

The Evolution of Nahmanides' Messianic Perception

Arie Copperman, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

This article demonstrates transformations in Nahmanides' perception of the Messiah. Its first section traces Nahmanides's attitude towards the Messiah's coming, as reflected in his various writings, and shows that over the years, his messianic expectations shift from the coming of the Messiah to the dwelling of the Divine Presence (*Shekhinah*). Its second section suggests that this transformation reflects a deeper change that took place in Nahmanides' eschatological speculation as he gradually formulated a utopian view of the era, characterized by the dwelling of the Divine Presence and the repairing of the world (*Tiqqun 'Olam*). Thus, Nahmanides' novel messianic conception privileged an anticipation of a wondrous utopian age over the expectation of the Messiah himself.

תקציר

מאמר זה מתאר שינויים ותמורות במשנתו המשיחית של רמב"ן. בחלקו הראשון המאמר מתחקה אחר יחסו של רמב"ן לביאת המשיח כפי שזה משתקף בחיבוריו השונים, ומראה כי עם השנים נע מוקד הציפייה המשיחית של רמב"ן מביאת המשיח להשראת השכינה. בחלקו השני המאמר מבקש להציע ששינוי זה משקף שינוי עמוק יותר שחל במשנתו המשיחית של רמב"ן, כאשר ככל שעברו השנים הלכה והתגבשה אצל רמב"ן תפיסה אוטופית של ימות המשיח כעידן של השראת שכינה ותיקון עולם, והיא זו שהובילה אותו בסופו של דבר להמיר את הציפייה לביאת המשיח בציפייה לבואה של אותה אוטופיה מופלאה בימות המשיח.

מוקדם ומאוחר במשנתו המשיחית של רמב"ן

אריה קופרמן

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

רבי משה בן נחמן (1194-1270), הידוע בראשי התיבות 'רמב"ן', היה מגדולי חכמי ספרד במאה השלוש עשרה ומגדולי חכמי ישראל בכל הזמנים. למשנתו של רמב"ן בנושאים רבים נודעה השפעה עמוקה על ההגות היהודית לדורותיה, וזו זכתה לעיון מעמיק ומחקר רחב. במחקרים רבים נסקרה משנתו המשיחית של רמב"ן ואף נידונה בכמה הקשרים, פעמים תוך השוואתה לתפיסות משיחיות אחרות, ואף על פי כן דומה שזו טרם זכתה למחקר מקיף ולמשנה סדורה.¹ במאמר זה אבקש לעמוד על תפיסתו הייחודית של רמב"ן אודות ימות המשיח ועל עמדתו המפתיעה כלפי המשיח הנגזרת ממנה, ולהראות את שלבי התפתחותה והתגבשותה במשנתו במהלך שנים רבות,²

1 סקירות ראשוניות של משנתו המשיחית של רמב"ן הופיעו כבר במחצית הראשונה של המאה העשרים במחקריהם החלוציים של אבא הלל סילבר ויוסף סאראצ'ק על תולדות הרעיון המשיחי בימי הביניים. ראו: A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, New York 1927, pp. 83-85; J. Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York 1932, pp. 164-191. רמב"ן הוזכר גם במחקרים נוספים על המשיחיות בימי הביניים, כדוגמת מאמרו של גרשון כהן שראה בו גשר בין המשיחיות האשכנזית והספרדית, וכן במחקרו של דב שוורץ שראה בו ובמשנתו את תחילת השיבה למגמה המשיחית האפוקליפטית לאחר המהפכה הנטורליסטית של רמב"ם. ראו: ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמתגן תשנ"ז, עמ' 104-108; G. D. Cohen, 'Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim', M. Kreutzberger (ed.), *Studies of the Leo Baeck Institute*, New York 1967, p. 141. משמעותית יותר למשנתו המשיחית של רמב"ן החלה להופיע במהלך שני העשורים האחרונים. חביבה פדיה עסקה במשנתו המשיחית של רמב"ן על רקע תורת השמיטות, אדם אפטרמן התייחס אליה בהקשר של תורת הדבקות של רמב"ן, אולם דומה שההתייחסות הרחבה ביותר לנושא זה עד כה מופיעה בספרו של משה הלברטל על רמב"ן, שם עולים לדיון מגוון היבטים במשנתו המשיחית של רמב"ן – החל מתורת השמיטות, דרך התפיסה ההיסטורית הייחודית של רמב"ן, ועד לחישוב הקץ שלו. ראו: ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות – זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 209 ואילך; א' אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א, עמ' 321-333; מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 212-248. המחקר האחרון אודות משנתו המשיחית של רמב"ן נעשה על ידי עודד ישראלי, ובו מופיעה לראשונה התייחסות נרחבת לתפיסתו הייחודית של רמב"ן אודות ימות המשיח, ועליו מבוסס מחקר זה. ראו: ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן – ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 281-317. O. Yisraeli, 'The "Messianic Idea" in Nahmanides' Writings', *Jewish Studies Quarterly* 29 (2022), pp. 22-45.

2 במאמר זה תידון משנתו המשיחית של רמב"ן כפי שזו באה לידי ביטוי בעיקר בארבעה חיבורים: ספר הגאולה, דרשת 'תורת ה' תמימה', פירוש התורה וה'דרשה לראש השנה'. יש להדגיש, כי כל החיבורים הללו הינם חיבורים פופולריים המיועדים לקהל הרחב. הדרשות השונות של רמב"ן, ובהן דרשת 'תורת ה' תמימה' וה'דרשה לראש השנה', נאמרו לכתחילה

בתהליך ארוך ומורכב שהגיע לסיומו רק בשנותיו האחרונות עם עלייתו לארץ ישראל.³

‘אין הדין והמשפט שלנו עיקרו במשיח’ – יחסו של רמב”ן אל המשיח

בעיצומו של היום השני לוויכוח ברצלונה, לאחר שרמב”ן סיים להבהיר את עמדותיו במספר נושאים שעלו ביום הראשון לוויכוח, כגון מעמדם של מדרשי חז”ל וזמן לידתו של המשיח, ורגע לאחר שהדובר מטעם הכנסייה, הלא הוא המומר פאולוס כריסטיאני (Pablo Christiani), המכונה בפי רמב”ן ‘פראי פול’, החל לדבר ולנסות להביא הוכחה נוספת לכך שהמשיח כבר בא, ביקש רמב”ן ‘פסק זמן’ על מנת למסור את ההצהרה הבאה:

אמרתי אני: אדוני המלך שמעני מעט. אין הדין והאמת והמשפט שלנו עיקרו במשיח, כי אתה שוה לי יותר ממשיח. אתה מלך והוא מלך, אתה מלך גוי והוא מלך ישראל, כי משיח אינו אלא מלך בשר ודם כמוך. וכשאני עובד את בוראי ברשותך בגלות ובעינוי ושעבוד, וחרפת העמים אשר יחרפנו תמיד, שכרי מרובה, כי אני עושה עולה לאלהים מגופי, ובזה אזכה לחיי העולם הבא יותר ויותר. אבל כשיהיה מלך ישראל מתורתי מושל בכל העמים, ועל כרחי יש לי לעמוד בתורת היהודים, אין שכרי מרובה כל כך.⁴

הצהרה זו מפתיעה ביותר כמובן ומעוררת את השאלה עד כמה ‘דברי כפירה’ אלו משקפים את עמדתו האמתית של רמב”ן. האמנם סבר רמב”ן ש‘אין הדין והאמת והמשפט שלנו עיקרו במשיח’? וכי רמב”ן לא ראה בצפייה לביאת המשיח את אחד מעיקרי היהדות? ושלא מדובר באמירה מן השפה ולחוץ שנאמרה ממניעים

בפני קהל, ‘ספר הגאולה’ נכתב במטרה לחזק את אמונת המון העם בגאולה העתידה, וכפי שמצהיר רמב”ן בפתח החיבור: ‘חייבים אנחנו לחזק מתנים לאמץ כח מאד לדעת לעות את יעפי הגלות דבר הגאולה’ (ספר הגאולה [להלן הערה 33], עמ’ ה), וגם קהל היעד של פירוש התורה המונומנטלי איננו קהל החכמים והמלומדים כפי שניתן היה לחשוב אלא דווקא הקהל הרחב, וכפי שכותב רמב”ן בהקדמה לפירוש התורה: ‘ועתה דע וראה מה אשיב שואלי דבר בכתיבת פירוש התורה, אבל אתנהג כמנהג הראשונים להניח דעת התלמידים יעפי הגלות והצרות, הקוראים בסדר בשבתות ובמועדים, ולמשוך לבם בפשטים ובקצת דברים נעימים לשומעים וליודעים חן’. לאור זאת אין לתלות את ההבדלים שאנו מוצאים בין החיבורים השונים בקהל יעד שונה, וסביר יותר לראות בהם ביטוי לשינויים שחלו בתפישתו של רמב”ן לאורך השנים, וכפי שנראה לאורך המאמר.

תופעה זו של שינוי והתפתחות בהגותו של רמב”ן אינה ייחודית למשנתו המשיחית דווקא, וכבר הראה עודד ישראלי שתופעה זו מאפיינת את כלל הגותו ומשנתו של רמב”ן. ראו: ע’ ישראלי, ‘מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש רמב”ן לתורה’, ציון עט (תשע”ו), עמ’ 477-506; הנ”ל, ‘מדרשת “תורת ה’ תמימה” לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב”ן’, תרביץ פג (תשע”ה), עמ’ 163-195; הנ”ל, רמב”ן (לעיל הערה 1), עמ’ 6, 12, ולאורך כל הספר.

ספר הוויכוח, בתוך: כתבי רמב”ן, מהדורת הרב חיים דב שעועל, ירושלים תשכ”ג, כךך ראשון, עמ’ שי.

פולמוסיים, ואילו עמדתו האמתית של רמב"ן לא הייתה שונה מן העמדה היהודית הרווחת שנשענה בכל כוחה על הציפייה לביאת המשיח?
 אין כל ספק שהנטייה הראשונית היא לראות בדברים אלו עמדה פיקטיבית שרמב"ן נזקק לה לצורך הפולמוס כדי לקעקע מיסודה את המתקפה הנוצרית. ברם, עמדה זו איננה העמדה המפתיעה היחידה שהציג רמב"ן בוויכוח ברצלונה, וזמן קצר קודם לכן יצא רמב"ן בהצהרה דרמטית לא פחות באשר לחוסר סמכותם של מדרשי האגדה.⁵ הצהרה זו ומידת כנותה עמדו במרכזו של פולמוס רחב במהלך הדורות בין רבנים וחוקרים,⁶ וכבר הראו חוקרים רבים כי גישה כזו כלפי מדרשי האגדה אכן משתקפת במכלול יצירתו של רמב"ן, ומכאן שדברים אלו אכן מייצגים במידה זו או אחרת את עמדתו האמתית כלפי מדרשי האגדה.⁷ נראה אפוא כי ניתן להסכים עם מסקנתו העקרונית של עודד ישראלי לגבי עמדותיו של רמב"ן ב'ספר הוויכוח':

ברי כי הכתיבה הפולמוסית מעצם טיבה איננה מתנזרת מהעלאת טיעונים כוזבים במודע, בבחינת 'דחייה בקש' [...] מאידך גיסא, קשה להניח שרמב"ן היה מרשה לעצמו להפיץ בקרב שומעי לקחו חיבור שבו מיוצגות בשמו עמדות תיאולוגיות כוזבות בשאלות שבכשוננו של עולם מבלי לתת על כך דין וחשבון [...] ושלפחות בהקשרים אלה רמב"ן לא הניח לעצמו להתל ביריביו בטיעוני סרק, גם אם בלהט הוויכוח הוא עשוי היה 'למתוח' אותם לכדי ביטויים מוקצנים שספק אם היו יוצאים מפיו בדיון תיאולוגי מלומד בתוככי בית המדרש.⁸

לאור זאת נראה שגם במקרה זה יש להניח שדברי רמב"ן אכן משקפים את עמדתו האמתית כלפי המשיח.⁹ אמנם אין ספק שיש מידה של הפרזה באמירתו של רמב"ן למלך 'כי אתה שוה לי יותר ממשיח' כמו גם בטענה העולה מדבריו לפיה משמעותו היחידה של העידן המשיחי מתמצה בשאלת גודל השכר הנתון עבור קיום התורה

- 5 ראו שם עמ' שח.
- 6 לסקירה רחבה ומקיפה של פולמוס זה ראו: ש' יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, ירושלים תשע"ג, עמ' 313-327.
- 7 ראו: ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים תש"ל, עמ' 81-83; B. Septimus, "Open Rebuke"; I. Twersky, 'Nahmanides and the Andalusian Tradition', *Journal of Jewish Studies* 40 (1989), pp. 95-109; M. Fox, 'Nahmanides on the Status of Aggadat: Perspectives on the Disputation at Barcelona, 1263', *Journal of Jewish Studies* 40 (1989), pp. 95-109; א"י שבת, 'תוקפם המחייב של מדרשי חז"ל (גישתו של הרמב"ן לאור הוויכוח בברצלונה)', *צהר יא (תשס"ב)*, עמ' 49-68; מ' סקלרין, 'התמודדות עם הפער בין הפשט לדרש: רמב"ן בעקבות ראב"ע', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כב (תשע"ג), עמ' 193-194. עודד ישראלי הראה כי בעניין זה חל שינוי של ממש בגישתו של רמב"ן, וכי דבריו ב'ספר הוויכוח' הולמים יפה את גישתו המאוחרת שבאה לידי ביטוי בעיקר בפירוש התורה שבו הוא אינו מהסס להעמיד את דבריו מול מדרשי חז"ל, ובמקרים מסוימים אף לדרושתם או להתעלם מהם לחלוטין. ראו: ישראלי, רמב"ן (לעיל הערה 1), עמ' 145-149.
- 8 ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 300-301.
- 9 וכך אכן מסיק ישראלי עצמו שם.

והמצוות, אולם אין בכך כדי לערער על כנותה העקרונית של הצהרת רמב"ן המבקשת להעמיד את הציפייה לביאת המשיח בפרופורציות שונות מן המורגל בהלכי הרוח היהודיים בימי הביניים.¹⁰

זאת ועוד, התייחסות דומה למשיח אנו מוצאים בחיבור הבא, והאחרון, שיצא מתחת ידי רמב"ן, הלא הוא ה'דרשה לראש השנה' שהתחברה על ידי רמב"ן לאחר עלייתו לארץ ישראל בשלהי שנות השישים של המאה השלוש עשרה. ה'דרשה לראש השנה' הינה חיבור דרשני קלאסי ללא כל גוון פולמוסי, אשר חלקו הראשון מוקדש לניתוח מפורט ומעמיק של ראש השנה ומצוותיו, הן מן ההיבט ההלכתי הן מן ההיבט המחשבתי, ואילו חלקו השני מוקדש לדיון מפורט במעלת ארץ ישראל, תוך כדי שרמב"ן מבחיר את המניעים שהביאו אותו לעלות לארץ ישראל.¹¹ כמו דרשנים אחרים, גם רמב"ן חותם את דרשתו בציפייה לביאת המשיח, אולם הוא עושה זאת בסגנון דרשני ייחודי:

גלתה שכינה בעוונותינו גלה הכל, פנה זיוה פנה הודה פנה הדרה שנאמר ויצא מבט ציון וגו' (אי' א, ו) ישבה לה ירושלים כאלמנה שנאמר איכה ישבה בדד וגו' (שם א), ולעתיד לבא שכינה חוזרת והכל חוזר, משל למטרונא שנשאת למלך וילדה לו בנים ובנות הלך המלך למדינת הים עמדה וישבה לה כאלמנה, לימים רבים באו מלכות באו מבשרים ואמרו לה באו חתניך אמרה תשמחנה בנותי, אמרו לה באו בניך אמרה תשמחנה כלותי, אמרו לה בא המלך אמרה הא ודאי חדותא, עמדה ולבשה בגדי מלכות וקשטה עצמה וקבלה המלך בשמחה, כך לעתיד לבא אומרים לירושלים בא משיח בן דוד אומרת להם ישמח הר ציון (תה' מח, יב), אומרים לה באו הגליות אומרת להם תגלנה בנות יהודה (שם), אומרים לה בא המלך אומרת הא ודאי חדותא שנאמר שוש אשיש בה' תגל נפשי באלקי (יש' סא, י), ואומר קול צופיך נשאו קול יחדו ירננו כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון (שם נב, ח).¹²

10 יש לשים לב לכך שגם הטענה ש'אתה שוה לי יותר ממשיח' וגם הנימוק המובא לכך – שהשכר בגלות רב יותר מהשכר בימות המשיח אין בהם כדי לתקף את ההצהרה הראשונית של רמב"ן ש'אין הדין והאמת והמשפט שלנו עיקרו במשיח', שהרי הציפייה המסורתית לביאת המשיח לא נשענה מעולם אך ורק על עניין השכר, ורמב"ן עצמו ב'ספר הגאולה' מפרט נימוקים אחרים ומשמעותיים הרבה יותר לציפייה לביאת המשיח (על כך ראו להלן), ומשכך נשאלת השאלה לשם מה בכלל ראה רמב"ן צורך להצהיר הצהרה זו ומדוע לא הסתפק בטענה הפרובוקטיבית לכשעצמה ש'אתה שוה לי יותר ממשיח' בניסיונו להסיר נושא זה מסדר היום של הוויכוח? נראה אפוא כי דווקא זרותה של הצהרה זו ואי הצורך שבה לכאורה יש בהם כדי לחזק את ההנחה שמדובר בהצהרה אותנטית שטעמה יתברר בהמשך.

11 על הדרשה, תוכנה וזמנה, ראו: ש' יהלום, 'הרמב"ן ובעלי התוספות בעכו: הנרטיב ההיסטורי בדרשת הרמב"ן לראש השנה', שלם ח (תשס"ט), עמ' 100-125; ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 334-337.

12 חידושי הרמב"ן על הש"ס, מהדורת מכון זכרון יעקב (ללא שם עורך), כרך ראשון, ירושלים תשנ"ד, עמ' קפט. יש לציין שקטע זה מופיע רק בכ"י מוסקבה 1323, ואינו מופיע בכ"י רומא 2736 (וכן בכ"י מינכן 327 שאינו אלא העתקה של כ"י רומא), וכתוצאה מכך גם אינו מופיע ביתר המהדורות הנדפסות של הדרשה.

כפי שנראה להלן, קטע זה מבוסס על מדרש שירהשירים רבה, אולם רמב"ן ערך בו שינויים רבים, ולמעשה עיבד אותו מחדש, ככל הנראה כדי להתאימו לתפיסותיו המשיחיות באותה עת. בקטע זה מתאר רמב"ן באופן מליצי את ירושלים היושבת ומצפה שנים רבות לגאולה, אולם כאשר זו מגיעה מתברר כי לא לקיבוץ הגלויות היו נשואות עיניה ואפילו לא לביאת המשיח בכבודו ובעצמו שנתקלים שניהם באותה תגובה אדישה מפיה של ירושלים.

הנה כי כן, שנים אחדות לאחר ויכוח ברצלונה שב רמב"ן ומגלה חוסר התלהבות כלפי המשיח. את התגובה האדישה לבואו של המשיח שם רמב"ן אמנם בפיה של ירושלים, אולם ברור למדי שתגובה זו של ירושלים מייצגת יפה את עמדתו הצוננת של רמב"ן עצמו כלפי המשיח, אותה הוא לא מהסס לגלות בפומבי זו הפעם השנייה, והפעם לא מול מלך אראגון והנזירים הדומיניקנים אלא מול בני הקהילה היהודית בעכו.¹³

בין דמות המשיח ל'ימות המשיח' במשנת רמב"ן

מה עומד אפוא מאחורי עמדה מפתיעה זו של רמב"ן? מה גרם לו לאבד עניין בביאת המשיח? התשובה לשאלה זו מצויה לכאורה בהמשך הקטע, שם מתוארת בידי רמב"ן שמחתה של ירושלים לנוכח ביאת 'המלך', הלא היא חזרת השכינה המוזכרת בפתיחת הדברים – 'ולעתיד לבא שכינה חוזרת והכל חוזר'. נמצא אם כן שרמב"ן לא איבד ענין בביאת המשיח אלא המיר את הציפייה לביאת מלך המשיח בציפייה לביאת 'המלך', הרי אומר, חזרת השכינה.

מה טיבה של אותה חזרת שכינה ומה יש בה שהיא גורמת לרמב"ן לדחוק הצידה את ביאת המשיח? לעניין זה נדרש עודד ישראלי,¹⁴ שהראה כי כאשר אנו באים 'לחלץ' מתוך יצירתו של רמב"ן את 'קווי המתאר' של החזון המשיחי, עולה בידינו תמונה כפולה: מחד, תיאור ריאליסטי, היסטורי ופוליטי של המשיח ופועלו כגואל ישראל. בעקבות רמב"ם, גם רמב"ן רואה במשיח דמות ריאלית ולא מיתית של אדם רגיל 'שיוולד קרוב לקץ הגאולה, ויחיה שנים רבות במספר, וימות בכבוד וינחיל כתרו לבנו',¹⁵ וגם הגאולה שעתידי המשיח לחולל מתוארת על ידי רמב"ן במונחים ריאליים מובהקים של מלחמה, ניצחון, קיבוץ נדחי ישראל ובניין בית המקדש,¹⁶ גם אם בשונה

13 יש לציין שגם הצהרת רמב"ן בוויכוח ברצלונה הייתה מכוונת ככל הנראה לאוזניהם של המאזינים היהודים, וזו הסיבה לכך שרמב"ן המתין עד היום השני כדי להשמיע הצהרה זו, שכן ביום הראשון התנהל הוויכוח בארמון המלך 'בפניו ובפני יועציו' (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 4], עמ' שב), ולכן הוא המתין ליום השני שבו עבר הוויכוח מהארמון לכנסייה בעיר, 'ונתקבצו שם כל אנשי העיר, גוים ויהודים' (שם, עמ' שח), ואז השמיע את דבריו.

14 ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 301-310.

15 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 4), א, עמ' שטו.

16 שם, עמ' שיב: 'והמשיח יעשה יותר מכלם [...] ויבא ויצוה לאפיפיור ולכל מלכי העמים בשם האל שלח עמי ויעבדוני [...] והוא יעמוד בעירם ברומא עד שיחריב אותה'. שם, עמ' שיד: 'כי לזמן הראשון יבא המשיח ויתן השקוף העובד ללא אלהים משומם וכלה מן העולם, ואחרי כן יקבץ נדחי ישראל [...] ויבא ישראל לאדמתם'. שם, עמ' שטו: 'והמשיח יש לו לבנות בית המקדש בירושלים'. וראו גם פירוש התורה, במ' כד, יז-יט.

מרמב"ם הוא סבור שגאולה זו תלווה ב'אותות ומופתים גדולים ורבים'.¹⁷ את סיומו של המסע המשיחי הזה רואה רמב"ן בהשגת השלום, המנוחה והשלווה בארץ המובטחת: 'ואח"כ ינוחו ישראל על אדמתם וישמחו בה' אלהיהם ובדוד מלכם, ואשרי המחכה ויגיע לימים הטובים ההם'.¹⁸

מאידך, באותם מקומות שבהם עוסק רמב"ן ב'ימות המשיח' הוא צובע אותם בגווניס אוטופיים של ממש. בניגוד לאופן הריאלי שבו מתאר רמב"ן את המשיח ופעולותיו הרי ש'ימות המשיח' מתוארים על ידו כעידן שבו עתידים להתחולל שינויים דרמטיים בטבע הקוסמי ובטבע האנושי. שינויים אלו עתידים לבוא לידי ביטוי בראש ובראשונה בטבעם של בעלי החיים, כאשר רמב"ן קובע כי 'בימי הגואל היוצא מגזע ישי [...] ישוב השלום בעולם ויחדל הטרף וכל חיה הרעה',¹⁹ אולם מהפך זה לא יעצר בבעלי החיים אלא ימשיך גם אל בני האדם שעתידיים אף הם לחדול לעשות רע, שכן באותה תקופה היצר הרע יתבטל, וכך 'תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפז בו כלל'.²⁰ בעיני רמב"ן, שינויים אלו אינם משקפים תנועה אפוקליפטית של חורבן העולם הישן אלא שיבה למצב האידיאלי המקורי ששרר בעולם קודם חטא אדם הראשון. כפי שמבהיר רמב"ן בפירושו למעשה הבריאה, קודם החטא 'האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת [...] והנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו הבחירה וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים',²¹ וכמו כן סבור רמב"ן כי 'קודם חטאו של אדם הראשון אין חיה ורמש ממית אדם [...] כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם',²² ומכאן כי יש לראות במהפך העתיד להתרחש ב'ימות המשיח' את תיקון הקרע שיצר החטא בין האל והאדם, וכך ישוב העולם לתיקונו.

כיצד יתרחש אותו מהפך פלאי? כיצד ישתנה טבעם של בעלי החיים ובני האדם לפתע פתאום? התשובה לכך מצויה לדברי רמב"ן בפסוק החותם את הברכות שבפרשת בחקתי – 'וְהָתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכָכֶם וְהָיִיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים' (וי' כו, יב). כפי שמסביר שם רמב"ן, 'הברכות האלה עוד הם ברכות שמים בעליונים [...] רמז למידה שקראו רבותינו שכינה [...] ואומרים שכינה שורה בישראל', וברכה זו מעולם לא נתקיימה במלואה, 'כי לא השיגו ישראל מעולם לברכות האלה בשלמותן, לא הרבים ולא היחידים בהם, שלא עלתה זכותם לכך [...] אבל יתקיים עמנו בזמן השלמות'. 'זמן השלמות' הוא כמובן ימות המשיח, שבהם מובטחת השראת השכינה, הלא היא ספירת מלכות, על פני האדמה, והיא זו שתחולל את המהפך המיוחל ותשיב את העולם לתיקונו.

17 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 4), א, עמ' שיב. ראו משנה תורה, הלכות מלכים, יא, ג-ד. מן הראוי לציין שב'אגרת תימן' רמב"ם כן נוקט שהמשיח יעשה 'אותות ומופתים' עד שכל העמים 'יבהלו מן האותות והנפלאות שיראו על ידו' (אגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, עמ' קנז-קנט), וזו אחת מן הבעיות בשיטת הרמב"ם שעסקו בה רבים. ראו להלן, הערה 53.

18 שם, עמ' שיד.
19 פירוש התורה, וי' כו, ו.
20 פירוש התורה, דב' ל, ו.
21 פירוש התורה, בר' ב, ט.
22 פירוש התורה, וי' כו, ו.

מעתה נקל להבין מה פשר יחסו הצונן קמעה של רמב"ן כלפי המשיח, כפי שזה בא לידי ביטוי הן ב'ספר הוויכוח' והן ב'דרשה לראש השנה'. לא אל ביאתו של המשיח האיש כוסף רמב"ן כי אם אל ביאתו של האל שעתידה להתרחש בעקבותיה ולהביא את העולם לתיקונו. מבחינה זו רואה רמב"ן בביאת המשיח לא הרבה יותר מאשר אמצעי, הכרחי אמנם, אולם בסופו של דבר רק אמצעי שיבסס את התנאים המתאימים להשראת השכינה שהיא היא עיקרם ותכליתם של ימות המשיח.

היחס לדמות המשיח – בין דרשת 'תורת ה' תמימה' וה'דרשה לראש השנה'

האם עמדה חדשנית זו כלפי המשיח הייתה עמדתו של רמב"ן מאז ומתמיד או שמא ניתן לזהות בכתבי רמב"ן גם הדים לעמדה שמרנית ומסורתית יותר? כדי להשיב על שאלה זו אני מבקש לחזור לקטע החתימה של ה'דרשה לראש השנה' שבו עסקנו עתה. כפי שצינו לעיל, מקורו של הקטע במדרש שיריהשירים רבה.²³ מדוע אם כן רמב"ן איננו מציין זאת? יתרה מכך, מסתבר שזו אינה הפעם הראשונה שרמב"ן השתמש במדרש זה. שנים רבות קודם לכן חתם רמב"ן בקטע זה את דרשת 'תורת ה' תמימה' שהתחברה ככל הנראה במהלך שנות השלושים או בתחילת שנות הארבעים של המאה השלוש עשרה.²⁴ וכך אנו קוראים שם:

הקב"ה ישמחנו בציון, וישמח ציון בבניה, וישמח אותה בשכינתו, שהיא השמחה הגדולה, כמו שאמרו במדרש הנקרא מדרש חזית: משל למטרוניתא שהלך בעלה ובניה וחתניה למדינת הים. באו ואמרו לה הרי בניך באו, אמרה מה אכפת לי, תשמחנה כלותי. כיון שבאו חתניה אמרו לה הרי באו חתניך, אמרה מה אכפת לי, תשמחנה בנותי. אמרו לה בא המלך בעלך, אמרה הא ודאי חדותא שלמתא, חדו על חדו. כך לעתיד לבא, באין הנביאים ואומרים לירושלים בניך מרחוק יבאו, והיא אומרת מה אכפת לי, תגלנה בנות יהודה. ובנותיך] מקצה הארץ, והיא אומרת מה אכפת לי, ישמח הר ציון. כיון שאומרים לה הנה מלכך יבוא לך, אמרה הא ודאי חדותא שלמתא היא, דכתיב גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך, באותה שעה אומרת שוש אשיש בה' תגל נפשי באלהי.²⁵

הדמיון בין שני הקטעים גלוי לעין, וכאן רמב"ן איננו נמנע מלחשוף את מקור הקטע – 'כמו שאמרו במדרש הנקרא מדרש חזית', הלא הוא שיריהשירים רבה. מדוע אם כן ב'דרשה לראש השנה' הוא מעלים זאת?

23 ראו: שיר השירים רבה א, לא. למקבילות לקטע זה ראו: פסיקתא דרב כהנא כב (מהדורות מנדלבוים, עמ' 328); מדרש לקח טוב, שיריהשירים א, ד; ילקוט שמעוני ישעיהו, רמז תקה. על כך ראו: ישראלי, 'מדרשת "תורת ה' תמימה" לפירוש התורה' (לעיל הערה 3), עמ' 163-195.

24 דרשת 'תורת ה' תמימה', מהדורות יהודה מ' דביר, ירושלים תשנ"ו, עמ' קלז-קלח. במספר מקומות תיקנתי את הנוסח על פי כ"י מוסקבה 1323 וכ"י אסקוריאל. יש לציין שקטע זה מופיע רק בשני כתבי יד אלו ולא ביתר כתבי היד של הדרשה, וכתוצאה מכך הוא אינו מופיע במרבית המהדורות הנדפסות של הדרשה.

אכן, השוואה מפורטת בין שני הקטעים מעלה כי למרות הדמיון הרב יש ביניהם מספר רב של שינויים. לצורך ההשוואה, הרי לפנינו שתי החתימות זו לצד זו:

דרשה לראש השנה	דרשת 'תורת ה' תמימה'
גלתה שכינה בעוונותינו גלה הכל, פנה זיוה פנה הודה פנה הדרה, שנאמר ויצא מבת ציון וגו' ישבה לה ירושלים כאלמנה שנאמר איכה ישבה בדד וגו',	הקב"ה ישמחנו בציון, וישמח ציון בבניה, וישמח אותה בשכינתו, שהיא השמחה הגדולה, כמו שאמרו במדרש הנקרא מדרש חזית:
משל למטרונא שנשאת למלך וילדה לו בנים ובנות הלך המלך למדינת הים, עמדה וישבה לה כאלמנה, לימים רבים באו מלכות באו מבשרים ואמרו לה באו חתניך אמרה תשמחנה בנותי,	משל למטרוניתא שהלך בעלה ובניה וחתניה למדינת הים. באו ואמרו לה הרי בניך באו, אמרה מה אכפת לי, תשמחנה כלותי. כיון שבאו חתניה אמרו לה הרי באו חתניך, אמרה מה אכפת לי, תשמחנה בנותי.
אמרו לה באו בניך אמרה תשמחנה כלותי, אמרו לה בא המלך אמרה הא ודאי חדותא,	אמרו לה הרי באו חתניך, אמרה מה אכפת לי, תשמחנה בנותי. אמרו לה בא המלך בעלך, אמרה הא ודאי חדותא שלמתא, חדו על חדו.
עמדה ולבשה בגדי מלכות וקשטה עצמה וקבלה המלך בשמחה,	

כך לעתיד לבא,	כך לעתיד לבא,
באין הנביאים	באין הנביאים
ואומרים לירושלים	ואומרים לירושלים
בניך מרחוק יבאו,	בניך מרחוק יבאו,
והיא אומרת	והיא אומרת
מה אכפת לי,	מה אכפת לי,
תגלנה בנות יהודה.	תגלנה בנות יהודה.
ישמח הר ציון,	ישמח הר ציון,
אומרים לה	אומרים לה
באו הגליות	ובנותי[ן] מקצה הארץ,
אומרת להם	והיא אומרת
	מה אכפת לי,
תגלנה בנות יהודה,	ישמח הר ציון.
אומרים לה	כיון שאומרים לה
בא המלך	הנה מלכך יבא לך
אומרת	אמרה
הא ודאי חדותה	הא ודאי חדותא שלמתא היא,
	דכתיב גילי מאד בת ציון
	הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך,
	באותה שעה אומרת
שנאמר שוש אשיש בה' תגל נפשי	שוש אשיש בה' תגל נפשי באלהי
באלקי,	
ואומר קול צופיך נשאו קול יחדו ירננו	
כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון	

כפי שההשוואה המפורטת מלמדת, הדמיון בין הקטעים הוא בעיקר במבנה הכללי ואילו בפרטים ישנם שינויים רבים ומגוונים, וכן הוספות כאלו ואחרות שעל טיבם המדויק נעמוד בהמשך. לאור זאת עלינו להכריע איזה נוסח נאמן למקור המדרשי, והכרעה שכזו אינה יכולה להתקבל אלא לאחר בדיקה מדוקדקת של כלל כתבי היד של המדרש המצויים בידינו. והנה, לפני מספר שנים ראתה אור מהדורה סינופטית של שירהשירים רבה ובה כל עדי הנוסח של המדרש שהוכנה בידי תמר קדרי,²⁶ ומבדיקה שערכתי על פי מהדורה זו עולה בבירור שהנוסח המופיע בדרשת 'תורת ה' תמימה' נאמן למקור המדרשי בשינויים קלים,²⁷ ואילו הנוסח המופיע ב'דרשה לראש השנה' הוא מעין עיבוד חופשי שעשה רמב"ן למדרש זה. כעת אנו מבינים מדוע ב'דרשה לראש השנה' לא ציין רמב"ן שמקורו של הקטע ב'מדרש הנקרא מדרש חזית', שכן הקטע המובא שם אינו הקטע המובא בשירהשירים רבה כי אם עיבוד חופשי שלו, אולם כעת נשאלת שאלה אחרת – מדוע באמת נהג כך רמב"ן? מדוע

26 מהדורה זו זמינה לצפייה בעמוד של מפעל המדרש באתר האינטרנט של 'מכון שכטר למדעי היהדות'.

27 על פי הבדיקה עולה שנוסח זה תואם בעיקרו של דבר לעד הנוסח החשוב ביותר של המדרש, הוא כ"י וטיקן 76.

ב'דרשה לראש השנה' לא ציטט רמב"ן את הקטע המדרשי כפי שעשה בעבר בדרשת 'תורת ה' תמימה'?

כאשר אנו שבים ובוחנו את ההבדלים בין הקטעים ניתן לראות שהשינויים המשמעותיים ביותר נוגעים לעיבוד שעושה רמב"ן לבשורות שמביאים המבשרים לירושלים. הן במדרש הן בשני הקטעים המדוברים מבשרים המבשרים לירושלים שלוש בשורות: שתי הבשורות הראשונות נדחות על ידה, כמעט באדישות, ואילו הבשורה השלישית היא זו שמצליחה לנחם אותה ולהוציא אותה מיגון לשמחה. מהן אותן בשורות? במקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', הבשורות הן פסוקי נחמה מפורסמים וידועים, אולם ב'דרשה לראש השנה' שם רמב"ן בפי המבשרים בשורות אחרות לגמרי שהופכות את התמונה על פיה.²⁸ נפנה אפוא לעיין תחילה בשתי הבשורות הראשונות, אלו שנדחות על ידי ירושלים.

במקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', שמם חז"ל ורמב"ן בפי המבשרים שני פסוקים מקבילים: הראשון הוא אחת מנבואות הנחמה הידועות ביותר של הנביא ישעיהו (ס, ד): 'שָׁאֵי סָבִיב עֵינֶיךָ וְרָאִי כֻלָּם נִקְבְּצוּ בְּאֵזֶן לֶךְ בְּנִיךָ מִרְחוֹק יָבֹאוּ וּבְנִתֶיךָ עַל צֵד תִּתְּמֶנָּה', והשני הוא נבואה דומה שמופיעה מספר פרקים קודם לכן (מג, ו): 'אָמַר לְצַפּוֹן תִּגִּי וְלַתִּמְנָן אֵל תִּקְלָאִי הִבִּיאִי בְנֵי מִרְחוֹק וּבְנֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ'. פשוטו של מקרא בוודאי עוסק בשיבת הגלויות, ובוודאי כך הבין זאת רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה': המבשרים מנסים לנחם את ירושלים בבשורות שיבת ישראל לארצם, אולם זו ממאנת להתנחם.

והנה, בעיבודו של רמב"ן ב'דרשה לראש השנה' התמונה משתנה: הבשורה השנייה אכן מתפרשת על ידי רמב"ן גם כאן על שיבת הגלויות, אולם הבשורה הראשונה מתפרשת על ביאת המשיח: 'כך לעתיד לבא אומרים לירושלים בא משיח בן דוד אומרת להם ישמח הר ציון, אומרים לה באו הגלויות אומרת להם תגלנה בנות יהודה'.²⁹

כאשר אנו ממשיכים לבשורה השלישית, זו הבשורה שמצליחה לנער את ירושלים מקיפאונה, התמונה אף מתחדדת: במקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', שמם חז"ל ורמב"ן בפי המבשרים את הפסוק מנבואת זכריה (ט, ט): 'גִּילִי מְאֹד בֵּת צִיּוֹן הִרְעִי בֵּת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה מִלִּכְךָ יָבֹא לֶךְ צִדִּיק וְנוֹשֶׁעַ הוּא עֲנִי וְלִכְבֹּעַ עַל תְּמוֹר וְעַל עֵיר בֶּן אֲתָנוֹת'. פשוטו של מקרא עוסק במלך המשיח, וכך התפרשה נבואה זו בדברי חז"ל במקומות רבים,³⁰ ואף בידי רמב"ן עצמו בביאורו

28 בהתאם לכך משנה רמב"ן את הקדמת הנמשל, ואם בדרשת 'תורת ה' תמימה' לשון רמב"ן בעקבות המדרש היא ש'לעתיד לבא באין הנביאים ואומרים לירושלים, הרי ש'בדרשה לראש השנה' משמיט רמב"ן את הנביאים מהתמונה וכותב בצורה סתמית: 'כך לעתיד לבוא אומרים לירושלים'.

29 יש לציין, שבמקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', שמם חז"ל ורמב"ן בפי ירושלים תגובה חריפה הרבה יותר: 'כך לעתיד לבא, באין הנביאים ואומרים לירושלים בניך מרחוק יבאו, והיא אומרת מה אכפת לי, תגלנה בנות יהודה. ובנותיך] מקצה הארץ, והיא אומרת מה אכפת לי, ישמח הר ציון, וסביר להניח שהשמטת אמירה זו בעיבודו של רמב"ן ב'דרשה לראש השנה' נובעת ישירות מהחלפת בשורת קיבוץ הגלויות בביאת המשיח, כאשר בהשמטה זו ניסה רמב"ן 'לרכך' מעט את חריפותה של דחיית הבשורה המשיחית בידי ירושלים.

30 ראו: סנהדרין צח ע"א; שם צט ע"א; פרקי דרבי אליעזר לא.

לפרשת 'הנה ישכיל עבדי'.³¹ נמצא אם כן שהבשורה הגדולה שמנחת את ירושלים, היא הבשורה על בואו של מלך המשיח. אולם ב'דרשה לראש השנה' הרי רמב"ן כבר קבע שבואו של המשיח היא הבשורה הראשונה שבה ניסו המבשרים לנחם את ירושלים ולא עלתה בידם. מהי אם כן אותה בשורה שלישית וגדולה שתצליח לנחם את ירושלים? נעיין שוב בדברי רמב"ן ב'דרשה לראש השנה':

'אומרים לה בא המלך אומרת הא ודאי חדותה, שנאמר שוש אשיש בה' תגל נפשי באלקי, ואומר קול צופיך נשאו קול יחדו ירננו כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון'. לא בואו של המלך המשיח הוא זה שמנחם את ירושלים כי אם בואו של 'המלך' בה"א הידיעה, הלא הוא מלכו של עולם. רק כאשר מתבשרת ירושלים בכך ש'שכינה חוזרת' היא יוצאת מיגון לשמחה.

נמצא אם כן שהעיבוד שעשה רמב"ן למדרש והשינויים שהוא ערך בו משקפים מהפך של ממש שחל בתודעת רמב"ן כאשר לטיבה של התמונה המשיחית בכלל ומקומו של המשיח בה בפרט, כאשר ב'דרשה לראש השנה' המאוחרת שיבתה של השכינה מתוארת כעיקרו של התהליך המשיחי, וזאת מן הטעמים שנזכרו לעיל, אולם בדרשת 'תורת ה' תמימה' המוקדמת נותר רמב"ן נאמן לתפיסה המסורתית שרואה בהופעתו של המשיח את לוז הדרמה המשיחית.

ומה עם הציפייה להשראת השכינה? כלום זו אינה קיימת כלל במשנתו המוקדמת של רמב"ן? נקרא שוב את סיומה של דרשת 'תורת ה' תמימה':

'כיון שאומרים לה הנה מלכך יבוא לך, אמרה הא ודאי חדותא שלמתא היא, דכתיב גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך וגו', באותה שעה אומרת: שוש אשיש בה' תגל נפשי באלהי'. מושא שמחתה של 'בת ירושלים' בפסוק הראשון הוא כמובן ביאת המלך המשיח כפי שראינו, אולם בפסוק שבא אחריו מושא השמחה הוא האל, ומכאן אנו למדים כי שמחתה של ירושלים מבוססת אמנם בראש ובראשונה על ביאת המשיח אולם לא פחות מכך גם על שיבת האל לעמו. נראה אפוא כי גם במשנתו המוקדמת של רמב"ן קיימת הציפייה להשראת השכינה, אולם זו עומדת לצידה של הציפייה לביאת המשיח ולא במקומה.

איוון זה שבין שתי ציפיותיו של רמב"ן בא לידי ביטוי מרתק בחיבור מוקדם נוסף של רמב"ן, הלא הוא 'ספר הגאולה', שהתחבר ככל הנראה זמן קצר לאחר דרשת 'תורת ה' תמימה', בתחילת שנות הארבעים של המאה השלוש עשרה,³² ובו מסביר רמב"ן את טעמה העמוק של הציפייה היהודית לביאת המשיח:

אבל אנחנו [...] מחזיקים דבר הגאולה [...] מפני שאנחנו מצפים לה מתקנתו שנשיג מן הקרבה אל האלהים, בהיותנו במקדשו עם כהני ונביאי, ועם מה שיהיה בנו מן הטהרה והקדושה, והיותנו בארץ הנבחרת ושכינתו שורה אצלנו, יותר ממה שאנחנו יכולים להשיג היום בגלות, עם העמים המחטיאים

31 ראו: כתבי רמב"ן (לעיל הערה 4), א, עמ' שכג.

32 על כך ראו: א' קופרמן, 'ספר הגאולה לרמב"ן – היבטים חדשים', דעת 90 (2020), עמ' 109-148.

אותנו, ועם מה שאנחנו בו מן הטומאה והשקוץ [...] זה עיקר תאותנו והכספתנו אל ימי המשיח.³³

הנה לפנינו אותה נוסחה המוכרת לנו מ'הדרשה לראש השנה', כאשר רמב"ן מזהיר כי השראת השכינה היא 'עיקר תאותנו והכספתנו אל ימי המשיח', אולם כאן, בשונה מה'דרשה לראש השנה', רמב"ן אינו עוצר בנקודה הזו ומוסיף נימוקים נוספים לציפייה לימות המשיח:

עם מה שמוסיף עלינו תאוה וכוסף לימים ההם ענין התורה, שמבארת לנו, כי בהיותנו חוטאים נעמוד בגלות ליסר אותנו, ובעבדנו כראוי ישוב האלהים להיטיב לנו כמו שהיטיב לאבותינו ויותר [...] ואמנם נפשנו המתאוה מתעוררת גם כן לימים ההם ונכספת אליהם להראות לבעלי דינה, רצוני לומר, שכניה הרעים אנשי הדתות הזרות, כי רוח זרעו וסופה יקצורו, וזה טבע האדם להתגבר על אנשי מחלקתו, להראות כי האמת אתו, ונכלל לנו ברצון הזה שרש מצוה גדולה, כי אנחנו חפצים בקדוש השם לעיני העמים.³⁴

אם כן, רמב"ן מעמיד כאן את הציפייה לימות המשיח על שני הקטבים גם יחד. מחד, הציפייה היא כמובן להשראת השכינה, אולם לא פחות מכך קיימת גם הציפייה לבואה של הנקמה באויבי ישראל, לקידוש שם שמיים באמצעות הגאולה ולהתגשמותן של כל הברכות האמורות בתורה לעם ישראל, שאת כל אלו מבשרת הופעתו של המשיח עצמו כמובן, וזהו פשר השמחה הכפולה המתוארת בידי רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה' – הן על ביאת המשיח הן על השראת השכינה.³⁵

33 ספר הגאולה, מהדורת הרב יהושע משה אהרנסון, ירושלים תשי"ט, עמ' מד.
34 שם.

35 מן הראוי לציין שפיסקה זו ב'ספר הגאולה' נפתחת בהצהרה של רמב"ן אודות מיעוט חשיבותם של ימות המשיח עבור היהודי המאמין: 'ודע יעזרך אלהים כי אם נסכים בלבנו שפשעינו וחטאת אבותינו אבדו ממנו כל הנחמות, ושיאריך ויתמיד עלינו הגלות מאין קץ וסוף [...] כל זה לא יזיק בעיקר התורה, כי אנחנו אין תכלית גמולנו ימות המשיח, ואכול פירות הארץ ההיא, והתרחץ בחמי טבריה וכיוצא בהן מן התענוגים, גם לא הקרבנות ועבודת בית המקדש תכלית רצוננו, רק גמולנו ומבטנו העולם הבא, והתענג הנפש בתענוג הנקרא גן עדן והנצל מעונש גיהנם' (שם, עמ' מג-מד), ולדעת עודד ישראלי יש לראות בהצהרה זו מקבילה נוספת ליחסו האדיש והמזלזל של רמב"ן כלפי המשיח, כאשר כאן הזלזול אף מתרחב ומקיף לא רק את המשיח עצמו כי אם את העידן המשיחי כולו, בו רואה רמב"ן לא יותר מאשר 'תחנת מעבר' לקראת חיי העולם הבא, הוא העולם שעתיד הקב"ה לחדש לאחר תחיית המתים, שבו 'ישוב הגוף כמו נפש, והנפש תדבק בדעת עליון כהדבקה בגן עדן עולם הנשמות, ותתעלה בהשגה גדולה ממנה ויהיה קיום הכל לעדי עד ולנצח נצחים' (שער הגמול, כתבי רמב"ן (לעיל הערה 4), ב, עמ' שי). ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 310-316. ברם, אני סבור שקריאה זו אינה מתיישבת עם המשך דברי רמב"ן אשר צוטטו למעלה שבהם שב רמב"ן ומאשר בחום את מקומה של הציפייה המסורתית לימות המשיח ואף למשיח עצמו, ואינו ממיר אותה בציפייה לחיי העולם הבא אשר מוגדר אמנם על ידי רמב"ן כאן כ'תכלית גמולנו' אולם לא כ'תכלית ציפיתנו' שהיו ונותרו ימות המשיח! נראה אפוא כי לפנינו לא סוגיה אחת כי אם שתי סוגיות: האחת היא שאלת היחס שבין ימות המשיח והעולם הבא, ובמישור זה אכן קובע רמב"ן לאורך כל הדרך שעיקר הגמול הוא הגמול הנצחי בעולם הבא ולא זה הזמני בימות המשיח, אולם אין בכך כדי לבטל מכול וכול את חשיבותו של העידן המשיחי כעיקר הגמול בעולם הזה, ועל כן

כפילות זו באה לידי ביטוי חד ובהיר כבר בפתיחת הדברים של רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה', בהם מייחל רמב"ן לכך ש'הקב"ה ישמחנו בציון, וישמח ציון בבניה, וישמח אותה בשכינתו, שהיא השמחה הגדולה', ומכלל זה אתה למד שהשמחה מבוססת הן על הגאולה הארצית ושיבת ישראל לארצו הן על השראת השכינה. לעומת זאת, בפתיחת הדברים ב'דרשה לראש השנה' כל שאר השמחות נעלמות והשמחה כולה תלויה בהשראת השכינה, וכפי שכותב רמב"ן: 'גלתה שכינה בעוונותינו גלה הכל'³⁶ [...] ולעתיד לבא שכינה חוזרת והכל חוזר.³⁷

העולה מן הדברים, שאין לראות בעמדתו של רמב"ן כלפי המשיח עמדה נוקשה שליוותה אותו לאורך חייו. המעקב אחר התייחסויותיו השונות לנושא במהלך השנים מעלה כי כמו בנושאים אחרים³⁸ כך גם בנושא זה השקפותיו של רמב"ן היו דינמיות ונתונות לשינויים. ככל שעבר הזמן כך גם נע מוקד הציפייה המשיחית של רמב"ן מדמותו של המשיח עצמו ומהשינויים שהיא מבשרת להשראת השכינה, והיא זו העומדת בבסיס תפיסתו ב'ספר הוויכוח' וב'דרשה לראש השנה' את ביאת המשיח כתחנה, קריטית אמנם, אולם בסופו של דבר תחנה בלבד, בדרך להגשמת חזונו המתנשא של רמב"ן 'שנשיג מן הקרבה אל האלהים בהיותנו במקדשו עם כהני ונביאיו, ועם מה שיהיה בנו מן הטהרה והקדושה, והיותנו בארץ הנבחרת ושכינתו שרויה אצלנו', ואז תהיה 'השמחה שלימה'.

שינויים ותמורות במשנתו המשיחית של רמב"ן

בשלב זה מתבקשת כמובן השאלה מה גרם לשינוי זה בדעת רמב"ן? אם אכן בכתביו המוקדמים יותר החזיק רמב"ן בעמדה היהודית המסורתית המזהה את הציפייה המשיחית עם הציפייה לביאת המשיח, ומצפה ומייחלת לגאולה הארצית בה במידה

אליו מכוונת ציפיותו של היהודי המאמין בעולם הזה, וכאן מגיעה הסוגיה הנוספת של שאלת היחס בין המשיח וימות המשיח ומה מהם עומד במוקד הציפייה המשיחית, ובשאלה זו חל אותו שינוי בדעת רמב"ן עליו עמדנו למעלה, כאשר בחיבוריו המוקדמים הציפייה של רמב"ן מכוונת הן כלפי ביאת המשיח והשפעותיה הגשמיות הן כלפי השראת השכינה והשפעותיה הרוחניות, ואילו בחיבוריו המאוחרים נעלמת הציפייה לביאת המשיח ונתורת רק הציפייה להשראת השכינה ותיקונו של עולם.

36 נקודה זו מובלטת על ידי רמב"ן גם במשל, כאשר במקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', מסופר על 'מטרונותא שהלך בעלה ובניה וחתניה למדינת הים', ואילו בעיבודו של רמב"ן ב'דרשה לראש השנה' מוזכר רק ש'הלך המלך למדינת הים', ומכלל זה אתה למד שהכול תלוי במלך, ובנמשל – בהשראת השכינה, ועל כן כאשר 'גלתה שכינה בעוונותינו גלה הכל'.

37 הבדל זה בא לידי ביטוי גם באופן שבו מתאר רמב"ן את תגובתה של ירושלים לביאת המלך בכל אחד מן החיבורים, כאשר בדרשת 'תורת ה' תמימה', האשה במשל וירושלים בנמשל מתייחסות לביאת המלך כ'חדותא שלמתא', היינו, שמחה שלמה, וכ'חדו על חדר', היינו, שמחה על שמחה, ומכלל זה אתה למד שהשראת השכינה איננה אלא השלמתה של השמחה, ואילו ב'דרשה לראש השנה' הן מתייחסות לביאת המלך כ'חדותא' בלבד, שהרי על פי משנתו המאוחרת של רמב"ן כל הציפייה היא אך ורק להשראת השכינה שבה ורק בה מצויות השמחה והנחמה.

38 על כך ראו לעיל הערה 3.

שהיא מצפה ומייחלת להשראת השכינה ותיקונו של עולם, שומה עלינו להבין מה גרם לו לנטוש אותה בערוב חייו?³⁹

אני מבקש להציע שתמורה זו בדעת רמב"ן הינה תולדה של תמורה אחרת ומשמעותית לא פחות במשנתו המשיחית של רמב"ן. כפי שראינו לעיל, את מקומה של הציפייה לביאת המשיח בעולמו של רמב"ן תפסה הציפייה לביאת 'ימות המשיח', הלא הם העידן המשיחי גופו, אשר נתפס על ידי רמב"ן כעידן אוטופי של השראת שכינה, אשר מתקנת את הפגמים שנפלו בטבע הבריאה והעולם בעקבות חטאו של האדם הראשון, ומשיבה בכך את העולם לתיקונו ולמעמדו האידיאלי שלפני החטא. והנה, עיון מקיף ומדוקדק במכלול יצירתו של רמב"ן מעלה כי תפיסה אוטופית זו של ימות המשיח מופיעה בצורתה המגובשת והשלמה רק בפירוש התורה, ואילו בכתביו המוקדמים יותר היא מופיעה בצורה חלקית ולא חד־משמעית, וניתן לזהות כי בשלב זה רמב"ן היה אחוז ספקות רבים באשר למידת היקפם של השינויים העתידיים לחול בבריאה בימות המשיח, ואף לא היה בטוח בעצם קיומם של מרכיבים משמעותיים ביותר בתמונת העולם האוטופית המוכרת לנו מפירוש התורה. לאור זאת אני מבקש להציע כי המעטק שחל בציפייתו המשיחית של רמב"ן מן המשיח אל האוטופיה של ימות המשיח נעוצה בגיבושה של תפיסה אוטופית זו עצמה שאירעה בשנים אלו ממש. מכאן ואילך אבקש אפוא להתמקד במרכיבי השונים של החוויה האוטופית העתידית בימות המשיח אליבא דרמב"ן, ולעמוד על השוני בהתייחסותו של רמב"ן למרכיבים אלו בין פירוש התורה וחיבורים מוקדמים יותר, מה שיוכיח כי תפיסה זו עצמה התגבשה אצל רמב"ן אט אט לאורך שנות חייו, והיא היא הקטליזטור שהוביל בסופו של דבר את רמב"ן להמיר את הציפייה לביאת המשיח בציפייה לבואה של אותה אוטופיה מופלאה בימות המשיח.

השינוי בטבע בעלי החיים – מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה

כפי שראינו לעיל, השינוי העתידי הראשון המתואר על ידי רמב"ן בפירוש התורה הוא זה שיחול בטבעם של בעלי החיים הטורפים. מקור לשינוי זה מוצא רמב"ן בברכה האמורה בפרשת בחקתי – 'והשִׁבְתִּי חַיָּה רְעָה מִן הָאָרֶץ' (וי' כו, ו):

'והשבתי חיה רעה מן הארץ' – על דעת רבי יהודה, שאמר: משביתן מן העולם,⁴⁰ הוא כפשוטו, שלא יבאו חיות רעות בארצם, כי בהיות השבע וברבות

39 לו היינו סבורים שעמדה זו אינה משקפת את עמדתו האמתית של רמב"ן אלא רק תגובה אפולוגטית לפולמוס היהודי־נוצרי בכלל ולוויכוח ברצלונה בפרט, וכפי האפשרות שהעלינו בתחילת המאמר, שאלה זו הייתה בטלה מעיקרה כמובן, וגם אם עמדה זו משקפת את עמדתו האמתית של רמב"ן כפי שהצענו לעיל עדיין יש מקום לסברה שזו התפתחה כמענה לאתגרים הפולמוסיים שעמדו לפני רמב"ן, וכך סבור עודד ישראלי. ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 316-317. ברם, לדעתנו שינוי זה בעמדתו של רמב"ן משקף שינוי מהותי ומקיף במשנתו המשיחית של רמב"ן, וכפי שיתבאר בהמשך. כמובן אין כאן בהכרח סתירה, וסביר בהחלט להניח שלשיח הפולמוסי היה חלק בשינוי מוקד ציפיותיו המשיחיות של רמב"ן מדמותו של המשיח עצמו שנתונה כל העת במחלוקת עזה לעבר השראת השכינה.

40 ראו: תורת כהנים, בחוקותי, פרשת א, פרק ב, א.

הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבואנה החיות בישוב. ועל דעת רבי שמעון שאמר: משביתין שלא יזיקו,⁴¹ יאמר: והשבתי רעת החיה מן הארץ. והוא הנכון, כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם בתחלתו, קודם חטאו של אדם, אין חיה ורמש ממית האדם. וכמו שאמרו (בבלי ברכות לג ע"א): אין ערוד ממית אלא חטא ממית. וזה שאמר הכתוב: 'ושעשע יונק על חור פתן' (יש' יא, ח), וכן 'ופרה ודוב תרעינה' [...] ואריה כבקר יאכל תבן' (שם ז). כי לא היה הטרף בחיות הרעות, רק מפני חטאו של אדם, כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם, והושם הטרף טבע להם גם לטרף זו את זו, כידוע, כי בטרפם האדם פעם אחת יוסיפו להיות רעים יותר. וכן אמר הכתוב 'וילמד לטרוף טרף אדם אכל' (יח' יט, ג).

והנה, בבריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה, דכתיב 'ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה' (בר' א, ל), ואמר הכתוב 'ויהי כן' (שם), כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד, ואחרי כן למדו הטרף מפני החטא הממית, כאשר פירשתי [...] ובהיות ארץ ישראל על השלימות – תשבת רעת מנהגם, ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם [...] ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי, שישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת כל חיה ורמש כאשר היה בטבעם מתחלה [...] ויהיה המעשה על המשיח לעתיד לבא.⁴²

כפי שמסביר רמב"ן, השינוי שיחול לעתיד לבוא בטבעם של בעלי החיים הטורפים איננו אלא שיבה למצב האידיאלי ששרר בעולם בששת ימי בראשית. לדעת רמב"ן, הטרף איננו הטבע המקורי של בעלי החיים כי אם תוצאה בלתי רצויה של חטא אדם הראשון. הקשר בין החטא ובין הטרף מוסבר על ידי רמב"ן בשני שלבים: ראשית, החטא הוביל לכך שנגזר עליו להיות טרף לשניהם של בעלי החיים,⁴³ אולם אין בכך כדי להסביר כי אם את פגיעתן של החיות בבני אדם ולא את פגיעתן זו בזו, ואכן, לדעת רמב"ן, תופעה זו אינה מכלל הגזירה כי אם תוצאה טבעית שלה, שכן טרף בני האדם גורם באופן טבעי לבעלי החיים הטורפים 'להיות רעים יותר' ולפגוע בצורה דומה גם לבעלי חיים אחרים. אכן, רמב"ן מדגיש כי טבעם הצמחוני המקורי של בעלי החיים לא השתנה אלא הוא 'הוא הטבע אשר הושם בהם לעד', וכי יש לראות בטרף רק הרגל שלילי 'שלמדו' בעלי החיים 'מפני החטא הממית' עד שזה הפך להם למעין טבע שני, ועל כן בימות המשיח 'תשבת רעת מנהגם, ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם', שכן חטא אדם הראשון גופו עתיד להתבטל בימות המשיח,⁴⁴ ועמו כל הקללות שהתקלל האדם ויתר התוצאות השליליות הנובעות ממנו, וממילא 'ישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת כל חיה ורמש כאשר היה בטבעם מתחלה'.

41 שם.

42 פירוש התורה שם.

43 הנחה זו מבוססת על קביעת חז"ל ש'אין ערוד ממית אלא חטא ממית', אשר ממנה לומד רמב"ן כי בעלי החיים לא היו יכולים לפגוע באדם אלמלא חטא.

44 כפי שכותב רמב"ן בפרשת הגאולה (דברים ל) בקטע שיידון בהמשך המאמר.

והנה, לקטע זה ישנה מקבילה בדרשת 'תורת ה' תמימה',⁴⁵ השייכת כאמור לרובד המוקדם יותר בביוגרפיה הספרותית של רמב"ן, וכבר עמד עודד ישראלי על כך שהשוואה בין שני הקטעים מעלה כי מה שהיה ברור לרמב"ן בפירוש התורה היה הרבה פחות ברור לו בדרשת 'תורת ה' תמימה'. אמנם גם כאן קובע רמב"ן 'כי מחטא אדם הראשון היה הטרף', כאשר כאן הוא אף מוסיף ומסביר היכן מצינו שנגזר על האדם להיות טרף לבעלי החיים בעקבות החטא – 'כי כתוב "ואיבה אשית בינך ובין האשה [...]" הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב' (בר' ג, טו), הנה שאינו נושך בעקב אלא מפני האיבה הזאת, והוא הדין לשאר חיות', וגם כאן הוא מסיק מכך ש'הוא עתיד להיות בטל לימות המשיח', אולם כל זה רק כאשר לטרף בני האדם, ואילו כאשר לטרף בעלי החיים רמב"ן מעלה את האפשרות שגם הוא תוצאה של החטא רק בדרך שמא ואולי: 'ואולי לא היו טורפות זו את זו עד החטא ההוא שנתאררה האדמה בעבורו', ונראה אפוא כי בשלב זה התלבט רמב"ן בשאלה האם אכן מציאותו של הטרף בעולם החי הינו גם כן תוצאה של החטא או שמא זה היה טבען מאז ומעולם.⁴⁶ האם לשון זו אכן משקפת התלבטות אמיתית של רמב"ן? ושמה יש לראות בה אך ביטוי לזהירותו היתרה של רמב"ן בשלב זה שבו חשש להוציא את הדברים בלשון ודאי מאחר שלא הייתה לו הוכחה לכך, אולם לאמתו של דבר כבר כאן רמב"ן היה משוכנע בזה שהטרף בעולם החי הוא תוצאה של החטא? תשובה ברורה לשאלה זו לא ניתן לדלות מתוך דרשת 'תורת ה' תמימה' עצמה, אולם עיון בפירוש התורה על פרשת נח מגלה כי ספק זה שב ומצא את דרכו לתוככי פירוש התורה, כאשר כאן רמב"ן מעלה בפירוש את שתי האפשרויות זו לצד זו, ומכאן שהיה זה ספק של ממש שהמשיך להטריד את מנוחתו של רמב"ן גם בשלבים הראשונים של כתיבת פירוש התורה.⁴⁷

דברי רמב"ן שם מוסבים על מאמר האל לנח לאחר המבול, שבו התיר לבני האדם להרוג את בעלי החיים לצורכם מחד, ואסר עליהם לשפוך את דמם של בני אנוש אחרים מאידך, ואז הוסיף והודיע לנח כי הוא עצמו ידרוש את הדם השפוך מיד שופכו – אם איש ואם חיה: 'וְאָף אֶת דַּמָּכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֲדָרֵשׁ מִיֵּד כֹּל חַיָּה אֲדָרֵשׁנּוּ וּמִיֵּד הָאָדָם מִיֵּד אִישׁ אֲחִיו אֲדָרֵשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם' (בר' ט, ה). אמירה זו ביחס לחיות תמוהה לכאורה, וכפי שכותב רמב"ן: 'תמה אני, אם ה"דרישה" כמשמעה, מיד החיה כמו מיד האדם להיות ענש בדבר, ואין בחיה דעת שתענש או תקבל שכר!'. כדרכו, רמב"ן מציג תחילה את ההסברים שנאמרו על ידי קודמיו, ולבסוף מציג ש'אולי הדרישה מיד החיה – שלא טטרף האדם, כי כן שם בטבעם'. הצעה זו מעוררת מיד את הקושי מדוע עשה זאת האל רק עתה לאחר המבול ולא כבר בבריאת העולם, וכדי

45 ראו: דרשת 'תורת ה' תמימה' (לעיל הערה 25), עמ' סא-סב.

46 ראו: ישראלי, 'מדרשת "תורת ה' תמימה" לפירוש התורה' (לעיל הערה 3), עמ' 170-172.

47 פירוש התורה חובר על פי סדר המקרא, החל בספר בראשית וכלה בספר דברים, כפי שעולה מן העובדה שבמקומות רבים בספרים הראשונים באות הפניות למה שעתידי להיכתב בספרים מאוחרים יותר בלשון עתיד. על כך ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 117. אכן יש לציין שרמב"ן ערך שינויים והוספות רבים בפירוש התורה במהלך השנים, וייתכן אפוא שקטעים מסוימים גם בספרים הראשונים שייכים למעשה לתקופה מאוחרת יותר. על כך ראו: ישראלי, שם, עמ' 117-119; 'הנ"ל', 'יגם בני האדם מונחים בו למקרים' – לתולדות תורת ההשגחה של רמב"ן, דעת 90 (2020), עמ' 89-91.

להבהיר זאת נפנה רמב"ן לשרטט את תולדות היחס בין בני האדם ובעלי החיים מעת הבריאה ועד עתה:

וסוד הענין, כי בעת היצירה נתן לאדם 'את כל עשב זורע זרע [...] ואת כל העץ אשר בו פרי עץ' (בר' א, כט) לאכלה, ונתן לחיה 'את כל ירק עשב לאכלה' (שם ל), ואמר הכתוב 'ויהי כן' (שם), כי הוא טבעו ומנהגו. ועתה כאשר אמר באדם שישחוט בעלי החיים, והושם בטבע או במנהג שיהיו בעלי החיים זה לזה לאכלה, הוצרך לצוות שיהיו שאר בעלי חיים לבני אדם טרף לשניהם, והם ייראו מהם ולא יטרפו בהם. ואמר: אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש – לרמוז כי לא ידרוש דם חיה מיד חברתה, אם כן נשאר בהם לטרוף זו את זו. וזה טעם הזכירו איסור שפיכות דמים בכאן, מפני היתר השחיטה, שהיה המנהג לשפוך דם, כי על דעת רבותינו כבר הזהיר אדם הראשון בזה, אבל מפני השחיטה הוצרך לומר: התרתי לכם לשפוך דם כל חי, זולתי דמכם, שיהיה אסור לכם ולכל החיים, שלא יהיה להם טבע לשפוך אותו.

כפי שמסביר רמב"ן, בעת הבריאה לא היה כל חשש שבעלי החיים יטרפו את בני האדם, שכן הטבע שהוטבע בנבראים כולם – הן בני האדם הן בעלי החיים – היה צמחוני, והם אכן נהגו בהתאם לטבע זה – 'כי הוא טבעו ומנהגו'. מה אפוא השתנה מאז ועד עתה? רמב"ן מפרט שני שינויים: ראשית, עתה התיר האל לבני האדם לשפוך את דמם של בעלי החיים, ובעקבות כך השתנה מנהגם של בני האדם ו'היה המנהג לשפוך דם' כלשונו בהמשך הקטע, ומלבד זאת 'הושם בטבע או במנהג שיהיו בעלי החיים זה לזה לאכלה'.⁴⁸ למה מתכוון רמב"ן במשפט זה? לכאורה נראה שדבריו כאן מכוונים לדברים שהוא כותב בפרשת בחקתי אשר צוטטו לעיל, ולפיהם בעקבות חטא אדם הראשון השתנה מנהגם של בעלי החיים והם החלו לטרוף זה את זה, וזו כוונתו כאן באמרו ש'הושם [...] במנהג שיהיו בעלי החיים זה לזה לאכלה'. נמצא אפוא שהן מנהגם של בני האדם הן מנהגם של בעלי החיים השתנה והפך לאלים ורצחני,⁴⁹ ועל כן דווקא עתה נוצר חשש שהמצב ימשיך להידרדר ובעלי החיים יפנו את יצר הטרף שלהם גם כלפי בני האדם, וזו הסיבה לכך שהאל הוצרך 'לעצור' את ההידרדרות ו'לצוות שיהיו שאר בעלי חיים לבני אדם טרף לשניהם, והם ייראו מהם ולא יטרפו

48 מלשון רמב"ן לא ברור האם עניין זה עומד בפני עצמו וכפי שפירשנו למעלה, או שמא הוא המשך של העניין הקודם, ואז כוונת רמב"ן היא שהטרף בעולם החי הוא תולדה של ההיתר שניתן לאדם להרוג את בעלי החיים, אולם פרשנות זו מעוררת שני קשיים כבדים: ראשית, הקשר בין שני העניינים אינו ברור, ורמב"ן אינו טורח להבהיר זאת. שנית, הקביעה שהטרף בעולם החי התחדש רק לאחר המבול סותרת הן את דבריו בעניין זה בדרשת 'תורת ה' תמימה' שקדמה כאמור לפירוש התורה הן את דבריו בעניין זה להלן בפרשת בחקתי, וקשה להניח שרמב"ן חזר בו מספר פעמים באותו עניין. לאור זאת נראה סביר יותר להניח שנושא זה של הטרף בעולם החי הוא נושא נפרד, וכך כאמור פירשנו למעלה.

49 אכן יש לתמוה מדוע ציין רמב"ן בהקשר זה רק את מנהגם של בעלי החיים לטרוף זה את זה ולא את מנהגם לטרוף את בני האדם שממנו נבע מנהגם לטרוף זה את זה כפי שהוא כותב בפרשת בחקתי, ומנהג זה לכאורה הרבה יותר רלוונטי כלפי החשש המדובר כאן, והדבר צריך עיון.

בהם'.⁵⁰ אכן, כפי שניתן לראות, ביחס לתופעת הטרף בעולם החי מציג רמב"ן שתי אפשרויות – 'והושם בטבע או במנהג', כך שלצד האפשרות שהיה זה 'מנהג' שהחל רק בעקבות החטא הוא מציג את האפשרות שהיה זה 'בטבע', הווי אומר, שכך היה טבעם המקורי של בעלי החיים. אפשרות זו כמובן אינה עולה בקנה אחד עם דבריו בפרשת בחקתי, שהרי שם הוא מגדיר באופן חד משמעי את התופעה הזו כ'רעת מנהגם' של בעלי החיים שהשתנה בעקבות החטא, ואי אפשר להולמה אלא לאור דבריו בדרשת 'תורת ה' תמימה', שם הוא אכן מתלבט בשאלה זו עצמה כפי שראינו, ומכאן שהיה זה ספק של ממש בעיני רמב"ן, וגם בזמן כתיבת פירושו לפרשת נח הוא טרם הכריע בשאלה זו, ועל כן הוא מציג כאן את שתי האפשרויות כאפשרויות שקולות זו לצד זו.⁵¹

כאן כמובן מתבקשת השאלה מה אפוא גרם בסופו של דבר לרמב"ן להכריע לטובת האפשרות שהטרף בעולם החי הוא תוצאה של החטא, ואני מבקש להציע כי בדרשת 'תורת ה' תמימה' וכן בפירושו לפרשת נח טרם מצא רמב"ן הסבר המניח את הדעת לקשר שבין תופעה זו ובין החטא, וכפי שמשמע מן העובדה שרמב"ן אינו מביא בדרשת 'תורת ה' תמימה' את ההסבר המובא לעניין זה בפירושו לפרשת בחקתי אלא כותב באופן סתמי ש'אולי לא היו טורפות זו את זו עד החטא ההוא שנתארה האדמה בעבורו',⁵² וזו גופא ככל הנראה הסיבה להתלבטותו של רמב"ן בשאלה זו הן בדרשת 'תורת ה' תמימה' הן בפירושו לפרשת נח, אולם בהמשך, בעת כתיבת פירושו לפרשת בחקתי עלה בדעת רמב"ן ההסבר שהוא כותב שם – שמנהג החיות לטרוף זו את זו הוא תוצאה טבעית של הגזירה שנגזרה עליהם לטרוף את בני האדם, וזה מה שגרם לו להכריע לטובת האפשרות שגם תופעה זו אינה אלא תוצאה של החטא.

והנה, לשאלה זו אודות שורשיה של תופעת הטרף בעולם החי ישנה השלכה ברורה לא רק על העבר כי אם גם על העתיד לבוא, שהרי אם מדובר בתוצאה של החטא הרי שאף תופעה זו עתידה להתבטל בימות המשיח, אולם אם מדובר בטבע שניתן בבעלי החיים בעת הבריאה הרי שהוא עתיד להמשיך ולהתקיים לעולם. נמצא

50 כאן כמובן נשאלת השאלה, כיצד מתיישים דברים אלו של רמב"ן עם דבריו הן בדרשת 'תורת ה' תמימה' הן בפרשת בחקתי, שם הוא קובע כאמור ש'נגזר על האדם להיות טרף לשניהם' של בעלי החיים? אולם נראה שהתשובה לכך היא פשוטה: כפי שנתבאר לעיל, גזירה זו שנגזרה על האדם לא שינתה את טבע החיות כי אם גרמה להן לשנות את מנהגן, כך שהטרף המופנה כלפי בני האדם אינו בבחינת 'טבע' אלא בבחינת 'מנהג', וזו בדיוק הסכנה שהתחדשה לאחר המבול – ש'מנהג' זה יתפשט עוד ועוד עד שבסופו של דבר יהפוך ל'טבע', ומן הטעמים שהעלה כאן רמב"ן, ולכן הועיל ציוויו של האל שגורם לכך 'שלא יהיה להם טבע לשפוך אותו' – כלשון רמב"ן בסוף דבריו – אלא הדבר יישאר בתורת 'מנהג' שמתקיים רק מפעם לפעם ולא יותר.

51 התלבטות זו של רמב"ן באה לידי ביטוי גם בהמשך הקטע, שם כותב רמב"ן: 'ואמר: אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש – לרמוז כי לא ידרוש דם חיה מיד חברתה, אם כן נשאר בהם לטרוף זו את זו', ולא כתב ש'נשארו על מנהגם לטרוף' כלשונו בקטע המקביל בפרשת בחקתי, שכן כאמור כאן רמב"ן היה מסופק בדבר האם אכן מדובר 'במנהג' שהתחדש לאחר החטא או 'בטבע' שנטבע בששת ימי בראשית, ולכן הוא סתם וכתב ש'נשארו בהם לטרוף זו את זו'.

52 ייתכן שבהוספת מילים אלו – ש'נתארה האדמה בעבורו' – אשר לכאורה הן מיותרות ואין בהן צורך, יש לראות ניסיון של רמב"ן לספק הסבר כלשהו לקשר זה בין טבע החיות לטרוף זו את זו ובין החטא, כאשר רמב"ן מציג כי הקללה הכללית של היקום שבאה לידי ביטוי בקללת האדמה הובילה לסדרה של שינויים שליליים בטבע היקום ובהם שינוי מנהג החיות ממנהג צמחוני למנהג רצחני.

אם כן שספק זה של רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה' ובפרשת נח משקף בה במידה ספק והתלבטות באשר למידת היקפו של השינוי העתיד להתרחש לעתיד לבוא בטבעם של בעלי החיים.

שינוי טבע בעלי החיים – בין היקף למהות

אכן, במבט ראשון נדמה שמדובר בשאלה זניחה, כמעט חסרת משמעות, והתעסקותו ארוכת השנים של רמב"ן בפרט שולי שכזה נראית מעט מופרזת, אולם לאמתו של דבר לשאלה זו ישנה השלכה משמעותית לא רק על היקפה של המציאות האוטופית בימות המשיח כי אם גם על עצם קיומה של תפיסה כזו. כידוע, העמדה הרציונליסטית מבית מדרשו של רמב"ם שללה את עצם התפיסה האוטופית של ימות המשיח, וקבעה בעקבות שמואל כי 'אין בין העולם הזה ובין ימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד',⁵³ אולם לצד עמדה רדיקלית זו רווחו לא מעט גישות אחרות שנותנו נאמנות לעמדה המסורתית המבוססת על חזונות הנביאים ומדרשי חז"ל הצובעים את העידן המשיחי בגווני אוטופיים עזים.⁵⁴ אחד ממוקדי הוויכוח העיקריים היה סביב נבואתו המפורסמת של ישעיהו הנביא – 'וְגַר זָאב עִם כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם גְּדִי יִרְבֶּץ וְעֵגֶל וְכִפִּיר וּמִרְיָא יִחַדּוּ וְנֹעַר קָטָן נָהָג בָּם. וּפְרָה וְדָב תִּרְעֶינָה יִחַדּוּ יִרְבְּצוּ יִלְדִּינָה וְאַרְיֵה כִּפְקָר יֵאָכֵל תִּבְּרָן. וְשִׁשְׁעֵי יוֹנָק עַל חֹר פֶּתֶן וְעַל מְאוּרֵת צִפְעוֹנִי גְמוּל יְדוּ הָדָה. לֹא יִרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הַיָּם הָרָקִישׁ כִּי מְלֵאָה הָאָרֶץ דְּעָה אֵת ה' כְּמִים לִים מְכַסִּים' (יש' יא, ו-ט). רמב"ם מתייחס לנבואה זו ב'משנה תורה', במסגרת הפרקים העוסקים בימות המשיח, ומנצל אותה להבהרת משנתו בעניין זה:

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו הולך. וזה שנאמר בישעיה 'וגר

53 ראו: משנה תורה, הלכות מלכים, יב, ב. למקור המאמר ראו: שבת סג ע"א ומקבילות. על תפישתו המשיחית של רמב"ם נכתבו מחקרים רבים והועמדו מודלים שונים להבנת שיטתו. ראו: ג' שלום, דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה, תל אביב 1976, עמ' 178-188; ש' רוזנברג, 'השיבה לגן עדן: הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטוראטיבית', הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37-86; ע' פונקנשטיין, טבע היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם, תל אביב תשמ"ג; א' רביצקי, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 74-104; י' טברסקי, הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, תל אביב 1995, ח"ב, עמ' 179-250; ד' שוורץ, "משרת משה" לר' קלונימוס', קובץ על ידי (תשנ"ח), עמ' 301-309; י' ליבוויץ, 'הגאולה המשיחית במשנתו של הרמב"ם', בתוך: 'הנ"ל', אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשס"ב, עמ' 89-101; י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן 2001, עמ' 264-277; 'הנ"ל', עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 115-133; ח' רכניצר, 'הרמב"ם – בין גאולה אישית לאחריות חברתית-לאומית', מלחמת גוג ומגוג: משיחיות ואפוקליפסה ביהדות – בעבר ובימינו, ד' איראליאל ואחרים (עורכים), תל אביב 2001, עמ' 38-57; הלבנטל (לעיל הערה 1), עמ' 135-136; י' ליבס, עלילות אלהים – המיתוס היהודי – מסות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 90 והערה 90, עמ' 118-121; מ' קלנר, גם הם קרויים אדם: הנכרי בעיני הרמב"ם, רמת גן תשע"ו, עמ' 168-200.

54 לסקירה נרחבת של התפיסות השונות ראו: שוורץ (לעיל הערה 1).

זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ', משל וחידה. ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי העולם המשולים בזאב ונמר, שנאמר 'זאב ערבות ישרדם נמר שקד על עריהם' (יר' ה, ו), ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל, שנאמר 'ואריה כבקר יאכל תבן'.⁵⁵

בשלב מאוחר יותר שב רמב"ם והתייחס לביקורת שנשמעה על תפיסה נטורליסטית זו של ימות המשיח והגיב לה בחריפות ב'אגרת תחיית המתים':

וכן נפל להם ספק באמרנו וגר זאב עם כבש כי הוא משל [...] וסוף המאמר יוכיח עליו באמרו לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה'. והנה זכר הסבה שבשבילה לא ירעו ולא ישחיתו, והיא ידיעת הבורא. ועתה ראו נא קהלות ישראל ומי שיש לו שכל. אם האריה בדורות האלה הוא רשע ועל כן יטרוף, ובימים ההם יעשה תשובה וידע בוראו ויכיר כי לא נכון לו להזיק, ועל כן ישוב לאכול התבן. באלה התקיים מה שנ' ותהי לכם חזות הכל וגומ'. וכבר בארנו אנחנו [ענין] זה בפרק ממורה נבוכים, ובחבורנו זכרנו הראייה הברורה, באמרם כי ימות המשיח אין בהם דבר משנוי סדר בראשית[...].⁵⁶

כנגד תפיסה זו של ימות המשיח יצא רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה' שם:

ועל כן נתמה מן הרב משה ז"ל שהוא מגרע הנסים ומגביר הטבע ואומר שאין הנסים עומדים אלא לפי שעה הם,⁵⁷ ואלו⁵⁸ כולם מופתים עומדים וקיימים הם,⁵⁹ והוא עצמו ז"ל הודה בזה וכתבו באגרת תחיית המתים,⁶⁰ ואם כן למה אמר על פסוק 'ואריה כבקר יאכל תבן': ועתה ראו נא קהלות ישראל, אל יעלה על דעתכם שהאריה בזמן הזה רשע ובימים ההם יעשה תשובה ויכיר את בוראו וימנע מן

55 משנה תורה, הלכות מלכים, יב, א.

56 מאמר תחיית המתים לרמב"ם בתרגומו של ר' יהודה אלחריזי, מהדורת אברהם הלקין, בתוך: קובץ על יד יט (תש"מ), עמ' 143-144. בחרתי בתרגום זה מאחר שהוא ככל הנראה זה שעמד בפני רמב"ן, על כך ראו להלן.

57 ראו: מורה נבוכים ב, כט.

58 היינו הברכות והקללות שבתורה.

59 וכפי שכותב רמב"ן שם קודם לכן (עמ' נח-ס): [...] שהרי יעדי התורה כלם נסים ומופתים גמורים הם, כי אין הפרש למי שמעיין יפה בין שנאמר פלוני צדיק ימלא ימיו ויחיה שמונים שנה בהשקט ובשלוה ובלא חולי ומדוה, ובין פלוני שאכל תרומה ימות [...] ובין קריעת ים סוף [...] כי אם נאמר שהטבע הוא המכלכל הכל והוא הפועל בעולם, לא מת אדם ולא חיה בעבור זכות או חובה, ואחר שנאמין כי האל הכרית זה העובר בטרם בא יומו בטבע, הנה יד' עשתה זאת ושנתה הטבע כקריעת הים לפני עדתו וטביעת אויביו בתוכו [...] זולתי שזה פורסם לשנות טבעו של עולם, כקריעת הים, ובאלו אין שנוי מפורסם לרבים, כי הם נסים נסתרים [...] אלא שהיה הכל בשוה. על ביקורת זו של רמב"ן על תפיסת הנס של רמב"ם ראו: מ"צ נהוראי, 'בעיית הנס אצל הרמב"ם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט (תש"ן), חלק שני, עמ' 2-3. ראו: מאמר תחיית המתים (לעיל הערה 56), עמ' 148-149.

הטרף.⁶¹ כי כבר כתוב בהבטחות 'והשבתי חיה רעה מן הארץ',⁶² ותניא בתורת כהנים: ר' יהודה אומר מעבירין מן העולם, רבי שמעון אומר משביתן שלא יזיקו [...] זו היא הבריתא השנויה בתורת כהנים, ולא יסכימו הקהלות לעקרה. ובין שנאמר כר' יהודה ובין שנאמר כר' שמעון, פסוק 'ואריה כבקר יאכל תבן' כפשוטו הוא, כי בתורה לפי שישראל הם שעובדים את בוראם ולא שאר האומות כתיב 'והשבתי חיה רעה מן הארץ', כלומר מארץ ישראל [...] ולימות המשיח, שכתוב 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד' (צפ' ג, ט), משביתן שלא יזיקו בכל העולם, ולכך אמרו בבריתא זו: וכן הוא אומר 'מזמור שיר ליום השבת' (תה' צב, א) וכו', וכן הוא אומר 'וגר זאב עם כבש', מלמד שתינוק מישאל עתיד להיות מושיט אצבעו [...] הביאו ראייה מימות המשיח לפסוקי הברכות לפי ששני הזמנים שוים, זה בארץ וזה בכל העולם.⁶³

הנה כי כן, רמב"ן דוחה כאן בתוקף את עמדתו של רמב"ם הרואה בנבואה זו משל וחיידה, ומגן בלהט על כוונת הפסוק על פי משמעו הפשוט, לפיו ימות המשיח אכן טומנים בחובם בשורה של שינוי טבעם של בעלי החיים, שלא יהיה בהם עוד משחית וטורף, וכאן פורש רמב"ן את תפיסתו הייחודית אשר הובאה לעיל הרואה בתופעת הטרף תולדה שלילית של חטא אדם הראשון, וכעת אנו מבינים היטב מדוע. תפיסה זו אינה מציעה רק הסבר לחזון האוטופי העתידי של הנביא ישעיהו, אלא יש בה משום מענה עקרוני לבעייתיות שרואה רמב"ם בחזון זה, שהרי מה שמפריע לרמב"ם הוא שינוי הטבע הרדיקלי המתואר כאן, וכפי שהוא כותב בהמשך דבריו באגרת תחיית המתים בהקשר זה 'כי אנחנו נזהרים מאוד משינוי סדר בראשית',⁶⁴ וכנגד זה טוען רמב"ן ששינוי זה איננו שינוי מטבעו של עולם, אלא אדרבה יש בו משום שיבה

61 עד כאן המובאה מאגרת תחיית המתים. מובאה זו אינה ציטוט מדויק, וכפי שניתן לראות, יש דמיון רב בינה ובין לשון האגרת בתרגומו של ר' יהודה אלחריזי אשר הובא לעיל, ומכאן נראה שתרגום זה הוא שעמד לפני רמב"ן ולא תרגומו הפופולרי של ר' שמואל אבן תיבון. על כך ראו: ד"צ בנעט, 'ר' אלחריזי ושלשלת התרגומים של מאמר תחיית המתים', תרביץ יא (ת"ש), עמ' 267; ק' כהנא, מבוא לספר הזכרון להריטב"א, ירושלים תשמ"ג, עמ' לו; י' שילת, אגרות הרמב"ם (לעיל הערה 17) עמ' שיז.

62 סביר להניח שביקורת זו של רמב"ן הולכת בעקבות השגת ראב"ד על דברי רמב"ם בהלכות מלכים שם שמתבסס אף הוא על פסוק זה: 'אמר אברהם, והלא בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ'.

63 דרשת 'תורת ה' תמימה' (לעיל הערה 25), עמ' ס-סב. אמנם, כפי שניתן לראות, ביקורתו של רמב"ן על רמב"ם בקטע זה היא ביקורת כללית על גישתו של רמב"ם לניסים – 'שהוא מגרע הנסים ומגביר הטבע', ורמב"ן תוקף את שתי דרכי ההתמודדות של רמב"ם עם תופעת הניסים במקרא: הראשונה היא הטענה 'שאין הנסים עומדים אלא לפי שעה הם', והשנייה היא פרשנות אלגורית של ניסים המתוארים במקרא, ובמסגרת זו הוא יוצא כנגד פרשנותו האלגורית של רמב"ם לניסים העתידיים המתוארים בחזונות ישעיהו, אולם העובדה שרמב"ן בחר לתקוף את רמב"ם על פרשנות זו דווקא ולא על פרשנויות אלגוריות נודעות יותר כדוגמת פרשנותו המפורסמת לפרשת בלעם והאתון ועוד, כמו גם העובדה שרמב"ן מרחיב כל כך להשיג על רמב"ם בנקודה זו דווקא, יש בהן כדי ללמד שלא מדובר בדוגמה בעלמא, וכי רמב"ן ראה חשיבות מיוחדת בהעמדת הנבואות האוטופיות אודות ימות המשיח על פשוטן יותר מאשר ניסים אחרים המתוארים במקרא.

64 מאמר תחיית המתים (לעיל הערה 56), עמ' 144. ראו: מורה נבוכים ב, כח-כט; שמונה פרקים, ח; פירוש המשנה, אבות, ה, ה.

לטבעה המקורי של הבריאה, שכן דווקא הטרף הוא 'שינוי סדר בראשית' שנוצר בעקבות חטא אדם הראשון, ועל כן הוא עתיד להתבטל בימות המשיח. ברם, כל זה טוב ויפה באשר לחלקה השני של הנבואה, ולפסוקים כגון 'וְשָׁשַׁע יוֹנָק עַל חֹר פֶּתֶן וְעַל מְאֹרֵת צִפְעוֹנִי גְמוּל יְדוֹ הָדָה' וכן 'לֹא יִרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הָר קֶדְשִׁי' שעוסקים ביחס העתידי בין בעלי החיים ובני האדם, אולם מה באשר לחלקה הראשון של הנבואה, ולפסוקים המפורסמים ביותר מתוכה – 'וְגֵר זָאב עִם כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם גְּדִי יִרְבֹּץ וְעִגֹּל וּכְפִיר וּמִרְיָא יִחְדּוּ וְנֹעַר קָטָן נָהָג בָּם. וַיִּפְרָה יָדֵב תִּרְעִינָה יִחְדּוּ יִרְבְּצוּ יִלְדִּיָּהּ וְאֶרְיָהּ כִּפְקָר יֹאכֵל תֶּבֶן', אשר מהם עולה שבעלי החיים יפסיקו לטרוף זה את זה? הלא אם נאמר שיחס זה אינו תוצאה של החטא אלא זהו טבעם המקורי של בעלי החיים וממילא הוא אינו עתיד להתבטל בימות המשיח, אזי על כרחנו שפסוקים אלו אינם אלא משל וחידה! ברי אפוא כי ספק זה של רמב"ן יש בו כדי לערער את כל מערכת טיעונו כנגד רמב"ם שיש לקרוא נבואה זו כפשוטה, וממילא מתערער כל הבסיס לתפיסה האוטופית של רמב"ן אודות ימות המשיח. ואכן, סביר להניח שזו גופא הסיבה שהניעה את רמב"ן להעלות את האפשרות שתופעה זו היא תוצאה של החטא וממילא גם היא עתידה להתבטל בימות המשיח, ולו בדרך שמא 'ראולי', ומכאן שרמב"ן עצמו הרגיש בקושי זה, ולשם כך נאלץ להעלות אפשרות מסופקת וללא כל הסבר המניח את הדעת.⁶⁵ נראה אפוא כי רמב"ן עצמו היה מודע היטב להשלכות החשובות של ספק זה באשר להיקף השינוי העתידי בטבעם של בעלי החיים על עצם תוקפה של האמונה באופיו האוטופי של העידן המשיחי, ומובן היטב מדוע זה הטריד את מנוחתו, עד אשר עלה על דעתו אותו הסבר הקושר את כל חלקי תופעת הטרף אל

65 סיוע אפשרי נוסף להשערתנו שרמב"ן הרגיש בקושי שיש במערכת טיעונו כנגד רמב"ם ניתן להביא מכך שרמב"ן מצטט את דברי רמב"ם כביכול הם אמורים 'על פסוק "ואריה כבקר יאכל תבן"', אולם דברי רמב"ם אותם ציטטנו למעלה מוסבים על כל הנבואה, ורמב"ם אף פותח את דבריו בציטוט הפסוק 'וגר זאב עם כבש' דווקא! זאת ועוד, הברייא בתורת כהנים שממנה מביא רמב"ן ראייה כנגד עמדת רמב"ם מתייחסת אף היא לנבואת 'וגר זאב עם כבש' ואינה מזכירה כלל את ההמשך 'ואריה כבקר יאכל תבן'. מדוע אם כן מתמקד רמב"ן דווקא בחלקם האחרון של דברי רמב"ם ובפסוק 'ואריה כבקר יאכל תבן'? נראה אפוא כי דווקא בשל הקושי והספק שחש רמב"ן עצמו באשר לטיבה של נבואת 'וגר זאב עם כבש' העדיף רמב"ן להעביר את מרכז הכובד של הפולמוס לנבואת 'ואריה כבקר יאכל תבן' שבה לא הוזכרו ה'כבש' ויתר בעלי החיים, וניתן אפוא לפרשה גם כן כנבואה על שינוי יחסן של החיות הטורפות כלפי בני האדם דווקא, וכפתיחה להמשך – 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי', ועל כן לגביה יכול היה רמב"ן לקבוע בוודאות ש'פסוק "ואריה כבקר יאכל תבן" כפשוטו הוא'. כאן כמובן מתעוררת השאלה כיצד אפוא הרשה רמב"ן לעצמו לתקוף את רמב"ם על פרשנותו האלגורית לנבואה זו בזמן שהוא עצמו לא היה בטוח שפרשנות זו אינה הפרשנות הנכונה, אולם בהקשר זה יש לזכור את הקונטקסט של מתקפה זו עליו עמדנו לעיל. כאמור, מתקפה זו היא חלק ממתקפה כללית של רמב"ן כנגד גישתו השלילית העקרונית של רמב"ם כלפי הניסים שפרשנותו האלגורית לחזונות ישעיהו היא רק נגזרת שלה. אמנם לרמב"ן יש ענין מיוחד בחזונות הנבואיים האוטופיים על אחריית הימים ובהעמדתם על פשוטם, אולם בסופו של דבר ויכוח זה הוא רק חלק מהוויכוח העקרוני שהוא מנהל כאן עם רמב"ם על היחס לניסים במקרא, ועל כן גם אם בעניין נבואת 'וגר זאב עם כבש' יתברר שהצדק עם רמב"ם הרי שמדובר ביוצא מן הכלל שלא מלמד על הכלל, ואין בכך כדי לבטל את ביקורתו העקרונית של רמב"ן כנגד רמב"ם על כך 'שהוא מגרע הנסים ומגביר הטבע'.

החטא, ובכך נתן לו את האפשרות להכריע סוף סוף לטובת הפרשנות הפשטנית של חזון ישעיהו והתפיסה האוטופית של ימות המשיח.

סיכומו של דבר, ההשוואה בין ההיגדים השונים של רמב"ן בנושא זה מעלה כי בשלב המוקדם של יצירתו הספרותית, שבא לידי ביטוי הן בדרשת 'תורת ה' תמימה' הן בפירושו לפרשת נח, רמב"ן היה אחוז ספקות באשר להיקפו של החזון האוטופי הנבואי אודות שינוי טבעם של בעלי החיים בימות המשיח, מה שהשליך על עצם תפיסתו והבנתו של החזון הנבואי עצמו – האם אכן חזון אוטופי לפנינו או שמא רק משל וחידה, ורק בשלב מאוחר יותר גיבש רמב"ן את עמדתו הסופית, כפי שזו באה לידי ביטוי בפירושו לפרשת בחקתי, הרואה בנבואת ישעיהו חזון אוטופי ממשי וכולל המקיף הן את עולם האדם הן את עולם החי, וכפי שמסכם שם רמב"ן כי 'ישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת כל חיה ורמש כאשר היה בטבעם מתחלה [...] ויהיה המעשה על המשיח לעתיד לבא'.

השינוי בטבע האדם – מ'ספר הגאולה' לפירוש התורה

כפי שראינו לעיל, השינוי בטבע בעלי החיים איננו תמצית החזון האוטופי אשר אליבא דרמב"ן מיוחס לימות המשיח. תקופה זו מבשרת בעיניו שינוי רדיקלי עוד יותר אשר נוגע בטבע האדם עצמו, ועיקרו הוא לא פחות מאשר ביטול הרצון והיצר לעשיית רע מן האדם, והטמעה של הדחף לעשיית הטוב בטבע האדם. מקור לשינוי זה מוצא רמב"ן בחזון אחרית הימים המקראי: 'וַיִּמַּל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת לִבְךָ וְאֶת לִבְּךָ וְרָעָךָ לֹא־תִבְּהָ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ לְמַעַן תִּחְיֶה' (דב' ל, ו):

'ומל יי' אלהיך את לבבך' [...] ונראה מן הכתובים ענין זה שאומר, כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו, צדק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב, ועונש רצותם ברע. אבל בימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה הלב למה שאינו ראוי ולא יחפצו בו כלל, והיא ה'מילה' הנזכרת כאן, כי החמדה והתאוה ערלה בלב, ו'מול הלב' הוא שלא יחמוד ולא יתאוה. ישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפרשתי בסדר בראשית.⁶⁶ וזהו מה שאמר הכתוב בירמיהו: 'הנה ימים באים נאם יי' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה, לא כברית אשר כרתי את אבותיהם' וגו', 'כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההמה [...] נתתי [...] תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה' (יר' לא, ל-לב), וזהו בטול היצר ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי [...] וכן נאמר ביחזקאל: 'ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה [...] ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו' (יח' לו, כו-כז), וה'לב החדש' ירמוז לטבעו, וה'רוח' לחפץ ולרצון.⁶⁷

66 ראו פירוש התורה בר' ב, ט.

67 פירוש התורה דב' שם.

לשינוי זה בטבע האדם עתידות להיות השלכות דרמטיות על משמעות החיים הדתיים בימות המשיח. ראשית, על בסיס מאמר תלמודי המגדיר את ימות המשיח כימים 'שאינן בהם לא זכות ולא חובה',⁶⁸ קובע רמב"ן כי לעתיד לבוא תתבטל כל המערכת של שכר ועונש, שהרי אלו קשורים בבחירתו של האדם ובמימוש חפצו לטוב או לרע, ואם כן בימות המשיח שלא יהיה באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי ממילא 'אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ'.⁶⁹ זאת ועוד, כפי שמציין משה הלברטל, מן ההבחנה של רמב"ן בין 'זמן התורה' ובין 'ימות המשיח' משתמע לכאורה ש'ימות המשיח' אינם 'זמן התורה', וזאת מן הטעם הפשוט שבאותה תקופה האדם יעשה את הטוב גם בלעדיה וממילא לא יהיה בה כל צורך.⁷⁰ אין כל ספק שמדובר בהבחנה נועזת ביותר, ועל אחת כמה וכמה כאשר זו יוצאת מתחת ידו של גדול בעלי ההלכה במאה השלוש עשרה, ואין להתפלא על כך שהוגים מאוחרים יותר התקשו להתמודד עמה. כפי שהראה דוד ברגר,⁷¹ רבי דוד בונפיד, תלמידו של רמב"ן,⁷² ניסה לעדן את משמעות דברי רמב"ן ולהסביר את הניגוד לכאורה בין 'שני אלפים משיח' ו'שני אלפים תורה' בכך שבימות המשיח 'יתרפא העולם מקללתו של אדם הראשון ואז יהיה בשלימותו כבריאה הראשונה ולא יתקיים אז בזכות התורה',⁷³ ואילו רבי מנחם ציוני, המקובל האשכנזי בן המאה הארבע עשרה,⁷⁴ שמעתיק בפירושו לפסוק זה את דברי הרמב"ן, המיר את הביטוי 'זמן התורה' ב'זמן הגליות והשעבוד', ובכך 'הוציא את העוקץ' מאבחנה זו של רמב"ן.⁷⁵ לאמתו של דבר, ייתכן שרמב"ן עצמו הרגיש בפוטנציאל הנפיץ שיש בהבחנה זו, ולכן נזהר שלא לכתוב את הדברים בצורה מפורשת אלא רק ברמזיה.

- 68 שבת קנא ע"ב.
- 69 פירוש התורה שם.
- 70 ראו: הלברטל (לעיל הערה 1), עמ' 124-125. דוד ברגר הציע שמקורה של תפיסה זו במאמר התלמודי הנודע המובא משמו של אליהו הנביא: 'ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח' (סנהדרין צו ע"א). ראו: D. Berger, 'Torah and the Messianic Age: The Polemical and Exegetical History of a Rabbinic Text', D. Engel, L. H. Schiffman, E. R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Leiden 2012, pp. 173-174. אכן, כפי שמציין ברגר, אין כל הכרח לפרש כך את המאמר התלמודי, ויתרה מכך, לפרשנות זו שמבחינה בין 'זמן התורה' ובין 'ימות המשיח' ישנה השלכה בעייתית ביותר על הפולמוס היהודי-נוצרי, שכן כך בדיוק פירשו הפולמוסנים הנוצרים את המאמר הזה וניסו להוכיח מכאן שהתורה בטלה לאחר בוא ישו, וייתכן שיש בכך להסביר מדוע פרשנות זו של רמב"ן לא מצאה לה חברים נוספים בימי הביניים. עוד על הדמיון לכאורה בין עמדת רמב"ן ובין העמדה הנוצרית ועל ההבדלים ביניהן ראו אצל הלברטל, שם, עמ' 125-126.
- 71 ראו: ברגר (לעיל הערה 70), עמ' 175-176.
- 72 על כך ראו: חידושי רבינו דוד בונפיל, בתוך: סנהדרי גדולה על מסכת סנהדרין, מהדורת יעקב ליפשיץ, ירושלים תשכ"ח, מבוא, עמ' 33; חידושי רבינו דוד בונפיד על מסכת פסחים, מהדורת אברהם שושנה, ירושלים תשנ"ז, מבוא, עמ' 9-12.
- 73 חידושי רבינו דוד, סנהדרי גדולה (לעיל הערה 72), עמ' צ.
- 74 עליו ראו: י' יובל, חכמים בדורם: המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 282-290.
- 75 ראו: רבי מנחם ציוני, ספר ציוני על התורה, מהדורת אמנון גרוס, ישראל תשס"ה, עמ' רמז.

והנה, עיון ב'ספר הגאולה', ששייך כאמור אף הוא לרובד המוקדם בביוגרפיה הספרותית של רמב"ן, ונתחבר ככל הנראה במקביל לדרשת 'תורת ה' תמימה', מעלה, שוב, כי מה שהיה ברור לרמב"ן בפירוש התורה היה הרבה פחות ברור לו ב'ספר הגאולה', ואם בפירוש התורה עצם החזון של ביטול הבחירה האנושית בימות המשיח נאמר במילים ברורות וחד משמעיות הרי שב'ספר הגאולה' הוא מופיע רק ברמז וכאחת משתי אפשרויות – 'כי אז בימי המשיח יבטל יצר הרע להשיגנו האמת כאשר הוא, או לענין אחר אשר סודו עמוק ממה שאמרת'.⁷⁶ כפי שמציין עודד ישראלי, סביר להניח שאותו 'סוד עמוק' הוא הוא חזון ביטול הבחירה האנושית המופיע בפירוש התורה,⁷⁷ אולם כאן הוא מופיע רק ברמז, ומה שחשוב יותר – כאפשרות אחת מבין שתיים, ונראה אפוא כי בשלב זה רמב"ן התלבט האם אכן לעתיד לבוא יתערב האל בטבע האנושי או שמא הטבע האנושי יישאר כפי שהיה ובכל זאת האנושות תגיע לרמה כה גבוהה של השגת 'האמת כאשר הוא' עד שלמרות קיומו של היצר הרע האדם יבחר תמיד רק בטוב.

זאת ועוד, עיון במקבילה נוספת בין פירוש התורה ו'ספר הגאולה' מעלה כי בשלב זה רמב"ן לא רק התלבט אלא אף נטה יותר לכיוון האפשרות הראשונה – שהטבע האנושי לא ישתנה גם בימות המשיח. מקבילה זו היא פרשנות רמב"ן לפרשת ערי מקלט שבספר דברים, שמופיעה הן בפירוש התורה על אתר,⁷⁸ הן בתחילתו של 'ספר הגאולה',⁷⁹ שם מבקש רמב"ן להביא הוכחה מפרשה זו לגאולה העתידה. פרשה זו פותחת בציווי על הפרשתן של שלוש ערי מקלט לאחר כיבושה ויישובה של ארץ ישראל:

כִּי יִכְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אֶת אֲרָצָם וִירֻשָּׁתָם וַיִּשְׁבְּתָם בְּעָרֵיהֶם וּבְכַתְיֵיהֶם, שְׁלוֹשׁ עָרִים תִּבְדִּיל לְךָ בְּתוֹךְ אֲרָצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ, תִּכְיֶן לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשַׁלֶּשֶׁת אֶת גְּבוּל אֲרָצְךָ אֲשֶׁר יִנְחִילֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לְנוֹס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ (דב' יט, א-ג).

בשלב זה עובר הכתוב לפרט את פרטי הדינים השונים של רוצח בשגגה, ולאחר מכן שב לנושא המקורי של הפרשת ערי מקלט, וקובע כי במקרה שבו יתרחבו גבולותיה של ארץ ישראל יש להפריש שלוש ערי מקלט נוספות:

וְאִם יִרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם וְנָתַן לְךָ אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לְתַת לְאַבְרָהָם, כִּי תִשָּׁמֵר אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לַעֲשֹׂתָהּ אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם לַאֲהָבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְלַכֵּת בְּדַרְכָּיו כָּל הַיָּמִים וְיִסְפָּתָ לְךָ עוֹד שְׁלֹשׁ עָרִים עַל הַשְּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה (שם ח-ט).

76 ספר הגאולה (לעיל הערה 33), עמ' מד.

77 ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 307, הערה 79.

78 ראו: פירוש התורה, דב' יט, ח.

79 ראו: ספר הגאולה (לעיל הערה 33), עמ' י-יא.

כפי שמסבירים חז"ל,⁸⁰ הכתוב מתייחס כאן למקרה שבו תתקיים הבטחת האל לאברהם בבית בין הבתרים לתת לזרעו את נחלתם של עשרה מעמי כנען⁸¹ ולא רק שבעה כפי שהוא הבטיח למשה,⁸² ומאחר שהבטחה זו לא התקיימה מעולם על כרחנו שהיא מתייחסת לימות המשיח, והרי לנו הבטחה נוספת בתורת משה על הגאולה העתידה, וכפי שמסיים רמב"ן ב'ספר הגאולה': 'הנה בידנו הרחבת הגבול, ויתר הטובות והנחמות, כאשר בארנו אלה וכיוצא בהם המקומות שנאמרה בהם גאלתנו בעניני התורה והמצוה על הדרך שפרשנו'.⁸³

גם בפירוש התורה קובע רמב"ן כי 'הפרשה הזו עתידה', וכאן הוא מביא לכך הוכחה נוספת מן התנאי לקיומה של הבטחה זו – 'כִּי תִשְׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לַעֲשֹׂתָהּ אֲשֶׁר אֶנֶכִּי מִצְוֶה הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ וְלִלְכֹת בְּדַרְכָּיו כָּל הַיָּמִים'. תנאי זה נראה לכאורה כבלתי אפשרי, שהרי גם אם בשלב מסוים עם ישראל ישמור את כל התורה כיצד ניתן לדעת בוודאות שהדבר יימשך 'כל הימים' – 'כי מי יודע מה יהיה אחרי כן כל הימים'? אלא ודאי שפרשה זו מתייחסת לימות המשיח, והרי לנו הוכחה נוספת לכך שהבחירה עתידה להתבטל לעתיד לבוא, ועל כן 'יהיה גלוי לפניו שלא תחטא עוד לעולם [...] והוא לימים אשר אמר "ומל' ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך", ו"לבב זרעך" יורה על כל הימים העתידיים לבוא, וכענין שנאמר בקבלה "ונתתי להם לב אחד ודרך אחד ליראה אותי כל הימים לטוב להם ולבניהם אחריהם, וכרתי להם ברית עולם אשר לא אשוב מאחריהם להיטיבי אותם ואת יראתי אתן בלבבם לבלתי סור מעלי" (יר' לב, ט-מ), ואז כאשר יכרת להם ברית עולם יבדילו שלש הערים האלה'.

והנה, בקטע המקביל ב'ספר הגאולה' שבו עוסק רמב"ן בפרשה זו של ערי מקלט אין כל זכר לאותו קישור שעושה רמב"ן בפירוש התורה בין התנאי של שמירת התורה והמצוות 'כָּל הַיָּמִים' ובין ביטול הבחירה האנושית לעתיד לבוא. יתרה מזו, בהמשך דבריו דן רמב"ן בשאלה מדוע נפתחת הבטחה זו של הרחבת גבולות הארץ במילה 'ואם' אשר ממנה משתמע לכאורה שקיומה של הבטחה זו מוטל בספק, ומסביר שמשה השתמש במילה זו כדי להורות על כך שבאופן עקרוני הבטחה זו יכולה להתגשם בכל עת שהיא, שכן היא תלויה בבחירתם ובמעשיהם של ישראל. כך כותב רמב"ן:

והנה נודע מענין התורה ומדבר כל נביא כי מדרכי החכמה, כי רשות האדם נתונה בידו, ולכן אם קודם שגלינו עבדנו בתכלית הזאת, וכבשנו את יצרנו הרע, לבלתי החטיא אותנו לעולם, היה מרחיב גבולנו באותו הזמן, על כן נאמרה הפרשה במלת ואם.

הנה כי כן, רמב"ן קובע כאן מפורשות שמציאות עתידית אידיאלית זו של שמירת התורה והמצוות 'כָּל הַיָּמִים' איננה נובעת מהתערבות אלוהית כפי שהוא נוקט בפירוש התורה כי אם מבחירה אנושית, וכפי האפשרות הראשונה שהוא מציע בהמשך 'ספר

80 ראו: ספרי, שופטים, קפה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 225); מדרש תנאים לדברים שם.

81 ראו בר' טו, יח-כא.

82 ראו שמ' ג, ח ודב' ז, א.

83 ספר הגאולה (לעיל הערה 33), עמ' יא.

הגאולה' – 'כי אז בימי המשיח יבטל יצר הרע להשיגנו האמת כאשר הוא', ולכן באופן עקרוני מצב זה יכול להתגשם בכל עת שהיא. ואכן, בקטע המקביל בפירוש התורה רמב"ן כלל אינו מתייחס ללשון 'ואם', ואינו מזכיר כלל את האפשרות שהבטחה זו תתגשם בכל זמן אחר שאינו ימות המשיח.

הבדל זה שבין 'ספר הגאולה' ופירוש התורה בולט במיוחד באופן שבו מגדיר רמב"ן את העידן המשיחי בכל אחד מהחיבורים, כאשר בפירוש התורה מגדיר אותו רמב"ן כתקופה שבה 'יהיה גלוי לפניו שלא תחטא עוד לעולם', והגדרה זו תואמת היטב את שיטתו בפירוש התורה לפיה היעלמות החטאים בימות המשיח נובעת מביטול הבחירה האנושית בידי האל, ועל כן 'יהיה גלוי לפניו' – הוא האל כמובן – 'שלא תחטא עוד לעולם', ואילו ב'ספר הגאולה' הגדרה זו אינה מופיעה, ובהתאם לשיטתו שם מתאר רמב"ן את היעלמות החטאים בתקופה זו כפועל יוצא של מעשי האדם – 'שנשמור כל המצוה ויגיע הזמן שלא נחטא עוד לעולם ונלך בדרכי אלהינו כל הימים'.⁸⁴

מה עומד מאחורי תמורות אלו בדעת רמב"ן? בשונה מהתנודות שחלו בדעת רמב"ן לגבי השינויים העתידיים בטבעם של בעלי החיים שאת סיבותיהן ביקשנו למצוא בנימוקים שהיו או לא היו לרמב"ן כדי להסביר את טיבם של שינויים אלו, הרי שאת התנודות המקבילות בדעת רמב"ן לגבי השינויים העתידיים בטבע האדם קשה לתלות בסיבות דומות, ונראה סביר יותר להניח שההשלכות הדרמטיות של תפיסה זו עליהן עמדנו לעיל הן שהרתיעו את רמב"ן מלכתחילה. כפי שראינו, תפיסה זו אודות ביטול הבחירה האנושית מובילה את רמב"ן לאותה הבחנה הרת משמעות בין ימות המשיח ו'זמן התורה', ואין להשתומם אפוא על כך שבחיבוריו המוקדמים יותר תפיסה זו נזנחת לטובת התפיסה השמרנית יותר, ורק בפירוש התורה המאוחר היא מופיעה לראשונה.⁸⁵

84 לאור זאת אין להתפלא על כך שכאשר רמב"ן מתייחס ישירות ב'ספר הגאולה' לחזון אחרית הימים המקראי בדברים ל' בכלל ולנבואת 'ומל' ה' אלהיך את לבבך' בפרט לא ניתן למצוא אצלו כל רמז לתפיסת ביטול הבחירה האנושית, ורמב"ן מפרש נבואה זו כהבטחה לסיוע אלוהי ותו לא: [...] ואמר ומל' ה' אלהיך את לבבך, כלומר, מאחר שהסכמת בלבך ושבת עד ה' אלהיך, גם הוא יעזור ויסמוך אותך, כענין והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר (יח' לה, כו) (ספר הגאולה (לעיל הערה 33), עמ' ט), וכעין זה כותב רמב"ן גם בדרשת 'תורת ה' תמימה': 'ואם נשים לבבנו לעשות תשובה מיד יתריצה הקב"ה בנו ויעזרנו, כענין הבא ליטור מסייעין אותו, שנאמר 'ומל' ה' אלהיך את לבבך' וגו' (תורת ה' תמימה (לעיל הערה 25), עמ' קלא). מעניין לציין, שהפסוק שמביא רמב"ן ב'ספר הגאולה' כדי לתמוך את ביאורו הקלאסי לנבואה זו אינו אלא אותו פסוק שהוא מביא בפירוש התורה על מנת לתמוך את טענתו המהפכנית בדבר ביטול הבחירה האנושית לעתיד לבוא: 'וכן נאמר ביחזקאל: 'ונתתי לכם לב חדש ורוח חדש [...] ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו', וה'לב החדש' ירמוז לטבעו, וה'רוח' לחפץ ולרצון, ונראה שיש גם בכך כדי לחזק את הבנתנו שב'ספר הגאולה' הגישה הרדיקלית של ביטול הבחירה האנושית הנסמכת על פסוק זה הייתה ממנו והלאה.

85 אפשרות אחרת היא שרמב"ן החזיק בתפיסה זו מאז ומתמיד, אולם בחיבוריו המוקדמים הוא טרם העז לתת לה פומבי בשל אותן השלכות רדיקליות הנובעות ממנה, ולכן ב'ספר הגאולה' הוא מציג אותה רק ברמיזה ורק כאחת משתי אפשרויות. ברם, אני סבור שאפשרות זו אינה מסתדרת עם פרשנותו של רמב"ן ב'ספר הגאולה' לפרשת ערי מקלט שעליה עמדנו זה עתה. כפי שצינו לעיל, פרשנות זו של רמב"ן אינה הכרחית, ובפירוש התורה היא אכן אינה קיימת,

סיכומו של דבר, ההשוואה בין ההיגדים השונים של רמב"ן בסוגיה זו מלמדת כי גם התפיסה אודות השינוי העתידי בטבע האדם וביטול הבחירה האנושית בימות המשיח לא ליוותה את רמב"ן מקדמת דנא, אלא התגבשה בתהליך ארוך ומורכב, שבמהלכו רמב"ן התחבט והתלבט לגביה לא מעט, ואף נטה לעזוב אותה כליל, ורק בשלב מאוחר יחסית של חייו, עם כתיבת הפירוש לחלקו האחרון של ספר דברים, שב רמב"ן להחזיק בעמדה זו, כאשר הוא מותיר את כל הספקות מאחוריו וקובע ללא היסוס כי אכן 'בימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה הלב למה שאינו ראוי ולא יחפצו בו כלל'.

סיכום

בהופעותיו הציבוריות האחרונות⁸⁶ השמיע רמב"ן מספר אמירות מפתיעות, מהן עולה כי במוקד תקוותיו המשיחיות של רמב"ן עמדה השראת השכינה ולא ביאת המשיח. כפי שראינו, עמדה ייחודית זו מבוססת על תפיסתו האוטופית של רמב"ן, שרואה בימות המשיח עידן של תיקון עולם שיתרחש כתוצאה מהשראת השכינה בימות המשיח, ולה היו עיניו נשואות.

במהלך המאמר יצאנו לסיור במרחבי יצירתו המוקדמת של רמב"ן ונוכחנו לראות כי עמדה זו אינה מאפיינת את מכלול הגותו של רמב"ן, וכי בחיבוריו המוקדמים יותר ניתן לזהות את הדיה של התפיסה המסורתית המצפה לביאת המשיח בה במידה שהיא מצפה להשראת השכינה, ומכאן שיש לראות בעמדתו המאוחרת של רמב"ן את שיאו של תהליך שינוי טקטוני רב משמעות שחל במשנתו המשיחית של רמב"ן.⁸⁷

כך שאם אכן עמדתו האמתית של רמב"ן ב'ספר הגאולה' הייתה זהה לעמדתו בפירוש התורה קשה להבין מה הכריח אותו לנקוט בפרשנות שהוא אינו מאמין בה, אלא אם כן נניח שמדובר בכתיבה אוטורית בסגנון הרמב"ם שמכניסה במכוון לתוך הטקסט היגדים סותרים כדי להסתיר את כוונת הכותב האמתית (היא 'הסיבה השביעית' המפורסמת), אולם סגנון אוטורי שכזה אינו מאפיין כלל את כתיבתו של רמב"ן, ועל כן נראה יותר שבשלב זה רמב"ן לא רק חשש לתת פומבי לתפיסה זו אלא אף חשש ממנה עצמה ומההשלכות הנובעות ממנה ועל כן נטה לתפיסה השמרנית יותר.

86 בוויכוח בברצלונה ובדרשה לראש השנה בעכו.

87 היה מקום לומר שעמדה זו אכן הייתה נחלת רמב"ן מאז ומתמיד אלא שבחיבוריו המוקדמים חשש רמב"ן לתת פומבי לעמדה כה חדשנית ולכן היא מופיעה רק בחיבוריו המאוחרים, אולם דווקא הקשר בין עמדה זו של רמב"ן כלפי המשיח ובין תפיסתו את ימות המשיח מחזקת את דעתנו שמדובר בשינוי ממשי בדעת רמב"ן. כפי שצינינו בהערה 85, ממכלול התייחסויותיו של רמב"ן ב'ספר הגאולה' לשאלת השינוי בטבע האדם עולה שהספק שמעלה שם רמב"ן בנושא זה מבטא ספק אמתי ולא למראית עין בלבד. אין צורך לומר שכך הדבר גם באשר לשאלת השינוי בטבע בעלי החיים, שהרי בעניין זה לא ניתן לזהות השלכה בעייתית כלשהי שהייתה עלולה לגרום לרמב"ן חשש להביע עמדה כזו או אחרת בשאלה זו, וסביר אפוא להניח שגם כאן השינויים בין כתביו השונים מבטאים שינוי אמתי בדעתו. אם אכן חלה תמורה ממשית בתפיסתו של רמב"ן את ימות המשיח ואם אכן יש קשר ביניה ובין עמדתו כלפי המשיח הרי שסביר להניח שגם כאן השינויים בין כתביו השונים מבטאים שינוי של ממש בעמדת רמב"ן ולא רק כזה למראית עין.

בשלב זה צעדנו צעד נוסף וביקשנו להראות כי השינוי והתמורה מאפיינים לא רק את יחסו של רמב"ן לדמות המשיח אלא גם את יחסו לימות המשיח בכלל. עיון בחיבוריו המוקדמים יותר מעלה כי באותה עת התפיסה האוטופית של ימות המשיח הייתה לוטה בערפל הספקות, כאשר ב'ספר הגאולה' התחבט רמב"ן בשאלת קיומו של שינוי עתידי בטבע האדם ובסופו של דבר אף נטה לשלול אותו, ואילו בדרשת 'תורת ה' תמימה' ואפילו בשלבים הראשונים של פירוש התורה התחבט רמב"ן גם בשאלת היקפו של השינוי העתידי בטבע בעלי החיים, ספק שהיה בו כדי לערער את עצם קיומה של אוטופיה עתידית כלשהי בימות המשיח. למרות כל זאת לא זנח רמב"ן את שאיפותיו האוטופיות, ולאחר תהליך ארוך וממושך הצליח רמב"ן לפשוט את הספקות, להתגבר על ההסתייגויות, ולגבש את אותה תפיסה אוטופית הנפרשת בפנינו בצורתה השלמה והבהירה בשלבים המאוחרים יותר של פירוש התורה.

מכאן אנו שבים אל השינוי שחל בעמדתו של רמב"ן כלפי המשיח, ודומה כי הקשר בינו ובין התמורה שחלה בתפיסתו הכללית אודות ימות המשיח נראה כמעט ברור מאליו. כל עוד היה רמב"ן מסופק אודות השלכותיה של השראת השכינה העתידית בימות המשיח לא היה כל מקום לזנוח את הציפייה המסורתית לביאת המשיח, שהרי יכול להיות שהצדק עם רמב"ם בכך ש'אין בין העולם הזה ובין ימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד', ונמצא אפוא שביאת המשיח והסרת שעבוד המלכויות הם תכליתם של ימות המשיח. אמנם גם אז ראה רמב"ן בהשראת השכינה את אחד משיאיו של העידן המשיחי, אולם כל עוד לא הייתה לה השלכה של ממש על אופיו של עידן זה, ומשמעותה התמצתה בה עצמה, לא היה בה את הכוח להדיח את ביאת המשיח ממקומה המרכזי בתודעה המשיחית של רמב"ן. זו הסיבה לכך שבדרשת 'תורת ה' תמימה' נותר רמב"ן נאמן לתפיסה המסורתית, הבאה לידי ביטוי במדרש שיריהשירים רבה, הרואה בביאת המשיח את הבשורה הגדולה שמנחמת את ירושלים.

אכן, ככל שעברו השנים הלכה והתגבשה אצל רמב"ן התפיסה הרואה בימות המשיח עידן של השראת שכינה המובילה לתיקון עולם, והיא זו שהובילה את רמב"ן בסופו של דבר להמיר את הציפייה לביאת המשיח בציפייה לירידת השכינה עלי אדמות אשר תביא את העולם לתיקונו ואת ימות המשיח לתכליתם. תפיסה חדשנית זו היא שעומדת ברקע אמירתו המפתיעה של רמב"ן ב'ספר הוויכוח' ש'אין הדין והמשפט שלנו עיקרו במשיח', והיא שמובילה לאותו טוויסט מפתיע שמתגלה בעיבוד המדרשי שעושה רמב"ן בחתימת ה'דרשה לראש השנה', על פיו לא ביאת המשיח כי אם השראת השכינה היא היא הבשורה הגדולה שמנחמת את ירושלים.