

תוכן העניינים

ז	שלמי תורה
	מבוא: הופעתו של גן עדן במחשבה וברמיון בספרות הקבלה
1	בימי הביניים
	פרק ראשון: גן בעדן מקדם: פירוש ופרשנות בעיצוב תפיסות
25	גן עדן בראשית הקבלה
25	מעשה גן עדן בספר בראשית בראי הפרשנות הקדומה למקרא
	הפרשנות הנוצרית לגן עדן בספרות האפוקריפית ובכתבי
35	אבות הכנסייה והשתקפותה בספרות הסכולסטית
	הוויכוח התיאולוגי בימי הביניים על הפרשנות לדימויי גן עדן
39	בקראן ובחדית'
	מגמות ראשיות בכתביה על גן עדן בספרות הפרשנית היהודית
44	בימי הביניים
53	פרשנות גן עדן בספרות הקבלה בדורות ראשונים
	פירושים למעשה בראשית ולמעשה גן עדן בקבלה בקשטיליה
85	לפני הופעת מדרשות הזוהר
	הערות כלליות על פרשנות בראשית וגן עדן במדרשות הזוהר
99	ובסביבתם הרעיונית-ספרותית
	פרק שני: 'הדברים כפולים': לתולדות תפיסת הריבוי והריבוד
111	של גן עדן
111	השקפת ר' משה בן נחמן על שני גני עדן ומקורותיה המשוערים
126	דברי רמב"ן בראי דברי תלמידיו ופרשניו מבארי סודותיו
135	שני גני עדן ושני מיני גיהנום בכתבי חכמי הקבלה בקשטיליה
156	גן עדן הכפול וגיהנום הכפול ביחידות מתוך ספר הזוהר
	עקבות שני גני עדן שבזוהר בחיבורים אנונימיים בקבלה ממפנה
172	המאות השלוש עשרה והארבע עשרה
	פרק שלישי: גן עדן הנשמות: מקומו של גן עדן בתורת הנפש
192	מבנה הנפש
198	מחצבתה של הנשמה
213	

219	'וכל דבר חוזר ליסודו': הנשמה – בחזרה לעתיד
225	תורת הנפש בספרות הזוהר
240	תכלית ירידת הנשמה לעולם

	פרק רביעי: היכלות גן עדן: הארכיטקטורה הארצית
252	והקוסמוגרפיה השמיימית של גן עדן בספרות הקבלה
252	הכתיבה על ההיכלות בספר הזוהר
265	תבניות קוסמוגרפיות ארציות ושמיימיות ביצירתו של ר' משה די ליאון
	ספר חנוך הרביעי: חנוך וגן עדן במדרשות הזוהר ובסביבתם
292	הרעיונית-ספרותית
295	ספרא דחנוך

	פרק חמישי: סדר גן עדן: מבנה גן עדן ומראותיו בספר ארחות
315	חיים – צוואת ר' אליעזר הגדול
326	סדר גן עדן וכתבי ר' משה די ליאון
353	סדר גן עדן ומאמרי הזוהר על גן עדן
	התגבשות החיבור 'אורחות חיים – צוואת ר' אליעזר הגדול':
373	הצעה חדשה

	פרק שישי: גן עדן בארץ: מקורות חיצוניים על גן עדן הארצי
377	וקבלת המאה השלוש עשרה
377	דעות מדעיות על מקומו של גן עדן הארצי
391	ממדע לאגדה: מסורות 'מיתולוגיות' על מקומו של גן עדן הארצי
	'ספר אלכסנדר': עקבות מסעותיו של אלכסנדר הגדול אל
399	גן עדן הארצי בכתבי חכמי הקבלה
	אגדות על כניסתו של ר' יהושע בן לוי לגן עדן והשתקפותן
408	בספרות הקבלה
	מראה גן עדן, חלוקתו ותיאורי המסעות אל הגן בספרות הקבלה
439	בראי מסורות מוסלמיות מימי הביניים

457	אחרית דבר
470	רשימה ביבליוגרפית
529	מפתח העניינים
555	מפתח שמות האנשים והמקומות
565	מפתח המקורות

מבוא

הופעתו של גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים

במאה השלוש עשרה, כחלק מצמיחתה ומהתפתחותה של ספרות הקבלה, החלו להתגבש בכתביהם של חכמים שפעלו בחצי האי האיברי תפיסות ודימויים הנוגעים למרחבי הגמול, וגן עדן בתוכם. אלה הפגישו תחומים שונים בתנועה הרעיונית והספרותית המכונה 'קבלה' והגיעו לשיא התפתחותם בשלהי המאה. לצד תיאוריהם המוחשיים והמופשטים של מחוזות גן עדן, שכבשו מקום חשוב בדיונים אלה, נדונו גם תפקידיו של הגן במבני האלוהות ובדגמים של עשר הספירות, באסכולולוגיה של היחיד, בתורת האדם ובתורת הנפש. באופן רחב יותר ניצבו שיטות אלה על פרשת דרכים חשובה בתולדות הרעיונות בתקופה זו, ובדורות מאוחרים הן הוסיפו להשביע דיונים רבים וערים בספרות הקבלה וגם מחוצה לה. למעשה, מבחינת מידת ההשפעה שנודעה לשיטות ולחיבורים שמוצאם בתקופה זו על המחשבה האסכולולוגית היהודית ועל תולדות הדימויים על אודות מרחבי הגמול הייתה זו התקופה המעצבת ביותר. ספר זה בוחן את הדימויים ואת התפיסות שנקשרו במקומות הגמול בחיבורים שחברו ברובם בספרד לאורכה של תקופה זו. במוקד העיון ניצבות יצירות שנכתבו בקשטיליה בשליש האחרון של המאה, במועד ובאזור הגיאוגרפי שבו לפי המשוער הופיעו בין השאר חיבורים אנונימיים רבים שעתידים היו להתגבש לתוך ספר הזוהר. לצד אלה נדונים בספר זה כתביהם של חכמי קבלה שפעלו בדורות סמוכים ואשר ייחדו דיון במחוזות הגמול מנקודות מבט שונות. במסגרת זו נבחנים המקורות השונים – הן האנונימיים הן אלה שזוהו מחבריהם ידועה – ומתבררים הקשרים ביניהם, וכן נדונים ענפים רעיוניים וספרותיים שונים המסתעפים מהם.

מרבית הכתבים העומדים במוקד הספר מסווגים בדרך כלל כמסורות קבלה, ובספרות המחקר אף נהוג להתייחס אליהם כחלק מן הקבלה התיאוסופית. דהיינו, בולט בהם העיסוק בתורת האלוהות לפי התאמתה לתבניות עשר

הספירות, ובכך הם מתייחדים מפתבים שמקורם בזרמי מחשבה אזוטריים אחרים בימי הביניים. עם זאת, לצד אימוצה של הגדרה זו מוטב להימנע מהגבלה מופרזת של תחום המחשבה הנחקר, שכן הן המונח השגור 'קבלה' הן ההגדרה המחקרית 'תיאוסופיה' נאמנים להבחנות חיצוניות ולעיתים מאוחרות בכל הנוגע לתודעתם העצמית של המחברים. לפיכך יש לדעתי תועלת בהגמשת הגבולות הקונספטואליים הנגזרים מהגדרות אלה, בייחוד במקומות שבהם התפתחה הספרות הנחקרת מתוך שיג ושיח או פולמוס ישיר (גם אם סמוי בדרך כלל) עם זרמים אחרים במחשבת הזמן.

העניין הגובר במקומות הגמול במחשבה הדתית במאה השלוש עשרה שייך באופן רחב יותר להתגברות העיסוק בתורת השכר והעונש ובאסכטולוגיה של הפרט. בנוגע לספרות הקבלה קשורה תופעה זו – לפחות בצורה חלקית – לעלייתה הניכרת של הסוטריולוגיה, ובפרט להתפתחות דפוסים שונים של מחשבה משיחית. לפי ההיסטוריוגרפיה הידועה ורבת ההשפעה שפיתח גרשם שלום, אחד ממאפייני הקבלה בדורותיה הראשונים היה הדגשת העניין בגורלה של נפש היחיד, הדגשה שאירעה לשיטתו על פי רוב מתוך השפעתה של מחשבה ניאופלטונית על החוגים המרכזיים שעיצבו את הקבלה בראשיתה.¹ לדוגמה, הגישה לגאולה המשתקפת לכאורה מקבלת ספר הזוהר הייתה לדעת שלום דפוס של 'אוטופיה מיסטית' וספיריטואלית ולא ביטוי לרחשי גאולה לאומיים, ולא היה לה עניין בגאולה משיחית.² בכך בידל את זרמי הקבלה המוקדמים בכלל ואת קבלת ספר הזוהר בפרט משלבים אחרים בתולדות המיסטיקה היהודית, ובייחוד מהתפתחות הקבלה המאוחרת בדורות שלאחר גירוש ספרד.³

מאז, יצאו כמה חוקרים לחלוק על הצנעת היסוד המשיחי בזרמים אחרים בקבלת ימי הביניים.⁴ עם זאת, בנוגע לגישות הבסיסיות לגאולה ולמשיחיות

1 שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 39-41.

2 שם, וכן שלום, דברים בגו, עמ' 194-201.

3 שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 41-48; הנ"ל, דברים בגו, עמ' 201-215; הנ"ל, שבת צבי, א, עמ' 12-15.

4 לדפוסים של גאולה ומשיחיות בטקסטים המודפסים בתיקוני הזוהר וברעיא מהימנא ראו דיונו הביקורתי של תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' שעה-שצח. בנוגע לקבלת הזוהר, יהודה ליבס הצביע על מרכזיותה של המשיחיות בשכבה הספרותית שכינה 'ספרות האידרות'. ראו ליבס, המשיח, ובייחוד עמ' 90-101. לדבריו, בשכבה זו – ובייחוד בנוגע לעיצוב דמותו של ר' שמעון בר יוחאי – אפשר למצוא יסודות משיחיים לאומיים והיסטוריים רבים המשלימים את תפיסת הגאולה המיסטית במישור האישי ובפרשנות הסימבולית (בעיקרה) שניתנה לאפוקליפסה בגוף הזוהר. ראו שם, וכן שם,

כפי שהן ניבטות מחלקיו המרכזיים של ספר הזוהר ומחבורי מחברים שפעלו בסביבת הופעתם המשוערת כמעט לא קמו עוררין על הערכתו הבסיסית של שלום.⁵ להלן אדון בהרחבה בתולדות החלוקה של ספרות הזוהר לחטיבות ולחלקים, אבל כבר עתה אבקש לשוב ולהדגיש שבנוגע ליחידות ממדרשות הזוהר שיעמדו במוקד ספר זה, הסוטרילוגיה ממוקדת ברובה בגאולת נשמתו של היחיד, והאסכטולוגיה מעוניינת בעיקר בגורל נפש הפרט. כמו כן, במסגרת המחשבה התיאוסופית-תיאורגית כרוכים שני נושאים אלה באופן מובהק בעניין הרחב באלוהות ובמעמדה. לפיכך, כמעט כל דיון בגורל נשמת האדם קשור מניה וביה בהשערות על מבנה האלוהות, בזיקה בינה לבין האדם ונפשו ובאפשרות הפעולה האנושית לתיקון האלוהות המתגלה או הנאצלת בספירות. אין פירוש הדבר שהחבורים שייחקרו אינם עוסקים מדי פעם גם במשיח, בתשועה קולקטיבית או באפוקליפסה, אבל כל אלה נותרים בדרך כלל בשולי הדיון. עובדה זו בולטת גם בכתבי היוצרים הגדולים בקבלה התיאוסופית-תיאורגית שנהוג לקשור בדרכים שונות להופעת מדרשות הזוהר בקשטיליה, כמו ר' טודרוס הלוי אבולעפיה, ר' יוסף ג'יקטילה, ר' משה די ליאון, ר' יצחק אבן סהולה ועוד.⁶ אצל חכמי הקבלה האלה, העניין בגאולה ובמשיח ממוקד

עמ' 89-90. יוסף דן כתב על המיתוס המשיחי המצוי לדבריו בכתביו של ר' יצחק הכהן, שחי בסוריא שבקשטיליה. ראו דן, ראשיתו. משה אידל דן בכמה ממחקריו ברפוסים מובחנים של גאולה אצל חכמי קבלה בדורות הראשונים. בתוך כך ביקש לעמוד על תפיסות משיחיות מובהקות בזרמים השונים: בקבלה הנבואית, בקבלת הספירות ועוד. ראו בייחוד אידל, רפוסים; הנ"ל, רפוסים רבים. לטענתו, רפוסים אלה ממחישים את התגברות העניין בגאולה ובמשיחיות במאה השלוש עשרה, שהגיעה לשיאו בעשורים השביעי, השמיני והתשיעי של המאה. ראו בייחוד הנ"ל, חלון ההזרמויות, עמ' 25-41; הנ"ל, מיסטיקונים משיחיים, עמ' 101-103.

5 עם זאת, בדיון ביחידות מוגבלות מתוך 'עיקר' או 'גוף' הזוהר (לפי הגדרה רווחת במחקר) הציעו כמה חוקרים הערכה מחודשת של מקומה של המשיחיות האפוקליפטית. משה אידל הצביע על ביטויים להתגברות האפוקליפסה בזוהר ואף הציע לקשרם לעלייתם של זרמי מחשבה (כגון האסטרוולוגיה) וכן לאירועים היסטוריים בני הזמן, דוגמת שמועות שרווחו על פלישות המונגולים. ראו אידל, מיסטיקונים משיחיים, עמ' 121-125. ראו עתה בהרחבה הנ"ל, פלישות. חביבה פדיה הקדישה לאחרונה מחקר למשיחיות האפוקליפטית בחלקים העיקריים של הזוהר, ובמסגרתו דנה ביחידה אחת מן הזוהר הנרפס לפרשת וירא. ראו פדיה, האלף השישי. השוו להצגתה של מרוז, משיח עכשיו, הדנה בגישות שונות לתפקידו של המשיח בשלושה סיפורים בזוהר.

6 על כך ראו גם דברי אידל, רפוסים, עמ' 263-275; הנ"ל, מיסטיקונים משיחיים, עמ' 103-118.

בתורת הגמול של הפרט וכן בפעילות מעשית להשלמת האלוהות או לתיקונה, ולא בעניין אפוקליפטי חריג או בעיסוק בתורת אחרית הימים בהקשר לאומי-קולקטיבי. ספר זה, המוקדש לתולדות גן עדן בספרות הקבלה בימי הביניים, נועד בין השאר למלא חסר זה במחקר: בחינת הופעתה והתפתחותה של תורת הגמול האינדוידואלי בקבלה בראשיתה – סוגיה מרכזית שלא זכתה עד היום לתשומת לב.⁷

במסגרת חקר תולדות הרעיונות בספרות הקבלה, שבו אפשר למצוא עיסוק תמטי בסוגיות רבות, לא הוקדש עד כה מחקר ממצה לשדה הרעיוני המקיף של גן עדן, לא בתקופה שתעמוד במוקד הדיון ולא בתקופות אחרות. עובדה זו בולטת מתוך מבט בכתובה העשירה על גן עדן כמרחב גמול בתורת הנפש ובייחוד באסכטולוגיה של נפש האדם, שהם מן הנושאים המרכזיים ביותר הנשנים במאמרים ובמדרשות לכל רוחבה של ספרות הזוהר. ביטוי מייצג במיוחד לעובדה זו ניכר משני מפעלי המחקר המשפיעים ביותר על מחקר הזוהר עד ימינו, שנכתבו באמצע המאה העשרים ויוחדו לביורר מסכת השיטות והרעיונות בספר הזוהר: בהרצאה השישית בספרו של גרשם שלום על הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית, שהוקדשה להצגת הדוקטרינה התיאוסופית של הזוהר, נדחק גן עדן לשולי הדיון אגב כמה הערות קצרות על הפסיכולוגיה של הזוהר ועל גורל הנשמה לאחר המוות.⁸ בדומה לכך, בספרו הגדול והמקיף של ישעיה תשבי, 'משנת הזוהר' (שחלקו נכתב יחד עם פישל לחובר), שבו נדונו מאמרי זוהר רבים 'לפי העניינים', לא הוקדשו לנושא זה (על היבטיו השונים) כי אם הערות ספורות בלבד, וגם אז, בעיקר במסגרת דיון בתורת הנפש בכרך השני של הספר.⁹ במידה רבה, חסר זה לא הושלם עד היום. עם זאת, על בסיס דברי שלום ותשבי במחקריהם הנזכרים נכתבו כמה סקירות קצרות ביותר (וכלליות למדי) על אודות תורת הגמול ותפיסות גן עדן בספר

7 השוו להערכתו של אידל, עליות, עמ' 131.

8 שלום, זרמים עיקריים, עמ' 242.

9 בתורת הנפש דן תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' ג-קפ. תשבי אומנם התכוון לייחד עיון בין השאר בתורת הגמול של הזוהר בכרך שלישי עתידי, אבל זה כידוע לא ראה אור מעולם. ראו תשבי שם, הקדמה, עמ' 2 (בלתי ממוספר) (ראו גם, שם, עמ' עא, הערה 19). בבדיקות שערכתי בעיזבוננו של ישעיה תשבי בארכיון בית הספרים הלאומי בירושלים מצאתי את התוכנית המקורית של כרך שלישי זה, וכן גיליונות רבים של מאמרי זוהר שאסף ותרגם והועיד לו. ראו ארכיון ישעיה תשבי (ארכיון מס' 4), תיקים 25-26. את מאמרי הזוהר בחלק זה, שכינהו 'שערי הגמול', תכנן תשבי לחלק לשלושה חלקים: 'סדרה ראשונה: גן עדן וגיהנם'; 'סדרה שנייה: גלגול הנפש'; 'סדרה שלישית: תחית המתים'. בתולדותיו של כרך זה אני דן בהרחבה במקום אחר.

הזוהר. במידה מועטה התייחסו החוקרים גם לחכמי קבלה שפעלו במחוזות אחרים לאורך המאה השלוש עשרה (בעיקר בגרונה).¹⁰ כמו כן, כמה מחקרים הוקדשו לעניינים ממוקדים אשר להם נגיעה לתפיסת גן עדן בזוהר או בסביבתו הרעיונית-ספרותית. כולם יידונו בספר זה במקום הצורך.¹¹

לצורך המחקר המונח בתשתית ספר זה נזקקתי הרבה לספרות המחקר על גן עדן בספרות הדתית והכללית בימי הביניים, שמרביתה עוסקת בתולדות הרעיונות והפרשנות בקרב הוגים נוצרים במזרח ובמערב בתקופות שונות, למן ראשית הנצרות ועד לעת החדשה. ברוב רובם של מחקרים אלה נפקד מקומן של המסורות היהודיות בתולדותיו של השדה הרעיוני או הבדיוני הזה, להוציא התייחסויות כלליות לחיבורים יהודיים אפוקריפיים מן המאות הראשונות לספירה. עובדה זו בולטת כבר מעיון בשניים מן המחקרים היסודיים ביותר על מקורותיה של 'הקומדיה האלוהית' של דנטה, ששימשו תשתית לחקר תולדות המסורות על גן עדן הנוצרי במאה העשרים: ספרו של אדוארדו קולי *Il Paradiso Terrestre Dantesco* משנת 1897,¹² ומחקרו הידוע של מיגל אסיין-פלאסיוס, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (שראה אור לראשונה ב-1919),¹³ שהתעלמו שניהם כמעט לחלוטין ממקורות יהודיים.¹⁴

10 עיינו אצל שלום רוזנברג (השיבה לגן עדן, עמ' 66-73), המזכיר בקיצור רב חלק מדעת הרמב"ן על גן עדן (ללא דיון בצדדיה האזוטריים). אליאור, גן בעדן מקדם, עמ' 12-17, סקרה כמה גישות מרכזיות על גן עדן בקבלת המאה הי"ג; מרגולין, פניו השונים, עמ' 192-202, הציג כמה רעיונות על גן עדן ב'שער הגמול' של הרמב"ן והשווה אותם לכמה מאמרים מתוך תשבי, משנת הזוהר. כמה דגמים של פרשנות פילוסופית וקבלית לגן עדן נדונו בהרחבה אצל אידל, על גן עדן, שהתייחס בין השאר לשיבוצו של גן עדן וחלקיו בהשקפה התיאורגית של ר' יוסף ג'יקטילה, ובעיקר לתפיסת גן עדן בהקשר אקסטטי ונבואי בקבלת האותיות (על גן עדן בספר הזוהר ואצל ר' משה די ליאון ראו הערתו שם, עמ' 29-30).

11 אמנה כאן את העיקריים שבהם: נרב, האסכטולוגיה; ליבס, פרקים, עמ' 20-27; אידל, המסע לגן עדן; הנ"ל, בן, עמ' 410-417; הנ"ל, דפוסים; פרברגינת, פירוש המרכבה, עמ' 34-35, הערה 106; פראני, גן עדן; הלנר-אשד, ונהר יצא מעדן, עמ' 268-296; פדיה, הרמב"ן, עמ' 439-458; ישראלי, עץ החיים; רודריגו, סדר גן עדן, עמ' 39-70; זקס-שמואלי, סדר גן עדן, עמ' 224-258.

12 קולי, גן עדן הארצי.

13 אסיין-פלאסיוס, האסכטולוגיה המוסלמית.

14 תמונה זו מאפיינת מחקרים רבים שנכתבו מאז על המקורות המשוערים למרחבי הגמול שתיאר דנטה ב'קומדיה'. עיינו למשל באסופת החזיונות של גן עדן וגיהנום שקיבצה גרדינר, חזיונות, וראו בייחוד רשימת המחקרים המובאים שם, עמ' 277-278. לניסיון

אחד הניסוחים המפורסמים ביותר של ההשערה ההיסטורית בדבר השפעתם של חיבורים אפוקריפיים יהודיים על עיצוב מקומות הגמול מופיע בספרו של ההיסטוריון ז'ק לה גוף, איש אסכולת האנאל, *La Naissance du purgatoire* (1981), שלא גילה עניין בספרות היהודית מימי הביניים.¹⁵ לפי תפיסותיו המיוחדות את הדמיון הביניימי (*l'imaginaire médiéval*) שילב לה גוף השערתו זו בתוך תיאור העניין הסוציולוגי בעולם שמעבר בימי הביניים באופן שלא הובחן לשיטתו מהמחשבה הקונקרטיה על העולם הזה.¹⁶ אולם לאמיתו של דבר, השערה זו הופיעה זמן רב קודם לכן בכמה סקירות חשובות של תולדות המסורות על גן עדן. סקירה תמציתית ומעצבת מצויה בספרו של האב אילדפונס דה ויפן, *Le Paradis Terrestre au Troisième Ciel* (משנת 1925), על תולדות האמונה בגן עדן ארצי ושמיימי אצל הנוצרים במאות הראשונות.¹⁷ לפי התזה הבסיסית שהציג דה ויפן בנוגע למוצאם של הרעיונות בספרות הפטריסטית, הנוצרים הראשונים ואבות הכנסייה ביססו את אמונותיהם בגן עדן הממשי על מקורות יהודיים קדומים, ובייחוד על האפוקריפה.¹⁸ מעניין לציין שבהזכרת חיבורים מהמסורת היהודית הקדומה שזר דה ויפן בדיונו הפניה למשפט קצר מספר הזוהר שיש בה לטענתו כדי להמחיש את קדמותה של האמונה היהודית בגן עדן עליון ובגן עדן תחתון.¹⁹ תזה דומה באה במחקרו של האב ז'אן דאנילו, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église*, על המקורות האפוקליפטיים היהודיים שחותמם ניכר בכתיבה על גן עדן הארצי כמקום המתנה לנשמות אצל אבות הכנסייה (1953).²⁰ מקורה של הערכה זו כמדומני בתזה השמרנית שהציג המלומד יהודה דוד איזנשטיין ('בעל האוצרות') בערך *Paradise*

ראשוני בכיוון חדש ראו מירסקי, דנטה, ארוס וקבלה.

- 15 לה גוף (הולדת הפורגטוריום, עמ' 48-55) מצביע על השפעתם של ספרים חיצוניים כמו 'עזרא הרביעי' על התקבלות הרעיון על הגן כמרחב עידון לנשמות במסורת הנוצרית.
- 16 ראו בייחוד לה גוף, הדמיון הביניימי, עמ' 103-119. השוו לעבודתה של וינסטון-אלן, גני העידון, וכן להשערתו של ההיסטוריון לוצ'יאן בויה, שהדגיש את מרכזיותה של התרבות האינפרנלית בדמיון הניבט מן הספרות היהודית הקלאסית. ראו בויה, היסטוריה.
- 17 דה ויפן, גן עדן הארצי.
- 18 שם, עמ' 9-11.
- 19 שם, עמ' 10 (ראו גם שם, עמ' 46 והערה 12). המשפט שציטט מן הזוהר מקורו כמדומני בזוהר, א, לח ע"ב (היכלות דבראשית): 'כר נשמתין דצדיקיא נפקי מהאי עלמא, עאלין גו אלין היכלין די בגנתא דעדן דלתתא, ותמן יתבין [...] כל הוא זמנא דאצטריכא נשמתא למיתב תמן'.
- 20 דאנילו, גן עדן וארץ, עמ' 434-442.

ב-*Jewish Encyclopedia* (שראתה אור בראשית המאה העשרים) והייתה נאמנה לדעתו המסורתית שהציג בחיבוריו על ספרות המדרש והאגדה.²¹ מאוחר יותר שבה ונשנתה תזה זו בהערות שוליים במחקרים תמטיים נוספים על מסורות גן עדן בספרות הנוצרית ועל מקורותיהן.²² מכלל זה יצאה עבודתם של פרנק ופריצי מנואל, חוקרי ספרות האוטופיה, במאמר משנת 1972 בשם 'Sketch of a Natural History of Paradise'.²³ לצד פירוט התזה על מקורות יהודיים אפוקליפטיים והשפעתם על המילנריזם הנוצרי הקדישו השניים כמה פסקאות לתיאור גן עדן בקבלת ימי הביניים בהתבססם על כמה ממחקריו של גרשם שלום ועל מחקר אחד של יצחק בער.²⁴

בעשור האחרון של המאה העשרים חיבר ההיסטוריון הצרפתי ז'אן דלזמו טרילוגיה מקיפה בשם *Une histoire du Paradis* לבחינת היבטים שונים בתולדות הרעיונות של גן עדן למן העת העתיקה ועד לעת החדשה. בכרך הראשון בסדרה (*Le Jardin des délices*) סקר מסורות פרשניות וכן אגדות ומיתוסים קדומים שהשפיעו על עיצוב גן עדן כמקום עידון בתקופות מאוחרות, ובייחוד אצל הוגים נוצרים.²⁵ הוא הדגיש בייחוד את תרומתם של ההוגים הסכולסטים בימי הביניים בניסוח השיטות שהפכו מאוחר יותר נכסי צאן ברזל. בהשערותיו על המקורות ההיסטוריים של האפוקליפסות הנוצריות על מרחבי הגמול ניכרים בכירור אותותיהם של התזה הישנה של דה ויפן ושל דברי לה גוף. כן שזר את ההפניה היחידה לחיבור יהודי קלאסי בספרו, היא המשפט שציטט דה ויפן מספר הזוהר.²⁶ חזרה על ההשערה על השפעתם של חיבורים

21 אייזנשטיין, פרדס, עמ' 516.

22 ראו בייחוד את סקירת תולדות הפרשנות הנוצרית לגן עדן אצל דנקן, מילטון, עמ' 14-15, שהזכיר את הקבלה ואת הזוהר כחלק מהכתיבה היהודית הקדומה על גן עדן השמימי. סקירתו של ג'וזף דנקן ממוקדת ברקע ההגותי הדתי לעיצוב גן עדן ב'גן עדן האבוד' של ג'ון מילטון.

23 מנואל, סקיצה.

24 שם, עמ' 107-109. ראו בייחוד שם, הערה 63 (בעמ' 127); על אף כמה אי-דיוקים, דבריהם נאמנים בסך הכול להערות הפזורות שדלו ממחקריו אלה של שלום. בהקשר לגן עדן מעניין במיוחד ניסיונם שם, עמ' 108-109, לקשור את התפיסות האפוקליפטיות בחיבור 'רעיא מהימנא' לתפיסות הספיריטואליות של יואכים מפיורה (לפי בער, הרקע ההיסטורי). תפיסת הריבוד של גן עדן בימי הביניים נדונה גם אצל אנדרסון, גן עדן הארצי.

25 דלזמו, היסטוריה.

26 שם, עמ' 41. המשפט לקוח כאמור מן הזוהר, א, לח ע"ב, וראו לעיל הערה 19. בניגוד לדה ויפן ציין דלזמו לגבי הזוהר שהוא 'מסכת איזוטריית שהתחברה בין 1270 ל-1300

יהודיים מן הספרות החיצונית על העיסוק בגן עדן מראשית הנצרות ואילך נגלית גם במונוגרפיה עדכנית הרבה יותר על גן עדן במחשבה המערבית, אלסנדרו סקאפי.²⁷ סקאפי חקר את תולדותיו של גן עדן בקרטוגרפיה האירופית והקדיש את ספרו המקיף להופעותיו של הגן במחשבה התיאולוגית, המדעית והרציונליסטית תוך שהתמקד בביטויי החזותיים בידי גיאוגרפים ואומנים במפות מתקופות שונות. גם במחקר עשיר זה אין למצוא כל דיון בתולדות המחשבה החזותית על גן עדן במסורות יהודיות רבניות, במחשבה היהודית בימי הביניים או בתקופות מאוחרות יותר.²⁸ מכל מקום, ככל המחקרים האלה מצויה תועלת רבה בהארת תולדותיו של גן עדן בזרמי המחשבה בימי הביניים מזוויות היסטוריות שונות.²⁹ לצד אלה הסתייעתי גם בכמה קובצי מאמרים שראו אור בעת האחרונה ושבהם שוכנו מחקרים חשובים על תולדות הפרשנות לגן עדן בספרות היהודית, הנוצרית והמוסלמית, בעיקר למן העת העתיקה ועד ימי הביניים.³⁰

פרקי הספר

הסוגיות העיקריות הנדונות בספר זה מתחלקות לשלושה תחומים עיקריים מתוך הנחה מתודולוגית שכל אחד מהם מפרנס את זולתו. התחום הראשון

והיתה לה השפעה ניכרת, וכך תלש אותו למעשה מן הדיון במקורות הקדומים. לתולדות הכתיבה הנוצרית על המחזות שבמרומים (heaven) הוקדשו לאחרונה כמה סקירות כלליות נוספות, ובהן אין כמעט אף דיון במקורות יהודיים. ראו בייחוד ראסל, היסטוריה של המרום; לאנג ומק'דאנל, מרום: היסטוריה. לעומת זאת עיינו רייט, ההיסטוריה המוקדמת של המרום.

27 לדיון במקורות האפוקריפיים ראו סקאפי, מיפוי גן עדן, עמ' 52-57.

28 התייחסות מקיפה יותר לתולדות גן עדן במחשבה היהודית הקדומה באה לידי ביטוי כעבור עשר שנים באסופת המאמרים שערך סקאפי, הקוסמוגרפיה של גן עדן. ראו בייחוד מאמריהם של ברמר, הולדת גן עדן; יושיקו ריד, חנוך ועדן.

29 בדיוני נדרשתי להערות מחקריות על גן עדן בספרות ובתרבות המוסלמית בימי הביניים. כאן אציין בייחוד את החיבורים איסאלח, החיים לעתיד לבוא; גרדה, ג'נה; תמרי, מחקרים איקונוטקסטואליים; רוטומג'י, הגן והאש.

30 לויטיקוויזן, גן עדן; אמרסון ופיס, דמיון; הנגל, מיטמאן ושוומר, עיר האלוהים; בוקמוהל וסטרומזה, גן עדן בעת העתיקה; אליאור, גן בעדן מקדם; גונתר ולאוסון, דרכים לגן עדן.

פרק שישי

גן עדן בארץ: מקורות חיצוניים על גן עדן הארצי וקבלת המאה השלוש עשרה

דעות מדעיות על מקומו של גן עדן הארצי

שילוב האמונה בקיומו המוחשי והארצי של גן עדן ותפיסת בחירותו על פני כל המקומות בעולם הנושכ הצמיחו השערות רבות על זיהוי מקומו המדויק עלי אדמות. בעקבות השתרשותה של ההשקפה על טבעו הכפול או ה'אמצעי' של הגן גבר העניין בקביעת מקומו הגיאוגרפי הנעלה והמרומם, אשר למרות מוחשיותו וארציותו עשוי לגבול עם העולם העליון, השמימי או הרוחני. על זאת יש להוסיף שאפיונו המקראי הבסיסי כגן אשר בו נטועים עצים וזורמים נהרות הזין את תיאוריו כגינה מפוארת או כבוסתן מבושם, ומיקומו בעדן שבמזרח, לפי פירוש התואר 'מקדם' כתיאור מקום (ולא כתיאור זמן), הכתיב את קביעתו לפאת קדמה ב־mappa mundi בימי הביניים.

חדירת המדע האריסטוטלי לצד הגיאוגרפיה והאסטרונומיה של תלמי במאות השנים עשרה והשלוש עשרה אל המערב בתיווך הפילוסופים הערבים עוררה תחייה מדעית, שקראה בין היתר תיגר על התפיסות הגיאוגרפיות הקדומות שעל בסיסן פעלו תיאולוגים. השפעה מיוחדת נודעה כידוע לניסוח תורת האקלימים שהעמיד ן' סינא בראשית המאה האחת עשרה.¹ לפי הגיאוגרפיה שניסח, האקלים המאוזן והמובחר ביותר עלי אדמות נמצא באזור הטרופי, בעיקר בשל אורכן הקבוע והמאוזן של שעות השמש לאורך קו המשווה בכל ימות השנה. דעה זו התקבלה על דעת תלמי בספר 'אלמגסט' (المجسطي). היא

התייסדה על דברי הגיאוגרפים היוונים ארטוסתנס ופוליביוס² והייתה מנוגדת לדעת אריסטו, שסבר שאזור השוויון אינו ניתן ליישוב עקב נזקו המרובה של להט השמש, החולפת בדיוק מעליו.³ בספרו הראשון, מן 'אלקאנון פי אלטב' ('חוקת הרפואה'), מאגר הידע הרפואי המקיף ורבי-ההשפעה של 'ן סינא, הוא כתב על המזגים בגוף האדם ואגב כך תיאר את האקלים המובחר למגורי בני האדם בעקבות דברי תלמי: 'ובבחינת כל הגזעים הרי התאמת לנו שאם הוא [האדם] נמצא במקום חוג שוויון-היום ולא יארע דבר מנוגד לכך מצדם של הסיבות הארציות – כלומר ההרים והימים – אז תושבי [אזור זה] הם הגזע הקרוב ביותר לאיזון האידיאלי'.⁴ לדבריו, האקלים הרביעי – דהיינו, האמצעי משבעת האקלימים לפי החלוקה של תלמי – הוא המעולה שבאקלימים ובו יושג האיזון הטוב ביותר בין המזגים. 'ן סינא נימק זאת בשתייה המאוזנת של השמש מעל קו המשווה (בהשוואה לאזורים אחרים על פני כדור הארץ), הגורמת לאיזון המזגים. כאן התווכח עם הדעה שלפיה ההימצאות בקרבה רבה אל השמש דווקא מזיקה לאיזון זה ומפירה אותו.

עמדה מדעית זו אומצה בתפיסתו המדעית והאסטרונומית של ר' אברהם 'ן עזרא, שהבליט בכתביו את תורת שבעת האקלימים.⁵ כך למשל הטעים 'ן עזרא את יתרונה הגיאוגרפי של ירושלים כמקום בית המקדש,⁶ ולאור זאת יש להבין גם את הערתו הקצרה על מקומו הארצי של גן עדן: 'ידענו כי גן עדן תחת קו ההשווה, שלא יוסיף היום ולא יחסר כל ימות השנה'.⁷ ידיעה מדעית זו, שגן עדן מצוי מתחת לקו המשווה, שימשה את 'ן עזרא לדחיית דעת רב סעדיה גאון, שזיהה את נהר פישון עם הנילוס ('אור מצרים').⁸ לדברי 'ן עזרא, היות שמוצאו של הנילוס דרומי מאוד (בניגוד ליתר שלושת הנהרות 'המזרחים') ו'רחוק מקו השווה' אין לזהותו עם אחד מארבעת הנהרות היוצאים

2 תלמי, אלמגסט, 2: 6, עמ' 82-90.

3 אריסטו, מטאורולוגיה, ספר שני, חלק 6, עמ' 187-199.

4 אבן סינא, אלקאנון פי אלטב, א, ספר ראשון, ענף א, הלימוד הראשון (על המזגים), כרך א, עמ' 21: 'وإذا اعتبرت الأصناف فقد صح عندنا أنه إذا كان في الموضع الموازي لمعدل النهار عمارة ولم يعرض من الأسباب الأرضية أمر مضاد أعني من الجبال والبحار فيجب أن يكون سكانها أقرب الأصناف من الاعتدال الحقيقي'. השוו לדבריו שם, ענף ב, הלימוד השני, כרך א, עמ' 113-114.

5 בעניין זה ראו בייחוד סלע, אבן עזרא, עמ' 107-112.

6 ראו שם, עמ' 161-162.

7 אבן עזרא, פירוש על התורה, א, עמ' כא (על בר' ב 11).

8 שם, עמ' לא.

מעדן.⁹ לאחר קביעתו זו הוסיף ן' עזרא והעיר: 'וריקי מוח יתמהו איך יתכן זה, וראיות גמורות יש עליהן' – הערה הקשורה ככל הנראה למחלוקת המדעית-גיאוגרפית על גבולות התחום המיושב.¹⁰ על כל פנים, כפי שטענתי לעיל בפרק הראשון, הזכרת הדעה המדעית הזאת בפירושו לתורה של ן' עזרא תרמה תרומה נכבדה לתפוצתו של רעיון זה אצל מחברים יהודים מאוחרים רבים, שהשתמשו בו, חזרו עליו ופירשו אותו.¹¹

בקרב הסכולסטיקנים הנוצרים בימי הביניים, בהשפעה ברורה של ספרי הפסיקות של פטרוס לומברדוס, התקבלה הדעה האוגוסטינית על מקומו של הגן במזרח, ובהתאם לעמדתו הפרשנית בקריאת מעשה הגן בבראשית.¹² בהקשר זה אפשר להזכיר במיוחד את הבישוף גיום מאוברן (Auvergne); מת ב-1249), שביכר את ממצאי המדע האריסטוטלי על פני האמונות הקדומות בהתנשאותו של הגן עד לגלגל הירח, ואגב כך בז גם לאגדות שבדו לדבריו היהודים על גן עדן, כגון בעניין ממדיו הפלאיים של עץ החיים.¹³ לחלופין טען גיום מאוברן בפירושו שמקומו הארצי של גן עדן מצוי במרחב לא נגיש במזרח הארץ.¹⁴ בן זמנו, התיאולוג הפרנציסקני אלכסנדר מהאלס (מת ב-1245), מיקם את הגן במזרח, בקרבת קו המשווה ובגובה רם של 'גלגל האוויר', דהיינו, במיקום טופוגרפי אידיאלי לפי המדע האריסטוטלי: מתחת לגלגל הירח ולגלגל האש.¹⁵ תלמידו של אלכסנדר מהאלס, בנוונטורה (מת ב-1274), שכלל עוד את התיאוריה הזאת ומיקם את הגן ברצועה (לא נגישה) מדרום לקו המשווה.¹⁶ השערות אלה תאמו את ההשקפות על בחירותו של גן עדן על פני יתר המקומות על פני האדמה, והוגיהן ביקשו להתאימן לדעות מדעיות שונות. בהקשר זה יש להזכיר בייחוד את כתיבתו הנמרצת של אלברטוס מאגנוס (מת ב-1280) על מקומו של גן עדן הארצי ואת טענותיו בעד ונגד מיקומו של הגן על קו המשווה או דרומה לו.¹⁷ התלבטותו בין שתי החלופות הללו נכרכה בסוגיות מדעיות-גיאוגרפיות שנשנו במחלוקת בזמנו, בפרט בנוגע לקביעותיו

- | | |
|----|---|
| 9 | שם. |
| 10 | וראו רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 68. |
| 11 | וראו דבריי לעיל בפרק הראשון, עמ' 47. |
| 12 | ראו על כך לעיל עמ' 38-39. |
| 13 | בנושא זה ראו גולדפולד, מאמר תחיית המתים, עמ' 135-136; ציגלר, תיאולוגיה ורפואה, עמ' 54-55. |
| 14 | עיינו סקאפי, מיפוי גן עדן, עמ' 172-173. |
| 15 | שם, עמ' 173-175. |
| 16 | שם, עמ' 175. |
| 17 | שם, עמ' 179-182. |

של ׳ן׳ סינא בעקבות תלמי.¹⁸ עניין מיוחד מעוררת ראייתו בעד מיקומו הדרומי של הגן מנביעתו של הנילוס – שזוהה כאחד מנהרות הגן – מדרום לקו המשווה.¹⁹ בדומה לכך, אצל תומס מאקווינס (מת ב־1274) אפשר למצוא את תיאור מקומו של הגן באזור לא נגיש במזרח הארץ, לצד אי־הכרעה בשאלת מיקומו המדויק בהשוואה לקו המשווה (עליו ממש או מדרום לו).²⁰ בהקשר לאי־נגישותו של הגן חשובה הערתו של תומס על כך שגיאוגרפים שעסקו בטופוגרפיה של העולם לא הזכירו את הגן בספריהם.²¹ כן מעניין פירושו האקטואלי ללהט החרב המתהפכת, שביאר בעקבות דברי אריסטו על נזקו ופגיעתו של להט השמש באזור האמצעי בשל קרבתה המרובה של השמש.²² הערות אלה, שהיו נאמנות להשקפות המדעיות של אריסטו דווקא, נשענו אפוא על הידע הגיאוגרפי שהובא לשם ביסוס הדעה הנגדית, על הפיכת הגן למרחב ארצי שאינו נגיש עוד לבני אדם.

כפי שצוין לעיל בפרק הראשון, פירושו של ר׳ אברהם ׳ן׳ עזרא נזכר בכתבי רמב״ן (אם כי לא בפירושו לתורה) כראיה אחת למיקומו הארצי של גן עדן עלי אדמות.²³ בשער הגמול ציין רמב״ן: ׳ואנשי המדות עצמן יאמרו שגן עדן תחת קו ההשויה שלא יוסיף היום ולא יחסר׳ – ציטוט ברור מפירושו של ׳ן׳ עזרא על התורה, שאת שמו לא הזכיר על מובאה זו.²⁴ בחיבורו זה הביע רמב״ן בפירושו את הדעה שגן עדן שבארץ הוא ׳מבחר המקומות׳ עלי אדמות והטעים בכך את סגולתו לראיית מראות אלהים ׳יותר משאר מקומות הארץ׳.²⁵ הוא הקביל את בחירתו של גן עדן הארצי לייחודיותם של ארץ ישראל וירושלים להשגת נבואה, והשתמש שוב בנימוק ׳מדעי׳ בעיקרו: גן עדן ׳נכבד מכל מקומות העולם השפל מפני המוצק אשר על ראשו מן העולם האמצעי והעליון׳.²⁶ לשון אחר: מקומו של הגן בעולם השפל הוא בדיוק מתחת לנקודות

18 שם.

19 שם.

20 תומס אקווינס, סומה, Ia, שאלה 102, 1, עמ׳ 186.

21 שם: ׳Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt׳.

22 ראו גם שם, 2b, 2, שאלה 164, 2.

23 ראו לעיל עמ׳ 73.

24 תורת האדם, כתבי רמב״ן, ב, עמ׳ רצה. גם כאשר למונח ׳אנשי המדות׳ יש לציין שכינוי זה נקט כבר ר׳ אברהם אבן עזרא, פירוש על התורה, א, עמ׳ יג (על בר׳ א 1), בנוגע לעוסקים בגיאומטריה, כמשחק מילים על הביטוי המקראי ׳אנשי מדות׳ (במ׳ יג 32), המוסב על ענקים.

25 תורת האדם, כתבי רמב״ן, ב, עמ׳ רצו.

26 חביבה פדיה (השם והמקדש, עמ׳ 274–276 והערה 89 שם) קשרה את דברי רמב״ן

המרכז של העולם האמצעי והעולם העליון, ומיקום ייחודי זה מעניק לו את בחירתו (כשם שארץ ישראל וירושלים נכבדים ומיוחדים 'מפני מוצקם'²⁷). עם זאת, יש לשים לב לכך שנימוק 'מדעי' זה לא היה קשור עוד לתיאוריה הגיאוגרפית שהובאה בשם 'ן' עזרא אלא לתורת ההוויה הניאופלטונית של ריבוי עולמות בגרסה שבה החזיק רמב"ן.

לשם הדגשת עובדה זו יש תועלת בדבריהם של מחברים מאוחרים שפירשו את דברי רמב"ן והתמודדו עם חוליה זו בדיונו. עניין זה בולט למשל בניסונו הייחודי של ר' שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ) לתקן את דברי רמב"ן לפי תפיסת האקלימים של 'ן' סינא. בהעתקת דעת רמב"ן על הגן הארצי בשער הגמול השמיט רשב"ץ את כל ההתייחסויות לשלושת העולמות וליחס ביניהם. את הטעם לייחודיותם הגיאוגרפית של גן עדן, של ירושלים ושל ארץ ישראל 'מפני מוצקם' המיר בהסבר אחר: 'מפני היותם באקלים רביעי השווה במזגו יותר משאר האקלימים'.²⁸ לפנינו דוגמה לפרשן מאוחר שביקש לכפוף את התיאוריה השלמה של רמב"ן לתמונת עולם מדעית הדומה לזו שבה השתמש 'ן' עזרא לאחר שקיבל באופן בסיסי את תפיסת גן עדן הארצי שבשער הגמול. לעומת זאת, וכפי שציינתי לעיל בפרק השני, כבר בקרב תלמידי רמב"ן היו מי שהסתייגו גם ממהלך זה, ובייחוד דברים אמורים ברשב"א, שהמיר את התפיסה על אודות גן ארצי המצוי במקום ממשי ונגיש בתפיסה פרדיגמטית של תיאורי הגן כ'צורות לצורות רוחניות'.²⁹ בדוגמה זו נקט הפרשן עמדה אחרת כשבחר להתעלם מן היסודות המדעיים כביכול בשיטת רמב"ן ועמעם את התמונה הקונקרטי של גן ארצי.

מהלכים מסוג זה מסייעים להבחין בין המרכיבים השונים בדיונו של רמב"ן, שהביע אומנם עניין מדעי, אבל בדרך אגב ובאופן מוגבל מאוד. על כל פנים, ככלל, ברור שעצם הידרשותו לתיאוריה המדעית שהביא 'ן' עזרא תרמה לתפוצתו של הרעיון על גן עדן הארצי בדורות מאוחרים.³⁰ גם בדרשת

לדברי ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי על ייחודיותה של ארץ ישראל לנבואה.
 27 המונח 'מוצק' כמרכזו של כל גלגל מן הגלגלים, מקורו ככל הנראה בשימוש זה בהקשר קוסמולוגי אריסטוטלי אצל 'ן' עזרא. ראו בעניין זה סלע, אסטרונומיה, עמ' 227-229.
 28 רשב"ץ, מגן אבות, חלק שלישי, פרק ד, עמ' 571. על ירושלים באקלים הרביעי ראו גם דברי אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, פרק שישי, עמ' קיט-קכ; רבינו בחיי, ביאור על התורה, ב, עמ' ח (על שמות א 2-3).
 29 רשב"א, פירושי ההגדות, עמ' צד-צה. וראו לעיל עמ' 128.
 30 ראו גם רד"ק, פירוש על התורה, עמ' כו-כו (על בר' כ 8-11); רלב"ג, פירוש על התורה, א, עמ' נה-נו.

'תורת ה' תמימה' חזר רמב"ן על ציון מקומו של גן עדן הארצי 'תחת קו ההשויה', תוך שצייץ בפירושו את מקור הדברים בן' עזרא.³¹ לצד זאת הזכיר (בשני החיבורים האמורים) את מקורו של הידע המדעי הזה ב'ספרי הרפואות' הקדמונים של היוונים, אף כי לא מנה חיבורים ספציפיים יותר.³² בדיון זה מעניינים במיוחד ויכוחו עם דברי 'ן' עזרא (נגד רס"ג) בשאלת זיהוי 'פישון' עם נהר הנילוס וכן טענתו הנגדית שאפשר שהנילוס נמנה עם הנהרות המוסיפים לזרום תחת האדמה במרחק ממקום נביעתם ומפציעים במקום אחר אל פני האדמה.³³

לעיל בדיוני הזכרתי את 'מאמר גן עדן' לחיים בן ישראל (ישראל) – שחובר בקשטיליה בשליש האחרון של המאה השלוש עשרה – חיבור שבמרכזו עומד הניסיון לבסס באופן רחב את שני הרבדים בפירושו של 'ן' עזרא על התורה (הנגלה והנסתר) בעזרת תורת האקלימים המדעית של 'ן' סינא.³⁴ בן ישראל התפלמס עם דעות פילוסופיות שדחו את האמונה בקיומו של גן עדן עלי אדמות: 'חכמים גדולים בעיניהם מאמינים שלא יוכל להיות זה מצוי בכדור הארץ ומלעיגים על דברי רבותי' [נו] ז"ל ועל דברי החכם השכלי הנזכר [= 'ן' עזרא].³⁵ את עיקרי תורת האקלימים ומעלתו של האזור האמצעי (חוג קו המשווה) קיצר דווקא מפסקה מקבילה ב'כתאב אלשפאא' ('ספר הרפואה') של 'ן' סינא, שאותו העריץ הערצה גדולה.³⁶ לצד זאת הזכיר בן ישראל גם את דברי 'ן' סינא ב'קאנון', שצוטטו לעיל, בציינו: 'ואמר כי חֲבֵר בביאור אמתת הענין הזה מאמר, והמאמר הזה שחבר לא הגיע אלינו',³⁷ ואף קיבל על עצמו להסביר את דברי 'ן' סינא בעזרת קטע מ'אלמגסט' לבטלמיוס.³⁸ בתוך כך ייחד בן ישראל דיון ארוך לוויכוח עם דעת 'ן' רשד, שדחה את דעת 'ן' סינא על מעלת המדור שתחת קו המשווה,³⁹ והציע מעין פשרה בינה לבין דעת תלמי.⁴⁰

31 דרשת תורת ה' תמימה, כתבי רמב"ן, א, עמ' קס.

32 שם, וכן בתורת האדם, כתבי רמב"ן, ב, עמ' רצה.

33 דרשת תורת ה' תמימה, כתבי רמב"ן, א, עמ' קס.

34 ראו לעיל עמ' 121-122.

35 פרו, מאמר גן עדן לחיים ישראל, עמ' 25.

36 ראו בעניין זה לנגרמן, מעשה הרקיע, עמ' 462. בין היתר כתב עליו 'שאימנתו בכל דעת הפילוסופיא מרוב שכלו קרובה לאמונת קבלת תורתנו התמימה'.

37 פרו, מאמר גן עדן לחיים ישראל, עמ' 25.

38 שם, עמ' 26 (מבוסס על תלמי, אלמגסט, 2: 12, עמ' 114-122). כאן הסתייע ישראלי בפירושו לספר זה שכתב בן דורו ר' דוד נחמיאש מטולדו.

39 שם, עמ' 26-30.

40 ראו בעניין זה ריונברג, השיבה לגן עדן, עמ' 69-70.

עיקרו של דבר: גן עדן הארצי והנגלה המתואר בספר בראשית זוהה על ידי בן ישראל זיהוי מלא עם האזור הגיאוגרפי 'בכדור הארץ תחת משוה היום', שהוא 'מקום שטבעו יותר ישר מטבע על איקלימי הישוב היום אצלנו והוא גן עדן שלמטה'.⁴¹ ואילו רמזי 'ן' עזרא על גן עדן העליון והנסתר – שמקורם כאמור במטפיזיקה הניאופלטונית (והתייסדו על דברי ר' שלמה 'ן' גבירול) – זכו אצלו דווקא לפירוש אריסטוטלי (ותוך ויכוח עם פרשנויות ניאופלטוניות ובראשן דברי ר' דוד קמחי [רד"ק]).⁴²

מאמרו של חיים בן ישראל לא זכה אומנם לתפוצה רבה, אבל פירושו לדברי 'ן' עזרא נודע בדורות מאוחרים מכלי שני. ר' יהודה אלכרסאני, שחי בעיר תאזה שבמרוקו במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, העתיק בתמצית את מהלכו של בן ישראל (שאת שמו לא הזכיר) בפירושו לפרשת בראשית שבתחילת ספרו 'ארון העדות', מעין ספר מבוא לאסטרונומיה ולפילוסופיה שנחל הצלחה מסוימת בדורות מאוחרים אף כי לא נדפס עד היום.⁴³ בהעתקתו שילב אלכרסאני גם קטעים אנונימיים שמקורם הברור בפירושו של רשב"א לדברי רמב"ן, אשר בו כתב על גן עדן הארצי כ'צורות לצורות רוחניות' וכ'מושכלות'.⁴⁴ מסינתזה זו בין הכתיבה המדעית של חיים בן ישראל לבין פירושו האריסטוטלי של בן דורו רשב"א לתפיסת הגן התחתון והארצי של רמב"ן הגיע אלכרסאני ליציר כלאיים מיוחד. הוא שילב את הדעה המדעית מיסודו של 'ן' עזרא בתפיסה של רמב"ן על גן עדן הארצי והממשי כתחנת מעבר של הנפש אל המציאות הרוחנית ו'הדקה' לאחר שניתן לה כאמור פירוש אריסטוטלי (מיסודו של רשב"א): 'יהיה זה המקום מוכן בטבע לבראת בו אדם מוכן לקבל נפש שכלית מוכנת להדבק בשכל העליון לעלות אל ג"ע העליון'.⁴⁵

עוד אזכיר בהקשר זה את השקפתו המעניינת של דון יצחק אברבנאל (מת ב-1508), שהכיר את רמזי רמב"ן והמקובלים על גן עדן העליון וגן עדן

41 פרו, מאמר גן עדן לחיים ישראל, עמ' 32-33.

42 שם.

43 כך הראיתי במקום אחר. ראו בראשון, לוחות, עמ' 46-47. וראו ארון העדות, כ"י פירנצה – שלחן 1 – 41, דף 248.

44 הקטעים שהועתקו בארון העדות, שם, לקוחים מרשב"א, פירושי ההגדות, עמ' נא-נב, צב-צד. ראו בייחוד פתח דיונו של אלכרסאני: 'הנה ג"ע לרמוז בו סוד מופלא בסימניו ובמסרניו ונהרותיו והארצות הסובבים אותו להיות אדם הראשון שוכן בתוכה לאכול פירותיו ולהתעדן בעדניו. והתכלית להתבונן בצורתו ואילניו במושכלות שהם צורות להם'. פתיחה זו הועתקה מדברי רשב"א, שם, עמ' צד, המובאים לעיל בפרק השני, עמ' 120.

45 ארון העדות, כ"י פירנצה – שלחן 1 – 41, דף 248.

התחתון אבל העדיף לרונ בדרך הנכונה (לשיטתו) להעמדת 'פשט הכתובים' על גן עדן שבארץ.⁴⁶ אברבנאל אומנם ציין את דברי רמב"ן ש'גם חכמי יון אשר לא מבני ישראל' הודו במציאותו של הגן עלי אדמות,⁴⁷ אבל לכד מכך דחה בטענות אמפיריות את כל הדעות המדעיות השונות על מקומו של הגן לעומת קו המשווה. הדעה על התמדתו של הגן בקו המשווה כמקום אידיאלי נדחתה על ידו בטענה תומיסטית: 'שהיום הזה הן זה רבים עתה עם הארץ הולכים לאותו מחוז אשר תחת קו משה היום ולא מצאו רמז לענין הגן ההוא'.⁴⁸ משיקולים דומים ביטל אברבנאל את הדעות על אי-נגישותו של הגן לפי פירוש 'להט החרב המתהפכת' על נזקי חום השמש בקו המשווה לפי הגיאוגרפיה של אריסטו (שכמוהו הביא תומס):⁴⁹ 'הנה היום הזה הולכים אניות רבות ממלכות פורטוגאל אשר בקצה המערב לארץ כוש ועוברים תחת קו השווה ומצאו שם ישוב בני אדם וארץ זבת חלב ודבש'.⁵⁰ במקרה זה, מתוך ההתנגדות האמפירית להוכחות המדעיות שאספו רמב"ן וחכמים אחרים בא הפרשן לדחייה מוחלטת של הדעה הגיאוגרפית על הימצאות הגן בסביבות קו המשווה והעדיף דעה אחרת, ספק מדעית, שזיהתה את הגן עם ארץ ישראל.⁵¹

דעת רמב"ן על הימצאותו של הגן במקום ידוע עלי אדמות התקבלה באופן בסיסי על דעתם של חכמי קבלה בקשטיליה, וכבר העתקתי לעיל בפרק הראשון את עדותו המעניינת של ר' משה מבורגוש, שציין: 'ועל דרך כלל הכל מסכימים בדעת אחת כי גן עדן הוא כפשוטו בחלק אחד מחלקי היישוב, אם אינו מושג ונראה'.⁵² אולם כפי שמלמדות הערותיו של ר' משה מבורגוש – או כפי שאפשר ללמוד גם מהתמודדותו של ר' יוסף ג'יקטילה עם תפיסת גן עדן שמצא בשער הגמול – חכמים אלה לא גילו כל עניין במחקר המדעי

46 מעניינת במיוחד הערתו השנונה: 'ואמנם המקובלים עשו רמזים בספור הזה כלו עם אמונת פשט הכתובים כי הם אמרו למטה גן עדן ולמעלה גן עדן, למטה ד' נהרות ולמעלה ד' נהרות, שהם ארבע אצילות מארבע מחנות ואין כוונתי להאריך בדבריהם כי לא למדתי חכמת הקבלה ודעת הקדושים לא אדע', דון יצחק אברבנאל, פירוש על התורה, א, עמ' קטו.

47 שם, עמ' צב.

48 שם, עמ' קטו. השוו לעיל עמ' 380, הערה 21.

49 ראו לעיל עמ' 380, הערה 22.

50 דון יצחק אברבנאל, פירוש על התורה, א, עמ' קיג.

51 על דעה זו ראו רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 77-78.

52 נדפס אצל שלום, לחקר – ר' משה, תרביץ ה, עמ' 194-196.