אחרי שהנשמה נפרדה מן בגוף). הניסוח בפירוש לתה' מט 16 מטה את הכף לטובת האפשרות הראשונה: 'טעם יקחני' – שתדבק נשמתו בנשמה העליונה, שהיא נשמת השמים. וכך עולה גם מן הפירוש הקצר לבר' ה 24, שבו ראב"ע מציע שני ביאורים שונים (אחד אקזוטרי ואחד אזוטרי) ל'לקיחה' של חנוך:

'כי לקח אותו אלהים' – מת; וכן 'קח נא את נפשי' (יונה ד 3); 'הנני לוקח ממך את מחמד עיניך' (יח' כד 16), ואחר כך פירש מה היה: 'ותמת אשתי' (שם, 18). וזאת ה'לקיחה' על חנוך, אין שם זכר מגפה, ולא 'וימת'. והטעם – כאשר כתוב בדברי אסף 'ואחר כבוד תקחני'; וכן במזמור בני קרח 'אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה'. והמשכיל יבין.

לפי הביאור הראשון, ה'לקיחה' פירושה מוות פשוטו כמשמעו, דהיינו מוות גופני. אך לפי הביאור השני אין בכתוב רמז שחנוך מת, ומכאן שה'לקיחה' המדוברת היא דבקות הנשמה בבוראה בעודה קשורה לגוף. גם ההיגיון מלמד שכך הם פני הדברים. מן הפירוש לדב' לב 39 עולה שראב"ע וכמהו בר-חייא השוו את ה'לקיחה' של חנוך ל'לקיחה' של אליהו. השוואה זו שוללת את האפשרות כי מדובר בהתמזגות הנשמה עם נפש העולם לאחר מות הגוף, שהרי במקרה כזה הנשמה חדלה מלהתקיים כישות

⁷⁶ מגלת המגלה (לעיל הערה 15), עמ' 110.

⁷⁷ אין כוונת ראב"ע מבוארת די הצורך. אולי הוא ביאר את 'יקחני' – ייקח ממני, כלומר חסר המושא הישיר, רמז שהנלקח הוא האדם עצמו במהותו האמתית, נשמתו. ואולי הוא ביאר את 'יקחני' – ייקח אותי, ולא ביאר לאן, משום שמדובר בחזרת הנשמה למקורה, למקומה האמתי. בפירוש ליש' נב 4 כתב ראב"ע "ואשור באפס" דבר – כמו ב"לא דבר" (עמ' 13), כמו "חנם" – "עשקו", אבל קשה ליישם את המובן הזה של הביטוי 'לא דבר' על 'לקיחת' הנשמה.

אינדיבידואלית ודרכה חזרה אל הגוף חסומה, ואילו בסוף הפירוש למלאכי ראב"ע הוכיח שאלהו המשיך לחיות ולפעול גם אחרי עלייתו בסערה השמימה. אם כן, אליהו לא מת, ונראה שיש להסביר את תוחלת החיים המופלגת שראב"ע ייחס לו על-פי דבריו בפירוש הארוך לשמ' כג 25-26: 'הדבק בשם יחזק החום והלך בכח הנשמה, אז יחיה אדם יותר מהזמן הקצוב'.⁷⁸ אמור מעתה, ה'לקיחה' איננה מוות כי אם דבקות נשמת הצדיק בעולמות העליונים בעקבות עבודת ה' מאומצת מצד הצדיק. הצדיק יכול להרגיל את עצמו 'להתהלך עם המלאכים' (ראו הפירוש הארוך לבר' ה 22, המובא להלן), דהיינו להשליט את הנשמה העליונה הנצחית שבו – שהיא 'מאורם' [של המלאכים] (הפירוש הארוך לשמ' ג) – על שאר חלקי נפשו ועל גופו הגשמי,⁷⁹ אבל הדבקות מושגת רק בעקבות היענות אלוהית למאמצי האדם, ועל כן היא נקראת 'לקיחה'.

גם מתוך דברי ראב"ע ביסוד מורא, שער י, פסקה ג, המובאים בזה, עולה ש'הלקיחה' פירושה דבקות בה' בחיי הגוף (לשם בהירות הדיון מספרנו את מאמרי הקטע):

(1) ונשמת האדם לבדו, כאשר נתנה ה', היא כלוח מוכן לכתוב עליו. ובהכתב על זה הלוח מכתב אלהי – שהוא דעת הכללים בנולדים מהארבעה שרשים, ודעת הגלגלים, וכסא הכבוד, וסוד המרכבה, ודעת עליון – אז תהיה הנשמה דבקה בשם הנכבד בעודה באדם, וככה בעת הפרד כחה מעל גויתה, שהוא הארמון שלה.

(2) והנה, אין נכון למשכיל שיבקש בעולם הזה, רק מה שיהיה לו טוב לעולם הבא.

(3) הלא תראה כתוב בעריות 'אני ה' (ויק' יח 6, 21, 30), כי האדם הקדוש, המרחיק העריות, אז יהיה מן הקרובים אל הש' הנכבד. ובדברי אסף: 'ואני קרבת אלהים לי טוב' (תה' עג 28), ולמעלה אמר: 'כי הנה רחוקך יאבדו' (שם, 27). ואמ' דוד: 'כי לא תעזוב נפשי לשאול' (שם, טז 10) ברדת בשרי שם – כי 'שאול' הוא הקבר, שהוא בתחתית הארץ, כמו: 'ואציעה שאול הנד' (תה' קלט 8), – ואמר: 'תודיעני ארץ חיים' (שם, טז 11). וככה אמ' המשורר: 'אך אלהי יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה' (שם, מט 16). ומלת 'יקחני' – מעלה

⁷⁸ השוו הפירוש הקצר לשמ' כג 26: "את מספר ימיך אמלא" – טעמו, שהשם נתן כח לכל גוף כמה יעמוד. ואם הוא דבק בשם, אשר לו נתכנו עלילות, יסבב סבות לשמר כח הגוף ויחזק הרוח המכלכל, והפך זה ברחקו ממקור החיים; וכן 'יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצורנה' (מש' ו 27).

⁷⁹ באיגרת אחי הטוהר, האנציקלופדיה הפילוסופית שנתחברה בעיראק במאה העשירית ושהשפעתה הרבה על הגותו של ראב"ע הולכת ומתבהרת (ראו למשל רשימת המחקרים המובאת אצל ערן ויזל, "הטעמים" אלוהיים ו"המילות" של משה: השקפתו של ר' אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, מקורותיה ומסקנותיה, תרביץ פ [תשס"ב], עמ' 399, הערה 59), מצוי הרעיון שישנם צדיקים בודדים המסוגלים לקבל טבע של מלאך בעודם בחיים; ראו Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York 1993, p. 73.

גדולה, כמו 'ואינינו כי לקח אותו אלהים' (בר' ה' 24), וככה: 'ואחר כבוד תקחני' (תה' עג 24).⁸⁰

בקטע זה הזיקה בין הדבקות בה' בעולם הזה בחיי הגוף ובין הגשמת ייעוד הנשמה בעולם הבא, לאחר מות הגוף, בולטת יותר מבפירוש לדב' לב 39, והיא לאמתו של דבר הציר המרכזי שעליו הקטע סובב. במאמר 1 ראב"ע מסביר שהדבקות בעולם הזה תלויה בידיעות פילוסופיות ומטפיזיות מסוימות, ומכיוון שזמן שהותה של הנשמה בגוף הוא הזמן המיועד להשגת ידיעות אלו, נראה לפרש את המשפט 'וככה בהפרד כוחה מעל גויתה' כקביעה ש'היאספות' הנשמה לאחר המוות תלויה בהשגת הדבקות במהלך החיים. ההשלכה ההגיונית והמעשית של קביעה זו מובעת במאמר 2: כל שאיפותיו של המשכיל בעולם הזה צריכות להיות מכוונות להגשמת ייעודו בעולם הבא. במאמר 3 ראב"ע מביא מן הכתובים שלוש הוכחות שהדבקות בה' בעולם הזה מביאה לידי דבקות ('היאספות') הנשמה בו בעולם הבא. ראב"ע ראה בחזרה המשולשת על הנוסחה 'אני ה' בהקשר של דיני עריות ביטוי לקביעה שהנשמה מן העריות הוא קרוב אל ה'.⁸¹ ולפי שהכתוב עצמו לא נקט לשון 'קרבה' בהקשר זה, הוא מבאר את מהות הקרבה הזאת על פי דברי אסף, ששם הלשון הזאת מופיעה. בדברי אסף הקרבה אל ה' מונגדת לריחוק מן ה', המוביל ל'אבדון', ופירוש הדבר, לשיטת ראב"ע, שלאחר מות הגוף לא תחזורנה נשמות האנשים הרחוקים מן ה' לעולמן העליון, ואילו נשמותיהם של הקרובים אל ה' הדבקים בו תזכינה לחיי נצח, דהיינו להתמזגות עם נפש העולם. אותו הדבר נלמד מתוך דברי דוד. ביטחוננו של דוד שה' לא יפקיר את נשמתו בעת מותו, בעת רדת גופו לשאול, נובע מכך שה' יודיע לו 'ארח חיים' – הדרך אל החיים, כלומר כיצד עליו לנהוג בעולם הזה על מנת לזכות בחיי נצח בעולם הבא. המילה 'וככה' מלמדת שגם הבאת דברי המשורר בתה' מ"ט נועדה להוכיח את תלות חיי הנצח בעולם הבא בדבקות בה' בעולם הזה. ומכיוון שהחלק הראשון של הפסוק – 'אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול' מכוון בבירור להישארות הנשמה לאחר מות הגוף, הרי המילים 'כי יקחני סלה' מוסבות על הדבקות בה' בעולם הזה, שהיא התנאי להישארות הנשמה בעולם הבא. לפי זה ההדגשה שה'לקיחה' היא 'מעלה גדולה' איננה מכוונת לאיכותה המושלמת של הדבקות בה' לאחר המוות (התמזגות מוחלטת) בהשוואה לדבקות המוגבלת בו בחיים, אלא ה'לקיחה' היא דרגת הדבקות הגבוהה ביותר שאפשר להגיע אליה בעולם הזה, ועל מנת להגיע אליה דרושים הכנות ותנאים מסוימים, כפי שיתבאר בהמשך דברינו.

בפירוש הארוך לבר' ה' 22-24 יש אזכור נוסף לחנוך, שלפי ביאורנו המוצע בזה יש בו לא רק אישוש למסקנות דלעיל אלא אף תרומה להבנת חתימת הפירוש למלאכי:

חנוך צדיק גמור היה, והעד: 'ויתהלך חנוך את האלהים' – כמרגיל עצמו להיות בחייו עם המלאכים...⁸² והנה עבד השם בארץ שלש מאות שנה. וטעם 'ויולד

⁸⁰ יסוד מורא (לעיל הערה 39), עמ' 176-177. חרגנו במקצת מן הפיסוק של המהדירים כדי להבליט את הבנתנו.

⁸¹ השוו פירוש לויק' יח 6: 'וטעם "אני ה'" – שהשם אוהב הנבדל לעבדו ולשמוע דברו... והוא סוד האדם... והנה כל המתגאל, ירחק משם השם המקובל; על כן הזכיר "אני ה'".

⁸² השוו הפירוש הקצר לבר' ה' 22: "ויתהלך חנוך" – כטעם "אחרי ה' אלהיכם תלכו" (דב' יג 5); וכן כתוב על נח "את האלהים התהלך נח" (בר' ו 9). ויש מפרשים "התהלך" – כמו "הגגיל".

בנים' – וכבר הוליד בנים. וטעם 'ואיננו' – כי לא נמצא קברו. ומלת 'לקיחה' מפורשת בדברי המשורר 'כי יקחני סלה' (תה' מט 16), וככה 'ואחר כבוד תקחני' (שם עג 24); והוא מעלה יתרה לנשמות החסידים. ולא הזכיר 'וימת', כי כל הדורות שהיו לפניו חיו יותר מתשע מאות שנה, וזה לבדו היה שלש מאות וששים.

אם חנוך לא מת וגופו לא עלה לשמים, יש לומר שהוא עדיין חי עלי אדמות (או מת אחרי שמשוה כתב את התורה), בהתאם לכלל ש'הדבק בשם... יחיה... יותר מהזמן הקצוב'. והסיבה שקברו לא נמצא היא שאין לו קבר. אבל היכן חנוך חי? בפירוש למילים 'ויולד בנים' – 'וכבר הוליד בנים [לפני כן]' כנראה יש לראות רמז שעל מנת להגיע לדבקות בשם פרש חנוך מן החיים הגשמיים, ובכללם חיי האישות, במידת האפשר.⁸³ לפי זה הקביעה ש'לא נמצא קברו' מעידה שחנוך אף התבודד לחלוטין מחברת בני אדם,⁸⁴ שאילולא כן לא היו מניחים בטעות שהוא מת ולא היו מחפשים אחר קברו. הדעת נותנת שראב"ע הסביר באופן דומה את פרידתו של אליהו מאלישע – לצורך התבודדות ודבקות בה'. אבל איך הוא ביאר את תיאור עלייתו של אליהו השמימה, ומה עלה לדעתו בגורלו של אליהו אחריה? כאמור, פירושו של ראב"ע לסיפור הזה אינו בידנו. אף על פי כן אנו סבורים שאפשר לשער את כיוונו הכללי על פי מיטב היכרותנו עם דרכו הפרשנית והשקפותיו הפילוסופיות מכאן ועל-פי עיון בפירושיהם של חכמים שהושפעו ממנו או שתפיסותיהם הפילוסופיות קרובות לשלו מכאן.

מצד אחד האפשרות שלדעת ראב"ע אליהו עלה לעולם העל-ירחי אינה סבירה, משום שאין היא מתיישבת עם הראייה הבסיסית שלו בגוף כלי חומרי חסר תודעה שכל תפקידו לשמש מושב לנשמה הנצחית בזמן שהותה בעולם הארצי. יתרה מזו, על פי תפיסת העולם המדעית של ימי הביניים, שראב"ע היה אמון עליה, הגוף החומרי והמתכלה של האדם, המורכב מארבעת היסודות של העולם הארצי, לא יוכל לעבור את הגבול לעולם השמימי, שבו הגופים מורכבים מן היסוד החמישי והבלתי מתכלה.⁸⁵ אם הנפש החוטאת המזוהמת משקיעתה בעולם החומר אינה זכה דייה כדי לעבור את גלגל האש, כל שכן שאין החומר עצמו יכול לפרוץ את הגבול הזה. מצד אחר אין הדעת נותנת שראב"ע ביאר את עלייתו של אליהו כמשל להשגת דבקות בה'. בהיותו פרשן פשוט ראב"ע התחשב מאוד במאפייניו הספרותיים של המקרא, ומכיוון שאין בכתוב עצמו רמזים לראייה באירוע משל, נראה שגם דרך פרשנית זו הייתה חתומה בפניו.

⁸³ השווה הפירוש שנמסר לתלמיד בעל-פה לבר' לה 22: "וישמע ישראל" – מה שעשה ראובן, על כן "ויהיו בני יעקב שנים עשר"; ולא הוליד עוד, כי בלהה חוללה ורחל מתה, ומאס בלאה ובשפחתה בעבור ראובן, על כן לא בא עוד אל אשה ולא הוליד, על כן לא היו בניו רק שנים עשר. ומעתה התבודד לעבוד השם בעבור נדרו, ואין לו חפץ ותאוה בדברי העולם'.

⁸⁴ השווה הפירושים לתה' לו 9: 'וטעם "ביתך" – הם המתבודדים לעבוד השם בביתם'; קא 2: "מתי תבא אלי" – כמו 'ויבא אלהים אל בלעם' (במ' כב 9) – שתשרה רוח הקודש עליו בביתו, בהתבודדו מבני אדם ודיניהם וריבם'.

⁸⁵ ראו על עניין זה שלמה סלע, 'בריאת העולם העל-ירחי על-פי שני פירושי ראב"ע לבראשית א 14', בית מקרא נב, ב (תשס"ז), עמ' 131, הערה 2.

ראב"ע ביאר את רוב היקרויותיה של המילה 'שמים' במקרא על השמים הנראים לעיני האדם – הרקיע,⁸⁶ שהוא לדעתו האוויר היסודי,⁸⁷ ולפי זה ייתכן שלדעת ראב"ע אליהו הגיע עד לגלגל האוויר, אך לא ברור מי העלה אותו. לפי מל"ב ב 11 רכב אש וסוסי אש הפרידו בין אליהו לאלישע, ואליהו עלה בסערה השמימה, וקשה לדעת אם הוא עלה רק באמצעות הסערה (יסוד האוויר) או שמא גם באמצעות הרכב והסוסים (יסוד האש). מכל מקום, עלייה לגלגל האוויר באמצעות יסוד האוויר או יסוד האש היא בגדר נס שאינו מפר את חוקי הטבע הבסיסיים, ונראה שהיא הולמת את יחסו הכללי של ראב"ע לנסים.⁸⁸ בני הנביאים אשר בבית אל וביריחו הזהירו את אלישע ש'היום הזה ה' לקח את אדניך מעל ראשך' (מל"ב ב 3, 5), וגם אלישע (ראו שם) ואליהו (ראו שם, 9) ידעו שזה עומד לקרות. מכאן שהמהלך כולו היה מתוכנן ושימש מטרה מוגדרת. נראה שלדעת ראב"ע המטרה הייתה שאליהו יגיע לידי דבקות בה' שתאפשר לו לחיות עד ימות המשיח ולבשר את בואו.

בפירושי רד"ק, שלעתים קרובות משוקעים בהם יסודות מפירושי ראב"ע, מצויה גישה הקרובה לגישת ראב"ע המשוערת על ידנו. וכך כתב רד"ק בפירושו למל"ב ב 12-1:

ורוח הסערה העלתה אותו מן הארץ אל האויר, כמו שמעלה הדברים הקלים, כן העלתו ברצון האל עד גלגל האש; ושם נשרפו בגדיו זולתי האדרת, וכלה בשרו ועצמו, והרוח שבה אל האלהים אשר נתנה. ומה שנראה רכב אש וסוסי אש לאלישע, להודיע בו כי בהעלותו עלה מישראל רכבו ופרשיו, כמו שאמר אלישע 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו'. ודעת המונינו, גם חכמינו, כי הכניסו האל בגן עדן עם גופו, כמו שהיה אדם הראשון קודם שחטא; וכן הכניס חנוך שם (ראו דרך ארץ זוטא א, ט) ... ופירוש 'השמים': לענין גוף האויר – כמו 'אשר תעוף בשמים' (דב' ד 17); ולענין הרוח – השמים העליונים עם המלאכים... ואליהו נעשה רוחני, והגוף כלה באש העליוני, ושב כל יסוד אל יסודו. ואלישע ראה העלותו מן הארץ, ובהיותו באויר ראה דמיון רכב אש וסוסי אש שהפריד בין שניהם, כלומר: בראותו כי כבר נפרד ממנו, מעת אשר הועלה. וכן בגדיו כלו באש, זולתי האדרת שנפלה מעליו, כדי שיקחנה אלישע להכות בה המים.

לדעת רד"ק, אליהו מת באותו אירוע, כאשר גופו נשרף באש היסודית, ורק נשמתו המשיכה את המסע אל עולמה העליון.⁸⁹ ואף שבנקודה הזאת רד"ק חלק על ראב"ע,

⁸⁶ ראב"ע דגל בעקרון עממיות התורה, שלפיו התורה ניתנה לכול, ולכן היא מתארת רק את המציאות המוכרת לחושים ונמנעת מלתאר את העולמות העליונים המוכרים רק באמצעות ההיקש השכלי (ראו סימון, לעיל הערה 17, עמ' 35, הערה 19).

⁸⁷ ראו הפירוש הקצר לבר' א 6; הארוך, שם; יש' סה 17; תה' יט 2.

⁸⁸ ראו לעיל, הערה 17.

⁸⁹ גם בפירושו לבר' ה 24 ביאר רד"ק את ה'לקיחה' של חנוך ואליהו כלקיחת נפשם (נשמתם) והעלאתה לעולם העליון. וגם שם הוא הזכיר את 'דעת המונינו, גם קצת חכמינו, כי חנוך ואליהו – הכניסם האל חיים בגן עדן בנפש ובשר, ועוד שם חיים, אוכלים מפרי העץ ועובדים את ה', כמו שהיה אדם הראשון קודם שחטא, ויהיו שם עד ימות המשיח'. את המכתב של אליהו הוא הסביר כך: 'נגלה אליהו ברוח הנבואה לאחד מן הנביאים ושם בפיו דברי המכתב הזה ואמר לו שיכתבו

הרי משתקפת בדבריו הגישה הרציונליסטית המאפיינת גם את פרשנותו של ראב"ע. רד"ק הטעים שהסערה העלתה את אליהו השמימה כפי שהיא רגילה להעלות לאוויר דברים קלים, כלומר ה' עשה את הנס הזה תוך כדי ניצול כוחות הטבע הנודעים ולא בניגוד להם. רד"ק אף הבחין בין ה'שמים' שאליהם הגיע הגוף החומרי של אליהו, גלגל האש, ובין ה'שמים' שאליהם הגיעה נשמתו, משום שהיה לו ברור שהגוף החומרי אינו יכול לעבור את גלגל האש, כדעת המונינו, גם חכמינו'. ואם זאת הייתה הגישה של רד"ק, שמחויבותו לגישה הרציונליסטית בהיותו בן פרובאנס הייתה פחותה מזו של ראב"ע הספרדי,⁹⁰ הרי נראה בבירור שהפירוש של ראב"ע היה קרוב ברוחו ואף בפרטיו לפירוש רד"ק. רד"ק סבר שאליהו מת ועל כן הוא ביאר שאליהו הגיע עד גלגל האש, ושם גופו נשרף. לפי זה אפשר להבין מדוע רד"ק, שראה ברכב האש וסוסי האש מראה דמיוני, לא זיהה את הסערה עם האוויר היסודי, כי במקרה כזה לא היה בכוחה של הסערה להביאו אלא עד גלגל האוויר. אם ראב"ע אכן ביאר את האירוע כפי שאנו משערים, ברור שלדעתו אליהו לא הגיע עד גלגל האש, שהרי שם היה נשרף למוות. ואם כן, ייתכן מאוד שביאור הרכב והסוסים כמראה דמיוני מצוי כבר אצל ראב"ע, שסבר שאליהו עלה באמצעות הסערה – יסוד האוויר – בלבד, ומשום כך הגיע עד גלגל האוויר. אבל האם אפשר שלדעת ראב"ע אליהו אכן הגיע עד גלגל האוויר בהתאם למשמעות שהוא בדרך כלל ייחס למילה 'שמים' במקרא? על פי תפיסת העולם הפילוסופית היוונית-ערבית כל אחד מארבעת היסודות נושא שתיים מארבע תכונות היסוד – קר, חם, יבש ולח, ובעוד האש חמה ויבשה, האוויר הוא חם ולח. לפי זה הגוף של אליהו היה נשרף אף בהגיעו לגלגל האוויר, כפי שהטעים ר' יצחק אברבנאל בפירושו למל"ב ב:

ועם היות שהמפרשים אמרו שלא יתכן שישבו הגופות האנושיים בתוך הגרמים השמימיים ולא עליהם, ושמה שנאמר כאן 'בסערה השמימה' הוא על דרך 'ערים גדולות ובצורות בשמים' (דב' א 28); 'יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך' (שם, כח 12), ורבים כהם, שנאמר 'שמיים' על החלק העליון מהאוויר [האוויר היסודי], הנה אין ראוי שנאמין לדבריהם שנשרף גופו ובגדיו בחלק האוויר שהוא החם או ביסוד האש אשר עליו, ושנפש הנביא צרורה בצרור החיים את ה', כיתר שאר נפשות הנביאים והצדיקים אנשי השם, כי אם היה זה כן לא היה הכתוב מגזים [מאריך ב]עניינו כשלוקח אליהו, ושלוקח בסערה, ולמה לא יחליט בו שם המוות?! האם יאמר שהאנשים הנשרפים אינם מתים כמו הנקברים בארץ?!

במכתב וביא המכתב ליהורם ויאמר לו שזה המכתב שולח אליו אליהו כדי שיחשוב יהורם שזה המכתב בא לו מן השמים ויכניע לבבו וידע כי רעה גדולה עשה'.

⁹⁰ רד"ק, למשל, האמין בתחיית המתים כפשוטה (ראו לעיל), דהיינו שיבת הנשמה מן העולם העליון לגוף החומרי, וכך הוא הסביר גם את חזרתו של אליהו באחרית הימים: "הנה אנכי" – אע"פ שאני מזהירכם על תורת משה בכל דור ודור, אע"פ כן לטובתכם אשלח לכם את אליה הנביא. והטעם – שישב נשמתו שעלתה השמים אל גוף נברא מהשארות גופו כגופו הראשון; כי גופו הראשון – שב בעלותו כל יסוד אל יסודו. ואחר שיחיה אותו הגוף, ישלחנו לישראל לפני יום המשפט' (הפירוש למל"ג 23).

אברבנאל מעיד שהייתה גם שיטה שלפיה אליהו עלה עד גלגל האוויר, אבל לא נראה שזאת הייתה שיטת ראב"ע, שכן בין שאליהו עלה לגלגל האש בין שעלה רק עד גלגל האוויר, גורלו היה אחד – שרפת גופו ומוות. אברבנאל, שהסכים לדעת ראב"ע שאליהו לא מת בעלייתו השמימה, הסיק:

מפני זה האמנתי אני דברי חכמינו ז"ל, שאליהו נלקח בסערה לשמיים, רוצה לומר באוויר, ושהולכתהו הסערה ותשאהו רוח לגן עדן אשר בארץ, וששם הוא יושב בגוף ובנפש, ולכן אמרו שאליהו לא מת, ואמרו גם כן שלא עלה לרקיע, ואמרו שהיו רואים אותו בבית המדרש, ושיבוא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא.

כמו ראב"ע גם אברבנאל ראה במסורות התלמודיות על פגישותיו של אליהו עם חכמי התלמוד עדות מוצקה שהוא לא מת בעלייתו השמימה. אין זה ברור כיצד אברבנאל יישב בין המסורת על ישיבתו של אליהו בגן עדן ובין המסורות על ביקוריו בבית המדרש, אבל האי-התאמה ביניהן גדולה דייה כדי להניח שראב"ע לא קיבל את המסורת על ישיבת אליהו בגן עדן (ולכן גם לא רמז אליה בחתימת פירושו למלאכי). ומן התיאור המקראי של עליית אליהו אף ברור שלא היו עדים לנחיתתו החוזרת על הארץ, ולכן לא ייתכן שבידי חז"ל הייתה מסורת היסטורית מהימנה בעניין זה. לפיכך קבלת מסורת זו פירושה ייחוס ידיעות על-טבעיות לחז"ל, דבר שלא עלה על דעתו של ראב"ע, שכאמור דגל בעקרון שוויון הדורות. מכל זה נראה לנו להניח שהשיטה הקרובה ביותר לשיטתו של ראב"ע מצויה בפירוש רלב"ג למל"ב ב 1:

'בהעלות ה' את אליהו בסערה השמים' – אי אפשר שיוכן שהעלהו השמים, כי לא יעלו שם אלו הגופות, אבל הכונה בו בגובה האוויר, כאמרו 'ערים גדולות ובצורות בשמים' (דב' ט 1); 'עיר ומגדל וראשו בשמים' (בר' יא 4). והנה נשאתהו רוח ה' במלאכות [בשליחות] השם יתברך אל מקום לא נודע עדיין, והוא חי שם, כמו שביארנו.

רלב"ג הסכים עם עמדתו הבסיסית של ראב"ע, שאליהו לא מת מעולם אלא יחיה עד לבואו של המשיח (כפי שהוא מוכיח באריכות בפירושו למל"א יז 1 ודה"ב כא 12), ובניגוד לאברבנאל הוא העדיף להודות בחוסר ידיעותינו על מקום הימצאו של אליהו מלהסתמך על מסורת תלמודית שמהימנותה מוטלת בספק. הדעת נותנת שראב"ע ביאר את עלייתו של אליהו בסערה השמימה ברוח דומה, כלומר הסערה העלתה את אליהו לגובה רב והעבירה אותו למקום לא נודע, ושם הוא חי ומתבודד מחברת בני אדם רוב הזמן, ורק לעתים רחוקות הוא שולח מכתב או מתגלה לחכמי הדור. לא היה מקום להטיל ספק באפשרות של נס כזה, שהרי זהו הנס שבני הנביאים שיערו שאירע כשהציעו לעזור לאלישע לחפש את אליהו: 'ויאמרו אליו הנה נא יש את עבדיך חמשים אנשים בני חיל ילכו נא ויבקשו את אליהו: 'ויאמרו אליו הנה נא יש את עבדיך חמשים באחת הגיאיות' (מל"ב ב 16). בפירוש הקצר לבר' יא 4 כתב ראב"ע: 'ואל תתמה על מלת "וראשו בשמים", כי הנה כן דבר משה "ערים גדולות ובצורות בשמים"', כלומר ראב"ע הסכים לדעת רלב"ג שיש מקומות שבהם המילה 'שמים' באה בהוראה של גובה

רב.⁹¹ שתי הדוגמאות לכך שהביא רלב"ג הן אותן דוגמאות שראב"ע קישר ביניהן בפירושו לבראשית, והדבר מלמד על השפעה אפשרית של ראב"ע על רלב"ג, כלומר ייתכן מאוד שאלו הדוגמאות שראב"ע עצמו הביא בפירושו לעליית אליהו בסערה השמימה (מ"ב ב 1 או 11).

השחזור המשוער של ביאור ראב"ע לעליית אליהו השמימה מסייע להבנת דבריו בסוף פירושו למלאכי. אליהו לא מת בתקופת המקרא ולא עלה בגופו או בנשמתו לעולם העל-ירחי, אלא התבודד כדי שנשמתו תגיע לדבקות בה'. השאלה אם אליהו קם לתחייה בעבר או יקום לתחייה בעתיד לא הטרידה את ראב"ע כלל, ומשום כך הוא כנראה לא העלה על דעתו שהיא עלולה להטריד את קהל קוראיו. גם חנוך, כמו אליהו, הגיע לדרגת דבקות נשמתו בעליונים ומאז לא חזר לחברת בני אדם, שהרי מי שהגשים את ייעוד קיומו איזו סיבה יש לו לחזור ולהפך אותו? לפי זה דומה שבעיני ראב"ע השאלה האמורה להטריד את שלווות רוחו של היהודי המאמין בדבר מהלך חייו של אליהו היא אם אליהו באמת יחזור לעתיד לבוא כדי לבשר את בואו של המשיח. מצד ההיגיון לא נראה שאלהו יחזור לחברת בני אדם אחרי שנשמתו דבקה בה', והעובדה שמלאכי ניבא כך מערערת לכאורה על אמינותם של כל הנבואות המשיחיות! ראב"ע לא הסביר כיצד ייתכן שאלהו יחזור לחברת בני אדם אחרי הידבוקו בה', אבל התקדימים המוכחים מן העבר שימשו לו ערובה שכך אכן יהיה שוב בעתיד. בפירושו למלאכי ראב"ע הביא הוכחות שמצד העובדה אליהו חזר לחברת בני אדם ולפעילות נבואית אחרי שכבר הגיע לדרגת דבקות בה' הן בתקופת המקרא והן בתקופת התלמוד, ומכאן נבע ביטחונו ש'השם יקיים נבואתו וימהר קץ ביאתו', כלומר נבואת מלאכי על חזרתו של אליהו לחברת בני אדם אינה מערערת על אמינותן של הנבואות המשיחיות, אלא –

אליה / לשבויה / בוא יבוא בבשורה
לפני בוא / יום יי' / הגדול והנורא.⁹²

ו. התייחסויותיו של ראב"ע לעניין תחיית המתים ככתיבה מוסווית
כל התייחסויותיו של ראב"ע לעניין תחיית המתים מתאפיינות במידה של הסוואה,⁹³ כפי שהשתדלנו להראות על כל אחת מהן. אמור מעתה – אם עצם שלילת האמונה בתחיית המתים מעידה על חדשנותו ועל תעוזתו האינטלקטואלית של ראב"ע, הרי הוא נהג זהירות רבה בחשיפת דעתו והקפיד להתנסח באופן שבו רק מעטים יהיו מסוגלים לפענח את כוונתו לאשורה.

⁹¹ לפי הפירוש הקצר לבר' א 1 זאת המשמעות הבסיסית של המילה: 'טעם' שמים" – גובה ומעלה, וכן בלשון ישמעאל, שרובה על מתכונת לשון הקודש'. לעומת זאת לפי הפירוש הארוך לשמות יב 6 המילה היא צורה זוגית של המילה 'שם': 'וככה' שמים", כי הם שני סדני הגלגל, שהם כמו נטועים, שעליהם משענת תנועת הגלגל; וכתוב "לנטוע שמים" (יש' נא 16). וכבר פרשתי בספר 'השם הנכבד' (א, ב), כי 'שמים' מגזרת 'שם ישר נוכח עמו" (איוב כג 7) – רמז לשנים מקומות'.
⁹² שירו 'אליה לשבויה בוא יבוא', שו' 1-2 (לוי, שירי הקודש, לעיל הערה 21, ב, עמ' 297).

⁹³ בכונה אנו נמנעים משימוש במילה 'אזוטריות' בהקשר זה, משום שכתובה אזוטריה היא כתיבה בעלת שני רבדים: רובד שטחי וגלוי המיועד להמונים ורובד עמוק וסתום המיועד למשכילים, ואין כל אזכורו של ראב"ע לתחיית המתים נכללים בהגדרה זו.

מדוע נזהר ראב"ע מלחשוף את שיטתו לעיני כול? אוריאל סימון הבחין בין שני סוגי הסוואה אצל ראב"ע.⁹⁴ האחד הוא הסוואה שהיא בבחינת 'המשכיל יבין', והוא כאשר התורה, ובעקבותיה גם ראב"ע עצמו, מסתפקת ברמיזות ונמנעת מלהאריך בנושא שמפאת עומקו או היקפו איננו נגיש לקהל הרחב,⁹⁵ שלמענו התורה נכתבה.⁹⁶ סוג אחר הוא הסוואה שהיא בבחינת 'המשכיל ידום', והוא כאשר הפרשן רומז לסוד ביקורתי כלשהו העולה מניתוח הכתוב אך נמנע מלבאר אותו די צורכו וכך יובן בקרב המשכילים בלבד.⁹⁷ שני סוגי הסוואה אלו נוגעים לסודות הרמוזים בכתוב עצמו או העולים מתוך הניתוח הביקורתי שלו, ועל כן סוגיית תחיית המתים לא כלולה בהם. לא ניתן לסווג את הסוגיה הזאת בקטגוריה של 'המשכיל יבין' משום שלדעת ראב"ע המקרא איננו מזכיר אותה בשום מקום לא לשלילה ולא לחיוב, לא במפורש ולא במרומז. גם הקטגוריה של 'המשכיל ידום' איננה חלה עליה, שכן שלילת האמונה בתחיית המתים איננה אמת המשתמעת מניתוח ביקורתי של הכתובים. ביש' לח 18 דברי הנביא רק מאשרים בעקיפין את מה שראב"ע כבר ידע מתוקף העיון השכלתני, ובתה' קד 29-30 ראב"ע הדגים כיצד אפשר לבאר את 'גויעת כל חי ובריאתו מחדש' בהתאם לאמת התבונית.

לדעתנו, ראב"ע התנסח בחידתיות ובהסוואה בעניין תחיית המתים בעיקר מחשש לתגובת הקהל. משה הלברטל הפנה את תשומת הלב לסוג זה של הסוואה והדגים אותו מתוך דברי ראב"ע על סוד המקדש וכליו בפירושו הארוך לשמ' כו 1:⁹⁸

ככה השם הנכבד: ידענו כי כבודו מלא כל העולם, רק יש מקומות שיראה כח השם בו יותר ממקומות אחרים, בעבור שני דברים: האחד – כפי מתכונת תולדת המקבל, והשני – כפי כח העליון שהוא על ראש המקבל. על כן נבחר מקום בית המקדש. ואם נתן לך השם חכמה בלבך, תבין סוד הארון והכפורת והכרובים שהם פורשים כנפים; ומחוץ לפרכת – דבר המנורה ומזבח הקטורת והשולחן; ומחוץ לפתח המשכן – 'מזבח העולה ואת כל כליו ואת הכיור ואת כנו (שמ' ל 28). ואלה הדברים הם כבוד אלהים. ובעבור זה רמזתי לך, כי יש בדורינו אנשים חכמים בעיניהם, אולי יהתלו על דברי.

חז"ל הוקיעו לא רק את הכופרים בתחיית המתים⁹⁹ אלא אף את הטוענים שאינה רמוזה בתורה: 'אלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה' (משנה סנה' י, א). ורש"י ביאר (בפירושו לסנה' צ, ע"א):

⁹⁴ אוריאל סימון (לעיל הערה 17), עמ' 20-26.

⁹⁵ ראו למשל הפירוש לאיוב א 6: 'ולבאר סוד אלה הדברים – לא יכילם ספר. והמבין סוד מערכות הצבאות והשתנות המעשים כפי השתנות התנועות, ידע עיקר השטן; והכלל – שהוא מלאך. וטעם 'ויהי היום' – יום ראש השנה, שכל בני העולם עוברים לפני השכינה כבני מרון (ראה ר"ה טז, ע"א), או יום דינו של איוב לבדו; ולא אוכל לפרש'.

⁹⁶ ראו לעיל הערה 86.

⁹⁷ הדוגמאות המובהקות לכך הן 'סוד שנים עשר' (ראו סימון [לעיל הערה 17], עמ' 426-438) ושאלת זהות המחבר של החלק השני של ספר ישעיהו (ראו שם, עמ' 240-242).

⁹⁸ משה הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"א, עמ' 36.

שכופר במדרשים דדרשינן בגמרא לקמן מניין לתחיית המתים מן התורה, ואפילו היא מודה ומאמין שיחיו המתים אלא דלא רמיזא באורייתא – כופר הוא, הואיל ועוקר שיש תחיית המתים מן התורה – מה לנו ולאמונתו, וכי מהיכן הוא יודע שכן הוא – הלכך כופר גמור הוא.

התורה היא המקור לאמונה בתחיית המתים, ולפיכך הטוען שהוא מקבל את האמונה הזאת אבל היא איננה נלמדת מן התורה אינו אלא כופר המתחזה למאמין. מדברי ר' אברהם בר-חייא שצוטטו לעיל למדנו שהכופרים בתחיית המתים לא הסתפקו בדחייתה על בסיס סברתם ובינתם אלא אף הציעו פרשנות חלופית לאותם פסוקים שבעיני המאמינים נחשבו הוכחות לתחיית המתים. המציאות הזאת היא הרקע לדבריו החריפים של בר-חייא בגנות הכופרים בהוכחות המקראיות הרווחות והמקובלות לתחיית המתים:

כל המוציא הפסוקים האלה מדרך פשוטן, ואפילו הוא מודה בישועה ומאמין בביאת הגואל, אינו אלא אפיקורס ורשע ומתעקש בדבריו ומתחכם. ואם הוא סבור להוציא את הכתובים האלה מדרך פשוטן יבואו לידו כתובים רבים שאינו יכול לתת בהם טעם אחר כי אם תחית המתים, כגון 'הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל. וידעתם כי אני י"י' (יח' לז 12-14), אשר אין אדם יכול לתת בהם טעם אחר כי אם תחית המתים לעתיד לבוא ובזמן הישועה, לא ליום הדין הגדול, מפני שהוא אומר 'והנחתי אתכם על אדמתכם', אשר טעמו עמידה בעולם הזה ותחית המתים. יום הדין הגדול – אין אחריה עמידה בעולם הזה עד שיהיה אומר אחריו 'והנחתי אתכם על אדמתכם', ומפני זה אמרנו שאין לכתוב הפירוש הזה כי אם תחית המתים אחר הגאולה. וכן 'ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו', אין אדם יכול לתת בו טעם אחר כי אם תחית המתים לזמן הגאולה. ועל זה אמר 'רבים'. ואילו היה מדבר על יום הדין הגדול היה אומר 'וכל ישיני אדמת עפר יקיצו', מפני שהצדיקים והרשעים וכל אומות העולם יהיו עומדים יום הדין הגדול, אבל עת הגאולה ובימי המשיח לא יקיצו מן העפר כי אם ישראל בלבד, ועליהם אמר 'רבים מישיני אדמת עפר יקיצו'... וכל אלו הכתובים לא יוכלו האפיקורסים להוציאם מדרך פשוטן.¹⁰⁰

לדעת בר-חייא, תחיית המתים עולה בבירור מתוך פשוטו של מקרא, וכל המתכחש לה אינו אלא רשע ומתחכם. הווי אומר, בעיני בר-חייא הכופרים בתחיית המתים מתכחשים לאמת הגלויה לעיני כול, וסילוף המקראות בידם אינו ביטוי ליושרם האינטלקטואלי כי אם לרצונם לשלול את עצם האמונה בתחיית המתים. ואם ר' אברהם בר-חייא לא הבחין בין הכופר בעצם האמונה בתחיית המתים ובין הכופר באפשרות

⁹⁹ ראש השנה יז, ע"א : 'המינין... ושכפרו בתחיית המתים... יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות'.

¹⁰⁰ מגלת המגלה (לעיל הערה 15), עמ' 49.

ללמוד אותה מן הכתוב, הרי ברור שהבחנה זו הייתה עוד פחות ברורה לרבים משלומי אמוני ישראל. ראב"ע, שהכיר את ספרו של בר-חייא,¹⁰¹ מן הסתם ידע זאת ולכן נהג אותה זהירות בניסוחיו בין שבא לדחות את עצם האמונה בתחיית המתים מבחינה פילוסופית בין שבא לדחות 'הוכחה' מקראית לתחיית המתים. כלומר חששותיו של ראב"ע מהאשמת הכפירה והאפיקורסות הם שגרמו לו להתבטא בעמימות בכל דיוניו בנושא.¹⁰²

מלבד סוף פירוש רד"ק ליש' לח 18, הנראה כתגובה לטענת ראב"ע שדברי הנביא סותרים את האמונה בתחיית המתים, לא עלה בידינו לאתר אפילו מקור אחד המזכיר שראב"ע שלל את האמונה הזאת. לפי זה ראב"ע אכן הצליח להסוות היטב את דעתו בנושא כנראה אפילו יותר משהתכוון, שהרי אין ספק שכוונתו הייתה שדבריו יובנו בקרב המשכילים מבין קוראיו. ייתכן שהפירוש הארוך לדנ' יב 2 – אם שיבושו אירע בשלב מוקדם של תהליך העתקתו – תרם לא רק להיעלמות עמדתו של ראב"ע מעיניהם של דורות מאוחרים אלא אף לכך שייחסו לו עמדה הפוכה מן האמתית. חוקרים רבים עמדו על קרבת התפיסה המוצגת בפירוש זה לתפיסה המוצגת באיגרת תחיית המתים של הרמב"ם, ומקצתם אף העלו את האפשרות שראב"ע השפיע על הרמב"ם.¹⁰³ ואם כן, הרי יש לומר שהרמב"ם שאב השראה מן השחזור השגוי של עמדת רס"ג שראב"ע הביא בפירוש זה, עמדה שיוחסה לראב"ע עצמו בעקבות שיבוש הטקסט.

ז. מי השפיע על ראב"ע?

יחסו של ראב"ע לתחיית המתים נגזר בראש ובראשונה מהגותו הפילוסופית. לפי השקפתו של ראב"ע, במות הצדיק נשמתו חוזרת ומתאחדת עם נפש העולם, ושוב אין לה אפשרות להתחבר עם הגוף החומרי. לא ידוע לנו על חכם יהודי קודם ראב"ע ששלל את האמונה בתחיית המתים על יסוד פילוסופי, וייתכן שראב"ע הוא הראשון שעשה זאת.

לשלילת האמונה בתחיית המתים ישנו גם צד ספרותי-פרשני. הפילוסופיה היהודית בימי הביניים נולדה וצמחה מתוך הדרישה ליישב בין שני מקורות האמת – הלוא הם דברי האל המסורים בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה וגזרות התבונה הטהורה כפי

¹⁰¹ בפירושו הארוך לדנ' יא 31 הוא דן בדברי אברהם נשיא ב"ספר קצים", רמז ברור למגלת המגלה, שנכתב על מנת לגלות את הקץ. אוריאל סימון (לעיל הערה 17, עמ' 38-46) הראה שפירושי ראב"ע, אף שנכתבו על אדמת אירופה הנוצרית, נועדו לא פחות לאנשי מולדתו בספרד המוסלמית. אין לתלות אפוא את סגנון ההסוואה ההסתרה בחשש דווקא מתגובת הקהל האירופי השמרני.

¹⁰² אוריאל סימון ('מדוע עזב ר' אברהם אבן עזרא את ספרד "בנפש נבהלת"?' עיוני מקרא ופרשנות יא [תשע"ד], עמ' 498-499) הראה כי יש יסוד לשער שראב"ע עזב את ספרד בגלל אנשים שרדפוהו על דעותיו שבמחלוקת. בין השאר כתב סימון: 'אם, לפי המשוער, ראב"ע אכן נידון ברותחין בארץ מולדתו בגלל אי-הסתרת דעותיו, ייתכן שזהו הרקע לזהירות היתר שלו במקום גלותו. בכל אופן, בולטת מאוד העובדה שבכתיבתו בארצות אדום הסודות הביקורתיים (כגון 'סוד שנים עשר' וסוד חלוקת ספר ישעיהו לשני נביאים) מוסתרים היטב וקשים מאוד לפענוח, שהביאורים האסטרוטולוגיים רמוזים כסודות כמוסים ושמוקדש מאמץ רב למאבק בקראות ולביצורה של ההלכה המסורה בצדו של הפשט' (שם, עמ' 499).

¹⁰³ ראו לעיל הערה 37.

שהללו מתבטאות במסורת הפילוסופית היוונית. בדברי האל (המקרא והתלמוד כאחד) יש אזכורים רבים של 'תחיית המתים' באחרית הימים, ואילולא האפשרות לשייך אותם לעניין אחר – במקרה זה תחייה לאומית – לא היה עולה בידי ראב"ע ליישב בינם ובין תפיסתו הפילוסופית. אפשר לקבוע במידת סבירות גבוהה שדרך התמודדותו של ראב"ע עם הבעיה הפרשנית הזאת לא פותחה על ידו, אלא הוא למד אותה מאחרים. אמנם ידיעותינו על מקורותיו הספרותיים של ראב"ע מצומצמות למדיי,¹⁰⁴ אולם בהקשר דידן ראב"ע עצמו מזכיר בשם שני חכמים שיש לראות בהם מקור השפעה: ר' ישועה הקראי ור' משה הכהן אבן-ג'יקטילה. על-פי עדותו של ראב"ע, ר' ישועה ביאר את 'ישני אדמת עפר' כמשל על ישראל, שהם בגלות כמו מתים, ואבן-ג'יקטילה יישם את הגישה הזאת בפירושו ליש' כו 19. ראב"ע קיבל את דעתם ובעקבותיהם יישם את השיטה במקומות נוספים.

יש מקום לשער בזהירות שגם ר' ישועה ואבן-ג'יקטילה ביארו כפי שביארו מתוך דחייה עקרונית של האמונה בתחיית המתים. ראשית, ר' אברהם בר-חייא העיד שהכופרים בתחיית המתים יישמו דרך פרשנית זו. על ביאורו של ר' ישועה יש להטעים שהוא מנוגד לא רק לדעת חז"ל, רס"ג והרוב המכריע של הפרשנים הידועים¹⁰⁵ אלא גם למשמע הראשוני של הכתוב. פרשני הפשט נמנעו בדרך כלל מהוצאת הכתוב מידי פשוטו כשלא עמדו לנגד עיניהם שיקולים כבדי משקל לעשות כן. בהקשר הנדון אין שיקולים ענייניים או ספרותיים המחייבים לבאר את 'ישני אדמת עפר' כמשל על ישראל בגלות, ולא בכדי מנה בר-חייא את הפסוק הזה בין 'הכתובים לא יוכלו האפיקורסים להוציאם מדרך פשטן'. דומה אפוא ששיקולים חיצוניים לטקסט עצמו הניעו את ר' ישועה לבאר כפי שביאר – השלילה האפריורית של תחיית המתים הפרטית.

גם ביאורו של ר' משה אבן-ג'יקטילה ליש' כו 19 משקף הליכה נועזת נגד הזרם הכללי.¹⁰⁶ על פסוק זה ביססו חז"ל את אמונתם בתחיית המתים:

מניין שהקדוש ברוך הוא מחייה מתים? אמר להם: מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים... מן הנביאים – דכתיב 'יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שכני עפר כי טל אורת טלך וארץ רפאים תפיל' (סנה' ז, ע"ב).

פרשני הפשט הנודעים הלכו בעקבות חז"ל וביארו גם הם את הפסוק על תחיית המתים,¹⁰⁷ וגם ראב"ע העיד שכך היא 'דעת הכל'. לא ייפלא אפוא שזהו הפסוק היחיד שהביא בר-חייא בהדגמתו כיצד 'הבטלנים' מוציאים את הכתוב הנוגע לתחיית המתים מדי פשוטו באמצעות המשל הלאומי. אין זה אלא משום שחשיבות הפסוק כהוכחה לתחיית המתים גרמה לכופרים באמונה זו להתמקד בו במיוחד. ייתכן מאוד שגם ביאורו של אבן-ג'יקטילה משקף מגמה דומה.

¹⁰⁴ לנגרמן (לעיל הערה 25).

¹⁰⁵ כגון רס"ג, רש"י, רלב"ג, ר' ישעיה מטראני ור' יצחק אברבנאל (מענייני השו"ע, בתוך: פירוש על נביאים וכתובים, ת"א תש"ך, עמ' שצא).

¹⁰⁶ על חכם זה ועל גישתו הביקורתית למקרא ראו אוריאל סימון (לעיל הערה 17), עמ' 227-229.

¹⁰⁷ למשל רס"ג, רש"י, ר' יוסף קרא, ר' אליעזר מבלגנצי, רד"ק, ר' יוסף אבן כספי ור' יצחק אברבנאל.

מעניינת היא ההשוואה בין הביאור ליש' כו 19 שמביא בר-חייא ובין יחסו של אבן-ג'יקטילה לאותו פסוק. על-פי עדותו של בר-חייא 'הבטלנים' ביארו את הפסוק על התחייה הלאומית שתהיה 'לעתיד לבוא', בימות המשיח, ואילו לדעת אבן-ג'יקטילה כל הנבואה מוסבת על מסע סנחריב. ייתכן שדעת אבן-ג'יקטילה משקפת מעין שכלול של דרך הפולמוס של 'הבטלנים', שכן כל המשתכנע בדבר הסבת הנבואה על סנחריב מוכרח על כורחו להודות שאין לבאר את 'תחיית המתים' ביש' כו 19 על תחיית המתים השמורה לימות המשיח.

ת. סיכום ומסקנות

שלילת ראב"ע את האמונה בתחיית המתים היא נחרצת ונועזת, אבל דווקא משום כך בולט ביתר שאת מיעוט הפעמים שבהן הוא דן בנושא בכתביו. ראב"ע כתב פירוש לישעיהו ושני פירושים לדניאל ולנביאים האפוקליפטיים כגון זכריה, ואילו היה חפץ להרחיב את הדיבור על הנושא, הרי ספרים אלו היו יכולים לספק לו כר נרחב לכך. דומה שהתעלמותו של ראב"ע מן הנושא נגזרת משיטתו. ראב"ע ידע גם ידע שאם יחשוף את עמדתו שבמחלוקת במסה ארוכה ומפורטת, או אפילו בתרחיב באחד מפירושיו, הדבר לא היה מתקבל יפה בקרב קהל קוראיו, ואולי אף היה מביא עליו האשמות של כפירה. אלא שראב"ע לא רצה להסתיר את דעתו לחלוטין. בעיניו האמונה בתחיית המתים מנוגדת למושכל האמת, ודבר זה חמור בעיני הוגה דעות שלשיטתו העלייה בסולם החכמה היא הדרך היחידה שבה אדם יכול לעבוד את השם ולהגשים את ייעוד קיומו. נראה שראב"ע בחר לכתוב את פירושו הרבים דווקא בארצות אדום מתוך תחושת שליחות ורצון עז להפיץ חכמה אמתית בקרב יהודים שהיו בעיניו רחוקים ממנה.¹⁰⁸ ראב"ע היה מוכרח אפוא להביא בכתביו כמה רמזים זהירים לשיטתו בשאלת תחיית המתים ולקוות שיבוא יום ויקום דור שיידע להעריך את האמת כפי שהוא ראה אותה. ראב"ע ידע מן הסתם שהיום הזה לא היה קרוב, שכן אפילו לפי אמות מידה ספרדיות דעותיו היו נועזות למדי, ומעטים השתוו אליו בתעוזתם האינטלקטואלית.

מכל האמור לעיל ראב"ע מצטייר כהוגה דעות רציונליסטי מעמיק וגם עקיב בהשוואה לבני דורו, כגון ריה"ל, בר-חייא ואבן-צדיק. הדעת נותנת שיחסו לתחיית המתים לא השפיע במידה רבה על דורות מאוחרים. אמנם, דעותיו של פילוסוף מועברות לא רק בספריו אלא גם בהוראה לתלמידים ובשיחות אישיות עם עמיתים (דוגמת השיחות של ראב"ע עם ריה"ל, המתועדות בעשרות מקומות בכתביו), אולם

¹⁰⁸ אוריאל סימון תלה את החלטתו של ראב"ע שלא להצטרף לר' יהודה הלוי במסעו לארץ הקודש במניעים אישיים בלבד – דבקתו באידיאל התרבותי הספרדי מכאן וקשיי פרנסה מכאן (Uriel Simon, 'Transplanting the Wisdom of Spain to Christian lands: The Failed Efforts of R. Abraham Ibn Ezra', *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts* 8 [2009], pp. 149-154). דומה שהסיבה הראשונה מושתתת על ההנחה של סימון שיש להפריד בין החלטה זו ובין החלטתו לעזוב את ספרד דווקא לטובת ארצות אירופה הנוצרית. אולם שני החכמים עזבו את ספרד בהפרש של חודשים אחדים, ולכן נראה שיש לקשר בין שתי החלטותיו הגורליות של ראב"ע. אם כן, אם החלטות אלו נבעו (גם) ממניעים אידיאולוגיים, נראה שיש לשייכם למישור הלאומי – להפיץ את חכמת ספרד (קרי: דת השם האמתית, בתפיסתו של ראב"ע) בין יהודי התפוצות.

ההעדר המוחלט של אזכורים בספרות הפילוסופית מעיד שלהיבט זה בהגותו הרציונליסטית כנראה לא הושם לב.
על מידת השפעתו הכוללת של ראב"ע על הזרם הרציונליסטי בפילוסופיה של ימי הביניים עדיין מוקדם לומר דבר. לשם כך יש צורך במחקרים נוספים.