

אברהם בר חייא על 'הנשמה הטהורה': תורת הנפש הנאופלטונית בשירות הפרשנות האפוקליפטית של ההיסטוריה

אהוד קריניס

א. הקדמה

הכתיבה בז'אנר האפוקליפטי, בתכניו ובצורותיו הקלסיים של העת העתיקה, המשיכה להתקיים בקרב מחברים יהודים בימי הביניים. התגלית הגדולה מן השנים האחרונות בתחום זה שייכת למשה גיל. גיל העלה מן הגניזה וההדיר קטעים נרחבים מ'חזון זרובבל' בנוסחו בערבית-יהודית מן המאה העשירית.¹ במעבר מן העת העתיקה לימי הביניים של ביטויי הלך הרוח האפוקליפטי בספרות היהודית, הנוסח הערבי-יהודי של 'חזון זרובבל' משקף מגמה של אדפטציה ועדכון של מתכונת מוכרת. לצד מגמה זו, העומדת בסימן של המשכיות, היו במעבר זה גם ביטויים חדשניים ומפתיעים. התחדשות זו בז'אנר האפוקליפטי משקפת מצד אחד את התמדתה של תחושת העולם האפוקליפטית בקרב מחברים יהודים, ומן הצד השני גם מהלכים של קליטה ופיתוח של תורות שלא היה להם סמך בתמונת העולם של האפוקליפסה היהודית הקלסית של העת העתיקה. למחברים שקלטו ופיתחו תורות אלה היה צורך להתאים ולשלב בין הרכיב האפוקליפטי לרכיבים המהותיים הנוספים בהשקפת עולמם. כך, למשל, תורת השמיטות הקבלית, שפותחה בכתביהם של מקובלים במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, היא תורה שיוצרה שילבו בה יחדיו את הרכיב האפוקליפטי עם הרכיב התאוסופי של השקפת עולמם הקבלית. על ידי שילוב זה העניקו אותם מקובלים להלך הרוח האפוקליפטי היהודי ביטוי חדש ומקורי, שונה מאוד מן הניסוחים העלילתיים הקלסיים של האפוקליפסה.² במאמר זה אדון בדוגמה מעניינת אחרת למגמתם של מחברים יהודים מימי הביניים לנסח מחדש את המורשת האפוקליפטית ולהלביש אותה במלבושים רעיוניים חדשים, כך שנדרש ניתוח מדוקדק על מנת לעמוד על הקווים המחברים בין ניסוחים אלה

1 גיל, "חזון זרובבל".

2 קריניס, "זמן מחזורי", עמ' 73-89, 103, 106.

לכין הנחות היסוד של המורשת האפוקליפטית הקלסית. הניסוח שאנתח כאן מופיע בדיון שר' אברהם בר חייא מקדיש לתמה של התגלגלות 'הנשמה הטהורה' במהלך ההיסטוריה. הדיון בעניין זה מופיע בחיבור 'מגלת המגלה', שחיבר בר חייא בעשור השלישי של המאה השתיים עשרה.³ ייחורו של דיון זה הוא בשימוש במינוח ובתפיסות השאולים מתורת הנפש הפילוסופית לשם הצגת תמונת עולם היסטורית מקיפה שהיא אפוקליפטית ביסודה. עיקרו של המאמר יוקדש להבהרת קו מיוחד זה. בחלק המסיים של המאמר אעמוד בקצרה גם על כך שאצל בר חייא, התמה האפוקליפטית של התגלגלות ה'נשמה הטהורה' בהיסטוריה, על הרכיב הפילוסופי-נאוּפלטוני הנלווה לה, פותחה על רקע של ספרות מוסלמית-שיעית, ולא על רקע של ספרות נוצרית, כפי שסברו חוקרים עד כה.

במוקד הדיון שאפרוס להלן עומדים שני קטעים מתוך השער השלישי של 'מגלת המגלה', הסובבים סביב המושג 'הנשמה הטהורה' או 'נשמת חיים טהורה'. שני הקטעים שבהם עוסק בר חייא במושג זה מתלכדים מצד תוכנם לדיון אחד.⁴ יחדיו הם מהווים את אחד הדיונים המעניינים והמקוריים ביותר בחיבור בכללו ותעיד על כך, בין היתר, תשומת הלב המרובה יחסית שזכו לה מצד החוקרים.⁵ מלבד החשיבות של קטעים אלה במסגרת הדיון במחשבתו של בר חייא עצמו, החוקרים העניקו להם חשיבות נוספת בשל הדמיון ביניהם לבין קטעים מתוך 'ספר הכוזרי', חיבורו המפורסם של ר' יהודה הלוי, בן זמנו של בר חייא.⁶ כפי שנראה להלן, ניסוחיו

3 מהדורת דפוס ביקורתית של 'מגלת המגלה' היא מהדורתו של זאב פונזנסקי אותה סיים והביא לדפוס יצחק (יוליוס) גוטמן. הציטוטים להלן מ'מגלת המגלה' לקוחים ממהדורה זו. לעניין מועד חיבורו של הספר ראו: גוטמן, "מבוא", עמ' X.

4 לקטעים הנדונים ראו: מגלת המגלה, עמ' 69, שו' 2-12; 72, שו' 22-73, שו' 25. המונח 'הנשמה הטהורה' לא נזכר ב'מגלת המגלה' אלא בשני קטעים אלה. על העובדה ששני הקטעים נחשבים בעיני המחבר לשני חלקים של דיון אחד מעידה הערתו בתחילת הדיון בקטע השני: "ואנו שבים עוד לתחלת דברינו ואומרים" וגו'. הדיון בדברים שאליהם שב בר חייא כאן, אינו אלא עניינה של 'הנשמה הטהורה' שהחל להציגה קודם לכן בקטע המופיע בעמ' 69 של מהדורת הדפוס.

5 ראו: גוטמן, "בר חייא", עמ' 465-466; ויידה, "בר חייא", עמ' 207-208; וכסמן, "בר חייא", עמ' קנח-קנט; שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, עמ' 104; טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 232-237.

6 ראו: צימליך, "בר חייא", עמ' 366-374, וכן: גוטמן, "מבוא", XXI-XXII. XVI. לדיון ביקורתי בתזה של צימליך, אשר זכתה לפופולריות בקרב החוקרים, ולפיה יהודה הלוי שאב מדיונו של בר חייא על אודות הנשמה הטהורה את עיקרי עמדתו בנוגע לייחורו של עם ישראל, ראו: קריניס, נבחרה האל, עמ' 30-31 (ובעיקר הערה 39 שם); טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 237-240. ראו בעניין זה גם: וכסמן, "בר חייא", עמ' קנח-קנט, הערה 54.

של בר חייא בנוגע ל'נשמה הטהורה' מעמידים קשיים גלויים, אשר פיצוחם הוא בבחינת אתגר לקוראים. כמה מן החוקרים עמדו, אם כי באופן חלקי, על הקשיים הכרוכים באופן שבו בר חייא הציג את הנושא הנידון.⁷ מטרתו של מאמר זה היא להציע כיוון חדש בהתמודדות עם ניסוחיו המוקשים של מושג 'הנשמה הטהורה' ב'מגלת המגלה'. זאת מתוך הנחה שכיוון חדש זה יש בו כדי לקדם את הבנתנו בנוגע לסוגיה אחת, חשובה ורבת עניין, מתוך 'מגלת המגלה'.⁸

ב. 'הנשמה הטהורה' – ההקשר הפילוסופי הנאופלטוני

המהלך האפוקליפטי ביסודו שבר חייא מעצב ב'מגלת המגלה', הסובב סביב המושג של 'הנשמה הטהורה', מתייחד בשילוב של תפיסה ומונחים הלקוחים מתורת הנפש הפילוסופית של תקופתו. כדי להעריך כראוי את מקוריותו של בר חייא, במהלך זה של העתקת המינוח הפילוסופי ושילובו במארג אפוקליפטי, עלינו לעמוד תחילה על תפיסה ומונחים אלה בבית גידולם הפילוסופי. התפיסה הנידונה היא התאוריה על אודות שלוש הנפשות, או שלושת הכוחות השונים המרכיבים את הנפש האנושית. תאוריה זו היא מאבני היסוד של תורת הנפש הפילוסופית. היא מופיעה בניסוחים שונים בכתבי אפלטון ואריסטו,⁹ וזכתה לאימוץ ולפיתוח בהגות הפילוסופית היוונית שהמשיכה את מגמות הגותם של אפלטון ואריסטו עד שלהי העת העתיקה. התאוריה על אודות שלוש הנפשות או שלושת כוחותיה של הנפש האנושית הועברה באמצעות תרגומים ועיבודים לעולם התרבות הערבי של תקופת האסלאם, ושם נקלטה גם על ידי המחברים היהודים, אנשי תרבות הערבית-יהודית. בעניין זה, כמו בעניינים מרעייים-פילוסופיים רבים נוספים, היה אברהם בר חייא

7 גוטמן, "מבוא", עמ' XVI; טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 232.

8 את הפרשנות שאציע להלן לדיונו של בר חייא על אודות 'הנשמה הטהורה' יש לקרוא כפרשנות אלטרנטיבית לזו שהוצעה על ידי שביד, ובאופן מפורט הרבה יותר על ידי טוירילה. ראו: שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, עמ' 104-105; טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 11, 152-153, 217-218, 232-239, 438.

9 ראו: קסטא אבן לוקא, כתאב אלפרק בין אלרוח ואלנפס, עמ' 83-94. אבן לוקא (מ' 912), שהיה מבכירי המתרגמים של ספרות מדעית-פילוסופית מיוונית וסורית לערבית, מציג בחיבורו זה, שזכה לפופולריות בקרב מחברים מוסלמים ויהודים, את עיקרי עמדותיהם של אפלטון ואריסטו בנושא. מקור חשוב נוסף בהקשר הנידון הוא החיבור בערבית מן המאה התשיעית, המכונה "התאולוגיה של אריסטו" (את'ולוג'יא ארסטאטליס). חיבור זה הנו תרגום ועיבוד חופשיים של קטעים מתוך אנאדות 4-6 של פלוטינוס. על ההיבטים הפלוטוניים והאריסטוטליים של העיסוק בנפש ויחסה לגוף האנושי בחיבור זה ראו ארמסון, התאולוגיה של אריסטו, עמ' 55-68.

הראשון שעמל על תרגומו והתאמתו של המינוח המדעי-פילוסופי של התרבות הערבית למונחיה של הלשון העברית.¹⁰

את עיקריה של תורת הנפש המשולשת מציג בר חייא בשער השלישי של 'מגלת המגלה': הנפש הראשונה של האדם מכונה 'נפשו המתאוה הצומחת' כמושג מקביל לזה של 'הנפש הצמחית' (אלנפס אלנבאתיה), הנפש השנייה מכונה 'נפשו הבהמית והחיה' כמושג מקביל לזה של 'הנפש החיונית' או 'הנפש החייתית' (אלנפס אלחיונאניה), ואילו הנפש השלישית מכונה 'נפשו הדברנית ההוגה' כמושג מקביל ל'נפש השכלית' (אלנפס אלנאטקה).¹¹ התורה על אודות שלוש הנפשות או החלוקה המשולשת של הנפש האנושית, שהייתה מוכרת בקרב מחברי ההגות הערבית,¹² זכתה לפופולריות מיוחדת בקרב מחברי ההגות היהודית-ערבית.¹³ העמדה המוסכמת על כלל המחברים האלה נוגעת למעמדה העליון של הנפש השכלית, כנפש שבה המין האנושי מתייחד, בעוד שאת הנפש החיונית הוא חולק עם בעלי החיים, ואת הנפש הצמחית הוא חולק עם בעלי החיים והצמחים. מעבר לכך מחברים אלה מחזיקים בשתי גישות שונות באשר לתורת שלוש הנפשות. את הגישה הראשונה אכנה כאן 'הגישה ההיררכית-הוליסטית', ואילו את הגישה השנייה אכנה כאן 'הגישה ההיררכית-דיכוטומית'. בגישה ההיררכית-הוליסטית, הנפש הצמחית היא הנפש הבסיסית והנפש החיונית עליונה עליה, ואילו הנפש השכלית עליונה על שתיהן.¹⁴ ההיבט ההוליסטי של גישה זו מתבטא בכך שהמבנה הנפשי האנושי המשולש הזה נתפס כמכלול שבו לכל נפש שמור תפקיד חיוני לקיום ולתפקוד המלא של הישות אנושית. הנפש הצמחית והנפש החיונית מעניקות לנפש השכלית העליונה שירותים החיוניים להתקיימותה במסגרת המשותפת בגוף.¹⁵ בהשוואה לכך, הגישה ההיררכית-דיכוטומית מקצינה את עליונות הנפש השכלית ורואה בה את העיקר, עד כדי טשטוש החלוקה המשולשת והמרתה בחלוקה דיכוטומית: הנפש השכלית מכאן והנפשות החיונית והצמחית מכאן. את מקום התיאום וההשלמה בין הנפשות

10 ראו: רוט, "בר חייא", עמ' 3-6.

11 מגלת המגלה, עמ' 58, שו' 19-25. השו: בר חייא, הגיון הנפש העצובה, עמ' 65.

12 ראויות לציין מיוחד הן הופעותיה המרובות של תורה זו אצל אבן סינא (מ' 1037) – החשוב והמשפיע מבין הפילוסופים המוסלמים.

13 ראו: טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 215-216. המחבר מפנה שם לכתביהם של ר' יצחק ישראלי, ר' סעדיה גאון, ר' שלמה אבן גבירול, ר' יהודה הלוי ולחיבור האנונימי 'מעאני אלנפס'.

14 ראו: אבן סינא, אנתולוגיה, עמ' 135-136.

15 ראו: אבן גבירול, מקור חיים, שער שלישי, סימנים מה-מט, עמ' 119-126; שער חמישי, סימן מא, עמ' 217; אלחריזי, תחכמוני, עמ' 80, שו' 74-80 (הקדמה).

תופסים כאן יחסי מתח וקונפליקט המתקיימים בין הנפש העליונה השכלית לנפש הנפשית התחתונה. ניסוחיה של גישה זו מדגישים את נבדלותה הגמורה של הנפש השכלית משתי הנפשות האחרות: נפש זו אינה תלויה כלל בגוף ובחומר כמו שתי הנפשות האחרות. היא נפש נצחית שמקורה בעולם הרוחני העליון והיא עתידה לשוב לכור מחצבתה בעולם זה עם תום המועד הזמני המוגבל, הקושר אותה בקשר עם הנפשות האחרות ועם הגוף החומרי. אצל המחברים האמונים על גישה זו ניכרה הנטייה להציג שתי נפשות אלה באור שלילי ולזהותן עם תאוות ותכונות נחותות של המין האנושי. על רקע זה מופיעים כינויים כגון 'הנפש המתאוה' לנפש הצמחית ו'הנפש הבהמית' לנפש החיונית, ואלה נמצאים גם בדיוניו של בר חייא.¹⁶ יש לזכור ששתי הגישות הנזכרות, ההוליסטית והדיכוטומית, הן בכחינת שתי זוויות ראייה על אותה תורת נפש פילוסופית. המצע הרעיוני שלהן הוא אותו מצע. על כן אין הן נפרדות זו מזו. לעתים נמצא אותן בדיוניהם של המחברים דרות זו לצד זו ומעורבות זו עם זו,¹⁷ ועם זאת, ההבחנה ביניהן חשובה ורלוונטית במיוחד לענייננו. מבין שתי הגישות, בגישה ההיררכית-דיכוטומית ניכר יותר חותמה של השקפת העולם הנאופלטונית.¹⁸ במקרה של התרבות הערבית (והתרבות הערבית-יהודית בכללה), חותם נאופלטוני זה הצטלב לעתים עם המגמה של ה'פרישות' (זהד) המטיפה לאורח חיים אסקטי, כזה המגביל ומצמצם ככל הניתן את כוח השפעתן של הנפשות התחתונות ומסייע לנפש השכלית לשעברן ולמשול בהן.¹⁹

16 כינויים אלה מקבילים לכינויים אלנפס אלשהואניה ואלנפס אלבהימיה – הנפש הצמחית והנפש החיונית בספרות הערבית של התקופה, כגון באיגרותיהם של 'האחים הטהורים' (אכ'ואן אלצפא). קליין-ברסלבי, "פירושו של אברהם בר חייא", עמ' 206-207, הערות 7-8, מפנה למקבילות בעניין זה אצל מחברים יהודים בני זמנו של בר חייא – יוסף אבן צדיק ואברהם אבן עזרא. אליבא דקליין-ברסלבי, הזיהוי של הנפש הצומחת עם הנפש המתאוה נעשה כבר על ידי גאלינוס והוא מבטא עירוב של יסודות אפלטוניים ואריסטוטיים בתורת הנפש.

17 כך הם פני הדברים, למשל, בחיבור האנונימי 'מעאני אלנפס' שמחברו ככל הנראה יהודי-אנדלוסי בן טווח הזמנים 1050-1150. בחיבור זה רבים הדיונים בתורת שלוש הנפשות. בכמה מדיונים אלה ניכרת נימתה של הגישה ההיררכית-הוליסטית, בעוד שמאחרים עולה נימתה של הגישה ההיררכית-דיכוטומית. ראו: מעאני אלנפס, עמ' 20 (תרגום לעברית, עמ' 25-26), 62 (תרגום לעברית, עמ' 82), בהשוואה לשם, עמ' 42 (תרגום לעברית, עמ' 56), 61-62 (תרגום לעברית, עמ' 81).

18 ראו הדיון אצל אדמסון, התאולוגיה של אריסטו, עמ' 58-63.

19 ראו בהקשר זה: בר חייא, הגיון הנפש העצובה, עמ' 62-63, 68-69; מעאני אלנפס, עמ' 30-31 (תרגום לעברית, עמ' 38-40). על ההצטלבות בין המגמה הנאופלטונית למגמת הפרישות בשירתם של ר' שלמה אבן גבירול ור' אברהם אבן עזרא ראו: לוי, "הבריחה

ובחזרה ל'מגלת המגלה'. במסגרת עיסוקו הפרשני הנרחב של בר חייא בפרשת בריאת האדם וסיפור גן עדן בשער השלישי של החיבור, הוא מעניק בסיס פרשני ברור לגישה ההיררכית-דיכוטומית של תורת שלוש הנפשות, כשהוא עומד על כך שבסיפור על אודות בריאת אדם בשני הפרקים הראשונים של ספר בראשית, עניין בריאת שתי הנפשות התחתונות ועניין בריאת הנפש העליונה נפרדים זה מזה. עניין בריאת האדם כבעל שתי הנפשות, המתאוה והבהמית, הוא זה שאליו מכוון התיאור: "ויברא אלהים את האדם בצלמו" (בראשית א, 26), בעוד שעניין בריאת האדם כבעל נפש הוגה-דברנית עליונה הוא זה שעליו נסב התיאור הנפרד "וייפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב, 7).²⁰

המונח 'נשמה' ממלא תפקיד מרכזי בעיצוב הדיכוטומי של תורת שלוש הנפשות ב'מגלת המגלה'. בר חייא מייחד אותו לנפש ההוגה העליונה ויוצר כך בידול מילולי בולט בינה לבין שתי הנפשות הנחותות יותר.²¹ הכינוי 'הנשמה האלוהית' הנזכר בשלב מוקדם יותר של הדיון, בשער השלישי של 'מגלת המגלה',²² כמו גם הכינוי 'הנשמה הטהורה', שבר חייא שוזר בקטעים מאותו שער שיעמדו במרכז דיונו להלן – נושאים עמם גוון נאופלטוני מובהק. ר' אברהם בן עזרא, בן דורו הצעיר של בר חייא, הפליא לנסח בטורי השיר הבאים את התוכן הנאופלטוני בשילוב עם נטיית הפרישות, הגלומים במונח 'הנשמה הטהורה':

אצולה ממקור חיים מאירה / גזורה ממקום קדש טהורה,
 ברואה מבלי תבנית יחידה / ומחכמה ומכבוד יקרה –
 ראי על מה שלוחה את בתבל / ולמה זה בגוף אפל עצורה?
 הלעד תרדפי ילדות ושחרות / והבלי האדמה הארורה?
 מתוקה לך בראשיתך שנתה – / והיא קשה באחרונה ומרה.
 חמורות הזמן עזבי – ולמה / בצאתך תהיי גולה וסורה?
 זכור לחקור כבודך – זה יסודך, / וטובך – לעבוד אל חי במורא
 חקי עצה לעולם זה, למען / בעולם הבא תהי עם אל צרורה²³

מהעולם"; לוי, הסוד והיסוד, עמ' 92-116; לוי, "האחזי בסלם חכמה", עמ' 428-431, 442-441.

20 קליין-ברסלבי, "פירושו של אברהם בר חייא", עמ' 206-208; טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 217-219.

21 ראו: מגלת המגלה, שם' 55, שו' 9-22.

22 שם, עמ' 55, שו' 15-16: "ונחשב עם יצורי העולם העליון והמלאכים במדות נפשו ונשמתו האלהית".

23 שירי הקודש של אברהם אבן עזרא, כרך ראשון, עמ' 55. וראו ביאוריו של המהדיר ישראל לוי שם.

הנשמה, כעצם שכלי נטול חומריות, נכנסת בטהרתה השכלית המקורית נטולת התבנית אל תבנית הגוף האפל. משימתה כחיייה הארציים היא להגן על טהרתה זו ולהישמר ממדוחי ופיתויי הגוף והעולם החומרי. מטרה זו יכולה היא להשיג באמצעות חקירתה והתבוננותה ביסודה הטהור-שכלי שלה עצמה. כך תוכל, בכלות הגוף, לשוב בטהרתה אל מקורה העליון.²⁴

ג. 'הנשמה הטהורה' – ההקשר האלגורי-אפוקליפטי

בחיבורו העיוני-דרשני 'הגיון הנפש העצובה' בר חייא מביא את הגישה הנאופלטונית על אודות הנפש השכלית וטהרתה בשם של "חכמי המחקר".²⁵ בהשוואה לכך, חידושו של בר חייא ב'מגלת המגלה' טמון בהצבת המושג 'הנשמה הטהורה' בהקשר היסטורי. חידוש זה ניכר החל מן המקום שבו בר חייא מזכיר מושג זה לראשונה:

"בדמות אלהים עשה אותו" (בראשית ה, 1). בתיבת ב"ת ולא בתיבת כ"ף, כאשר אמר בעת בריאתו "בצלמנו כדמותנו" (שם א, 27). מפני שהוא בא ככאן להודיע הענין אשר בו נשלם מעשה הבריאה ונגבל גדר צורתו והיא הנשמה הנפוחה בו אשר בה הוא דומה למלאכים והיא החוצצת בינו ובין שאר בעלי החיים... ואמר "ויולד בדמותו כצלמו" (שם ה, 3). הדמות בתיבת ב"ת, מפני שהיה דומה שת לאדם הראשון בכל מדותיו התיכוניים בצדקו וישרו וחכמתו ואף נשמתו הטהורה הנפוחה בו נתגלגלה על קדושתה וטהרתה אל שת. ומפני זה אמר "בדמותו" (שם, שם), שהיה דומה בדמות נפשו ההוגה הדברנית... (מגלת המגלה, עמ' 69, שו' 2-12).

דבריו אלה של בר חייא, שלתוכם הוא שוזר לראשונה את המושג 'הנשמה הטהורה', ניצבים ממרבית הבחינות בסימן של המשכיות והתאמה לדבריו הקודמים במאמר השלישי של 'מגלת המגלה' בעניינה של הנפש האנושית. נקודת המוצא כאן היא בהמשך לעיסוקו של המחבר בנפש בהקשר של יצירת האדם במעשה בראשית. הקשר זה מעניק לדיון את הנופך הפילוסופי האוניברסלי שלו. 'אדם' של מעשה בראשית הוא הארכיטיפ של המין האנושי בכללו. הנשמה הנפוחה בו היא הצורה המיוחדת למין זה. לרקע הפילוסופי הכללי הזה בר חייא מצרף את הדגש הדיכוטומי הנאופלטוני המאפיין את גישתו: הנשמה הנפוחה באדם חוצצת בינו לבין שאר בעלי החיים, שכן בה הוא דומה למלאכים וליצורי העולם העליון. קביעה זו, שהמחבר

24 השו: לוין, "האחזי בסלם החכמה", עמ' 436-440, 442-444.

25 בר חייא, הגיון הנפש העצובה, עמ' 49.

חוזר עליה בניסוחים קרובים פעמים מספר במהלך המאמר השלישי,²⁶ מרמזת לדגש הנאופלטוני, שלפיו מקורו של הרכיב השכלי העליון הנתון במכלול של הנפש האנושית הוא בעולם העליון. מכאן שרכיב זה הוא רכיב נפרד וזר, שאינו מתרכב עם שאר רכיביה של נפש זו, אלא נקלע לתוכם ושואף להיחלץ מהם. הרקע הפילוסופי-נאופלטוני מטשטש בשלב זה את הבנת הייחוד שבהופעתו הראשונה של המושג 'הנשמה הטהורה' בקטע הנידון. מצד אחד, ייחוד זה כבר ניכר בכך שהביטוי 'הנשמה הטהורה' אינו מופיע בהקשר של מעשה בראשית ויצירת אדם אלא בהקשר היסטורי מסוים, זה של המעבר הפרסונלי-דורי מאדם לשות. מצד אחר, חשיבותו של הקשר היסטורי-פרסונלי זה עדיין אינה מתבלטת, משום שהמחבר מצרף את ההבהרה בעלת הנופך הפילוסופי, שלפיה אותה 'נשמה טהורה' שנתגלגלה מאדם לשות חופפת לרכיב האוניברסלי של הנפש ההוגה הדברנית.

את מלוא המשמעות של שיבוץ מושג 'הנשמה הטהורה' בתוך ההקשר הפרסונלי-דורי ההיסטורי בר חייה חושף רק כאשר הוא חוזר ומרחיב את הדיון בעניין זה בעמודים מאוחרים יותר, בפרק השלישי של 'מגלת המגלה':

ואנו שבים עוד לתחלת דברינו ואומרים שהקב"ה נפח נשמת חיים טהורה באדם הראשון. ובנשמה ההיא היה דומה למלאכים ככתוב "בדמות אלהים עשה אותו" (בראשית ה, 1). והנשמה הטהורה החיה הזאת נתגלגלה מאדם הראשון אל שת ככתוב "ויולד בדמותו כצלמו" (שם ה, 3). "בדמותו" – בנשמה אשר הוא דומה בה ליצורי העולם העליון ... ועל הענין הזה נתגלגלה הנשמה הטהורה משת לאנוש ומאנוש לקינן ומקינן למהללאל ומהללאל לירד וכן עד נח. ולא היתה הנשמה הטהורה חלה אלא בגוף אחד בלבד, והם העשרה אשר נזכרה מיתתם בתורה, להודיע שמיתתם לא היתה מיתת עונש ככל אנשי דור המבול. וכן נתגלגלה הנשמה הזאת מנח לשם לארפכשד. וכן עד אברהם אבינו לא היתה הנשמה חלה אלא בגוף אחד בלבד. ומאברהם אבינו ליצחק ויצחק ליעקב. ובכל הדורות האלה לא היתה הנשמה הטהורה אלא בגוף אחד טהור בכל דור ודור מאדם הראשון עד יעקב אבינו" (מגלת המגלה, עמ' 72, שו' 22-73, שו' 5).

הטענה המרכזית של הקטע (שהמחבר חוזר עליה בו פעמיים, בפעם השנייה בניסוח מורחב) היא שהתגלגלותה ונוכחותה של הנשמה הטהורה בדורות הראשונים, למן דורו של אדם ועד דורו של יעקב, לא הייתה "אלא בגוף אחד טהור בכל דור ודור".

26 מגלת המגלה, עמ' 55, שו' 4-3, 15-16; 24-26; 69, שו' 6; 72, שו' 22, 25. השוו: רסאיל אכ'ואן אלצפא, כרך 1, עמ' 365; 378; כרך 2, עמ' 382; יהודה הלוי, ספר הכוזרי ד, כה (עמ' 175).

מנקודת המבט הפילוסופית זוהי טענה תמוהה ביותר. אם, כפי שעולה מדבריו הקודמים של בר חייא, הדמיון בין אדם לשת בנו התבטא, בין השאר, ב'נשמה הטהורה' המזוהה על ידו עם "נפשו ההוגה הדברנית"²⁷, כיצד ייתכן שנשמה זו הועברה בעשרים ושתיים הדורות הראשונים של ההיסטוריה האנושית בקרב בן אנוש יחיד בלבד בכל דור? מבחינת תורת הנפש הפילוסופית, שתי קביעות אלה של בר חייא, זו המזוהה את 'הנשמה הטהורה' עם הנפש האנושית ההוגה, וזו המגבילה את חלותה על אדם אחד בכל דור, אינן יכולות לדור בכפיפה אחת. אם נקבל את הטענה השנייה, דומה שתהיה בכך סתירה לאפיון הפילוסופי האוניברסלי של הנפש ההוגה, כנפש הנתונה, באופן פוטנציאלי לפחות, לכל בן אנוש. התהיות שדבריו של בר חייא מעוררים בנוגע ל'נשמה הטהורה' גוברות לנוכח ההסבר שהוא מוסיף להבהרת עמדתו:

ולא היתה נשמה טהורה נמצאת בכל דור ודור כי אם בגוף טהור אחד, מפני שהנשמה הטהורה הנפוחה באדם הראשון היתה טבועה בתוך שתי הנפשות האחרות, שהן הנפש הבהמית והנפש המתאוה. ולא היתה יכולה להפרד מהן ולא לצאת ממצולות טבען מפני עון התאוה הגורמת לאכול מפרי העץ. עד אשר כפר הקב"ה על הארץ בימי המבול וניצלה הנשמה מתוך טבע הנפש המתאוה ונשארה עוד טבועה במצולות הנפש הבהמית. עד שנתן לה הקב"ה כח להנצל ממנה בסוף דורות היום השלישי בקרוב השלמת ימי החשך אשר היה בעולם (מגלת המגלה, עמ' 73, שו' 6-13).

הנתונים ההיסטוריים והלשון התאולוגית שהמחבר נזקק להם בקטע זה בכדי להבהיר את קביעתו בנוגע לנוכחותה של 'הנשמה הטהורה' בקרב אישיות אחת בלבד בכל דור ודור בדורות הראשונים של האנושות, אינם מסייעים להבהרת העניין אלא רק מקשים על האפשרות להתאים בין עמדה זו לבין עיקריה של תורת שלוש הנפשות הפילוסופית. על פי הגיונה של תורה זו, ההתמודדות בין הנפש העליונה ההוגה לנפשות הנחותות, הצמחית-מתאוה והחיונית-בהמית, מתרחשת במכלול הנפשי של כל אנוש ואנוש. זירת ההתמודדות הזאת היא זירת האדם היחיד בפנימיותו ולא הזירה הפומבית של ההיסטוריה. זהו מאבק מתמיד המתרחש בפנימיותו של כל אדם ואדם.²⁸ במהלך החיים הגופניים-ארציים של כל אדם ואדם, שלוש הנפשות, או שלושת כוחות הנפש הנזכרים, מתמידים ומתקיימים זה לצד זה, כך שכל עוד נמשך קיומו הגופני של כל יחיד ויחיד, הנפש המתאוה והנפש הבהמית מוסיפות להתקיים ולהציב אתגר עבור הנפש ההוגה. אם כן, מנקודת המבט של תורת שלוש

27 מגלת המגלה, עמ' 69, שו' 10-12.

28 ראו ביאוריו של בר חייא בהקשר זה בחיבור אחר משלו: הגיון הנפש העצובה, עמ' 65-66.

הנפשות הפילוסופית, קביעותיו של בר חייא בדבר הצלת הנשמה מטבע הנפש המתאוה בימי המבול והישארותה "טבועה במצולות הנפש הבהמית" בלבד למן מועד זה – נראות בלתי־סבירות בעליל, שלא לומר אבסורדיות. נראה אפוא שהניסיון ליישב בין הדרך שבה בר חייא מציג את רעיונותיו בנוגע לאופן התגלגלותה של הנשמה הטהורה במהלך ההיסטוריה, לבין עיקריה של התורה הפילוסופית, מגיע למבוי סתום, אף שבר חייא משתמש במונחיה של תורה זו בהצגתם של רעיונותיו. הקו המנחה אותי בניסיון להיחלץ מן המבוי הסתום שנקלענו אליו בבואנו ליישב בין התורה הפילוסופית על אודות שלוש הנפשות והמושג הנאופלטוני של 'הנשמה הטהורה' לבין ההיסטוריה־אולוגי שבר חייא מעניק להם, מתבסס על ההבנה שיש צורך בהיסט פרשני מצדנו כקוראים־מפרשים. ביסודם של הקטעים מן השער השלישי של 'מגלת המגלה', שבהם בר חייא משלב את החלוקה המשולשת של הנפש ואת המושג 'הנפש הטהורה' בהקשר התפתחותי־היסטורי, נמצא רובד עומק בעל נופך רעיוני אפוקליפטי. רובד זה הוא העיקר, בעוד שהמינוח הפילוסופי לא נועד אלא לשרת אותו. לכן, מיותר ואף מוטעה לנסות ליצור הרמוניזציה בין ההיבט ההיסטורי האפוקליפטי וההיבט הפילוסופי שבדבריו של בר חייא כאן. ההיגיון האפוקליפטי שבבסיס המהלך הרעיוני הנידון מכופף את המושגים הפילוסופיים לצרכיו. כדי להבין נכונה את טענותיו של בר חייא כאשר הוא פורס את מהלך מסעה של 'הנפש הטהורה' בהיסטוריה, עלינו להבין שבמסגרת מהלך זה, המחבר מעניק למושגים השאולים מתורת הנפש הפילוסופית משמעות אלגורית המפקיעה אותם ממקורם הפילוסופי ומעניקה להם משמעות חדשה, זרה למקור הפילוסופי. הבעיות שהצבעתי עליהן לעיל בהבנת משמעות דבריו של בר חייא בקטעים הנזכרים, נובעות מכך שהמחבר אינו מבחין בין רובד המשל (הפילוסופי־נאופלטוני) לרובד הנמשל (ההיסטורי־אפוקליפטי) אלא מערב ביניהם. כפי שאנסה להראות להלן, הבהרת שני הרבדים האלה וההבחנה ביניהם יכולות לסייע לנו להתגבר על בעיות הבנה אלה. בשוכנו לפרש אותם טקסטים בפרק השלישי ב'מגלת המגלה' העוסקים בהופעתה והתגלגלותה של 'הנפש הטהורה' במהלך ההיסטוריה, והפעם לאורו של הקו המנחה שהצגתי, נשים תחילה לב כיצד ממשיג בר חייא את התפקיד ש'הנפש הטהורה' ממלאת בהיסטוריה כעיקרון מארגן המבדיל בין נבחריה של האנושות לבין הבלתי־נבחרים. לדברי בר חייא,²⁹ בדורות שבין אדם לנח "וְאֵלָּה הִייתה הַנֶּשְׁמָה הַטְּהוּרָה חֵלָה אֵלָּא בְּגוֹף אֶחָד בִּלְבָד. וְהֵם הַעֲשֵׂרָה אֲשֶׁר נִזְכְּרָה מִיִּתְתָּם בְּתוֹרָה, לְהוֹדִיעַ שְׁמִיתָתָם לֹא הִייתה מִיִּתְתָּ עוֹנֵשׁ כְּכֹל אֲנָשֵׁי הַמְּבֹל". אותו דפוס יחידני־שושלת של התגלגלות

'הנשמה הטהורה' חל לדבריו גם בדורות הבאים, למן נח ועד יעקב.³⁰ את דרכה של 'הנשמה הטהורה' בכל הדורות האלה בר חייא מסכם במילים הבאות:

ובכל הדורות העוברות היתה יוצאת מגוף אחד טהור אל גוף אחר טהור כמוהו או טהור לגבי הדור ההוא, ולא היתה בכל הדורות ההם נכנסת כי אם בגוף אחד בלבד. ולא היו נמצאים שם אחים צדיקים על ענין אחד (מגלת המגלה, עמ' 73, שו' 13-16).

בדברים אלה ניתן להבחין היטב כיצד מושג 'הנשמה הטהורה' משתלב כמושג מרכזי במגמה של בר חייא ליצור בידול היררכי-דיכוטומי ברור בין השושלת הסלקטיבית הבין-דורית של היחידים למן אדם הראשון ועד ליעקב לבין שאר האנושות. בכל אותם דורות רק יחידים המשתייכים לשושלת זו ניהנו בגוף טהור שלתוכו וממנו התגלגלה 'הנשמה הטהורה'.

המוטיב של התגלגלות 'הנשמה הטהורה' מוסיף לשמש עבור בר חייא עיקרון המבחין בין מחנה הנבחרים למחנה הבלתי-נבחרים גם בדורות שלאחר יעקב. אלא שבשלב זה, דפוס התגלגלותה של 'הנשמה הטהורה' משתנה. למן דורם של בני יעקב, במקום להמשיך להתגלגל בין יחידים נבחרים, 'הנשמה הטהורה' מתגלגלת בדפוס קיבוצי-אתני:

עד שבא יעקב אבינו והיה ראש לדורות היום הרביעי. והיתה הנשמה פורה בו ומתילדת בגופו, והיו כל בניו טהורים וצדיקים ונשמת כל אחד מהם נשמת חיים בעלת חכמה ויראה וצדק. ועל העניין הזה היו בניהם ראויים להיות והן בני בניהם עד סוף כל הדורות... ונקרא ישראל בכור בנים ככתוב "בני בכורי ישראל" (שמות ד, 22), שממנו התחילה הנשמה הטהורה לפרות ולצמוח ולרבות. ובגופות בניו ובני בניו היא מתילדת ואינה מתילדת בשאר האומות, ככתוב "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה" (עמוס ג, 2)... כלומר רק בכם התחברה הנשמה אשר נפחתי באדם (מגלת המגלה, עמ' 73, שו' 16-24).

עם כל השינוי המשמעותי שחל במהלך ההיסטורי של התגלגלות 'הנשמה הטהורה', כמעבר מן הדפוס היחידאי-שושלתית לדפוס הקיבוצי-אתני, נשמר כמעבר זה הבידול ההיררכי-דיכוטומי הכרוך בה. בדפוס המוקדם, היחידאי, הנשמה הטהורה מבדילה בין בעליה, היחידים הצדיקים, לבין אחיהם ושאר בני דורם הבלתי-צדיקים. ואילו בדפוס המאוחר, הקיבוצי, 'הנשמה הטהורה' מבדילה בין בעליה – הקולקטיב האתני של צאצאיו של יעקב/ישראל, שהם לבדם טהורים וצדיקים או ראויים לכך, לבין

שאר האומות. בר חייא מצביע על ההמשכיות בין שני הדפוסים כאשר הוא עומד על כך ש'הנשמה הטהורה', אשר התחברה בעם ישראל היא אותה נשמה אשר נפח האל באדם הראשון ("רק בכס התחברה הנשמה אשר נפחתי באדם").

נמצאנו למדים אפוא שמושג 'הנשמה הטהורה' – אותו מושג המציין במסורת הנאו־פלטונית של ימי הביניים, עליה אמון בר חייא, נפש שכלית שנאצלה על בני אנוש כיחידים, ממקורה שבעולם הרוחני העליון – מופיע ב'מגלת המגלה' כמושג אלגורי. 'הנשמה הטהורה' במשמעותה האלגורית הזאת מציינת את מחנה נבחרת האל, המובדל והמוכחן על ידה ממחנה הבלתי נבחרים לאורך כל ההיסטוריה. התממשותה ההיסטורית של 'הנשמה הטהורה' במחנה זה נחלקת לשני דפוסים – הדפוס היחידאי־שושילתי, בדורות שבין אדם ליעקב, והדפוס הקיבוצי־אתני, בדורות שלמן בני יעקב ואילך.

מצוידים בתוכנה זו נוכל לשוב ולפרש את הזיהוי הבעייתי, לתפיסתו של בר חייא, של 'הנשמה הטהורה' עם 'הנפש ההוגה הדברנית'.³¹ זיהוי זה מתאפשר מצד ההקבלה שהמחבר מושך בין מקומה העליון של 'הנפש ההוגה' במבנה ההיררכי של הנפש האנושית ברובד של המשל, לבין המקום העליון ש'הנשמה הטהורה' תופסת בזירת ההיסטוריה האנושית ברובד של הנמשל. תפקידה של 'הנשמה הטהורה' בהיסטוריה נמשל לתפקידה של 'הנפש ההוגה' בשל מקומן המקביל בדיכוטומיה המבדילה בין החלק העליון והנבחר לבין חלק התחתון והנחות. תוכנה זו, אשר לפיה הזיהוי בין 'הנפש ההוגה' ל'נשמה הטהורה' בהגותו של בר חייא אינו זיהוי מהותי, אלא זיהוי אלגורי, מבארת לנו כיצד ייתכן ש'הנפש הדברנית' שאיננה אלא 'הנשמה הטהורה', הועברה בקרב יחידים בדורות הראשונים של ההיסטוריה. על בסיס ההבנה של יחסי משל-נמשל, נוכל לשוב ולהידרש גם אל הקטע המוקשה האחר בדיון, שבר חייא מקדיש לעניינה של 'הנשמה הטהורה'. דברים אמורים בקטע (מגלת המגלה, עמ' 73, שו' 6-13) המתייחס להיותה של 'הנשמה הטהורה' טבועה בתוך שתי הנפשות האחרות בעקבות החטא בגן העדן, וכן למה שאירע בהקשר זה בימי המבול ולאחר מכן.³² כאמור, פענוח כוונותיו של המחבר בקטע כרוך בהקניית משמעות אלגורית למונחים השאולים מתורת הנפש הפילוסופית אשר נזכרים בו, ולא בהיצמדות למשמעות המוקנית להם בכור מחצבתם הפילוסופי. וכך, לאחר שעמדנו על כך שבמשמעותה האלגורית, 'הנשמה הטהורה' דבקה במחנה נבחרת האל לאורך ההיסטוריה, נוכל להתקדם ולפענח את המשמעות האלגורית המוקנית למונחים 'הנפש המתאוה' ו'הנפש הבהמית' בקטע הנידון. המפתח לפענוח זה

31 שם, עמ' 69, שו' 11-12.

32 שם, עמ' 73, שו' 6-13.

טמון בטשטוש, עליו עמדנו לעיל, שיוצרת הגרסה ההיררכית-דיכוטומית של תורת שלוש הנפשות בין הנפש הצמחית-מתאוה והנפש החיונית-בהמית. טשטוש זה נגרם מהעצמת הניגוד בין שתי נפשות נחותות אלה לבין הנפש העליונה השכלית. כאשר בר חייא, במהלך של אלגוריה, משליך את המערך המקוטב הזה על זירת היסטוריה, הרי החלק העליון, זה של 'הנפש ההוגה' או 'הנשמה הטהורה', מזוהה כאמור עם נבחי האנושות, ולעומתו, שתי הנפשות הנחותות, המתאוה והבהמית, מזוהות עם החלק הבלתי-נבחר של האנושות. היות שמהלך זה כרוך במעבר מן הזירה הנפשית-פנימית לזירה ההיסטורית-זמנית, הרי הזיהוי האלגורי הזה של שתי הנפשות הנחותות מקבל כאן משמעות כרונולוגית: הנפש המתאוה מזוהה עם האנושות הבלתי-נבחרת עד למבול בדורו של נח, ואילו הנפש הבהמית מזוהה עם החלק הבלתי-נבחר של האנושות בתקופה שלמן המבול ואילך. על רקע זה נוכל להבין את דבריו התמוהים של בר חייא כאשר להצלתה של 'הנפש הטהורה' מן 'הנפש המתאוה' כתוצאה מן המבול ("עד אשר כפר הקב"ה על הארץ בימי המבול וניצלה הנשמה מתוך טבע הנפש המתאוה").³³ ברובד של הנמשל, כוונת משל זה היא שבאירועי המבול, ניצל בתיבה החלק הנבחר של האנושות ('הנשמה הטהורה'), בעוד שהחלק הבלתי-נבחר שלה ('הנפש המתאוה') הוטבע והושמד. בהמשך לכך, דברי המחבר – שלפיהם לאחר המבול נשארה 'הנשמה הטהורה' לכודה עם 'הנפש הבהמית' ('ונשארה עוד טבועה במצולות הנפש הבהמית')³⁴ – נסבים, ברובד של הנמשל, על התחדשותה של האנושות הבלתי-נבחרת לאחר המבול והכורח המחודש של הנבחרים להתקיים עם הצד הנחות של האנושות.³⁵ לאור הבנה זו, ניתן לחזור ולפרש את דברי הפתיחה של בר חייא בקטע זה כאשר לטביעתה של 'הנשמה הטהורה' בין שתי הנפשות הנחותות בהקשר של עוון התאוה "הגורמת לאכול מפרי העץ".³⁶ ברובד המשל, על הנופך הפילוסופי הנאופלטוני המאפיין אותו, טביעתה של 'הנשמה הטהורה' מציינת את נפילתה של הנפש השכלית העליונה אל הקיום הזר למהותה בין שתי הנפשות הנחותות, בשל עוון הימשכותה לקיום החומרי.³⁷ ואילו ברובד הנמשל, אותו מוטיב מציין את נפילתו של המחנה הנבחר

33 שם, שם, שו' 10-11.

34 שם, שם, שו' 11.

35 האנושות הבלתי-נבחרת התחדשה בתחילה מכניו הבלתי-נבחרים של נח, הם ויפת, אשר ניצלו בתיבה יחד עמו ועם בנו הנבחר שם. ראו ההרחבה של בר חייא בעניין זה בשער השני של החיבור: מגלת המגלה, עמ' 31, שו' 3-12.

36 מגלת המגלה, עמ' 73, שו' 10.

37 על המוטיב של נפילת הנפש בהגות הנאופלטונית היוונית ראו הדין אצל: רמס, נאופלטוניזם, עמ' 112-118. על חידוד מוטיב נפילתה של הנפש בעיבוד הערבי של הגותו של פלוטינוס

של האנושות אל הקיום ההיסטורי, יחד עם מחנה הבלתי־נבחרים. אדם, מצד היסוד הנעלה שבו, זה המסומל על ידי הסמל הרוחני של 'הנשמה הטהורה', הנו אב קדמון לנבכרי האנושות בלבד, ואילו מצד היסוד הנחות שבו, המסומל על ידי הנפשות החומריות, הנו אב קדמון לכלל האנושות.

כאמור, על פי דבריו של בר חייא בעניין גורלה ההיסטורי של הנשמה העליונה ביחס לשתי הנפשות התחתונות, 'הנשמה הטהורה' לא השתחררה עדיין מאחזתה של הנפש הבהמית לאחר המבול. על פי התיאור כאן, השינוי שהתחולל הוא תוספת כוח ל'נשמה הטהורה' להתמודד עם המציאות המתמשכת הזו. ושינוי זה חל, על פי דברי המחבר כאן, בשלבים האחרונים של היום המילנארי השלישי של ההיסטוריה.³⁸ ברובד הנמשל, פירושם של דברים אלה הוא שאף על פי שהחלק הנבחר של האנושות נאלץ להמשיך ולהתקיים יחד עם החלק הבלתי־נבחר של האנושות גם לאחר הכחדת עיקרו ורובו של מחנה זה במימי המבול, הרי הוא קיבל תוספת כוח מן האל להתמודד עם מצב מתמשך זה. תוספת כוח זו עניינה הוא, כפי שהמחבר מפרט מיד בהמשך הדברים, שינוי בדפוס ההתגלגלות של 'הנשמה הטהורה' – המרתו מן הדפוס היחידני לדפוס הקיבוצי והתרבותה והתחזקותה של 'הנשמה הטהורה' כתוצאה מכך.³⁹ שינוי זה התחולל, על פי תיאורו של בר חייא כאן, לקראת המעבר מהיום המילנארי השלישי ליום המילנארי הרביעי של ההיסטוריה, הוא זמנם של הדרורות שלמן דורם של בני יעקב ועד לדור יציאת מצרים, הזמן שבו פרתה ורבתה הנשמה הטהורה בקרב כלל צאצאי יעקב.⁴⁰

יש לדייק בדבריו של בר חייא בקטע הגידון, שיוצרים רושם ש'הנשמה הטהורה' ניצלה מן 'הנפש הבהמית' כבר "בסוף דורות היום השלישי" כתוצאה מהשתנות דפוס הנחלתה מזה היחידאי־שושלתית לזה הקיבוצי־אתני. במקומות אחרים ב'מגלת המגלה' בר חייא מזהה את אומות העולם, אשר קמו והתכוננו בעקבות המבול, עם התגלמות החיות והבהמות בזירת ההיסטוריה.⁴¹ לפיכך יהיה זה נכון לזהות כאן את 'הנפש הבהמית' שלאחר המבול ברובד המשל, עם הקיום ההיסטורי של אומות העולם,

המכונה 'תאולוגיה של אריסטו', ראו: אדמסון, התאולוגיה של אריסטו, עמ' 62-63. 38 מגלת המגלה, עמ' 73, שו' 10-13. לדיון מקיף בתפיסת הימים המילנאריים ('ימות עולם') אצל בר חייא ראו: טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 115-185.

39 על חולשתם של הנבחרים בשלב התקיימותם כיחידים במהלך שלושת הימים המילנאריים הראשונים של ההיסטוריה ראו דבריו של בר חייא בשער השני של 'מגלת המגלה', עמ' 26, שו' 20-27. השווה הדיון אצל קריניס, נבכרי האל, עמ' 75-78 (ובמיוחד הע' 149 בעמ' 76 שם).

40 שם, עמ' 73, שו' 12-18.

41 ראו: שם, עמ' 28, שו' 19-22; 109, שו' 7-9. ראו עוד: שם, עמ' 76, שו' 7-14.

ברובד הנמשל. הקיום ההיסטורי של עם ישראל, המזוהה עם 'הנשמה הטהורה', יחד עם המחנה הבלתי-נבחר של אומות עולם, המזוהה עם 'הנפש הבהמית', לא פסק בשלב המעבר בין היום המילנארי השלישי ליום הרביעי. מכאן שיש לפרש את דבריו של בר חייא "עד שנתן לה (ר"ל ל'נשמה הטהורה) הקב"ה כח להינצל ממנה (ר"ל מן 'הנפש הבהמית') בסוף דורות היום השלישי" וגו', לא במשמעות של הינצלות גמורה, אלא כפי שפרשנו לעיל, במשמעות של תוספת הכוח הנחוצה לעם ישראל לשם הישרדותו בהמשך הכפוי של קיומו ההיסטורי עם אומות העולם בהמשך ההיסטוריה.

ההינצלות הגמורה של 'הנשמה הטהורה' מעונש הקיום המשותף עם 'הנפש הבהמית', שהיא הינצלותם של ישראל מן הקיום ההיסטורי הכפוי עם אומות העולם, צפון באופק האסכטולוגי-משיחי של ההיסטוריה. הוא עתיד להתממש, להשקפתו המילנארית-אפוקליפטית של בר חייא, רק לעת חתימת היום המילנארי השישי:⁴²

והקב"ה הפיץ את ישראל על הארצות לשכון בהן עד שירבו ויהיה מספרם כמספר כל האמות, ויהיה המקום מאבד את כל האמות ומנחיל את עמו ישראל ארצותם וכל נחלתם. והעת הזה יהיה לתחית המתים, כשיהיו כל ישראל העומדים מקברותיהם מיוצאי מצרים עד דורו של משיח כמספר שבעים אמה שבעולם, ויהיו מפני זה ממלאים את כל משכנות הארץ אשר היו שאר האמות שוכנים בהם. כאשר אמר ליעקב אבינו "ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה" (בראשית כח, יד). שכל משכנות הארץ ממזרח ועד מערב ומצפון ועד דרום יירשו אותם ויפרצו בהם זרעו של יעקב. ועליו הוא אומר "ה' ברך נחנחו ואין עמו אל נכר" (דברים לב, 12) (מגלת המגלה, עמ' 76, 21-28).

החזון האסכטולוגי הזה, שאת קוויו בר חייא משרטט בשער השלישי של 'מגלת המגלה' מעט לאחר דיוניו ב'נשמה הטהורה' והתממשותה בהיסטוריה, לצד התממשותן ההיסטורית של 'הנפש המתאווה' ו'הנפש הבהמית',⁴³ עולה בקנה אחד עם האפיון הדיכוטומי שהוא מקנה בדיונים אלה ליחס בין נבחרים לבין בלתי-נבחרים, בין ישראל לבין אומות העולם. הקיום ההיסטורי של ישראל, כהתגלמות הקיבוצית של מחנה נבחרי האל, יחד עם אומות העולם, שהן בבחינת התגלמות הקיבוצית של מחנה הבלתי-נבחרים, מתברר כאילוץ זמני. באופק האסכטולוגי-משיחי של ההיסטוריה טמון בהכרח שינוי מוחלט של מציאות זו. בשונה מן המציאות של ההיסטוריה, הקיום במציאות הבתרה-היסטורית של אחרית הימים יעמוד בסימן

42 ראו: שם, עמ' 29, שו' 2-3.

43 ראו התיאור הנוסף המקביל בעיקרו של אותו חזון בסוף השער הרביעי של החיבור: שם,

עמ' 110, שו' 10-17.

הכחדתן של אומות העולם, מהלך שבעקבותיו ישתרר עם ישראל לכדו על פני כל הארץ. במקומות נוספים ב'מגלת המגלה' שבהם בר חייה מאזכר מהלך אסקטולוגי מסכם זה של ההיסטוריה, הוא מעניק לו גוון אפוקליפטי של עשיית דין וחשבון אלוהי הכרוך בנקמה ובהפרעות מאומות העולם.⁴⁴

לסיכום הדיון, ברצוני לרונן בטיבה של החשיבה האפוקליפטית הניכרת בתיאורים שבר חייה מקדיש ל'נשמה הטהורה' ולהתגלגלותה בהיסטוריה.⁴⁵ הקו הבסיסי של השקפת העולם האפוקליפטית, שבר חייה שותף לה, הוא שסוגיית קיום הטוב והרע במציאות כרוכה ללא הפרד בקיומם לאורך ההיסטוריה של שני מחנות מקוטבים באנושות – אחד הוא התגלמות הטוב ואחד הוא התגלמות הרע במציאות האנושית. תכליתו של הזמן ההיסטורי היא ההכרעה המוחלטת לצד הטוב. בהתאם לכך, השכר והעונש האסקטולוגיים הנם קיבוציים ומתממשים במסגרת ההיסטוריה ביחס לשני מחנות האנושות הנזכרים. בהקשר זה, ניתן לאתר בתיאורו של בר חייה על אודות ההתקיימות לאורך ההיסטוריה של מחנה הנבחרים, המזוהים עם 'הנשמה הטהורה', ולצדו של מחנה הבלתי-נבחרים, המזוהים עם הנפשות הנחותות, את אחד מסימניה הבולטים של הכתיבה האפוקליפטית הקלסית. כוונתי היא לצביעת ההיסטוריה בצבע העז של ההפרדה החדה המתקיימת בין מחנה נבחרים האל ונאמניו הצדיקים, שלהם בלבד שמורה ישועתו באחרית הימים, לבין כל השאר, המגלמים בהוויתם את קוטב הרע וההשחתה של ההיסטוריה. דינם של אלה נחרץ לכיליון גמור לעת אחרית הימים.⁴⁶ כמו כן, נמצא אצל בר חייה את המאפיין האפוקליפטי הקלסי של ראיית הקטסטרופות, הן אלה הטבעיות הן אלה מעשי ידי אדם, כביטוי חיובי מטהר של יד אלוהים וצדקו, הפועלים בהיסטוריה. בהקשר של שני מאפיינים קלסיים אלה של הכתיבה האפוקליפטית, ניתן לציין במיוחד את התייחסותו של בר חייה אל עשרת האישים הנבחרים מאדם ועד נח, שבהם נתגלגלה 'הנשמה הטהורה', כמי שמיתתם לבדה לא הייתה מיתת עונש כשאר אנשי דור המבול.⁴⁷ בהמשך לכך, בר חייה מייחס לקטסטרופה של המבול את התפקיד החיובי של הכחדתם של אלה שהוא משייך לשורות הבלתי-נבחרים בעידן זה, המסומלים אצלו על ידי 'הנפש המתאוה', ובה בעת שחרורם של הנבחרים, המסומלים על-ידי 'הנפש הטהורה',

44 ראו: שם, עמ' 33, שו' 8-11; 99, שו' 8-9; 151, שו' 23-25. ראו עוד: טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 42-47 (במיוחד 43, הע' 32), 435.

45 למאפייני החשיבה האפוקליפטית ראו הדיון אצל מקיין, יואכים מפורה, עמ' 52-54.

46 ראו בהקשר זה למשל תיאורו הבא של בר חייה: "ויהיו כל מתי ישראל בכל מדינה ומדינה עולים מקבריהם בגורלם וממלאים את מקומות משכנותם, אחר אבירת הגוים וכליתם מכל המדינות, ולא ישאר מרשעי האומות אדם אחד" (מגלת המגלה, עמ' 110, שו' 11-13).

47 שם, עמ' 72, שו' 28-73, שו' 1.

מעול הקיום עמם.⁴⁸ אפוקליפטיות נוסח זו שבר חייא מציג בתיאוריו האמורים מתאפיינת בכך שתשומת הלב שלה מופנית אל ההיסטוריה כמכלול שלם. בכך היא שונה מז'אנר אפוקליפטי רווח שבו עיקר תשומת הלב מוסבת כלפי האירועים המסיימים של ההיסטוריה.⁴⁹ עם זאת, לדפוס ההצגה הסכמתי של ההיסטוריה יש שורשים עמוקים בספרות האפוקליפטית הקדומה והוא נחשב לאחד ממאפייניה החשובים.⁵⁰ גם בחיבורים מתקופתו של בר חייא, כגון בחיבוריו של המחבר הנוצרי יואכים מפיוורה (מ' 1202), בולטת הופעתו של הדפוס הסכמתי כחלק בלתי־נפרד מן הכתיבה האפוקליפטית.⁵¹ נוסף למאפיינים אלה של כתיבתו האפוקליפטית של בר חייא, המאפיין המיוחד בכתיבתו האפוקליפטית, המשתקף בדיונו בעניינה של 'הנשמה הטהורה', שעליו הרחבתי את הדיבור לעיל, הוא זה של שילוב המינוח הפילוסופי־נאופלטוני כרכיב אלגורי. חריגותו של מאפיין זה מתבררת לאור העובדה שהקו הרווח בכתיבתם האלגורית של מחברים יהודים ובלתי־יהודים אנשי תקופתו של בר חייא הוא למקם את מונחיה ותפיסותיה המסורתיות של הדת ברובד המשל, ולשמור להיבטים הפילוסופיים מקום ברובד הנמשל. בר חייא, בתיאור מסעה ההיסטורי של 'הנשמה הטהורה', ממקם (באופן בלתי־מפורש כאמור) את המינוח הפילוסופי לא ברובד הנמשל אלא ברובד המשל.

ד. 'הנשמה הטהורה' – בין הרקע הנוצרי לרקע המוסלמי־שיעי

בשנת 2014 פרסם המלומד הפיני האנו טוירילה מונוגרפיה על 'מגלת המגלה'. פרסומה של מונוגרפיה זו הוא בבחינת שירות גדול למחקר. לראשונה הוצג לקוראים ניתוח מקיף ומדוקדק של חיבורו זה של בר חייא. טוירילה עוקב אחרי מלומדים שקדמו לו והדגישו אף הם את הרקע הנוצרי הנרחב [עומד] בבסיס תפיסתו של בר חייא באשר ל'שבוע' ההיסטוריה הנחלק ל'ימים' המילנאריים.⁵² לנוכח המקום הנכבד השמור לרקע הנוצרי במה שנוגע לתמה ההיסטורית המרכזית של ה'ימים'

48 שם, עמ' 73, שו' 10-11.

49 ראו למשל הנוסח הערבי־יהודי של 'חזון זרובבל' שבו דפוס הזמן של החלוקה לשבע מתייחס לא לשבעת 'ימות עולם' המקיפים את כלל ההיסטוריה, אלא לשבע השנים האחרונות (964-970 לספירה) שבסיומן תגיע גאולת ישראל. גיל, "חזון זרובבל", עמ' 16-17.

50 לדעת עמוס פונקשטיין, הספרות האפוקליפטית תרמה את תרומתה החשובה ביותר בניסוח התפיסה הסכמית־מובנית של כלל מהלך ההיסטוריה. ראו: פונקשטיין, תפיסות, עמ' 76-77.

51 ראו: מקיין, חזיונות של הקץ, עמ' 128.

52 תרומתו של טוירילה לדיון בנושא זה מתבטאת במיוחד בהצבעה על הזיקות בין גישתו בר חייא לגישתו של יוליאנוס מטולדו (מ' 690). ראו: טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 142-144.

המילנאריים ב'מגלת המגלה', נראה סביר להניח שרקע זה ממלא תפקיד דומה במה שנוגע לתמה ההיסטורית המשנית של התגלגלותה 'הנשמה הטהורה'. טוירילה אכן נוטה לכיוונה של הנחה זו, בדיון שהוא מקדיש לפסקה השנייה והארוכה יותר שבה בר חייא מפתח תמה זו.⁵³ בהקשר זה, הפרשנות שמציע טוירילה בסוגיית 'הנשמה הטהורה' מדגישה את חשיבות האזכור של מוטיב נפילתה של 'הנשמה הטהורה' וטביעתה בין שתי הנשמות הנחותות במסגרת דיונו הנידון של בר חייא.⁵⁴ טוירילה רואה באזכור זה את המפתח להבנת עניינה של 'הנשמה הטהורה' אצל בר חייא ככללו. על פי הבנתו, הדיון בנשמה הטהורה ומסעה בהיסטוריה מסייע לבר חייא בהעמדתה של גרסת נגד יהודית לתורת החטא הקדמון הנוצרית ולמוטיב הנפילה מגן ערן המתלווה אליה, במיוחד בניסוחיהם האנטי־יהודיים המוקצנים של תורה זו בכתביהם של מחברים נוצריים בני תקופתו, והמומר פטרוס אלפונסי (מ' אחרי 1116) בראשם.⁵⁵ טענתו זו של טוירילה, שהעיסוק הנוצרי בחטא הקדמון ובנפילה הוא הרקע הרלוונטי ביותר לדיונו הנידון של בר חייא, נתקלת בקושי חמור. במשפטים הקודמים לאלה שבהם נזכר עניין הטביעה האמור, בר חייא מטעים את עובדת היותם של נבחרים האנושות שלפני ואחרי המכול טהורים בנשמתם ובגופם. אותה נשמה טהורה, אשר בעליה דומה בה למלאכים יצורי העולם העליון, כהטעמתו של בר חייא כאן, התגלגלה בטהרתה בשושלת הנבחרים ברורות הנזכרים.⁵⁶ ר"ל, בצורת התגלגלותה ברורות אלה, 'הנשמה הטהורה' לא ניזוקה מן החטא הקדמון ולא נפלה וטבעה כתוצאה ממנו. אִי־ההתאמה בין עמדתו זו של בר חייא לבין התפיסה הנוצרית על אודות החטא הקדמון היא ברורה. לא מדובר כאן, כפי שסבור טוירילה, בשתי תפיסות אלטרנטיביות החולקות הנחות־יסוד משותפות, אלא בשתי תפיסות השונות זו מזו בהנחות היסוד שלהן. התפיסה בדבר 'הנשמה הטהורה', כנתונה לשושלת רציפה של נבחרים משחר ההיסטוריה, ולאדם הראשון בראשם, מרוחקת מן התפיסה הנוצרית של החטא הקדמון, שבמסגרתה הרכיב התורשתי המעצב את גורלה של האנושות בהיסטוריה הוא שלילי ביסודו. אם אכן היה בדעתו של בר חייא להעמיד בקטע הנידון גרסת־נגד לתפיסת החטא הקדמון הנוצרית, כפי שגורס טוירילה, הרי כדרשן בקיא ומיומן יכול היה להסתייע כאן למשל באותם קטעים בתלמוד שבהם מוצגת גרסת־נגד שכזו, גרסה שעל פיה הוזהמה, שפשתה

53 מגלת המגלה, עמ' 72, שו' 72–73, שו' 25. דיונו הנידון של טוירילה (טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 232–240) אינו מתייחס לפסקה הראשונה שבר חייא מציג בה את תפיסתו ההיסטורית בנוגע ל'נשמה הטהורה' (מגלת המגלה, עמ' 69, שו' 12–2).

54 מגלת המגלה, עמ' 73, שו' 9–10: "מפני עון התאוה הגורמת לאכול מפרי העץ".

55 טוירילה, מגלת המגלה, עמ' 233–235.

56 מגלת המגלה, עמ' 72, שו' 72–73, שו' 6.

באנושות כולה כתוצאה מן החטא בגן עדן, פסקה מישראל משעה שעמדו בהר סיני וקיבלו עליהם את התורה.⁵⁷ בשונה מדברים אלה של החכמים, שתפיסת החטא הקדמון בגרסתה הנוצרית מהדהדים בהם,⁵⁸ הרי בר חייא בחר להעמיד פרשנות היסטורית לעניין ייחודם של הנבחרים על הרכיב החיובי המזוהה עם התגלגלות 'הנשמה הטהורה', ולא על הרכיב השלילי של הטלת הזוהמה באנושות כתוצאה מן החטא בגן עדן.⁵⁹ לשיטתו של בר חייא כאן, כלל ישראל שנכחו בהר סיני מזוהים כבעלי 'הנשמה הטהורה' מעצם התגלגלותה במ כצאצאי יעקב. ככאלה הם נחשבו לטהורים בנשמתם ובגופם, כפי שנחשבו, אליבא דבר חייא, הנבחרים שבשולת בעלי 'הנשמה הטהורה' שקדמה להם, זו שבין אדם ליעקב.⁶⁰ מבחינת הצגת הדברים על ידי בר חייא כאן, לאירוע של מתן התורה לא יכלה להיות משמעות של היטהרות מעוון המתקשר בחטא הקדמון בגן עדן.⁶¹ בפסקאות הנידונות המוקדשות למסעה בהיסטוריה של 'הנשמה הטהורה', בר חייא מספק הסבר יוצא דופן למעמדו של עם ישראל כעם הנבחר. על פי הסבר זה, שקוויו המרכזיים מצויים גם אצל יהודה הלוי ב'ספר הכוזרי', מעמדו של עם ישראל כעם הנבחר מעוגן כבר בנקודת הפתיחה של ההיסטוריה. מנקודה זו והלאה הוא הועבר בתורשה ברפוס של היחידים הנבחרים בדורות שבין אדם ויעקב. ואילו מדורם של בני יעקב ואילך, ההעברה התורשתית של המעמד הנבחר הותאמה לרפוס קולקטיבי. הסבר זה שונה באופן מהותי מן ההסבר הקלאסי, המדגיש את מרכזיותם של מעמד ההתגלות בהר סיני והברית בין האל לישראל במעמד זה, כבסיס לבחירת האל בישראל.⁶²

בהמשך לכך, כיצד ניתן ליישב את דבריו של בר חייא, שבהם הוא מדגיש את המוטיבים של נפילת 'הנשמה הטהורה' וטביעתה, עם דבריו הקודמים בדבר

57 תלמוד בבלי, שבת קמה ע"ב-קמו ע"א: "מפני מה עובדי כוכבים (נ"א גוים) מזוהמין – שלא עמדו על הר סיני. שבשעה שבה נחש על חוה הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני – פסקה זוהמתן, עובד כוכבים שלא עמדו על הר סיני – לא פסקה זוהמתן" (השווה המקבילות ביבמות קג ע"ב; עבודה זרה כב ע"ב שבהן מיוחסים דברים אלה לר' יוחנן).

58 ראו: רוקח, "הפולמוס בין יהודים לנוצרים על הבחירה", עמ' 90.

59 ראו בהקשר הדיון אצל קרייניס, נבחרים האל, עמ' 243-244.

60 ראו: מגלת המגלה, עמ' 73, שו' 15-19.

61 השוו שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, עמ' 104: "במעמד הר-סיני ניתקן החטא כליל, וקרו שני דברים: הנפש הטהורה נשתחררה גם מן הנפש הבהמית, והחלה מתגלגלת בגופה של אומה שלמה". כלל דבריו אלה של שביד מנוגדים לפרשנות שלי. החלק האחרון בדבריו אלה של שביד עומד בניגוד גלוי להטעמה החוזרת ונשנית אצל בר חייא, שעל פיה התגלגלות 'הנשמה הטהורה' לכלל ישראל היא תוצאה של שינוי שחל במעבר בין דורו של יעקב לדורם של בניו.

62 ראו הדיון אצל קרייניס, נבחרים האל, עמ' 243-247.

שמירת טהרתה ומעמדה העליון לעת כניסתה להיסטוריה?⁶³ קושי זה נפתר אם מבינים את דבריו אלה של בר חייא, על אודות נפילתה של 'הנשמה הטהורה' וטביעתה בתוך שתי הנפשות הנחותות, כביטוי של מהלך אלגורי המשלב בין מינוח פילוסופי ותפיסה נאופלטונית, לבין הלך רוח שהוא אפוקליפטי ביסודו – ר"ל, הגישה שהצעת ונימקתי בגוף המאמר, כאשר פרשתי את ה'טביעה' האמורה כאן כנפילה של הנבחרים לקיום היסטורי עם הבלתי-נבחרים. נפילה זו נמשלת כאמור לתמה הנאופלטונית של נפילתה של הנפש העליונה השכלית לקיום הגופני בין שתי הנפשות הנחותות.

הדחייה של הטענה שלדוקטרינה הנוצרית על אודות החטא הקדמון שמור תפקיד חשוב בפיתוחה של תפיסת 'הנשמה הטהורה' בידי בר חייא כתפיסת-נגד לדוקטרינה נוצרית זו, אין פירושה שעיסוקו של בר חייא בעניין זה הנו נטול הקשר פולמוסי אנטי-נוצרי. ביחס להקשר זה, נראה להניח, שהדוקטרינה הנוצרית הרלוונטית היא זו המבחינה בין 'ישראל שבבשר' (*Israel carnalis*) ו'ישראל שברוח' (*Israel spiritualis*). הבחנה זו סיפקה עבור הנוצרים בסיס לטענה בעד הזכות שלהם לרשת את מעמדם של ישראל קבוצה הנבחרת של האל. מהלך הזיהוי העצמי כ'ישראל שברוח' אפשר לנוצרים לטעון לעליונות על פני הקבוצה האתנית של עם ישראל, המגלמת את 'ישראל שבבשר'.⁶⁴ יש מקום סביר להניח שבהצגת תפיסתו בנוגע למסעה של 'הנשמה הטהורה' מאדם לבני ישראל ביקש בר חייא לספק מענה לדוקטרינה נוצרית זו. הדגש החוזר ונשנה בדברי בר חייא על מעברה של 'הנשמה הטהורה' בין אלה שהיו טהורים, לא רק נפשם אלא אף בגופם, מעיד על עליונות שהיא רוחנית וגופנית כאחד.⁶⁵ נראה שבר חייא מגיב בכך על הדוקטרינה הנוצרית המפרידה בין שני היבטים אלה של נבחרים האל. מטרתו כאן היא להראות ש'ישראל שבבשר' ו'ישראל שברוח' בלתי-נפרדים הם.

בהקשר זה עולה גם שאלת הרקע והמקבילות הרלוונטיות לעניין הפיתוח שמפתח בר חייא את מוטיב 'הנשמה הטהורה' בחיבורו. במחקר אחר כבר עמדתי על כך שהספרות השיעית המוקדמת (מאות שמינית-אחת-עשרה) מספקת לנו מקבילות רלוונטיות להצגה ב'מגלת המגלה' של מוטיב התגלגלותה של נשמה מיוחדת ועליונה בתוך שושלת נבחרים במהלך ההיסטוריה.⁶⁶ כך למשל, על פי המחבר הסוני עבד אלקאדר אבן טאהר אלכגדאדי (מ' 1037), נאמניו של המנהיג

63 מגלת המגלה, עמ' 73, שו' 7-11.

64 ראו למשל: אוגוסטינוס, עיר האלוהים, ספר 17, פרק 2, עמ' 212 ואילך; אוגוסטינוס,

"מענה ליהודים", עמ' 387-414.

65 שם, עמ' 73, שו' 3-5, 6-7, 13-15.

66 ראו: קריניס, נבחרים האל, עמ' 30-31.

השיעי המוקדם עבד אללה אבן מעאוויה (מ' 748-749) ביססו את זכותו להנהגת כלל המוסלמים על הטענה הבאה:

רוח האל (רוח אללה) הייתה באדם ולאחר מכן בשת ולאחר מכן התגלגלה בנביאים ובאמאמים עד שהגיעה אל עלי, לאחר מכן התגלגלה בשלושת ילדיו ולאחר מכן הגיעה על עבד אללה בן מעאוויה.⁶⁷

בספרות השיעית שלמן המאה התשיעית ואילך מונחים נועזים כגון זה של 'רוח האל' הוחלפו באותו הקשר במונחים מתונים יותר, במיוחד זה של 'רוח הקודש' (רוח אלקדס).⁶⁸ ואילו בספרות השיעית-אסמאעילית מן המאה העשירית ואילך, 'רוח הקודש' הוזו הוצבה מעל לנפש הרציונלית, כנפש העליונה המיוחדת לנבכרי האל – הנביאים והאמאמים.⁶⁹ ישנו הבדל בולט אחד בין המקורות השיעיים ובר חייא כמה שנוגע למסעה של הרוח או הנשמה הנתונה לנבכרי האל. בעוד שבגישה השיעית העברתה של רוח או נשמה זו שומרת על דפוס אינדיבידואלי אחיד לאורך כל ההיסטוריה, הרי אצל בר חייא הדפוס היחידי המקורי מוחלף בדפוס קבוצתי במהלך ההיסטוריה, במעבר בין יעקב לבניו.

כאן ברצוני להוסיף ולבסס את כיוון ההתחקות אחר מקורות אפשריים של בר חייא בספרות השיעית, תוך התמקדות המושג של 'הנשמה הטהורה'. בהקשר זה יש עניין מיוחד בגלגולי המשמעות של הביטוי אלנפס אלזכיה ('הנפש הזכה', 'הנפש הטהורה'). בעולמו של האסלאם המוקדם רווח השימוש בכינוי זה במסורות אפוקליפטיות-משיחיות על אודות דמותו של המשיח הבא מחג'אז.⁷⁰ בתקופה זו הוא נודע ביותר ככינויו של מחמד בן עבדאללה, צאצאו של חסן, בנו של עלי ונכדו של נביא האסלאם, אשר נחשב על ידי תומכיו כדמות משיחית ועמד בראש התקוממות כושלת נגד העבאסים בחג'אז בשנת 762. במסורות השיעיות המוקדמות (מאות שמינית-תשיעית) מתוארת דמותו של אלנפס אלזכיה, ככל הנראה, תחת הרושם של כישלון המרד של מחמד בן עבדאללה הנזכר, בקווים המזכירים את אלה של משיח בן יוסף בספרות האפוקליפטית היהודית.⁷¹ במאה העשירית אנו מוצאים בספרות של חוג 'האחים הטהורים' ('אכ'ואן אלצפא) השיעי-אסמאעילי מן המאה העשירית את הביטוי אלנפס אלזכיה כביטוי שנשכב, בין היתר, גם על

67 אלבגדאדי, אלפרק בין אלפרק, עמ' 246.

68 ראו למשל: אלצאפר, בצאיר אלדרג'את, עמ' 798-806, מס' 1-6; אלכליני, אצול אלכאפי, כרך 1, עמ' 328, מס' 3; 330, מס' 1-3.

69 ראו הדיון אצל פינס, מונחים שיעיים, עמ' 178-192; קריניס, נבכרי האל, עמ' 117-124.

70 ראו: קוק, מחקרים באפוקליפטיקה מוסלמית, עמ' 154-161.

71 קוק, שם, עמ' 215-220; ארג'ומנד, "אפוקליפטיזם אסלאמי", עמ' 262.

הנפש העליונה הטהורה במשמעות המיוחסת לה במסורת החשיבה הנאופלטונית.⁷² במשמעות הנאופלטונית הזו חדר הביטוי **אלנפס אלזכיה**, כניגודה של 'הנפש הבהמית' (**אלנפס אלבהימיה**), גם לספרות הערבית-יהודית בת תקופתו של בר חייא.⁷³ בחיבור "האיגרת המקיפה" (**אלרסאלה אלג'אמעעה**), מבית היוצר של 'האחים הטהורים',⁷⁴ אנו מוצאים הצלבה בין שתי המסורות הנזכרות, האפוקליפטית והנאופלטונית. במסגרת של פירוש אלגורי על אודות חטא אדם הראשון, המחברים השיעיים-אסמאעיליים מצמידים בין מועד הופעתו הצפוי של **אלנפס אלזכיה**, דהיינו המשיח השיעי, בנקודת השיא והסיכום של ההיסטוריה, לבין התגלותה של הנפש הכללית במועד זה לשפוט את נפשות העידן ההיסטורי החולף. באקט התגלותה של הנפש הכללית, שהוא האקט האפוקליפטי המסכם של ההיסטוריה, הנפש הכללית שופטת לטוב ולמוטב את נפשות האנושות, ואוספת אל חיקה ומזכה בקיום בעידן האסכטולוגי את הנפשות הנבחרות מבין כלל נפשות אנשי העידן ההיסטורי.⁷⁵ מצד השילוב בין הרובד הנאופלטוני והרובד האפוקליפטי של הביטוי הנידון, והצבתו בתוך מסגרת אלגורית המפרשת את חטא הראשון, ניתן לראות קו דמיון כללי בין דרך טיפולו של בר חייא במונח 'הנשמה הטהורה' ב'מגלת המגלה', לבין דרך הטיפול של **אלרסאלה אלג'אמעעה** במונח המקביל **אלנפס אלזכיה**. נמצא אפוא שהתרבות המוסלמית, וביתר שאת זו השיעית בתוכה, היא שקיימה את המושג 'הנשמה הטהורה' במשמעותו האפוקליפטית. ואילו הספרות של חוג אכ'אן אלצפא השיעיים-אסמאעילי הוא זה שבו הצטלבו המשמעויות האפוקליפטית והנאופלטונית של מושג זה. כל אלה מעניקים תימוכין נוספים להנחה שהרקע המוסלמי-שיעי הוא זה שמתברר כרקע הרלוונטי ביותר לפיתוחו של המונח 'הנשמה הטהורה' על ידי בר חייא ב'מגלת המגלה'.

72 רסאיל אכ'אן אלצפא, כרך 1, עמ' 104, 454; כרך 4, עמ' 332, 412.
73 מעאני אלנפס, עמ' 61, שו' 16-19: "וקד יתוהם מן יקרא קול שלמה מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ" (קהלת ג, 11) אן ד'לך נפי או שך, וליס ד'לך אלא את' באת ותחקיק אלנפס אלזכיה תצעד אלי מקרהא ואלנפס אלבהימיה תכון 'למטה לארץ'. השוו: איגרות ר' שמואל בן עלי, עמ' 94, שו' 5-7: "פאלנפס אלתיקה אלזכיה אלנקה אלי עאלמהא מרתקה ואלנפס אלדניה פי אלספל ואלעפל כ'אלדה שקיה. וען מת'ל ד'לך קאל אלחכים מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ" (קהלת ג, 11).

74 על כתב יד בערבית-יהודית של חיבור זה ראו: קריניס, "כתבי יד".

75 אלרסאלה אלג'אמעעה, עמ' 66-70. השוו: שם, עמ' 462. ראו עוד: קריניס, זמן מחזורי, עמ' 50, 54, 55-59, 65, הערה 153, 73-76, 80.

רשימת קיצורים

- אבן גבירול, מקור חיים:
שלמה אבן גבירול, מקור חיים, בתרגום יעקב בלובשטיין ובעריכת אברהם צפרוני,
ירושלים תרפ"ו
אבן סינא, אנתולוגיה:
אנתולוגיה לכתבי אבן סינא, עורך שמואל הרוי, תל אביב תשס"ט
איגרות ר' שמואל בן עלי:
קובץ של איגרות ר' שמואל בן עלי ובני דורו, בעריכת שמחה אסף, ירושלים תר"ץ
אדמסון, התאולוגיה של אריסטו:
Peter Adamson, *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, London 2002
אוגוסטינוס, "מענה ליהודים":
Augustine, "In Answer to the Jews (*Adversus Judaeos*)", trans. by Marie Ligouri, in *Fathers of the Church*, vol. 27, New York 1955, pp. 387-414
אוגוסטינוס, עיר האלוהים:
Augustine, *The City of God against the Pagans*, trans. by George E. McCracken, Cambridge Massachusetts 1957-1972
אלבגדאדי, אלפרק בין אלפרק:
عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية. تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٩٥.
אלחריזי, תחכמוני:
יהודה אלחריזי, תחכמוני, מהדורת יוסף יהלום ונאויה קצומטה, ירושלים תש"ע
אלכליני, אצול אלכאפי:
محمد بن يعقوب الكليني، اصول الكافي، تحقيق محمد خعفر شمس الدين، ج ١-٢، بيروت ١٩٩٠
אלצאפר, בצאיר אלדרג'את:
محمد بن الحسن الصفار القمي، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، قم (للا تاريد)
אלרסאלה אלג'אמעא:
الرسالة الجامعة، تحقيق مصطفى غالب، بيروت ١٩٧٤
ארג'ומנד, "אפוקליפטיזם אסלאמי":
Said A. Arjomand, "Islamic Apocalypticism in the Classic Period", *Encyclopedia of Apocalypticism: Vol. 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, edited by B. McGinn, New York 1999, pp. 238-283
בר חייא, הגיון הנפש העצובה:
אברהם בר חייא, הגיון הנפש העצובה, מהדורת ג'פרי ויגדור, ירושלים, תשל"ב

גוטמן, "בר חייא":

Jakob Guttman, "Ueber Abraham bar Chijja's Buch der Enthüllung",
Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 47 (1903),
pp. 446-468

גוטמן, "מבוא":

יצחק (יוליוס) גוטמן, "מבוא", ספר מגלת המגלה, ברלין תרפ"ד, עמ' IX-XLI
גיל, "חזון זרובבל"

Moshe Gil, "The Apocalypse of Zerubbabel in Judaeo-Arabic", *Revue des
Études juives* 165.1 (2006), pp. 1-98

ויידה, "בר חייא":

Georges Vajda, "Idées théologiques et philosophiques D'Abraham Bar Hiyya",
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Mayen Age 15 (1946), pp.
191- 223

וכסמן, "בר חייא":

מאיר וכסמן, "המחשבה הפילוסופית והדתית של אברהם ב"ר חייא", ספר היובל
לכבוד צבי וולפסון – חלק עברי, ירושלים תשכ"ה, עמ' קמג-קסח
טוירילה, מגלת המגלה:

Hannu Töyrylä, *Abraham Bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption:
An Analysis of Megillat ha-Megalleh*, Leiden 2014

יהודה הלוי, ספר הכוזרי:

יהודה הלוי, כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלד'ליל – אלכתאב אלכ'זרי, מהדורת
ד"צ בנעט וחגי בן-שמאי, ירושלים תשל"ז
לזין, "האחזי בסלם חכמה":

ישראל לזין, "האחזי בסלם חכמה: השפעת תורת הנפש הנאופלטונית על שירת
אברהם אבן עזרא", שירה ארגוה ידי רעיון – עיונים בשירה העברית בספרד בימי
הביניים ובהשפעת הפיוט הקדום על השירה העברית החדשה, תל אביב תשס"ט,
עמ' 457-414

לזין, "הבריחה מהעולם":

ישראל לזין, "הבריחה מן העולם אל אלוהים: הגות פסימית ורעיונות פרישות
בשירה העברית בספרד בימי הביניים (על רקע השירה הערבית)", על שירה וספרות
– מחקרים בספרות העברית, בעריכת צבי מלאכי, תל אביב תשל"ז, עמ' 184-149

לזין, הסוד והיסוד:

ישראל לזין, הסוד והיסוד – מגמות של מיסתורין בשירתו של שלמה אבן גבירול,
לוד תשמ"ז

מגלת המגלה:

אברהם בר חייא, מגלת המגלה, מהדורת אברהם פוזנסקי ויצחק (יוליוס) גוטמן,
ברלין תרפ"ד

מעאני אלנפס:

Kitāb Ma'āni al-Nafs, ed. by Ignaz Goldziher, Berlin 1907

תרגום: ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה (פסברו אבן פקודה), ספר תורות הנפש, בתרגום

יצחק ברוידא, פריז 1896

מקגין, חזיונות של הקץ:

Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, 1979

מקגין, יואכים מפיורה:

Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985

פונקשטיין, תפיסות:

Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993

פינס, מונחים שיעיים:

Shlomo Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 165-251

צימליך, "בר חייא":

Bernhard Ziemlich, "Abraham ben Chija und Jehuda Halewi: nach einer handschriftlichen Quelle", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 28, (1880), pp. 366-374

קוק, מחקרים באפוקליפטיקה מוסלמית:

David Cook, *Studies in the Muslim Apocalyptic*, Princeton 2002

קסטא אבן לוקא, "כתאב אלפרק בין אלוה ואלנפס":

قسطا بن لوقا، كتاب في الفرق بين النفس والروح، رسائل ابن سينا، ج ٢، اسطنبول ١٩٥٣، ص. ٨٣-٩٤

קליין-ברסלבי, "פירושו של אברהם בר חייא":

שרה קליין-ברסלבי, "פירושו של אברהם בר-חייא לסיפור בריאת האדם ולסיפור

גן עדן", ישראל אפרת – משורר והוגה, תל אביב תשמ"א

קריניס, "זמן מחזורי"

Ehud Krinis, "Cyclical Time in the Ismā'īlī Circle of Ikhwān al-ṣafā' (tenth century) and in Early Jewish Kabbalists Circles (thirteenth and fourteenth centuries)", *Studia Islamica* 111.1 (2016), pp. 20-108

קריניס, "כתבי יד":

אהוד קריניס, "כתבי יד בערבית-יהודית של חיבורים מחוג אסמאעילי באוספי פירקוביץ", עיונים בתרבות הערבית-היהודית: דברי הוועידה הארבע עשרה של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, בעריכת יורם ארדר, חגי בן-שמאי, אהרן דותן ומרדכי עקיבא פרידמן, תל אביב תשע"ד, עמ' 99-118

קריניס, נבחרה האל:

Ehud Krinis, *God's Chosen People: Judah Halevi's Kuzari and the Shī'ī Imām Doctrine*, Turnhout 2014

רוט, "בר חייא":

Norman Roth, "Abraham bar Hayya (Hiyya)", *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*, New York & London 2003, pp. 3-6

רוקח, "הפולמוס בין יהודים לנוצרים על הבחירה":

דוד רוקח, "הפולמוס בין יהודים לנוצרים על הבחירה", רעיון הבחירה בישראל

ובעמים, עורכים שמואל אלמוג ומיכאל הד, ירושלים 1991, עמ' 71-98

רמס, נאופלטוניזם:

Pauliina Remes, *Neoplatonism*, Berkeley 2008

רסאיל אכ'ואן אלצפא:

رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، تحقيق: بطرس البستاني، 4 ج، بيروت 1907

שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו

אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, תל אביב 1999:

שירי הקודש של אברהם אבן עזרא:

שירי הקודש של אברהם אבן עזרא, מהדורת ישראל לוינ, כרך ראשון, ירושלים

תשל"ו