

Descriptions of the Messianic Era in Jewish Averroist Thought: Between Anti-Zionism, Political Zionism and Practical Zionism

Shalom Sadik, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

The purpose of this article is to analyze the various approaches regarding the days of the Messiah and the way to achieve them among the Jewish medieval Averroists. As it appears, three different opinions can be identified. Rabbi Levi ben Abraham describes a position like that of Maimonides, according to which the path to redemption involves successful wars. This position is similar to the practical Zionism of the early twentieth century. In contrast, Rabbi Yosef ben Kaspi and Rabbi Nissim of Marseille prefer the diplomatic path, by which the Jews will receive permission from the nations to settle in Israel – a phenomenon like the decree of Cyrus after the destruction of the First Temple. Contrary to these two positions, in the view of Rabbi Yitzchak Polqar, the return to the land and the political domain is morally wrong and invalid. In his esoteric view, the situation of the Jews in exile is preferable, as they do not need to engage in the moral transgressions associated with governing a state; therefore, in his opinion, the pinnacle of success will be a relatively peaceful situation as a small minority in exile.

תקציר

מטרת מאמר זה היא לנתח את העמדות השונות ביחס לימות המשיח והדרך להגיע אליהם בקרב ההוגים היהודים האבן־רושדיים. כפי שנראה אפשר לזהות שלוש דעות שונות. ר' לוי בן אברהם מתאר עמדה הדומה לזו של הרמב"ם, לפיה הדרך להבאת הגאולה היא דרך מלחמות מוצלחות. עמדה הדומה לציונות המעשית של ראשית המאה העשרים. בניגוד לכך, ר' יוסף אבן כספי ור' נסים ממרסיי מעדיפים את הנתיב המדיני, לפיו היהודים יקבלו רשיון מן העמים כדי להתיישב בישראל – תופעה הדומה להכרזת כורש בשיבת ציון לאחר חורבן הבית הראשון. בניגוד לשתי העמדות האלו, לדעתו של ר' יצחק פולקר עצם החזרה לארץ ולמגרש הפוליטי היא דבר רע מבחינה מוסרית ופסולה. על פי דעתו האזוטרית של ר' יצחק פולקר המצב של היהודים בגולה הוא עדיף מכיוון שהם לא צריכים לעשות את העוולות המוסריות הכרוכות בניהול מדינה – לכן לדעתו פסגת ההצלחה תהיה חיים בשלווה יחסית כמיעוט קטן בגולה.

תיאור ימות המשיח בהגות היהודית האבן רושדית בין אנטי ציונות, ציונות מדינית וציונות מעשית

שלום צדיק

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תיאורים שונים של ימות המשיח נמצאים בהגות היהודית בכלל ובהגות הפילוסופית בפרט.¹ במאמר זה אדון בעמדתם של ארבעה פילוסופים יהודים אבן רושדיים בנושא. הזרם האבן רושדי, שהתפתח בספרד, בפרובנס ובאיטליה בין סוף המאה השלוש עשרה לבין תחילת המאה השש עשרה, היה הזרם הפילוסופי הקיצוני ביותר שידעה הפילוסופיה היהודית בתקופת ימי הביניים וכלל הנראה גם בכלל.² כמו זרמים רעיוניים אחרים קשה להגדיר במדויק מי הוא הוגה אבן רושדי. האם כל פילוסוף שמושפע מאבן רושד (פילוסוף מוסלמי ופרשן של אריסטו חי בספרד וצפון אפריקה נפטר בשנת 1198) צריך להיות מוגדר כהוגה אבן רושדי?³ כאן התשובה היא לדעתי

1 הספר החשוב ביותר בתחום ההגות המשיחית במחשבה היהודית הוא ללא ספק ספרו של ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן 1997. שוורץ עוסק בהגות היהודית האבן רושדית בעמ' 112-154 של ספרו. לשיטתו, הפרשנים האבן רושדיים היו חלק מן הזרם השכלתני הקיצוני שמוטט את הרעיון המשיחי הנטורליסטי בכך שראה את הגאולה של האדם כגאולה אישית המושגת באמצעות ההתאחדות עם השכל הפועל – וביטל בכך את התפיסה המשיחית הנטורליסטית של הרמב"ם, שתיארה חזרה טבעית של עם ישראל לארץ ישראל וכינונה של מדינה יהודית עצמאית.

כפי שנראה במשך המאמר, אינני מסכים עם גישתו של שוורץ. לדעתי ישנם הבדלים מהותיים בין ההוגים האבן רושדיים השונים בנוגע למשיח. אני בהחלט מסכים שכולם ראו את השלמות האנושית כהתאחדות עם השכל הפועל ואף פירשו כך חלק מן הנבואות המדברות, על גישות דתיות אחרות, על ימות המשיח. אך אין זה אומר שכולם נטשו את הרעיון המשיחי הנטורליסטי. במאמר זה אנסה לטעון שההוגים שלגמרי נטשו את הרעיון המשיחי עשו זאת כי הם לא הסכימו מבחינה פילוסופית עם כינונה של מדינה יהודית עצמאית בגלל שלדעתם מדינה עצמאית תמיד גורמת לעוולות מוסריות. בניגוד לכך, חלק ניכר מן ההוגים האבן רושדיים תמכו בכינונה של מדינה יהודית עצמאית ותיארו דרכים שונות להיווצרותה.

2 על הזרם האבן רושדי בכללותו עיינו: E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme: Essai historique*, Paris 1925; M. Hayoun et A. De Libera, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1991; H. Kreisel, *Judaism as Philosophy – Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*, Boston 2015; S. Sadik, 'Renaissance Jewish Averroism', *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, https://www.academia.edu/40222644/Jewish_Averroism_in_the_Renaissance.

מידע על כל אחד מהפילוסופים האלה נביא כאשר נדון בו.

3 אפשר בהחלט להגיד אותו דבר בנוגע למי שהוא פילוסוף, מקובל ועוד יותר כאשר אנחנו מדברים על תתי זרמים קטנים יותר. מקובל אקסטטי, פילוסוף ניאו אפלטוני. ככלל הוגים הם אנשים מקוריים שנוטים לא להיות חסידים שוטים של אף אדם או זרם. בכל זאת יש תועלת בקטלוג של הוגים מסוימים לפי זרמים מכיוון שהוא מאפשר להצביע ביתר קלות על המגמות ההגותיות המרכזיות שללא אפיון של ההוגים לפי זרמים לא ניתן להצביע עליהן בקלות. על

חד משמעית שלילית. אפשר בהחלט להגדיר שמרבית ההוגים היהודים בעלי נטיות פילוסופיות כל שהן במאות השלוש עשרה והחמש עשרה הושפעו עמוקות מאבן רושד, כולל הוגים יחסית שמרנית כגון רבי חסדאי קרשקש. לפיכך ההגדרה של הוגה כאבן רושדי צריכה להיות בראש ובראשונה קשורה לעמדות הפילוסופיות שלו. לדעתי אפשר להצביע על שלושה מאפיינים מרכזיים של ההוגים האבן רושדיים. חלק ניכר מן המאפיינים האלו קיימים אצל הוגים אחרים שאינם אבן רושדיים (כמו הרמב"ם) אך הצירוף של שלושת המרכיבים האלו, בצירוף עם השפעה ממשית של אבן רושד, מספקת כדי להגדיר הוגה כאבן רושדי. לעניות דעתי שלושת המרכיבים המרכזיים של ההוגים האבן רושדיים הם: (1) נטורליזם מוחלט; (2) קדמות העולם; (3) עמדה הגורסת שאין אפשרות לחיים אישיים לאחר המוות.⁴ על פי רוב הם גם

החלוקה של ההוגים היהודים בתקופה זו לחוגים שונים עיינו: ד' שוורץ, 'לחקר החוגים הפילוסופיים בספרד ובפרובאנס לפני הגירוש', פעמים 49 (תשנ"ב), עמ' 23-5.

4 לעמדה שונה בנוגע לחיים לאחר המוות עיינו: צ' נייהו, 'הישראליות הנפש והעולם הבא בהגותם של רבי יצחק אלבג ורבי יצחק פולקר', חיבור לשם קבלת תואר שני, באר שבע 2022. על עמדתו של הרמב"ם בנוגע לחיים לאחר המוות יש מחלוקת מחקרית ענפה. בשורת מאמרים (בין השאר: ש' פינס, 'על המחשבה היהודית ועל השפעתה על העולם החיצוני', מ' בראשר [עורך], מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 133-127; S. Pines. 'The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides', I. Twersky [ed.], *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, pp. 82-109; S. Pines, 'Les limites de la métaphysique selon al-Farabi, Ibn Bajja et Maimonides: sources et antitheses de ces doctrines chez Alexandre d'Aprodisse et Themistius', *Miscellanea Mediaevalia* 13 [1981]: 211-225) פינס טען שברמה האוטורית של 'מורה הנבוכים', בניגוד לנאמר במפורש ב'משנה תורה' (הלכות תשובה, פרק ז הלכה ב) הרמב"ם גרס שאין אפשרות לאדם להשיג ידיעה של העצמים הנבדלים ומשום כך הוא איננו יכול להגיע לרמת ידיעה שתאפשר המשכיות לאחר המוות. לדעתו של פינס, הרמב"ם הושפע בנקודה הזו מן הפירוש של אל פאראבי לאתיקה הניקומית של אריסטו, ואל פאראבי הגיע למסקנה זו תחת השפעתו של אלכסנדר מאפרודיס (על דרך ההשכלה בכלל ועל מתמטיקה בפרט אצל אל פאראבי עיינו: G. Freudenthal, 'La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité humaine: Maimonide versus al-Fārābī a propos des influences célestes', T. Levy et R. Rashed [ed.], *Maimonide philosophe et savant (1138-1204)*, Leuven 2004, pp. 79-129). לפיכך לדעת פינס השלמות העליונה של האדם נמצאת לא בתחום של ההשכלה העיונית, בו אין לאדם אפשרות להשיג דברים ברי קיימא אלא בתחום המעשי כמנהיג של החברה.

בניגוד לכך לדעת אלטמן (A. Altmann, 'Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics', *Von der mittelalterlichen zur modern Aufklärung*, Tübingen 1987, pp. 60-129), הרמב"ם קובע שאפשר להגיע לידיעה של מושגים מופשטים המוציאים את שכלו של האדם מן הכוח אל הפועל (שם, עמ' 60-90). לשיטת אלטמן הרמב"ם אף תמך בהמשכיות של הקיום האישי של נפשות החכמים לאחר מותם, וזאת מכיוון שכל משכיל מגיע לדרגת השכלה שונה, מה שמונע את איחודן של הנפשות לאחר המוות. מכיוון שבעולם המופשט דברים שמהותם זהים אינם נפרדים על ידי הגוף ולכן הם היו מתאחדים אילו היו זהים (פתרון זה לפתרון שמביא אלבג בתיקון הדעות, סעיף כ, עמ' 22-21). בנוסף בחלק השני והשלישי של מאמרו (שם, עמ' 92-129) אלטמן מנתח את הגדרת המטפיזיקה של ההוגים הערבים המרכזיים (אל פאראבי, על בסיס כתביו הידועים לנו, אבן בג'א, אבן סינא ואבן רושד) ומשווה את ההגדרות האלו להגדרת הרמב"ם כדי לקבוע שיש באפשרות האדם לדעתו להגיע לידיעות מסוימות של עצמים מופשטים, על אף מגבלותיה של המטפיזיקה. דוידסון (H. A.)

פירשו את הרמב"ם כהוגה נטורליסט התומך בקדמות העולם ברובד האזוטרי של כתביו, ולכן הם היו ממוקמים בקצה הקיצוני של פרשנות הרמב"ם. ההוגים האבן רושדיים כתבו גם הם בצורה אזוטריה, אם כי דרכי כתיבתם האזוטריה פשוטות בהרבה מזו של הרמב"ם – בדרך כלל הם מבחינים הבחנה חדה בין הרובד ההמוני ההצהרתי לבין הרובד האזוטרי הבנוי מהוכחות פילוסופיות ולכן קל להבדיל בין שני הרבדים ולראות מה כוונתם האמיתית. למרות זאת בהחלט ייתכנו פירושים שמרניים יותר לחלק מן ההוגים האבן רושדיים.⁵ אפשר שחלק מן

Davidson, 'Maimonides on Metaphysical Knowledge', *Maimonides Studies* 3 (1992): 49-103] מטיל ספק רב בשחזור שעשה פינס לפירוש האבוד של אל פאראבי לאתיקה הניקומית של אריסטו ובכך שפירוש זה היה ידוע או השפיע על הרמב"ם (שם, עמ' 49-67). לאחר מכן הוא מפרש בדרך אחרת את כלל המבואות שפינס הביא כדי לתמוך בשיטתו (שם, עמ' 47-68) ולבסוף קובע שלדעת הרמב"ם קיימת אפשרות להתאחדות עם השכל הפועל (כמובן לאחר המוות). לכן קיום הנפשות לעולם הבא, אמנם קיים, אך ברמת הכלל בלבד. למאמרו של פינס היו תגובות נוספות במחקר. חוקרים רבים טענו כי למרות שלדעת הרמב"ם לא ניתן לדעת ולתפוס את האל, ולפיכך אי אפשר לזכות לחיי עולם דרך הלימוד, שלמותו של האדם הינה בכל מקרה בתחום ההשכלה. לדוגמה, זאב הרוי קובע שהשלמות המעשית (גם זו של המנהיג) נובעת משלמותו העיונית; ראו Z. Harvey, 'Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics', I. Robinson (ed.), *The Thought of Maimonides* (Philosophical and Legal Studies, New-York 1990, pp. 1-15. קולוס פרנקל עוסק בגישתו של שמואל אבן תיבון לנושא זה, ומראה שהמתרגם של מורה נבוכים סבר שההשכלה היא התכלית האנושית ואיך גישה זו השפיעה על תרגומו של מורה נבוכים; ראו פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון דרכו של דלאלה' אלחאירין למורה נבוכים, 'ירושלים תשס"ח, עמ' 186-194. שרה סטרומזה מושווה בין גישתו של אבן סינא לזו של הרמב"ם בנושא גן העדן, ומסיימת את המאמר בכך שדבריו של הרמב"ם על אפשרות לעונג בעולם הבא מראים את אמונתו של הנשר הגדול בעונג לאחר המוות; ראו S. Stroumsa, "'True Felicity": Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides', *Medieval Encounters* 4 (1998): 51-77. ח' קרייסל גורס, כי לדעת הרמב"ם שלמות האדם היא צירוף של שלמות מדינית (הנהגת האומה והחברה) הבא לאחר שלמות פילוסופית. לשיטתו הרמב"ם חשב שאין בהכרח סתירה בין השניים מכיוון שקיימת רמה של פילוסוף בעל שפע רב היכול להיות 'דבוק' במושכלותיו למרות שהוא עוסק בהנהגת החברה (כפי שהרמב"ם קובע בדוגמאות של האבות ומשה); ראו H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, Albany 1999, pp. 125-150. על האפשרות להגיע לחיי נצח אצל הרמב"ם עיינו גם: H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, pp. 221-218.

לעניות דעתי, אפשר להצביע על כך שהרמב"ם תמך בקיום של השכל כפרטי לאחר המוות (על פי הלכות יסודי התורה פרק ד והלכות תשובה פרק ח). הרמב"ם לא הסביר במפורט בשום מקום איך האמיתות השכליות מאפשרות את הישרדותו של הפרט כפרט לאחר המוות. זה יכול לשמש נימוק סביר לכך שהוא לא הכיר את העמדה של אבן רושד בנושא. לכן אי אפשר להגדיר את הרמב"ם כהוגה אבן רושדי – זאת מכיוון שהוא ככל הנראה לא הושפע עמוקות מאבן רושד בזמן כתיבת ספריו וגם לא הסכים עם חלק חשוב מעמדותיו.

אפשר לקרוא את רבי לוי בן אברהם כהוגה שמרני בקלות, למרות זאת לדעתי העמדה האזוטריה שלו הייתה אבן רושדית. בנוגע לחיים לאחר המוות צ' ניהו מציע כאמור קריאה שמרנית יותר של מרבית ההוגים האבן רושדיים. היא מפרשת אותם כתומכים בקיום של השכל בלבד לאחר המוות כפרט נפרד מן השכל הפועל. זו לדעתי עמדתו של הרמב"ם, אך לא של הפילוסופים האבן רושדיים.

5

ההוגים יתמכו רק בחלק מן הדעות המאפיינות את ההגות האבן רושדית לפיכך אפשר לדבר בנוגע להשתייכות לזרם האבן רושדי (או לכל תתי הזרמים הרעיוניים בהגות) כעל רצף שבקצה האחד נמצאים הוגים שהם אבן רושדיים בוודאות ובמלוא מובן המילה ובקצה השני הוגים אחרים שאבו רושדיותם פחות ברורה ובולטת. ההוגים שאני מביא במאמר זה לדעתי היו כולם חלק מן הגרעין הקשה ביותר של האבן רושדיות היהודית. אני בהחלט מודע לכך שישנם חוקרים וקוראים שהיו ממקדים אותם אחרת על הרצף האבן רושדי. אך אין אפשרות להביא, במסגרת מאמר זה, הסברים מפורטים המראים את עמדותיהם בנוגע לשלוש העמדות הפילוסופיות המהוות את הבסיס להגדרת הוגה כאבן רושדי.

בשל עמדתם הנטורליסטית, לא היו ההוגים האבן רושדים יכולים לתמוך בתיאור ניסי של ימות המשיח. כפי שנראה, התפתחו בכל זאת עמדות שונות ומגוונות בקרב ההוגים האלו סביב שאלת ימות המשיח, וכל עמדה נשענה על תפיסה פילוסופית פוליטית שונה. קרי ההוגים האבן רושדים הסכימו כולם שהתיאורים הניסיים של ימות המשיח אינם יכולים להתקיים ושצריך להסביר גם את נושא המשיח על פי פרשנות פילוסופית. הם היו חלוקים ביניהם בשאלה מה הפרשנות הפילוסופית הנאותה. לפיכך המחלוקת ביניהם איננה מחלוקת בנוגע ליחס בין דת לבין פילוסופיה אלא בנוגע לשאלה הפילוסופית מה צריכה להיות הדרך להקים מדינה יהודית, ואם מדינה כזו בכלל רצויה. ההבנה שיש מגוון דעות שונות בפילוסופיה היהודית האבן רושדית סביב שאלת המשיח חשובה משתי סיבות: (1) כדי להבין לאשורו את הזרם האבן רושדי שהיה כאמור זרם בעלי דעות מגוונות בשורה של נושאים. (2) כדי להבין את התפיסות היהודיות השונות שהיו קיימות בנושא תקומה מדינית של היהדות בימי הביניים.

בתחילת המאמר אביא תיאור קצר של עמדת הרמב"ם, שהמרכיב המרכזי בה הוא תיאורו של המלך המשיח כמצביא מחונן המצליח לקבץ את גלויות ישראל, לנצח מלחמות ובכך להקים מדינה יהודית עצמאית כאשר הסממן האחרון להצלחתו של המשיח הוא בניית בית המקדש שלישי – עמדה הדומה לציונות מעשית.⁶ לאחר מכן אדון בעמדתו של ר' יוסף אבן כספי (פרובנס, 1280-1345) שמציג גישה מורכבת משני תיאורים שונים: (1) תיאור הדומה לזה של הרמב"ם בפירוש של ר' אבן כספי

6 אני מודע לכך שתיאורים של עמדות מסוימות כציונות מעשית, מדינית ואף אנטי ציונות לגבי הוגים של ימי הביניים הוא אנכרוניסטי. לדעתי תיאור כזה בכל זאת מועיל מכיוון שהוא מראה שההבדלים בין הגישות השונות ביחס לתנועה הציונית נובעים ממחלוקות אידיאולוגיות ואפילו פילוסופיות שאפשר למצוא להן מקבילות בהגות היהודים בימי הביניים. לעניות דעתי חשוב להצביע על שורשיהם של הזרמים המודרניים בהגות היהודית הקדומה כדי להבין את שורשיהם האידיאולוגיים ואת ההיסטוריה שלהם.

לא אדון במאמר זה בנושא היחס של הרמב"ם למקדש, שהוא נושא רחב שאינו קשור לנושא הליכה של המאמר. בכל זאת צריך להצביע על שתי נקודות: 1. אפשר בהחלט לטעון שלשיטת הרמב"ם אין מקום להקרב הקורבנות (כך טען רבי יוסף אבן כספי) אך אין הדבר קשור לעצם בניית בית המקדש. הרמב"ם מבחין בבירור בין הטעם של בניית המקדש (כבוד לאל דרך המקדש – מורה נבוכים ג, מה) לבין הטעם של הקורבנות (נגד עבודה זרה – מורה נבוכים ג, לב, ג, לז). 2. בנוגע לקורבנות אני מסכים עם מאמרו של A. Funkenstein, 'Gesetz und Geschichte: Zur Historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin', Viator 1 (1970): 147-178. פונקנשטיין גורס שגם בימינו יש סכנה לחזור לעבודה זרה ולכן הקורבנות משמשים כמין חיסון שימנע מן המין האנושי לחזור לעבודה זרה.

לתרי עשר. (2) עמדה מורכבת הגורסת שיש אפשרויות רבות לגאולה, כאשר הדגש הוא בעיקר על דמיון הגאולה העתידית לחזרה לארץ לפני הבית שני: קבלת רישיון מן המדינות הנוכחיות להתיישבות יהודית בישראל – גישה זו דומה יותר לציונות המדינית. בהמשך ניוכח לדעת שגם ר' נסים ממרסיי (פרובנס, תחילת המאה הארבע עשרה) תמך בעמדה אחרונה זו. לאחר מכן אדון בעמדתו של ר' יצחק פולקר (קסטיליה, תחילה עד אמצע המאה הארבע עשרה) שהסתייג מן האפשרות להקים מדינה יהודית עצמאית – זאת משום שהוא חשב שהמצב של היעדר מדינה עצמאית עדיף מבחינה מוסרית על העוולות שדרושות לצורך הקמתה וקיומה של מדינה יהודית עצמאית. עמדה זו דומה לתפיסה אנטי ציונית. בסוף המאמר נדון בגישתו של רבי לוי בן אברהם (פרובנס, סוף המאה השלוש עשרה ותחילת המאה הארבע עשרה) המביא שלושה תיאורים שונים של ימות המשיח – בסוף הדיון אטען שעמדתו דומה לזו של הרמב"ם.

הדיון בהוגים ייעשה על פי סדר רעיוני ולא כרונולוגי. ראשית הדיון בר' יוסף אבן כספי, מכיוון שהוא מביא את שתי העמדות הציוניות המרכזיות, לאחר מכן אדון ברבי נסים ממרסיי מכיוון שהוא מאמץ את העמדות שמביא ר' יוסף אבן כספי. לאחר מכן אדון בעמדה האנטי ציונית של ר' יצחק פולקר, ולבסוף בר' לוי בן אברהם שמציין שלוש עמדות שונות – שתיים ציוניות ואחת אנטי ציונית.

סיכום עמדת הרמב"ם

הרמב"ם דן בהרחבה בימות המשיח בעיקר בהקדמה לפרק חלק בפירושו למשנה, בשני הפרקים האחרונים של הלכות מלכים ומלחמות וגם בכמה דיונים קצרים במורה נבוכים (למשל ג, יא).⁷ אפשר לסכם את דבריו של הרמב"ם בנוגע למלך המשיח בציטוט מהלכות מלכים פרק יא:

7 לא אסכם כאן את המחקר הרב מאוד העוסק בעמדתו של הרמב"ם בנושא המשיח. על הנושא הזה עיינו שוורץ, הרעיון המשיחי (לעיל הערה 1), עמ' 69-89. אני מסכים עם עמדתו של אביעזר רביצקי כפי שקיבלה ביטוי בבמאמרו, 'השלום כמושג קוסמי, אוטופי והיסטורי בהגות היהודית בימי הביניים', דעת 17 (תשמ"ו): 5-22. רביצקי מבחין במאמר זה בין שני תיאורים שונים של ימות המשיח: (1) תיאור מעשי היסטורי של ימות המשיח הכולל מלחמות שבעקבות הניצחון בהן תוקם מדינה יהודית שתהיה מדינה רגילה (ולא חפה ממלחמות). (2) תיאור אוטופי שבו מלך המשיח שולט בעולם כולו ואין מלחמות במשך זמן ארוך. רביצקי טוען, לדעתי בצדק, שהרמב"ם חשב שהתיאור הראשון הוא מציאותי והשני הוא אוטופי וכל תפקידו לסמל את המטרה האוטופית (שלום עולמי) ואת הדרך להתקרב אליה ככל האפשר – ידיעת האמת אצל כל בני האדם. על פי רביצקי, הרמב"ם לא חשב שיש דרך שכל בני אדם ידעו את האמת ולכן הוא לא חשב שיש אפשרות ממשית שהתיאור האוטופי יתקיים אי פעם. לפיכך התיאור של עמדת הרמב"ם שאביא כאן מתבסס על התיאור ההיסטורי של הרמב"ם ולא על זה האוטופי. צריך לציין שההוגה הראשון שהצביע על הסתירה הזו בדברי הרמב"ם היה היהודי המומר Pedro de la caballeria בספרו הפולמוסי נגד היהדות *Judaeos, Sarracenos et Gentiles Zelus Christi contra Intención y retórica en el* (נרמה לי ששם הספר המדויק הוא: *Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et Infideles*). אצל פדרו ההבחנה הזו באה לא כדי להציע פרשנות אוטורית לדבריו של הרמב"ם אלא כדי לסתור אותם בסתירה פנימית:

ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף בה כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות יי – הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל – הרי זה משיח בוודאי. ואם לא הצליח עד כה, או נהרג – בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו.⁸

כאן אנחנו רואים שלפי הרמב"ם מלך המשיח הוא מנהיג יהודי רגיל (מבית דוד). הוא צריך להיות אדם דתי ומקיים את התורה על פי העמדה הרבנית,⁹ ואף מפיץ תורה זו בישראל. בתנאים אלו המלך המדובר נמצא בחזקת משיח – מה שיקבע אם הוא יתברר כמשיח או שלא זו הצלחתו הפוליטית ובעיקר הצבאית. אם הוא מצליח לקבץ את עם ישראל, מנצח את האויבים (לא בכל העולם אלא רק באזור של ישראל) ומקים את בית המקדש, הוא נקבע כמשיח. אם הוא לא יצליח הוא לא ייחשב בהכרח כמשיח שקר אלא ככל שאר המנהיגים הפוליטיים הישירים והטובים שלא הצליחו למלא את ייעודם במאה האחרונים.

פעולתו העיקרית של המשיח היא תחילה חינוכית ולאחר מכן פוליטית ובעיקר צבאית. בפשט דברי הרמב"ם (הלכות מלכים, פרק יב) אפשר לראות גם פעילות חינוכית כלפי אומות העולם, אך לדעת רביצקי הצלחת פעולה זו היא אוטופית לחלוטין. הרמב"ם לא חשב שיש אפשרות שהאומות הנוכריות יתנו ליהודים מדינה ללא מלחמות, או שחשב שמדינה כזו תהיה רק מדינת חסות ולא ממש עצמאית ולכן לא תהיה מספקת כדי למלא את ייעודו של המשיח. לפיכך הרמב"ם מתאר את מלך המשיח כמצביא מעולה שמביא את העם לניצחון על אויביו ומקים מתוך כוחות העם מדינה יהודית עצמאית. חשוב להדגיש שאין בדברי הרמב"ם כל רתיעה מן העוללות המוסריות הכלולות במלחמה – לדעתו מלך המשיח ימלא את תפקידו כמצביא על הצד הטוב ביותר ואין כל פגם מוסרי בעיסוק במלחמות ובוודאי לא בניצחון בהן.

איך יכול להיות שהרמב"ם מחד מדבר על שימור הטבע ומאידך על כך שלא יהיו עוד מלחמות? על עמדתו של פדרו ביחס לרמב"ם, שכל הנראה עוד באה מהתקופה שהוא היה מקובל יהודי, בטרם המרתו, עיינו: S. Sadik, 'When Maimonideans and Kabbalists Convert to Christianity', *Jewish Studies Quarterly* 24 (2017): 145-167. על ימות המשיח אצל הרמב"ם ובעיקר על השאלה של התגירות הגויים בימות המשיח עיינו: M. Kellner, *Jewish Universalism*, Leiden 2015, pp. 77-106; 'בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם', רמת גן, 2001, עמ' 245-253. אני מסכים עם עמדתו של קלנר שהרמב"ם מתאר מצב של התגירות המונית (ולא רק של שמירת שבע מצוות בני נוח) אך לדעתי, כאמור בהסכמה עם רביצקי, התיאור הזה הוא אוטופי והרמב"ם לא חשב שהוא יתממש במלואו לעולם.

8 הלכות מלכים ומלחמות פרק יא הלכה ד.

9 בניגוד לעמדה הקראית.

רבי יוסף אבן כספי

רבי יוסף אבן כספי הוא אחד ההוגים החשובים של הזרם האבן רושדי, שפעל בעיקר בפרובנס וקצת בספרד. כאמור, אבן כספי מציג שני תיאורים של ימות המשיח בעלי מאפיינים שונים.¹⁰

בפירושו לתרי עשר,¹¹ בפירוש לספר זכריה, עוסק אבן כספי בגאולה העתידית.¹² מרבית הקטעים העוסקים בתיאור הגאולה נמצאים בפירוש לזכריה פרקים יב-יג.¹³

כי קרוב להצלחתינו העתידית הרמוזה עוד יותר בדניאל, יקום איש אחד משבט יוסף ויאמר שהוא המשיח, ויעלה עם רבבות מישראל, ויכבוש מדינות ואומות כמו שעשה בן כוזיבא, ובאחרית יעלה על ירושלים, וכשמוע העמים כן ובפרט מלך מצרים אשר לו היום א"י וירושלים, יעלו למלחמה עליו, ויהיה זה האיש מנוצח וימותו רבים מעמנו, וזהו חבלי משיח הנזכר בדברי רז"ל, וע"ז אמר דניאל 'והיתה עת צרה' וגו'. אבל אין אני מכריח שיהיה זה כן, ר"ל שיקום משיח משבט יוסף ואחר משבט יהודה, אבל אני מכריח מדברי זכריה ודניאל כי

10 על חייו, על פועלו ועל עמדותיו הפילוסופיות של אבן כספי עיינו: ח' כשר, 'יוסף אבן כספי כפרשן פילוסוף', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשמ"ב; הנ"ל, מבוא לשולחן כסף, ירושלים תשנ"ו; ר' בן שלום, 'יומן המסע למזרח של יוסף אבן כספי (שלא נכתב)', פעמים 124 (תש"ע): 51-7; מ' קהן, 'יוסף אבן כספי – נתונים ביוגרפיים חדשים', פעמים 145 (סתיו תשע"ז): 143-166. על פרשנותו לתורה עיינו: א' ראק, 'פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן כספי – דרכי הפרשנות ומהדורה מדעית מבוארת של מצרף לכסף לבראשית', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשס"ז, עמ' 1-129; מ' קהן, השפה העברית בראי חכמת ההיגיון – משנתו הלוגית הפילוסופית הבלשנית של רבי יוסף כספי, רמת גן 2018; B. Mesch, *Studies in Josef Ibn Kaspi Fourteenth-Century Philosopher and Exegete*, Leiden 1975, pp. 43-59; B. Herring, *Joseph Ibn Kaspi's Geveia Kesef, A Study in Medieval Jewish Philosophic Bible Commentary*, New York 1982, pp. 3-32; C. Sirat, *La philosophie juive au Moyen Age, Selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris 1983, Tome II, *La philosophie juive médiévale en pays de Chrétienté*, pp. 133-141; C. Aslanov, 'L'aristotélisme médiéval au service du commentaire littéral: Le cas de Joseph Caspi', *Revue des Etudes Juives* 161 (2002): 123-137; A. Sackson, 'Josef Ibn Kaspi, Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence', Ph.D. dissertation, New York University 2016, pp. 28-71; A. Green, *Power and Progress: Joseph Ibn Kaspi and the Meaning of History*, Albany 2019. על עמדת ר' יוסף אבן כספי בנוגע למשיח עיינו: ש' פינס, 'הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוזה', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים (ירושלים תשל"ז), עמ' 277-306.

11 אדני הכסף, א"ה לאסט (עורך), לונדון 1911-1912. כל הציטוטים מ'אדני הכסף' במאמר יובאו ממהדורה זו.

12 לשיטתו, הנביא זכריה הוא הנביא היחיד שניבא על הבית השלישי – זאת משום שהוא ניבא על חורבן הבית השני. בניגוד לכך שאר הנביאים ניבאו על חורבן הבית הראשון ועל כינונו של הבית השני. על כך עיינו אדני כספי, עמ' 139 (פירוש לזכריה א).

13 אדני הכסף, עמ' 154-157. אבן כספי מזכיר את נושא המשיח גם בפירושו למלאכי פרק ג (שם), עמ' 159).

בתחלת חידוש מלכותו בעת נתחיל לעלות ולפנות אל ירושלים, יתעוררו כל האומות עלינו ויפול ממנו עם [רב], אבל באחרית ננצח הכל, וכן קרה לנו בענין בני חשמונאי, וכן הכרח בכל מלחמה ברוב, וכן מתו במלחמה קצת מבני חשמונאי, ולכן עכ"פ היה כונת אמרו.¹⁴

בפסקה זו, מתאר אבן כספי את ימות המשיח על פי מה שנאמר במדרשי הגאולה ואצל רס"ג, זכריה ודניאל. תיאור זה מתאים לתיאור הנמצא אצל הרמב"ם ואף מפורט יותר, בכך שהוא מתאר גם את פרטי המלחמות ותהפוכותיהן. על פי דבריו של אבן כספי, עולה שבתחילת חבלי המשיח יבוא משיח משבט יוסף, יעלה לארץ עם רבבות מישראל – תחילה ניצח, אך לבסוף יובס בידי מלך מצרים. אחריו יבוא משיח משבט יהודה שינצח את המלחמה. אבן כספי איננו מתחייב לתיאור זה של חז"ל על כל פרטיו, אלא מציין שיתכן שלא יבוא כלל משיח משבט יוסף שימות (תיאור זה שלו דומה לזה של רס"ג). אך לדעתו טבען של כל המלחמות שיש בהן תהפוכות, עליות ומורדות. לכן המלחמות של ימות המשיח לא יהיו רצף של ניצחונות אלא רצף של הצלחות וכישלונות, ניצחונות ותבוסות, שבהן ייהרגו רבים מישראל עד לניצחון הסופי המיוחל.

בתיאור זה, הופך אבן כספי את המשיח לדמות היסטורית טבעית יותר מאיך שמתאר אותו הרמב"ם. לא רק שהוא לא יעשה ניסים, אלא גם המלחמה שהוא יוביל תהיה מלחמה רגילה לחלוטין עם דגש על ההצלחות והכישלונות שבדרך. המשיח כאן לא רק שאינו עושה ניסים אלא הוא אפילו אינו מביא ניצחון חלק ללא משברים ותבוסות.

חשוב להדגיש את המילים האחרונות של פירוש אבן כספי: 'ולכן עכ"פ היה כונת אמרו'. בדברים אלו הוא מציין שכל מה שהוא כתב כאן מבוסס על דבריהם של זכריה ודניאל (במילה 'אמרו' רמז לזכריה). הוא ניתח את נבואותיהם שעוסקות בימות המשיח – אך לא בהכרח הציג את דעתו בנוגע למה שחייב לקרות בגאולה העתידית. כפי שהוא קובע במפורש שאפשר שחז"ל לא תיארו את פרטי המלחמות של חבלי המשיח בדרך שבה זה יקרה, בהחלט ייתכן שגם הנביאים תיארו רק אפשרות אחת לביאת הגאולה העתידית.¹⁵

תיאור אחר של אבן כספי נמצא בספרו 'תם הכסף'. הספר בנוי משמונה דרושים העוסקים בשאלות שונות. לנושא המשיח מוקדש הדרוש האחרון.¹⁶ בתחילת הדרוש, מצדד אבן כספי באפשרות כינונה של מדינה יהודית עצמאית בארץ ישראל. לאחר מכן הוא מפרט את האפשרויות השונות לכינונה של מדינה כזו:

מי לא ידע או מי לא יראה תמיד התקומות והנפילות לעם ועם תמיד מתחלפות [...] ¹⁷א"כ למה יהיה בעיני שום אדם דבר פלא ישוב ארץ ישראל לנו מיד הישמעאלים

14 אדני הכסף, עמ' 154-155.

15 על כך שאבן כספי גורס שנביאים יכולים לטעות עיינו: S. Sadik, 'Vérité prophétique et vérité philosophique dans l'œuvre de Rabbi Josef Ibn Capsi', *Bulletin de philosophie médiévale* 59 (2017): 135-151.

16 תם הכסף, א"ה לאסט (עורך), לונדון 1911-1912, עמ' 41-47.

17 כאן מביא אבן כספי סיכום קצר של המלחמות בין הנוצרים למוסלמים בדורות האחרונים (למעשה מן המאה האחת עשרה עד לימיו): בעיקר כיבוש ארץ ישראל בידי המוסלמים והכיבוש מחדש של מרבית ספרד בידי הנוצרים.

כי ירצה האל? ועוד, הנה הארץ הזאת, רצוני ארץ ישראל וירושלים, אנחנו לקחונה מיד כנען, כי כן רצה האל, ואחר לקחונה מידנו בני החיה הראשונה,¹⁸ ואחר לקחונה מידם החיה השנית¹⁹ ונתנו לנו ואחר לקחונה מידנו בני החיה השלישית²⁰ [...] ²¹

ובכלל כל אלו החלופים ראה ועדות נאמנה לנו על היות שובנו לארץ ישראל אפשרי, כי לא תמה האיפשרות, כ"ש עם היום אלו החלופים דברים נהוגים אלנו תמיד זה נוצח ונצח [...] ²²

או מדוע לא יעשה האל לנו כמו שעשה בבית שני שהחיה השנית כורש העביר קול בכל מלכותו 'מי בכס מכל עמו וגו'', ולא השתדל בזה שום אדם, התמו המלאכות מן האל ית? אין עוד כלי אצלו להוציאנו מגלותנו פעם שלישית? אם כענין הפעם הראשונה, אם כענין הפעם השנית, או אולי דרך שלישית חדשה, לא נוכל לשערה, ומדוע לא יקל – כמו שאמרנו – שעוד יביא יי איש יעשה כמעשה משה וילך אל מלך מצרים, ומלך תתן, וימסרו לו היהודים וארץ ישראל? או יקום מלך ויכבוש את כל א"י מיד מלך מצרים הנקרא אלשולטאן היום, ויעבור קול בכל מלכותו שנושב לארצנו, ואולי יהיה זה מלך התתן שהוא מלך בבל היום.²³

אבן כספי מתחיל את דיונו בקביעה שההיסטוריה היא רבת תהפוכות והזדמנויות.²⁴ ממלכות קמות ונופלות, דתות מצליחות ומפסידות ולכן אין כל מגיעה שבזמן כלשהו, במצב היסטורי מתאים, תקום מדינה יהודית עצמאית.²⁵ אבן כספי מזכיר שתי אפשרויות לקיום של מדינה כזו: 1. אפשרות הדומה למה שהיה בבית ראשון, קרי ככיבושים של יהושע את הארץ – תיאור של ימות המשיח הדומה למה שראינו אצל הרמב"ם או בפירושו של אבן כספי לזכריה. 2. אפשרות הדומה למה שקרה בבית שני בעקבות הכרזת כורש – קבלת אישור מן המלכים הנוכרים להתיישבות ולסוג של אוטונומיה יהודית בארץ ישראל (הוא מזכיר אפשרות שהיוזמה תהיה מצד היהודים

- 18 בבל.
- 19 פרס.
- 20 רומא שבאה מיוון.
- 21 כאן מתווכח אבן כספי עם העמדה הנוצרית הגורסת שהגלות היא עונש על הריגת ישו. לדירי של אבן כספי אין אפשרות להבין את כוונת האל מתוך ניתוח המצב ההיסטורי המשתנה. בנוסף לכך, הגלות באה עשרות שנים לאחר הריגתו של ישו.
- 22 כאן חוזר אבן כספי על כך שאי אפשר ללמוד מן ההיסטוריה המשתנה על כוונת האל. הוא גם מציין שהמצב של היהודים בימיו טוב מאשר במצרים. במצרים היינו עבדים וכעת חופשיים ולכן זה יהיה יותר קל לחזור לארץ עכשיו מאשר אז.
- 23 תם הכסף, דרוש ח, עמ' 42-44.
- 24 על תפיסת ההיסטוריה של אבן כספי עיינו גרין (לעיל הערה 10) עמ' 14-54. כאמור, לדעתו עובדה זו גם מונעת כל אפשרות ללמוד מן ההיסטוריה ותהפוכותיה על כוונת האל או על צדקת דת כזו או אחרת.
- 25 תפיסה כזו דומה לזו של שפינוזה (פרט לכך ששפינוזה קובע שהדת מנוונת את היהודים ולא תאפשר להם תקומה מדינית). על כך עיינו: ש' פינס, 'על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הרת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שפינוזה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 5 (תשמ"ו), עמ' 395-457.

או מצד המלכים הנוכרים). אבן כספי מפרט את האפשרות הזו יותר ונראה שהוא ראה בה אפשרות סבירה יותר ואפילו עדיפה.²⁶

אפשר להביא שני טעמים לכך שאבן כספי מפרט כאן יותר את האפשרות השנייה ורואה אותה כעדיפה. ראשית הוא ככל הנראה חשב שהיא מציאותית יותר – לכן הוא חוזר עליה ומדגיש את אפשרות קיומה. ניצחון במלחמה גם הוא אפשרי לדעתו, אך הוא הרבה פחות סביר. שנית, כפי שראינו אבן כספי היה מודע לסכנות ולאבדות שבמלחמה. ראינו שלדעתו גם המלחמות של המשיח לא תהיינה חפות מאסונות ומאבדות – לפיכך הוא ככל הנראה העדיף חזרה לארץ בעזרת מתן רישיון מן העמים מאשר הרפתקה של מלחמה שלא ברור מה יהיה סופה. חשוב לציין שאבן כספי אינו מביע שום חשש מן העוולות המוסריות הכרוכות במלחמה. לדעתו הניצחון וההפסד במלחמה הם חלק מן המציאות בעולם ואין עוול הכרוך בניצחון על עם אחר, אלא בעיקר סיכון בהפסד ומחיר כבד בדמים גם במקרה של ניצחון סופי.

אפשר אפוא לסכם שאבן כספי מביא שני תיאורים של גאולה עתידית: (1) ניצחון במלחמה, תיאור זה מציג את עמדת הנביאים וחז"ל ודומה בקווים כלליים לזה של הרמב"ם. (2) חזרה לארץ לאחר קבלת רישיון מן המלכים הנוכרים. אבן כספי מפרט יותר את התיאור השני כאשר הוא אינו כבול לפרשנות של הטקסט המקראי ולכן סביר שהוא ראה אותו כמציאותי יותר ואפילו עדיף. אבן כספי תמך אפוא בכינונה של מדינה יהודית עצמאית בדרך הטבע ואף מפרט אפשרויות שונות לכינון מדינה כזו. אין הוא מסתייג לגמרי מן האפשרות של המלחמה אך הוא מעדיף ככל הנראה את האפשרות האחרת. הוא היה תומך יותר בציונות מדינית, הן בשל הסיכויים הגבוהים יותר להצלחה, לדעתו, והן משום שזה יחסוך את הסכנות שבמלחמה.

רבי נסים ממרסיי

רבי נסים ממרסיי²⁷ אינו מתאר בצורה מפורטת את הדרך שבה תקום מחדש מדינה יהודית עצמאית.²⁸ אפשר בכל זאת להבין מדבריו הקצרים שהוא ראה את האפשרות השנייה (המדינית) שהביא רבי יוסף אבן כספי כסבירה יותר:

- 26 הוא גם מזכיר שתאורטית תיתכן גם גאולה מסוג שלישי שאין לדעת איך היא תתרחש.
- 27 כל הציטוטים מ'מעשה נסים' יובאו על בסיס המהדורה של ח' קרייסל, ירושלים תש"ס. הספר בנוי מארבעה עשר פרקים תאורטיים ואחריהם פירוש לתורה. על הגותו של ר' נסים עיינו בעיקר במבוא למהדורה זו עמ' 1-48, ובספרו של קרייסל, היהדות כפילוסופיה (לעיל הערה 2), עמ' 161-206.
- 28 ר' נסים עוסק בתיאור ימות המשיח אגב דיונים אחרים למשל בפרק ח של 'מעשה נסים' (עמ' 104-105). בפרק יא (עמ' 156) קובע ר' נסים שהאמונה בביאת המשיח היא מחויבת בשכל כי עם ישראל יישאר תמיד וכינונה של מדינה יהודית עצמאית אפשרי – על פי הכלל האריסטוטלי שדבר אפשרי חייב לקרות כאשר עובר זמן אין סופי – מתחייב שמדינה כזו תקום מתישהו. לשיטתו של ר' נסים הקיום הנצחי של עם ישראל קשור לשמירת התורה על ידם. צריך לציין שאינני חושב שהכלל הזה תופס אצל אריסטו בנוגע לדברים הקשורים בבחייה אנושית, זאת משום שהאפשרויות מתחלפות ולכן יש אין סוף אפשרויות בכל זמן נתון – מטבען רק חלק מהן מתממשות, לכן לא ברור שהשימוש בכלל הזה בידי ר' נסים נכון. בנוסף על פי אותו כלל המדינה היהודית (בדומה לכל שאר המדינות) תהיה חייבת להיעלם מתישהו בהיסטוריה.

ואין צריך לומר, אם נאמין שנמשך הדבר, ר"ל הגלות והגאולה, למערכת השמים, שראוי להאמין שיבא עת שתחזור המלכות וההצלחה לישראל. ולזה אמרו רבותינו: 'אני יי בעתה החישנה', זכו – אחישנה, לא זכו – בעתה. ואם לגאולה עת, העת תלוי במערכת. ואם זכו ישראל – וזה, שיקום דור זכאי ומי שיתנועע לקחת עצה לקבץ נפוצות ישראל – יחיש זמן הגאולה ויבנה הבית כמו שקרה זה בבית שני על ידי דניאל איש חמודות.²⁹

כאן קובע ר' נסים שביאת הגאולה קשורה בין השאר למערכת הכוכבים. מתישהו הכוכבים יחייבו את הגאולה. אך יש גם אפשרות שיהודים יביאו את הגאולה מוקדם יותר באמצעות צדקתם. במקרה כזה מזכיר ר' נסים שהגאולה תהיה דומה לזו של בית שני, שבה דניאל (המזוהה עם זרובבל) קיבל רישיון מכורש להקים התיישבות יהודית בארץ ישראל. ר' נסים איננו מפרט מה יקרה אם עם ישראל לא יהיה זכאי, ורק כאשר הכוכבים יחייבו זאת, תבוא הגאולה. ייתכן שגם אז הגאולה תיעשה תוך מתן רישיון מן העמים – אך יש גם אפשרות שלדעתו דווקא אז תהיינה מלחמות שתפגענה, בין השאר, ביהודים עצמם. בכל מקרה אפשר לראות שהאפשרות המועדפת על ר' נסים, אם כי לא בהכרח היחידה, היא דומה לציונות מדינית ומדברת על מתן רישיון של המלכים הנוכרים לכינונו של יישוב יהודי בארץ – בדומה למה שהיה בבית שני. ר' נסים, בדומה לאבן כספי, איננו מזכיר שום בעיה מוסרית בעריכת מלחמות ובניצחון בהן. גם ר' נסים חשב כנראה שהיתרון הגדול של קבלת רישיון התיישבות מן העמים הוא בעיקר בכך שכינונה של המדינה היהודית נעשה ללא מלחמה, שעלולה לפגוע ביהודים רבים. בנוסף, מסתבר שלדעתו לקיבוץ היהודים מיוזמתם וניצחונם במלחמה אין סיכויים רבים.³⁰

רבי יצחק פולקר

ר' פולקר פעל בצפון ספרד והוא ידוע בעיקר בגלל הפולמוס עם מורו לשעבר, המומר אבנר מבורגוס, פולמוס שהתרחש בין תחילת שנות העשרים לשנות הארבעים של המאה הארבע עשרה.³¹ כחלק מן הוויכוח עם אבנר, עוסק ר' פולקר בטענה הנוצרית

29 מעשה נסים פרק ח, עמ' 105 (צריך לציין שיש וזיהוי בין דניאל לבין ששבצר).

30 ר' נסים גורס שהעמים האחרים לא מחזיקים מעמד בארץ ישראל והם מחליפים אחד את השני כדי שהארץ תישאר פנויה ליהודים (מעשה נסים, עמ' 395).

31 על הגותו של ר' פולקר עיינו: R. Haliva, Isaac Polgar — A Jewish Philosopher or a Philosopher and a Jew? A Study of the Relationship between Philosophy and Religion in Isaac Polgar's 'Ezer ha-Dat [in Support of the Law] and Teshuvat Apikoros, Berlin (2020); C. De Valle, 'La "Contradiction Del Hereje" De Isaac Ben Polgar', *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, J. Targarona Borrás & A. Sáenz-Badillos (eds.), Leiden 1998, pp. 553-558; N. Roth, 'Isaac Polgar y sulibro contra un converso', *Polemica judeo cristinia estudios*, C. del Valle Rodriguez (ed.), Madrid 1992, pp. 67-73; J. L. Hecht, 'The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/ Alfonso of Valladolid according to Parma MS 2440', Ph.D. dissertation, New York University 1993,

שמצבם העגום של היהודים הוא עונש על כך שהם דחו את המשיח שבא לגאול אותם ואף היו אשמים בהריגתו.³² בתשובה לטענה זו, מפתח ר' פולקר הסבר שלפני הצלחה פוליטית באה תמיד על חשבון הרמה המוסרית של המצליח.³³ הוא מבסס את הטענה הזו על פירוש מקורי למצב של בני ישראל לפני תקופת הגלות,³⁴ ומסיק את המסקנות הדרושות בנוגע לגאולה לעתיד לבוא:

ואחרי הקדימי אליך הקדמות אלו אשוב לבאר את המבוקש. ואומר: כי בהיותנו בארצנו נטועים על אדמתנו בהיותנו נעלים ומקודשים משאר האומות אשר סביבותינו, שומרי מצות תורתנו המהוללה האוסרת והמונעת אותנו מכל מיני התאוות הגשמיות ושברינו את עול היצר מעל צוארינו, אז חדלנו מעושי ידינו, ואף בהיותנו כולנו מחוייבים ומוכרחים ומצויים להשתדל ולהתעסק בתורה ובמיני החכמות יומם ולילה אשר הוא מחליש ומתיש את כוחותינו, ואף בהיות מדות הרחמנות ורכות הלב נטועים בנו ובהתעסקינו במפעלי הקרבנות ובעבודת בית המקדש נשתכחו מלחמות ממנו ובטלו כלי הקרב ושכחו בני יהודה ובני ישראל מה שלמדו מן הקשת, וכתתנו חרבותינו לאיתים וחניתותינו למזמרות, כי כוונתנו הייתה לסור מן הרע ולעשות את הטוב ולבקש את השלום ולרדוף אותו. ובהיות מדות האומות אשר סביבותינו בהפך מדות הצדק ומדותינו, רק באכזריות לבם הקשה, לרוב תאותם וחמדתם [...] גם בהיות כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה, כי דרכם לטרוף כחיות כדובים ואריות, לא שלום דברו לנו רק חרקן עלינו שנם ונאספו עלינו וחרבו את עירינו ושמונו את מקדשינו ושבו את שבייתנו ונתפרדנו בכל הארצות מעט מזער אשר נמלטנו. ואמנם בהבטחתנו ויודעינו כי האמת עמנו וכי תאוות העולם הגשמי הזה ותענוגיו הבל ורעות רוח, נסבול זה צרותיו מעל שכמינו ונבטח באלהי ישעינו, והוא מן השמים ישקיף ויצילנו עד אשר נוכל לחיות בין אויבינו ונשכון באהלי מבקשי רעתנו.

pp. 35-38; S. Gershenzon, *A Study of Teshuvot La-Meharef by Abner of Burgos*, PhD dissertation., Jewish Theological Seminary 1984, pp. 74-85; C. Sirat, 'Deux philosophes juifs repondent Abner de Burgos propos du libre-arbitre humain et de l'omniscience divine', A. Lévy-Valensi (ed.), *Melanges offerts André Neher*, Paris 1975, pp. 87-94; C. Sirat, *Introduction a la philosophie juive au Moyen Age*, Paris 1983, pp. 352-355.

עזר הדת, החלק הראשון, השער החמישי, עמ' 51-56. כל הציטוטים והמובאות מ'עזר הדת' באים מן המהדורה של י' לוינגר, תל אביב תשמ"ד.

לתפיסה של ר' פולקר בנושא המשיח וההצלחה המדינית עיינו: ש' צדיק, 'שלילת ההצלחה הפוליטית בהגותו של ר' יצחק פולקר', *AJS Review* 39 (2015), חלק עברי: א-יג. כאן אסכם את הדברים בקצרה למען שלמות הדיון בנושא המשיח אצל ההוגים היהודים האבן רושדיים. טענה נוספת שהוא מביא בתחילת השער היא שהנצרות סיפקה דת של אמונות תפלות (בעיקר מבוססת על נסים) שמתאימה להמון הבור. בניגוד לכך היהדות היא דת של פילוסופים שתמיד יהיו מיעוט זעום – לכן לדעתו הצלחתה של הנצרות איננה מראה על צדקתה אלא על כך שהיא סיפקה להמוני העם את הסחורה הדתית הירודה שמתאימה לרמה שלהם.

פירוש זה איננו מתאים למה שכתוב בתורה – ר' פוקלר בוודאי היה עונה לביקורות כזו שהפשט של התורה נועד להמון העם ולכן מתאים לדרגה שלהם.

35 כאן מביא ר' פולקר ציטוט מתהלים קכ, ז.

הנה ביארתי לכם מופת וטענה טבעית על היותינו שרויים בצרה ובגלות הזה עם היותינו מחזיקים באמתת אמונת האל ית' ומקודשים בין שאר האומות. ואל יחדוני מקנאי לנוטה מקו האמונה בחברי הטענה הזאת על דרך הטבע, כי באמת לא חיברתיה כי אם להשיב את אפיקורוס, רק אנכי מאמין להודיע, כי בעונינו חרבה עירינו וברוב חטאתינו שמם מקדשינו ובפשעינו גלינו מארצינו. והאל ברחמיו יכפר את אשמתינו ויקבץ את נדחינו ויושיענו ויוליכנו קוממיות לארצנו.³⁶

בפסקה זו, קובע ר' פולקר שהסיבה לגלות בני ישראל מארצם איננה חטאיהם אלא דווקא צדקתם: כאשר בני ישראל עסקו בתורה, במצוותיה ובלמוד לא נשאר להם כוח לעסוק באימונים גופניים. הם גם לא שאפו לעוצמה מדינית אלא ללימוד מוסר והשגת האל. במצב זה היהודים הצדיקים היו טרף קל לאומות העולם שהתנהגו כמו חיות ושכל שאיפותיהן היו הצלחה מדינית וסיפוק תאוות.

ר' פולקר מסיים את הפסקה בכך שהוא מסתפק בידיעת האמת ובשלמות המוסרית ואינו כלל חפץ בהצלחה מדינית ארצית. הוא אינו מתפלל להחזרת השליטה הפוליטית והעצמאות המדינית לעם ישראל אלא לכך שהיהודים יוכלו לחיות בצורה שקטה כמה שיותר בקרב העמים בגולה. תקווה זו היא המסקנה של הדברים שהוא כתב קודם לכן – אם אפשר להשיג הצלחה מדינית רק באמצעות עוולות מוסריות ורדיפת תאוות – אזי עדיף להישאר בגולה כאנשים שלמים מוסרית שיכולים לעסוק בחכמה, במקום מדינה שצריכה להיבנות ולהתקיים על עוולות מוסריות ועל בורות פילוסופית.

צריך לציין שלאחר פסקה זו, חוזר בו ר' פולקר, לכל הפחות מן השפה לחוץ, מכל מה שהוא אמר במשך השער כולו. הוא מצהיר על אמונתו השלמה והמסורתית לחלוטין בביאת המשיח, בקיבוץ ישראל מן הגלויות השונות ובכינונה של מדינה יהודית עצמאית. לדעתי זה מקרה טיפוסי של הסתרת העמדה האמיתית של ההוגה באמצעות קביעה מפורשת, שאיננה מבוססת על שום טענה פילוסופית. לאחר פיתוח עמדה פילוסופית רדיקלית מצהיר ההוגה האבן רושדי, הרבה פעמים, על אמונתו השלמה בעמדה ההפוכה מתוך קבלת סמכות של התורה וחכמיה. סתירה זו מאפשרת להוגה האבן רושדי לדבר עם שני קהלי יעד: (1) הפילוסופים שמבינים שעמדה דתית צריכה להיות בנויה על היקשים פילוסופיים – פילוסופים אלו יבינו שהצהרתו הדתית פונה רק אל ההמון, בעוד עמדתו האמיתית של ר' פולקר זהה לעמדה שהוא טען בעדה טיעונים פילוסופיים. (2) המון העם הבורים. לדעתם, אמונה דתית נובעת מהכרעה של המאמין בעד או נגד הסמכות של המסורת הדתית ולא מהיקשים פילוסופיים.

36 'עזר הדת' חלק ראשון, שער חמישי, עמ' 55-56. על הפסקה הזו עיינו גם פינס, 'על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת' (לעיל הערה 25), עמ' 439-432. שם, מדגיש פינס את העובדה שר' פולקר מביא הסבר טבעי להיסטוריה היהודית (הוא משווה אותו לרמב"ם, לאבן כספי ולאחר מכן לשפינוזה). אין ספק שצודק פינס בכך שר' פולקר מביא הסבר טבעי לתולדות ההיסטוריה האנושית בכלל, ובתוכה גם לתולדות העם היהודי. עם זאת, לדעתי ייחודו של ר' פולקר אינו בכך שההסבר הוא טבעי אלא באופיו של אותו הסבר. ר' פולקר, בניגוד לרמב"ם ולאבן כספי, מביא הסבר הקובע שהצלחה מדינית יש בהכרח מחיר פילוסופי ומוסרי רב, ולכן הוא מבטל מיסודה את האפשרות לתקומה מדינית של היהדות.

אנשים אלו יאמינו להכרזת האמונה השמרנית של ר' פולקר. הסיבה לסתירה היא שהרעיון שר' פולקר באמת דוגל בו עלול להיות מסוכן להמון. אנשי ההמון יכולים לחשוב שעדיף להם לוותר על עליונות מוסרית כדי להשיג שליטה מדינית וסיפוק תאוותיהם, וזה יביא אותם להתנצרותם ולעזיבתם את היהדות. בניגוד לכך ציפיות לישועה מדינית ולהצלחה עתידית יכולות לגרום לאותם אנשים להישאר חלק מן הקהילה היהודית.³⁷ לפיכך ר' פולקר החליט לסתור את עצמו כדי לאפשר לכל אחד מקוראיו להבין אותו לפי דרגתו.

אפשר אפוא לסכם שלדעתו של ר' פולקר יש פגם מוסרי שתמיד מתלווה להצלחה מדינית. לא תיתכן הצלחה מדינית עם רצון לדעת את האל, להשיג את החכמה ולהיות בעל מידות מתקנות. לפיכך לדעת ר' פולקר עדיף להישאר בגלות – ציפיותיו וחלומותיו לעתיד לבוא הם רק מצב של שלום וביטחון כמיעוט קטן החי בשקט ובשלווה בגולה.³⁸

רבי לוי בן אברהם

את עמדתו של רבי לוי בן אברהם (להלן רלב"א) בעניין ימות המשיח אפשר לראות במספר קטעים בספרו האנציקלופדי 'לוי' חן.³⁹ בספר זה מציג רלב"א שלוש גישות שונות בנוגע למשיח, שיש ביניהן מתח רב. נציג תחילה את שלוש הגישות ולאחר מכן ננסה להסיק מסקנות כלליות בנוגע לעמדתו של רלב"א בנושא המשיח.

א. אפשרות של המשיח כמשל להשכלה. בשורה של מקורות, בעיקר בחלק העוסק במעשה בראשית ב'לוי' חן, מביא רלב"א מדרשים שונים על המשיח כאשר מחד הוא מציג תיאור היסטורי על פי הפשט ומאידך מפרש את הרובד הפנימי של האמור כעוסק בנפש האדם.⁴⁰ למשל כך אנחנו רואים בפרק השישי של החלק העוסק במעשה בראשית (פרק זה העוסק בתולדות אדם):

37 ר' פולקר רצה למנוע את המרתם של ההמון משום שלשיתו קיום מצוות ואמונה מסורתית ביהדות בכל זאת משרים הן את הרמה המוסרית של ההמון הן את הרמה הפילוסופית שלו.

38 עמדה זו דומה לעמדתו של הרמון כהן שהיהדות לא צריכה מקום ארצי בגלל עליונותה המוסרית, והשאיפה למדינה יהודית נובעת מפגם מוסרי.

39 המחקרים המרכזיים העוסקים בהגותו של ר' לוי בן אברהם הם המבואות של ח' קרייסל לזכרונות השונים של 'לוי' חן (ארבעה כרכים: לוי' חן: מעשה בראשית מאת ר' לוי בן אברהם, ירושלים 2004; לוי' חן: איכות הנבואה וסודות התורה מאת ר' לוי בן אברהם, באר שבע 2007; לוי' חן: מעשה מרכבה מאת ר' לוי בן אברהם, ירושלים 2013; לוי' חן: סתרי האמונה, שער ההגדה מאת ר' לוי בן אברהם, באר שבע 2014) וכן בקרייסל, היהדות כפילוסופיה (לעיל הערה 2), עמ' 160-116. צריך לציין שהעמדה שר' לוי בן אברהם הוא הוגה אבן רושדי נובעת מפרשנות אוטוריט. על פי פשט דבריו אפשר להבין אותו בקלות כפילוסוף יהודי מתון.

40 על כך עיינו למשל, לוי' חן: מעשה בראשית, עמ' 66, 124, 126, 141, 165, 167-168, 258-257. נראה בהמשך שיש גם מספר עמודים בדיון המרכזי של רלב"א בנושא המשיח (בתוך לוי' חן – סתרי האמונה שער ההגדה, עמ' 180-181) שעוסקים בנושא. ככלל ר' לוי בן אברהם רואה את המדרשים כמשל והשאלה היא האם הפרשנות שלהם כמשל מבטלת את הפשט שלהם או שלא?

ונראה שהשלם במדותיו ובשכל המחשבי ייחוס ליוסף (הכוונה כאן היא למשיח בן יוסף) שמשל ביצרו [...] ⁴¹ והשלם בשכל העיוני יוחס לדוד ושלמה [...] ר"ל כי כמו שהמלך המשיח הגופני יקרא בשם דוד, כן העניין השכל האנושי השלם [...] והגיעו שנים אשר תאמר אין לי <בהם חפץ>: אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה'. כלומר ימות המשיח שיבוא אחר שנות התורה, ⁴² גם אחר שהחלו ימי הזקנה. וב'אלו ימות המשיח' דבר שהגוף יחרב ויחלש תמיד, ש'אין בהם חפץ' המוני, רק רצון עיוני, ולא ישתדל בדברים מעשיים, רק ימשיכו לאור החכמה וידבקו בנפרד.

בפסקה זו מפרש רלב"א מדרשים העוסקים לפי פשוטם בימות המשיח כמתארים את התהליכים הקורים לנפש האנושית. משיח בן יוסף משול לשליטה על התאוות – שהוא מכין לזמנו של משיח בן דוד, הנמשל לפיתוח השכל. ימות המשיח משמעותם ימי הזקנה שבהם לאדם יש פחות תאוות גופניות (או שאין בכלל) והוא פנוי לעסוק בפיתוח שכלו. ⁴³

רלב"א אינו קובע אם העובדה שהוא מפרש את המדרשים האלו, העוסקים בימות המשיח, כמסמלים תהליכים נפשיים פנים-אנושיים מבטלת את הפשט שלהם. קרי האם ימות המשיח הם רק אמצעי ספרותי של חז"ל כדי לתאר את המצבים השונים של הנפש (עם השפעה חינוכית על ההמון שאינו מבין שהם משל) – ובאמת לא יהיו ימות המשיח, או שמא הרובד של הפירוש הנפשי מתווסף על הפשט (ימות המשיח ממשיים) מבלי לבטל אותו? פרשנות כזו, המפרשת סיפורים או עקרונות דתיים כמשלים לרעיונות פילוסופיים, אופיינית לרלב"א ואיננה מצטמצמת לנושא המשיח בלבד. הוא תמיד מקפיד שלא להגיד שהפרשנות שלו מבטלת את פשט העקרונות או הסיפורים הדתיים, אך קשה לקבוע אם עמדה זו היא רק כלפי חוץ מסיבות חינוכיות (אקזוטיות) או שהיא מבטאת את דעתו האמיתית. לפיכך השאלה אם הוא ראה אפשרות רצויה של תקומה מדינית יהודית איננה באה על תשובתה בסוג כזה של פירוש.

ב. במקורות אחרים ב'לית חן', ובעיקר בדיונו המרכזי העוסק בביאת המשיח, ⁴⁴ מסביר רלב"א בצורה נטורליסטית אך שמרנית למדי את ימות המשיח. ⁴⁵ לדידו,

41 בקטעים אלו, מפרש רלב"א מדרשים העוסקים בימות המשיח.

42 על פי סנהדרין צז ע"א. המדרש מדבר על אלפיים שנות תורה, אלפיים שנות תורה ואלפיים שנות ימות המשיח.

43 בפירושו, מהווה רלב"א נציג בולט של המגמה ששורר מצביע עליה: פירוש ימות המשיח אצל הפילוסופים היהודים הרדיקליים כמשל לדבקות הנפש בשכל הפועל. כפי שנראה לא ברור שמגמה זו מצביעה חד משמעית על זניחת הרעיון המשיחי. אילו היו רק מקורות כאלו יכולנו להחלט לחשוב שכן, אך יש גם מקורות המתארים את ימות המשיח כתהליך המתרחש בעולם הגשמי-ציבורי, בנוסף יש גם מקורות המותחים ביקורת על התחיה המדינית של היהודים ולכן הנושא סבוך.

44 לית חן: סתרי האמונה שער ההגדה, פרק 33, עמ' 173-184. אפשר לראות עמדה זו גם בעמ' 332-333 בשער ההגדה.

45 חשוב לציין שר' לוי בן אברהם רואה באסטרולוגיה חלק מן הטבע. לכן השפעות הכוכבים שיגרמו להצלחה המדינית הן חלק מן הסיבות הטבעיות לבואם של ימות המשיח.

המשיח יוביל למלחמות וינצח בהן, לאחר מכן ישלוט בכל העולם וכל העמים יהפכו להיות יהודים. למשל כך רלב"א מתאר את דמותו של המשיח:

והוא יהיה ירא אלהים, מטבע בצדק ובכל מעלה, וחכם בתכלית החכמה האנושית, ו(י)שלם בדיבור הפנימי ובהגה החיצוני, ר"ל שיהיה צח הדבור ובעל מליצה, ובעל מלחמות ובעל תחבולה.

מלך המשיח מתואר כדמות של המנהיג הפוליטי המושלם: יש לו יראת ה', הוא מטבעו בעל מידות טובות, יש לו גם חכמה אנושית והוא שלם בדיבור החיצוני והפנימי – וזה מאפשר לו להפיץ את הדעות הנכונות לעם בצורה הטובה ביותר. חשוב להדגיש שהמשיח צריך להיות גם מנהיג פוליטי שיכול לנצח במלחמות שיהיו בזמנו, לפיכך הוא מתואר גם כבעל מלחמה ובעל תחבולה.

בהמשך פרק זה,⁴⁶ מסביר רלב"א שורה של מדרשים העוסקים בתיאור אחר של ימות המשיח (ביטול הזכויות והחובות בימות המשיח, התרת החזיר בימות המשיח ועוד). לדידו, אפשר לפרש חלק מן המדרשים האלו כמשל, ולהסביר איך מדרשים אחרים מסתדרים עם התפיסה שלו. למשל המדרש המתאר את היתר החזיר בימות המשיח, אינו מדבר על ביטול התורה והחיוב לקיים מצוות אלא על כך שבזמן המלחמות יהיה מותר לאכול חיות בלתי כשרות (בגלל פיקוח נפש בזמן מלחמה). נקודה זו חשובה משום שחלק מן המדרשים שהוא מפרש כאן הם אותם מדרשים שהוא מפרש כמשל בחלק העוסק במעשה בראשית – משמעות העניין יכולה להיות שרלב"א ראה רק חלק מן המדרשים, המתארים תפיסה משיחית פחות נטורליסטית משלו, כמשל ולא ביטל או דחה לקרן זוית את הרעיון של המשיח הנטורליסטי של הרמב"ם. להפך, בהחלט ייתכן שאחת המטרות של הפניית מדרשים מסוימים העוסקים במשיח לתיאור ההשכלה האנושית היא לאפשר בלעדיות לתיאור פוליטי מדיני מלחמתי של ימות המשיח.

ג. במתח מסוים עם המקורות מן הסוג השני נמצאים קטעים בודדים,⁴⁷ שמהם אפשר להבין ביקורת על עצם הרעיון של תקומה מדינית יהודית. בדומה לר' פולקר, גם רלב"א מציג את גישתו הקיצונית ביותר נגד ההצלחה המדינית בהקשר של פולמוס נגד הנצרות. בסוף פרק יב של המאמר השישי, המוקדש לדיון באמונה הנוצרית, מציג רלב"א תחילה ביקורת כוללנית נגד ההצלחה המדינית:

וכבר פרשו הנביאים סבת גלותנו, נאמר (ישעיהו מב: כד) 'ולא אבו בדרכיו הלוך' ונאמר (ירמיהו ט: יא-יב): 'על מה אבדה הארץ [...] ויאמר יי על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם'. וידוע כי רוב השררה סבת מיתת הנפש, והשפלות סבת עליית הנפש, כי ההצלחה הגשמית הפך הרוחנית. והנה ישראל בין האומות ככוח השכלי בין הכוחות הגופניים [...] וצפיתנו לגאולה והגעת הישועה אין הכוונה בו, כי אם בעבור תשועת הנפש, והגעת השלמות והתכלית בהסרת המונעים, והידיעה הרבות ההשגחה כמו אנו חזקים וקיימים באמונה

46 בעיקר בעמ' 179-181.

47 כולל בראש עיונו בנושא ימות המשיח, ראו: לוית חן: סתרי האמונה ושער ההגדה, עמ' 173.

האל. ויחזרו הישרה התמימה שהם עקר. שאם לא יבא משיח לעולם אלא בגללו.⁴⁸

רלב"א מתחיל את הקטע החשוב הזה באמירה היסטורית הפוכה מזו של ר' פולקר. לדידו של ר' פולקר, המצב המוסרי של היהודים בסוף הבית הראשון היה טוב, וזו הסיבה שהובילה אל הגלות. בניגוד לכך לדעתו של רלב"א המצב המוסרי של העם היה רע מאוד, דווקא בגלל שהם היו במצב מדיני טוב. כדי לשפר את המצב הרוחני של העם היה צריך להגלות אותם. רלב"א קובע (בדמיון מסוים לר' פולקר) שהמצב המדיני הקשה גורם למצב מוסרי ורוחני טוב, ולהפך, כאשר המצב המדיני הוא טוב הרמה המוסרית נוטה לרדת בגלל גאוותו של האדם. בהמשך הקטע, מדבר רלב"א על הציפייה לגאולה ואומר שמטרתה איננה ההצלחה המדינית כשלעצמה אלא ההצלחה הנפשית שתבוא בעקבות ההצלחה המדינית. תוצאה חיובית נוספת של התקומה המדינית תהיה ההפצה של האמונה באל בעקבות ההצלחה המדינית היהודית – קרי היהודים ושאר העמים יבינו שרק בזכות השגחת האל (שיכולה להיות גם טבעית, קרי השפעתם הטבעית של חוקי התורה) תיתכן תקומה מדינית יהודית.

בקטע זה יש מתח רב בין שתי עמדות שונות. מחד תיאור חיובי של הגלות כמביאה לשיפור במצב המוסרי והרוחני של העם (ובבהתאם לכך שלוהו והצלחה מדינית שמביאות לפגיעה ברמה המוסרית והרוחנית), ומאידך הקביעה שרק לאחר הגאולה אפשר להגיע לרמה שכלית גבוהה. אפשר לפתור את המתח הפנימי בטקסט זה בשתי דרכים שונות:

(1) רלב"א מחזיק בעמדה דומה לזו של ר' פולקר. לדידו, ההצלחה המדינית תמיד גורעת מן השלמות המוסרית והרוחנית של העם. את העמדה השמרנית יותר, המדברת בשבחם של ימות המשיח, הוא הוסיף בסוף מסיבות חינוכיות (אקזוטיות) – כפי שעשה ר' פולקר. הקושי בהסבר זה הוא שרלב"א פחות עקבי מר' פולקר בנושא הביקורת על ההצלחה המדינית. למשל, הוא כאמור קובע שהמצב של בני ישראל בסוף הבית הראשון היה גרוע מבחינה מוסרית ולכן הם הוגלו מן הארץ. קרי הגלות היא תוצאה של חטא, ולכן בהחלט אפשר להבין שהיא איננה רצויה.

(2) אפשרות נוספת היא לצמצם את תוקפה של הביקורת של רלב"א על ההצלחה מדינית. אפשר לטעון שאין הוא פוסל רמה מוסרית ורוחנית גבוהה בכל מצב של הצלחה ופריחה מדינית. רלב"א קובע רק שההצלחה המדינית מביאה אתגר לרמתו המוסרית של האדם, אתגר שייתכן שאפשר להתגבר עליו. ההשוואה בין ר' פולקר לרלב"א דווקא מחזקת את הפירוש הזה, משום שרלב"א איננו מעלה קושי מוסרי מהותי והכרחי בניצחון במלחמה ובהצלחה מדינית (כפי שיש אצל ר' פולקר) אלא רק קובע שההצלחה המדינית יכולה לגרום לגאווה שעלולה לפגוע ברמה המוסרית והרוחנית של העם. קרי עצם הניצחון וההצלחה המדינית אינם באים בהכרח במחיר של פגם מוסרי, כפי שר' פולקר קובע, אלא רק עלולים לפתח תכונה נפשית שתפגע ברמה המוסרית והרוחנית. חשוב להדגיש שרלב"א, בדומה לר' יוסף אבן כספי ולר' נסים ממרסיי, אינו נראה כמסתייג מעצם החזרה של היהודים לפוליטיקה ולהצלחה

מדינית. להפך הוא דווקא מצביע על כך שההצלחה המדינית היהודית תשפיע בצורה חיובית על המצב הרוחני, לא רק של היהודים עצמם אלא גם של כל העולם. הקושי בפתרון זה הוא שהוא אינו מסתדר בקלות עם דבריו של רלב"א בנוגע להצלחה מדינית המביאה לפגיעה מוסרית, שבהם לא נשמע סייג לקביעה זו. מנגד היתרון המרכזי של הפירוש הזה הוא בכך שהוא יכול להסתדר בקלות עם שאר דבריו של רלב"א ובכך לאפשר לתאר תפיסה אחדותית של הגותו.

לאחר סיכום דבריו השונים של רלב"א בנוגע למשיח אפשר לדעתי להסביר את תפיסתו הכוללת בשלוש דרכים שונות:

(1) **הפתרון האזוטרי:** על פי פרשנות זו רלב"א החזיק בעצמו בגישה האנטי מדינית (גישה דומה לזו של ר' פולקר). הוא הציג את התיאורים המדברים על הצלחתו המדינית של מלך המשיח, על מלחמותיו וניצחונותיו מסיבות חינוכיות: לא לפגוע בציפיותיהם המשיחיות של המוני העם – מה שהיה עלול לגרום להתנצרותם. על פי פתרון זה, המשמעות העמוקה של המדרשים העוסקים בביאת המשיח היא שלמות הנפש האנושית, פשטם העוסק בתקומה פוליטית נכתב רק מסיבות חינוכיות. הקושי המרכזי בפתרון זה הוא שרלב"א איננו מציג תפיסה פילוסופית מסודרת המתנגדת להצלחה המדינית (כפי שמציג ר' פולקר), אלא רק מזכיר את הקשיים המוסריים שמתלווים למצב של הצלחה מדינית. לדעתי קשה ללמוד מכך על עמדה אנטי מדינית מובהקת (הדומה לזו של ר' פולקר) ולכן אין סיבה לפרש את הקטעים הרבים העוסקים בתקומה מדינית ממשיחית כרובד חינוכי (אקזוטרי) הנועד להמון בלבד.

(2) **רלב"א כהוגה אקלקטי:** על פי הסבר זה, רלב"א לא החזיק בעמדה מסודרת בנושא המשיח ובשאלת תקומתם המדינית של היהודים. הוא הביא טיעונים שונים על פי ההקשר הספרותי של כל דיון ודיון בלי לנסות ליצור תפיסה עקבית של ימות המשיח – בגלל שלא הייתה לו תפיסה כזו. לדעתי פתרון זה איננו מוצלח. רלב"א מזכיר בדיונו המרכזי בנושא המשיח את כל העמדות הקיימות ב'ליות חן' לכן לא סביר שהוא לא שם לב למתח השורר ביניהן. בנוסף קשה לדמיין שאדם העוסק בכתיבה הגותית לא חשב על נושא חשוב שהוא כתב עליו ורק צירף עמדות שונות בלי לחשוב על השאלה איך הן יוצרות תפיסת עולם מסודרת.

(3) **הפתרון האחדותי:** על פי תפיסה זו, רלב"א גורס שיהיו ימות המשיח שבהם יהיו מלחמות ולבסוף מלך המשיח ינצח וישלוט בעולם כולו (זאת על פי המקורות מן הסוג השני). את הפירושים לימות המשיח כמשל אפשר להבין כפירוש המתווסף על רמת הפשט (של חלק מן המדרשים בלבד) אך אינו מבטל אותה. את המקורות המבקרים את ההצלחה המדינית צריך להבין על פי הפרשנות המצמצמת – בזמנו של מלך המשיח הוא יצליח להתגבר על הקשיים המוסריים הנובעים מהצלחתו המדינית. הסבר מן הסוג הזה גם ידגיש שהטיעונים נגד ההצלחה המדינית נמצאים בהקשר פולמוסי מובהק – רלב"א רצה להביא טענה נגד הטיעון הנוצרי הקובע שהצלחה

מדינית מראה על אמת דתית וקובע שהצלחה מדינית דווקא תפגע בהצלחה הרוחנית.⁴⁹

לדעתי, הפתרון האחרון הוא הטוב ביותר, אם כי כאמור הוא איננו חף מקשיים. לכן רלב"א תמך בעמדה הדומה לצינונות מעשית ואיננו מזכיר את האפשרות של הציונות המדינית כלל. גם הסתייגותו מן הסכנה המוסרית שיש בהצלחה מדינית צריכים להיות מובנים כחשש מן ההצלחה המדינית העתידית ולא כהתנגדות לעצם הצלחה מדינית זו.

סיכום

אפשר לסכם שניתן לזהות שלוש גישות שונות בקרב ההוגים האבן רושדיים בנושא ימות המשיח. העמדה הראשונה, שהיא שיטתו של רבי לוי בן אברהם, זהה לעמדת הרמב"ם. לדידו, תקומה מדינית יהודית היא דבר חיובי (ליהודים עצמם ואף לשאר העולם). הדרך לתקומה כזו עוברת במלחמות רבות שינהל מלך המשיח. עמדה זו דומה לעמדה המודרנית של ציונות מעשית. ר' יוסף אבן כספי אף הוא מזכיר את האפשרות הזו אך הוא מעדיף את האפשרות השנייה, ככל הנראה בגלל חששו מן הנזק שעלול להיגרם לעם במלחמות וגם בגלל שראה את האפשרות השנייה כמציאותית יותר.

העמדה השנייה מוצגת בצורה ברורה אצל ר' יוסף אבן כספי וגם ר' נסים ממרסיי מזכיר אותה ותומך בה. עמדה זו דוגלת בתקומה מדינית שתתחיל במתן רישיון של השלטונות הנוכריים להתיישבות יהודית בארץ ישראל שתביא בעקבותיה סוג של אוטונומיה יהודית. זאת בדומה למצב בתקופת תחילת הבית השני. עמדה זו קרובה יותר לצינונות המדינית. חשוב לציין שהתומכים בשתי העמדות האלו כלל אינם מזכירים פגמים מוסריים כלשהם הנובעים בהכרח מתקומה מדינית. ככל הנראה לדידם העיסוק המלחמתי והדיפלומטי הם חלק מן הכללים הקובעים את התנהגותם של בני אדם כחיה חברתית ולכן אין שום פגם ברצון להיות הצד המנצח במלחמה או בשימוש בכלים דיפלומטיים כדי להשיג מטרות מדיניות.

בניגוד לשתי עמדות אלו, ר' פולקר מתאר עמדה הדומה יותר לאנטי ציונות. לדידו, התקומה המדינית יכולה להצליח רק בעזרת עוולות מוסריות. לכן הוא מעדיף עליונות מוסרית על פני הצלחה מדינית. חלומותיו העתידיים מופנים כלפי שקט של מיעוט יהודי בגולה ולא כלפי תקומתה העתידית של מדינה יהודית עצמאית.

מחלוקת אלו מראות שעל אף הדמיון הקיים בין ההוגים האבן רושדיים היהודים השונים בנושאים מטפייזיים וגם בשאלת היחס בין דת לפילוסופיה, היו ביניהם הבדלים משמעותיים הנובעים מגישה פילוסופית-מדינית שונה. הגישות שלהם כולן נטורליסטיות, אך אפשר לפתח תפיסות משיחיות (או אנטי משיחיות) שונות על פי עמדה נטורליסטית. הדמיון בין מגוון הדעות של הפילוסופים האבן רושדיים בימי

49 על מקומם של טיעונים פילוסופיים בספרות הפולמוסית עיינו: D. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977 (2nd ed., Oxford/Portland Or., 2007).

הביניים לבין מגוון הדעות של הזרמים היהודים (הדתיים ושאינם דתיים) בעת החדשה, מראה שהעמדות האלו הן חלק מן ההיסטוריה ההגותית היהודית, ומצביעות לא רק על כיוונים מעשיים הנובעים מן האילוצים הזמניים של כל תקופה, אלא גם על כיוונים הגותיים הנובעים מעמדות פילוסופיות ודתיות שונות שלהן היסטוריה ארוכה.