

תוספות, שינויים וטיוטות קדומות ב'ספר הגאולה' לרמב"ן

אריה קופרמן*

רבי משה בן נחמן (1194–1270), הידוע בראשי התיבות 'רמב"ן', היה מגדולי חכמי ספרד במאה השלוש עשרה ומגדולי חכמי ישראל בכל הזמנים. יצירתו המקיפה והרבגונית של רמב"ן כוללת חידושים על התלמוד, פסקי הלכות, פירושים למקרא, דרשות, מונוגרפיות הגותיות, יצירות קבליות וספרי פולמוס, וניכרת בה שליטתו המוחלטת של רמב"ן בכל מרחבי הספרות התורנית ואף בתחומי ידע נוספים כגון פילוסופיה ומדעים שונים. יצירתו של רמב"ן הטביעה חותם עמוק בתולדות היצירה התורנית היהודית, וזו ממשיכה לעורר עניין עד עצם היום הזה.

כמו מחברים רבים אחרים בימי הביניים לא ראה רמב"ן בפרסום חיבוריו את 'המילה האחרונה' מבחינתו, ואף לאחר מכן המשיך לשפר וללטש את יצירתו.¹ הדוגמה הידועה ביותר לשיטת עבודה זו הן התוספות לפירוש התורה ששלח רמב"ן מארץ ישראל לספרד באחרית ימיו,² אולם עד היום הייתה זו גם הדוגמה הידועה היחידה. במאמר זה אבקש להוכיח את קיומה של שיטת עבודה דומה בחיבור נוסף של רמב"ן, הלוא הוא 'ספר הגאולה', ואראה על סמך כתבי היד של החיבור והוכחות נוספות כי גם בחיבור זה ערך רמב"ן שינויים ותיקונים לא מעטים במהלך השנים. מכאן אבקש לטעון ששיטת עבודה זו אינה ייחודית לפירוש התורה וכי ככל הנראה מדובר בפרקטיקה רווחת הרבה יותר ביצירתו של רמב"ן.

'ספר הגאולה' – רקע כללי

'ספר הגאולה' הוא חיבור בן ארבעה פרקים ('שערים'), ותכליתו היא להפיח את תקוות הגאולה בקרב בני העם היהודי, כפי שמצהיר רמב"ן בפתח החיבור:

* דוקטורנט בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון שבנגב. מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת דוקטור שאני כותב בימים אלו בהדרכתו של פרופ' עודד ישראלי, ותודתי העמוקה נתונה לו. כמו כן אני מבקש להודות לקורא האנונימי מטעם כתב העת על הערותיו החשובות.

¹ לתופעה זו של תיקונים והוספות של מחברים בימי הביניים הוקדשו כמה מחקרים. ראו: ש' אברמסון, 'מהם ובהם (מחקר בתולדות הספר)', א' אבן שושן, ב'צ' לוריא, ח' רבין וא' תלמי (עורכים), ספר שלום סיון: אסופת דברי עיון וספרות, ירושלים תש"מ, עמ' 21–3; I. Ta-Shma, "The 'Open' Book in Medieval Hebrew literature: The Problem of Authorized Editions", *Bulletin of the John Rylands University Library* 75 (1993), pp. 17–24; י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה, עמ' 188–109; מ' בית-אריה, קודיקולוגיה עברית: טיפולוגיה של מלאכת הספר העברי ועיצובו בימי הביניים בהיבט היסטורי והשוואתי מתוך גישה כמותית המיוסדת על תיעוד כתבי היד בציוני תאריך עד שנת 1540, ירושלים והמבורג תשפ"א, עמ' 507–515.

² על כך ראו: י' עופר ו' יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, מהדורה שניה מתוקנת ומורחבת, ירושלים תשפ"ב.

נאם המדבר, אחרי הלל האלקים ותת לו תודה מרחישה המחשבה ומארשת השפתים בכל לב ובכל נפש בכל כח ובכל מאד, אומר כי חייבים אנחנו לחזק מתנים לאמץ כח מאד, לדעת לעות את יעפי הגלות דבר³ הגאלה.⁴

העובדה שרמב"ן ראה לנכון להקדיש חיבור שלם אך ורק לנושא זה, מלמדת שהוא ראה באמונה המשיחית 'עקב אכילס' של האמונה היהודית בזמנו, ואת האתגר הקשה ביותר שניצב בפני 'יעפי הגלות' בדורו. על כן הוא נחלץ חושים לחבר חיבור שלם שכל מטרתו היא לחזק את אמונתם של בני דורו בביאת המשיח ובגאולה העתידה.

כיצד התמודד רמב"ן עם תחושת הייאוש הגוברת בקרב בני דורו? כפי שניתן לצפות, האסטרטגיה של רמב"ן היא פנייה אל ספרי המקרא אשר בהם שואף רמב"ן למצוא תקווה עבור 'יעפי הגלות'. בראש ובראשונה רמב"ן פונה אל התורה ופורש בהרחבה מספר פרשיות שהן לדעתו נבואות מפורשות על הגאולה, ובמרבית הפרשיות האמורות אף ניתן להוכיח לדעתו שנבואות אלו עוד לא התגשמו. מכאן שאין מקום לפקפק בעצם קיומה של הגאולה העתידה, וגם אם תתמהמה בוא תבוא.

מכאן רמב"ן פונה אל חזונות הנביאים על הגאולה ואחרית הימים. ההבטחה העולה מחזונות אלו ברורה ואינה מוטלת בספק, וכאן עיקר עבודתו של רמב"ן היא לשכנע את קוראיו שחזונות אלו טרם התגשמו. לשם כך מנתח רמב"ן בהרחבה את פרקי הנבואה הרלוונטיים, תוך שהוא מתמודד הן עם הפרשנות הנוצרית שראתה את הגשמת חזונות אלו בהופעתו של ישו, והן עם פרשנים יהודיים שסברו אף הם שחזונות אלו כבר התגשמו בנקודות זמן אחרות בעבר, אם בימי חזקיהו המלך ואם בימי שיבת ציון ובית המקדש השני. רמב"ן אינו נושא פנים לאלו גם לאלו, ומוכיח בפירוט רב את טענתו שייעודים אלו טרם התגשמו, ומכאן שהם מוסכים על הגאולה העתידה.

דיוניו של רמב"ן בפרשיות התורה ובפרקי הנבואה נמשכים ברצף לאורך שני הפרקים הראשונים של החיבור, עד שניתן לראות בהם מעין פרק אחד ארוך. שני הפרקים האחרונים של החיבור מוקדשים לדיון בחזונות דניאל, הוא 'הספר המיוחד לעתידות האלה' כלשון רמב"ן,⁵ כאשר גם כאן עיקר מטרתו היא להוכיח מחזונות אלו את קיומה של הגאולה העתידה וכי היא טרם באה. לעניין זה רמב"ן מקדיש את הפרק השלישי, ואילו בפרק הרביעי הוא מציע חישוב קץ משלו על סמך פסוקי ספר דניאל, שלפיו הגאולה עתידה לבוא בשנת ה'ק"ח (1358), מה שכמובן אמור היה לחזק מאוד את האמונה בביאת המשיח שנתפסה לאור חישוב זה כקרובה מתמיד.

³ על פי יש' נ, ד, וברד"ק: "לעות" – לאמר דבר בעתו.

⁴ ספר הגאולה, מהדורת הרב י"מ אהרונסון, ירושלים תשי"ט, עמ' ה. מהדורה זו היא מהדורה המדויקת ביותר שראתה אור עד כה, ועל כן כל הציטוטים מ'ספר הגאולה' במאמר זה מבוססים על מהדורה זו, ובמקרה הצורך תיקנתי את הנוסח על פי כתבי היד.

⁵ שם, עמ' מה.

אימתי חובר 'ספר הגאולה'? באיזה הקשר ובאיזה פרק בחייו של רמב"ן? כמו ביתר חיבוריו, כך גם כאן רמב"ן אינו מציין את מועד כתיבתו של החיבור, ואי אפשר למצוא בו כל רמז אחר שיכול ללמד על כך. אולם המרכיבים הפולמוסיים שבו הובילו את מרבית החוקרים לשייך אותו לפרק ה'פולמוסי' בחייו רמב"ן, ולקבוע כי הוא התחבר סמוך ונראה לוויכוח ברצלונה הנודע שהתרחש בשנות השישים המוקדמות של המאה השלוש עשרה.⁶ ברם, במאמר שראה אור לפני מספר שנים הוכחתי ש'ספר הגאולה' התחבר שנים רבות לפני כן, ככל הנראה בתחילת שנות הארבעים של המאה השלוש עשרה, וממניעים אחרים לחלוטין.⁷ כפי שהראיתי שם, בתקופה זו חלה התעוררות משיחית גדולה בקרב הקהילות היהודיות ברחבי אירופה לקראת תחילת המילניום היהודי החדש בשנת ה' אלפים, היא שנת 1240, אשר נחזתה על ידי סדרה ארוכה של חישובי קץ כשנת הגאולה. התקוות שהתבדו בסופו של דבר, לאחר ששנה זו עברה והמשיח לא בא, הובילו למפח נפש עצום ולמשבר אמוני של ממש. ככל הנראה משבר זה הוא שהוביל את רמב"ן לכתוב בדחיפות את 'ספר הגאולה', שבמרכזו חישוב קץ חדש לשנת 1358, במטרה להפיח מחדש את תקוות הגאולה בליבם של כל אותם יהודים שכמעט ואיבדו אותה בעקבות האכזבה הגדולה של שנת 1240.⁸

תולדות כתבי היד והדפוסים של 'ספר הגאולה'

עד עתה היו ידועים ארבעה כתבי יד בלבד של 'ספר הגאולה',⁹ שהם או חלקם עמדו בפני מהדיריו השונים של החיבור עד כה, ואלו הם:
א. כתב יד לונדון, המוזיאון הבריטי, Add. 26894. דף 156ב–169א. כתב היד מתוארך למאה הארבע-עשרה, וטיפוס הכתיבה הוא ספרדי.¹⁰
ב. כתב יד פריס, הספרייה הלאומית, Ms. Hebr. 227. דף 108א–138ב. כתב היד מתוארך לשנת ק"ב (1342), וטיפוס הכתיבה הוא ספרדי.¹¹

⁶ לסיכום המחקר בנושא זה ראו: א' קופרמן, 'ספר הגאולה לרמב"ן: היבטים חדשים', דעת, 90 (2020), עמ' 112–113, ובהפניות שם.

⁷ ראו: שם, עמ' 113–125.

⁸ ראו: שם, עמ' 125–145.

⁹ סביר להניח שמיעוט כתבי היד נובע מחוסר הרלוונטיות של חישוב הקץ שב'ספר הגאולה' לאחר שנת 1358. כפי שנראה בהמשך, רוב כתבי היד של החיבור מתוארכים למאה הארבע עשרה ויש לשער שהם הועתקו לפני שנת 1358, ומאז הועתק 'ספר הגאולה' רק פעם אחת נוספת במאה השש עשרה. החיבור הועתק בתוך קובץ המכיל חיבורים שונים של רמב"ן, ומיד לאחר פירוש ספר איוב לרמב"ן.
¹⁰ כותר החיבור הוא: 'והנה זה חשבון קץ הגאולה לרב הנזכר זצ"ל', וחתמתו היא: 'נשלם חשבון קץ הגאולה לרב ר' משה בר' נחמן זצ"ל'. בריך רחמנא דסייען.

¹¹ כמו בכ"י לונדון כך גם כאן הועתק החיבור בתוך קובץ חיבורים לרמב"ן ולאחר פירוש ספר איוב. ייחוס החיבור לרמב"ן נעשה ביד אחרת, ובצבע דיו שונה. כלומר כותר החיבור הוא: 'אתחיל לכתוב ספר הקץ', ובכתיבה אחרת נוסף: 'להרמבן זצ"ל'. אותה יד הוסיפה בדף 108א, מעין כותר שער, בעמוד שנתר ריק: 'ספר הקץ שחבר הרב רבי' משה ב"ר נחמן זצ"ל על ענין הגאולה העתידה לבוא באחרית

ג. כתב יד פרמה, ספריית פלטינה, Cod. Parm. 2298. דף צא ע"א-קט ע"ב. כתב היד מתוארך לשנת ק"ה (1344), וטיפוס הכתיבה הוא ספרדי.¹²

ד. כתב יד ניו-יורק, הסמינר התיאולוגי, בהמ"ל, Rab. 1207, דף קפג ע"א-רד ע"א. כתב היד מתוארך לשנת של"ט (1579), וטיפוס הכתיבה הוא איטלקי.¹³ כ"י זה משקף קרבה מובהקת לכ"י לונדון, וככל הנראה הועתק ממנו.

והנה, לאחרונה עלה בידי לאתר שני כתבי יד לא מוכרים של החיבור: הראשון הוא כתב יד וטיק, Ms. ebr. 286. דף א64-א84. כתב היד מתוארך לתחילת המאה הארבע עשרה,¹⁴ והוא כתוב בשתי כתיבות שונות.¹⁵ כתב יד זה אנונימי, ללא כותר או חתימה וללא זיהוי החיבור ומחברו, ועל כן הוא לא זוהה עד כה ככתב יד של 'ספר הגאולה',¹⁶ וקוטלג בקטלוג הספרייה הלאומית תחת השם 'חיבור על גלות וגאולה'.

כתב יד נוסף נמצא בירושלים (להלן: 'כתב יד ירושלים') ב'מכון בית אהרן וישראל' למחקר כתבי יד והוצאה לאור' בנשיאות האדמו"ר מקרלין-סטולין, שהואיל בטובו להעמיד לרשותנו את תצלומי כתב היד.¹⁷ על פי הערכה פליאוגרפית וקודיקולוגית, כתב היד נעתק במרוקו לא

הימים יהי רצון שנוכה לראות באור הצפון ובנפלאותיו אמן וכן יהי רצון ובא לציון גואל'. קיים קולופון בסוף החיבור, שם נכתב: 'וסיימתי זה ספר הקץ [...] בחדש אלול ב'י"ז יום בו שנת ה'צ"ב' ליצירה במנא העליונה י"ע'.

החיבור הועתק בתוך קובץ חיבורים כדוגמת מגילת תענית, סדר עולם רבה, אגרת התשובה לרבינו יונה גירונדי ועוד. כותר החיבור הוא: 'ספר הקץ לרב ר' משה ב"ר נחמן זלה"ה', ומתחת נכתב בכתב מטושטש: 'להרמב"ן זלה"ה'. חתימת החיבור היא: 'נשלם ספר הגאולה בס"ד לרב ר' משה ב"ר נחמן זצ"ל'. קיים קולופון בסוף הקובץ, דף קמח ע"ב, שם נכתב בכתובה שונה: 'נשלם זה הספר בחדש תשרי שנת ק"ה לפרט'.

החיבור הועתק לאחר החיבור 'תורת האדם' לרמב"ן. כותר החיבור הוא: 'זהנה זה חשבון קץ הגאולה להרמב"ן ז"ל', ובסופו קיים קולופון שבו נכתב: 'נשלם בע"ה ובתשועתו היום י' ח' לחדש תשרי שנת ש"ן למ"ד ט"ת לפ"ק פה מנטובה'.

על פי קטלוג הספרייה הלאומית הוא נכתב סביב שנת 1300, מה שייתכן שעושה אותו לכתב היד הקדום ביותר של 'ספר הגאולה' המצוי בידינו.

מתחילת החיבור עד דף 71 הכתיבה היא ספרדית בינונית, ומשם עד סוף החיבור הכתיבה היא ספרדית רהוטה.

כתב היד של 'ספר הגאולה' הועתק לאחר חיבור אנונימי נוסף על אגדות חז"ל, ובשער הקובץ נכתב: 'לקיטת המדרשים זרים שבתלמות (צ"ל: תלמוד) ומפרש אותם: וספר ויכוח כנגדנו (צ"ל: כנגדם) להראות מכל הנבואות שזמן המשיח לא יהיה בבית שני אלא אחר חרבן בית שני'. ברי אפוא שגם כותב השער האנונימי לא ידע על זהות החיבור ומחברו, וכל שעלה בידו הוא לתאר את החיבור על סמך המוטיבים הפולמוסיים המצויים בו כ'ספר ויכוח' אנטי נוצרי.

שלא כמו יתר כתבי היד, כתב יד זה מכיל אך ורק את 'ספר הגאולה' והוא בן ארבעים ושניים עמודים לא ממוספרים. כותר החיבור הוא 'ספר הקצין', ולצדו נוסף בדיו אחר ובכתיבה אחרת: 'לרב ר' משה בן נחמן ז"ל'.

יאחר מן המאה השש עשרה,¹⁸ ונראה אפוא שזהו כתב היד המאוחר ביותר של 'ספר הגאולה' המצוי בידינו. למרות זמנו המאוחר יחסית, כ"י זה משקף נוסח עצמאי, וככל הנראה הוא הועתק מכ"י אחר קדום יותר שאינו מצוי בידינו.

'ספר הגאולה' נדפס לראשונה בשנת תרס"ד (1904) בניו יורק, תחת השם 'חשבון קץ הגאולה להרמב"ן ז"ל', על ידי שמואל נחום מאראט, שהעתיקו, על פי עדותו, מכ"י לונדון. מספר שנים לאחר הופעתה של מהדורת מאראט, בשנת תרס"ט, נדפס 'ספר הגאולה' פעם נוספת בלונדון, ביוזמתו של יעקב ליפשיץ, ככל הנראה, בלי שהיה מודע למהדורתו של מאראט. בדומה למהדורת מאראט, אף מהדורת ליפשיץ מבוססת על כ"י לונדון.

מהדורה שלישית של 'ספר הגאולה' ראתה אור בירושלים בשנת תשי"ט ביוזמתו של הרב יהושע משה אהרונסון. לעומת המהדורות הקודמות שהתבססו על כ"י לונדון, מהדורה זו מבוססת על כ"י פריס שלא סבל מהשמטות הצנוזורה, ומצוינים בה השינויים בכ"י לונדון. נוסף על כ"י לונדון, התגלגל לידי אהרונסון עותק מודפס של 'ספר הגאולה' מספרייתו של החוקר ר' אברהם אפשטיין מווינה. בשולי הדפים מצא אהרונסון הערות שרשם אפשטיין ובהן שינויי נוסח על פי כ"י אחר שהיה בידו ואשר זהותו לא הייתה ידועה לאהרונסון, ואף אותם הכניס למהדורתו. והנה, עם גילוי של כ"י ירושלים באה על פתרונה תעלומת כתב היד המסתורי, שכן השוואה בין כ"י ירושלים ובין השינויים שמציין אהרונסון מעלה כי הוא הוא כתב היד שהיה בידי אפשטיין.¹⁹

מספר שנים לאחר מכן, בשנת תשכ"ג ראתה אור בירושלים המהדורה הנפוצה ביותר של 'ספר הגאולה' בתוך קורפוס 'כתבי רמב"ן' בעריכת הרב חיים דב שעוועל. כמו שתי המהדורות הראשונות, גם זו מבוססת על כ"י לונדון, וחסרונותיו הושלמו על פי מהדורת אהרונסון, אולם הוא לא ציין את יתר השינויים שבין כ"י לונדון ומהדורת אהרונסון, לא אלו שעל פי כ"י פריס ולא אלו שעל פי הגהותיו של אפשטיין.

המהדורה האחרונה של 'ספר הגאולה' עד כה ראתה אור בירושלים בשנת תשס"ד על ידי יואל יעקב ספרקה. כמו מהדורת אהרונסון, גם מהדורה זו מבוססת על כ"י פריס, וישנה השוואה לכ"י לונדון וכ"י ניו-יורק. במהדורה זו באו על תיקונם מרבית החסרונות שבמהדורות הקודמות,

¹⁸ לא קיימים סימני מים בכתב היד, ועל כן לא ניתן לקבוע את זמנו המדויק. אולם עדות כלשהי לזמנו של כתב היד ניתן לקבל מחתימות הבעלים המצויות בעמוד השער. החתימה הראשונה היא 'עזרא מפאנו ה'י"ו', וככל הנראה מדובר ברבי עזרא מפאנו, דודו ורבו של רמ"ע מפאנו, מחכמי מנטובה וונציה במחצית השנייה של המאה השש עשרה, שהחזיק ברשותו ספריה גדולה של כתבי יד. מכאן שאין לאחר את זמנו של כתב היד לאחר המאה השש עשרה, ויתכן כמובן שהוא קדום אף יותר. הכתיבה היא ספרדית תניינית שהייתה מקובלת בספרד ובצפון אפריקה, וסוג הנייר מטה לכיוון מרוקו, ולכן המסקנה המשוערת שכתב היד הועתק במרוקו לא יאוחר מן המאה השש עשרה. אני מודה מקרב לב ליצחק (צ'יקו) גילה וליעקב פוקס מהמחלקה לכתבי יד בספריה הלאומית על עזרתם בניסיון לזהות את זמנו ומקומו של כתב היד.

¹⁹ יש לציין שאף שכל השינויים שציין אהרונסון בשם אפשטיין מצויים לפנינו בכ"י ירושלים, הרי שהיקף השינויים בכתב היד רחב יותר, ומתברר אפוא שהוא לא ציין את כל השינויים שבכתב היד.

אולם כמו קודמיו גם ספרקה לא היה מודע לקיומו של כ"י וטיקן, והיעדרו של עד נוסח חשוב זה הוא חסרונה העיקרי של מהדורה זו.

תוספות רמב"ן ל'ספר הגאולה'

השוואה מקיפה בין כלל כתבי היד מעלה כי לשני כתבי היד שנתגלו זה מקרוב יש חשיבות יוצאת מן הכלל לחקר הנוסח של 'ספר הגאולה': כ"י וטיקן הוא ככל הנראה עד הנוסח המשובח ביותר של החיבור,²⁰ ואילו בכ"י ירושלים מצויים שלושה קטעים שאינם מופיעים בכל יתר כתבי היד ועוד שני קטעים שמופיעים בשני כתבי יד נוספים בלבד. הנטייה הראשונה היא לייחס את הוספת הקטעים הללו למעתיק כתב היד, אולם במקרה זה אני סבור שאין לקבל מסקנה זו, וזאת מפני שלושה טעמים:

ראשית, כאמור, לשניים מתוך חמשת הקטעים ישנן מקבילות בכתבי היד האחרים: לקטע הראשון ישנה מקבילה בכ"י וטיקן, שהוא כאמור ככל הנראה כתב היד הקדום ביותר,²¹ ולזה האחרון, שהוא גם הקטע הארוך ביותר, ישנה מקבילה בכ"י פרמה.

שנית, קטע התוספת האחרון נפתח בגוף ראשון – 'ואין ראוי לי להביא שנות בבל במספר הזה' וכו', מה שמלמד לכאורה על כך שהכותב אינו אלא רמב"ן עצמו.

ולבסוף, כאשר אנו פונים לחיבורו המוכר ביותר של רמב"ן, הלוא הוא פירוש התורה, אנו נתקלים בתופעה דומה. מן המפורסמות הן התוספות לפירוש התורה שכתב רמב"ן לאחר עלייתו לארץ ישראל ושלח אותן לספרד. הקטע הידוע ביותר הוא קטע התוספת העוסק בשאלת מיקומו של קבר רחל (בר' לה 16), שבו מציין רמב"ן במפורש כי הוא נכתב בארץ ישראל – 'עכשיו שזכיתי אני ובאתי לירושלים'²² ותוספות רבות מתועדות באיגרות ששלחו רמב"ן עצמו או סביבתו לתלמידיו שבספרד ובאיטליה.²³ עובדת קיומן של רוב הרשימות הללו התפרסמה כבר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה בקטלוגים שונים של ספריות שברשותן נמצאו כתבי היד.²⁴ אולם הדיון המקיף הראשון בנושא זה הופיע רק במחצית השנייה של המאה העשרים עם פרסום מאמרו של קלמן כהנא שתיאר בהרחבה את מרבית הרשימות הללו ופירט במדויק את 134 קטעי התוספת הנזכרים בהן.²⁵ תמונה זאת קיבלה תפנית משמעותית במאמרו של מרדכי סבתו,²⁶ שבו הוא הצביע על קיומן של תוספות רבות נוספות שאינן נזכרות ברשימות סדורות אלו, אשר גם הן צורפו לנוסח הפירוש בשלב מאוחר במצוותו של רמב"ן. בעקבות זאת

²⁰ מן ההשוואה עולה כי רוב ככל הטעויות וההשמטות שנפלו בכתבי היד האחרים לא נפלו בכ"י זה.

²¹ ראו לעיל הערה 14.

²² פירוש התורה, בר' שם. כל הציטטות מפירוש התורה מבוססות על נוסח מקראות גדולות 'הכתר', מהדורת מ' כהן.

²³ רשימות אלו מצויות בחמישה כתבי יד. לסקירה מקיפה ועדכנית של רשימות אלו ראו: עופר ויעקבס (לעיל הערה 2), עמ' 27–42.

²⁴ לסקירה מקיפה של אזכורים אלו ראו: עופר ויעקבס (לעיל הערה 2), עמ' 22–23.

²⁵ ראו: ק' כהנא, 'הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה', המעיין, א (תשכ"ט), עמ' 25–47.

²⁶ ראו: מ' סבתו, 'הוספות רמב"ן לפירושו לתורה', מגדים, מב (תשס"ה), עמ' 61–124.

ערכו יוסף עופר ויהונתן יעקבס השוואה מקיפה בין כתבי היד המוקדמים המייצגים את נוסח החיבור ללא התוספות ('מהדורה קמא') לכתבי היד המאוחרים יותר אשר כוללים כבר את התוספות ('מהדורה בתרא'), ובדיקה זו חשפה את קיומן של קרוב למאתיים תוספות נוספות, שנכללו במהדורות ה'מעודכנות', אולם לא תועדו ברשימות התוספות.²⁷

מציאותם של קטעי תוספת אלו מעוררת כמובן את השאלה מפני מה אינם מופיעים ברשימות התוספות. זאת ועוד, מבדיקתם של עופר ויעקבס עולה שאין התאמה מלאה בין כתבי היד של 'מהדורה בתרא', וישנן תוספות שבאות רק בחלק מכתבי היד הללו, מה שמעלה את השאלה מנין נובעים הבדלים אלו שבין כתבי היד. לדעת עופר ויעקבס, כל הממצאים הללו מובילים למסקנה שרמב"ן כתב את התוספות במשך תקופה ארוכה ושלח אותן בכמה שלבים. זו הסיבה להבדלים שבין כתבי היד וכן לכך שמרבית התוספות אינן מופיעות ברשימות התוספות שנערכו ככל הנראה בשלבים המוקדמים יותר של יצירת התוספות.²⁸

לאור כל זאת, אני מבקש להציע שתהליך דומה עבר גם 'ספר הגאולה', וכי התוספות שבכ"י ירושלים הן תוספות שהוסיף רמב"ן ל'ספר הגאולה',²⁹ ונראה שגם כאן נעשה הדבר לאורך תקופה ארוכה ובכמה שלבים. מכאן ההבדלים בין כתבי היד השונים: כ"י לונדון ופריס שבהם אין תוספות כלל מייצגים את המהדורה הראשונה של החיבור; כ"י וטיקן וכ"י פרמה שבכל אחד מהם מופיעה תוספת אחת מייצגים מהדורות ביניים של החיבור; ואילו כ"י ירושלים הכולל את כל חמש התוספות מייצג את המהדורה הסופית של החיבור. כפי שציינו לעיל, כ"י זה הוא אומנם כתב היד המאוחר ביותר שמצוי בידינו, אולם ככל הנראה הוא הועתק מכ"י קדום יותר שאינו מצוי בידינו ואשר הכיל את כל התוספות שיצאו מתחת ידי רמב"ן.

במרבית מהדורות הדפוס של 'ספר הגאולה' לא צוינו תוספות אלו כלל. הראשון ששם לב לקיומן הוא החוקר ר' אברהם אפשטיין שציין את כל השינויים שמצא בכ"י ירושלים אשר היה בידו וביניהם ציין גם שלוש תוספות (תוספות 1, 4, 5), ובעקבות כך הן הופיעו במהדורת אהרונסון,³⁰ אולם שתי תוספות (תוספות 2–3) נעלמו מעיני אפשטיין ובעקבות כך לא הופיעו במהדורת אהרונסון, והן מופיעות כאן לראשונה. זאת ועוד, בתוספת הראשונה שבכ"י ירושלים ישנן מספר מילים מטושטשות, ועל כן למרות הופעתה במהדורת אהרונסון, היא נותרה עד כה במידה רבה חסרת פשר, אך למרבה המזל לתוספת זו ישנה מקבילה בכ"י וטיקן כפי שציינו

27 ראו: עופר ויעקבס (לעיל הערה 2), עמ' 26–27.

28 ראו שם, עמ' 64–74.

29 אומנם בשונה מפירוש התורה כאן לא מצויה בידינו רשימת תוספות כלשהי שיצאה מתחת ידי רמב"ן, אולם כאמור אפילו בפירוש התורה חלק גדול מן התוספות לא מופיע ברשימות התוספות, ונראה אפוא שרמב"ן פרסם את מרבית תיקוניו לא באמצעות רשימות תוספות, אלא באמצעות תיקונים בשולי הגיליון של כתב היד שהיה בידי, וכך הוא נהג גם ב'ספר הגאולה'.

30 ראו: ספר הגאולה, עמ' טו, הערה 83; עמ' נה, הערה 381; עמ' סט. דרך הבאת התוספות במהדורת אהרונסון איננה אחידה: שתי התוספות הראשונות מובאות בהערת שוליים ואילו התוספת השלישית מובאת בגוף החיבור בתוך סוגריים עגולים. יש להניח שחוסר עקביות זו משקפת את ספקותיו של אהרונסון באשר למעמדן של תוספות אלו ולנכונות ייחוסן לרמב"ן.

לעיל, ושם היא ניתנת לקריאה מתחילתה ועד סופה, כך שגם תוספת זו מופיעה במלואה לראשונה כאן על פי כ"י זה.

מכאן ואילך אני מבקש אפוא להביא את תוספות רמב"ן לספר הגאולה במלואן ולהקדיש דיון לכל אחת מהן. מבנה הדיון בכל קטע תוספת כולל שלושה חלקים:³¹
א. ציטוט הקטע הרלוונטי מ'ספר הגאולה' – הציטוט כולל הן את דברי רמב"ן במהדורה קמא שאליהם מתייחסת התוספת והן את קטע התוספת. קטע התוספת מובא בתוך סוגריים מזווים <. במקרה אחד שבו קטע טקסט של מהדורה קמא הומר בקטע אחר במהדורה בתרא, שני הנוסחים מוצגים זה לצד זה.

ב. קבוצת הביקורת – ציון כתבי היד שעל פיהם נקבע הנוסח. ואלו סימני כתבי היד: ו – וטיקן 286, י – ירושלים, ל – לונדון 26894, פ – פריס 227, פר – פרמה 2298.
ג. דיון פרשני בתוספת – בדיון זה השתדלתי להבהיר מה התחדש בתוספות אלו ומה הם הגורמים והסיבות שגרמו לרמב"ן להוסיף את התוספות הללו. כמו כן, בשני מקומות הקדשתי דיון מיוחד למיקום התוספת שנראה מעט תמוה במבט ראשון ולסיבות שהניעו את רמב"ן למקם אותה דווקא באותו מקום.

1. שער ראשון, עמ' יב-טו:

עוד יש בתורה נבואה עתידה, והיא פרשת בלעם. וידוע בכתוב[ב] שהיה נביא גדול, והאלהים ית[ברך] שם הדברים ההם בפיו, והנאמר עליו בקבלה הפלגה גדולה לעילוי נבואתו, ואף כי כיון שנכתבה בתורה הפרשה שלו הנה ידע בה משה רבנו מפי הגבורה שהיא אמת ולא כתב לנו דברי משתגע. ושם ארבע נבואות [...] והפעם הרביעית פירש כי נבואתו תבא באחרית הימים [...] ולהרחקת הזמן אמר 'אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב' (במ' כד 17), כשידרוך כוכב מיעקב, והוא המשיח, כמו שנ[אמר] עליו 'וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוה' (דנ' ז 13), 'וקרקר כל בני שת' (במ' שם), והוא אבי כל חי מדבר, כי הנה הבל אחיו לא היה לו בן, וקין נכרת זרעו ונשטף במבול. ואמר 'ומחץ פאתי מואב' (שם), הודיע לבלק כי לא ימלט עמו מיד המלך הזה. >הוא אמרו מתחלה 'לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך' (שם 14), ירצה לומר, אגיד לך העצה אשר יעץ האלהים אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים, כי השומע העצה יקרא נועץ. והנה הודיעו כי סופם להאביד עמו עם יתר העמים כלם, ואיך תחשוב אתה לקללם ולכלותם. > ועוד אמר 'והאביד שריד מעיר' (שם 19), ופירוש, מכל עיר שבעולם.

קבוצת הביקורת: קמא: ל פ פר בתרא: ו י.

³¹ מבנה זה מבוסס על מבנה הדיון של עופר ויעקבס בתוספות רמב"ן לפירוש התורה. ראו: עופר ויעקבס (לעיל הערה 2), עמ' 89.

בחלק זה של השער הראשון רמב"ן עוסק בהרחבה בנבואות בלעם. שייכותן של נבואות בלעם ל'ספר הגאולה' נובעת בעיקרו של דבר מנבואתו האחרונה של בלעם על תקופת 'אחרית הימים' (במ' כד 14), שאותה מזהה רמב"ן עם ימות המשיח, הוא ה'כוכב' העתיד לדרוך מיעקב המוזכר בהמשך הנבואה (שם 17). זו לדעתו ראייה נוספת מן התורה לקיומה של הגאולה, אך כדרכו לאורך החיבור, רמב"ן אינו מסתפק בהוכחה לעצם קיומה של הגאולה אלא גם חותר להוכיח שנבואה זו טרם התגשמה ומכאן שהגאולה עדיין לא באה כטענת הנוצרים. לשם כך מפרש רמב"ן את דברי בלעם 'וְקָרָקַר כָּל בְּנֵי שֵׁת' (שם) כנבואה אפוקליפטית על השמדת אומות העולם כולן בידי המשיח,³² וברי אפוא שנבואה זו טרם התגשמה ומכאן שהגאולה אכן עדיין לא באה.³³ במשפט האחרון במהדורה קמא דן רמב"ן בשאלה שעשויה להתעורר לאור פרשנות זו – אם אכן במילים 'וְקָרָקַר כָּל בְּנֵי שֵׁת' התנבא בלעם על השמדת כל אומות העולם, מדוע הוא ראה צורך להזכיר קודם לכן את השמדתה של מואב באמרו 'וּמִחֵץ פֶּאֶתִי מוֹאָב' (שם)? על כך רמב"ן משיב שבלעם רצה להבהיר לבלק 'כי לא ימלט עמו מיד המלך הזה'.³⁴

בקטע התוספת רמב"ן נוגע בשני קשיים נוספים בפרשה זו: הקושי המרכזי שבו עוסק רמב"ן הוא מדוע סיפר בלעם לבלק את כל זה ולשם מה ראה לנכון האלהים להודיע לבלק את מה שעתיד לקרות באחרית הימים? על כך הוא משיב שעיקרה של נבואה זו הוא השמדתה של מואב על ידי המשיח המתוארת במילים 'וּמִחֵץ פֶּאֶתִי מוֹאָב', ותכליתה להרתיע את בלק ולגרמו לו להפסיק את פעולותיו כנגד עם ישראל – 'והנה הודיעו כי סופם להאביד עמו עם יתר העמים כלם ואיך תחשוב אתה לקללם ולכלותם'.³⁵

32 וכפי שכותב רמב"ן מפורשות בקטע התוספת – 'והנה הודיעו כי סופם להאביד עמו עם יתר העמים כלם', וכן הוא כותב בהמשך בפירוש דברי בלעם 'וְהָאֵבֶד שְׂרִיד מֵעִיר' – 'ופירושו מכל עיר שבעולם'. בהמשך דבריו מתפלמס רמב"ן מפורשות עם שיטתם של ראב"ע ופרשנים נוספים שזיהו את ה'כוכב' עם דוד, ואחת הטענות העיקריות שהוא מעלה כנגדה מבוססת על פרשנות אפוקליפטית זו שה'כוכב' עתיד להשמיד את כל אומות העולם ואילו 'דוד מלכנו לא קרקר כל בני שת רק נצח אויביו סביביו' (ספר הגאולה, עמ' טו).

34 בפירוש התורה (במ' שם) כתב רמב"ן ביתר ביאור: 'וטעם 'פאתי מואב' לומר כי זה השבט יקרקר כל בני שת, ולא ינצל מואב מידו אף על פי שהם קצוצי פאה, ואין להם שם באומות, ולא ילחמו בישראל'.
35 יש להעיר, כי בפירוש התורה שם חזר בו רמב"ן מהסבר זה, ופירש שהודעה זו לא נועדה להפחיד את בלעם אלא להפך – להרגיע את חששותיו מפני עם ישראל: 'והזכיר 'פאתי מואב' – להודיע לבלק כי עמו לא יפול ביד ישראל עתה', שהרי חששות אלו הם שגרמו לו לרצות בקללתם מלכתחילה, וממילא ביטולם של חששות אלו יוביל להפסקת פעילותו של בלק כנגד ישראל. יש לציין כי הסבר דומה מופיע בפירוש רבי יוסף בכור-שור שם, וסביר להניח שרמב"ן אימץ הסבר זה בעקבותיו. יתכן אפוא לשער שתוספת זו נכתבה לפני כתיבת פירוש התורה, ובשלב זה טרם הכיר רמב"ן את פירוש בכור שור על התורה. על היחס בין פירוש התורה לפירוש ר' בכור שור ראו: H. Novetsky, "The Influences of Rabbi Joseph Bekhor Shor and Radak on Ramban's Commentary on the Torah", M.A. thesis, Yeshiva University, New York 1992; י' יעקבס, בכור שורו הדר לו: ר' יוסף בכור שור בין המשכיות לחידוש, ירושלים תשע"ז, עמ' 286–266.

קושי נוסף בפרשה זו עולה מן הלשון המיוחדת שנוקט בלעם בפתח דבריו – 'לְכָה אִיעֲצֹךְ', ונראה אפוא שנבואה זו טומנת בחובה עצה כלשהי לבלק, אולם בהמשך הפרשה איננו מוצאים לה כל זכר. כבר חז"ל³⁶ עמדו על קושי זה וקשרו בין עצה זו ובין ניסיונם של המואבים להחטיא את ישראל באמצעות בנותיהם שנזכר מיד לאחר מכן.³⁷ אולם מאחר שעצה זו אינה נזכרת כאן בפירוש הם נאלצו להפריד בין שני חלקי הפסוק ואף להשלים את מה שלא נאמר בו, וכפי שכותב רש"י³⁸:

'לכה איעצך' – מה לך לעשות. ומה היא העצה? אלהיהם של אילו שונא זימה הוא וכו', כדאיתא ב'חלק'.
'אשר יעשה העם הזה לעמך' – מקרא קצר הוא זה: 'איעצך' להכשילם, ואומר לך מה שהם עתידים להרע למואב 'באחרית הימים'.

הקושי בפרשנות זו ברור,³⁹ ועל כן רמב"ן ממאן לקבלה ומבקש להציע פרשנות שונה על דרך הפשט. פרשנות זו מבוססת על ההנחה שלא רק המקבל עצה כי אם גם 'השומע העצה' – שאחר יעץ – 'יקרא נועץ', ואם כן אין כל מניעה לפרש את כל הפסוק כמשפט אחד שבו מבקש בלעם להודיע לבלק על העצה 'אשר יעץ האלהים אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים'.⁴⁰
מיקום התוספת: בשני כתבי היד ממוקמת התוספת בין פרשנות רמב"ן לפסוק 'וּמַחֲץ פִּאֲתִי מוֹאֵב' ובין פרשנותו לפסוק 'וְהָאֲבִיד שְׂרִיד מְעִיר' (שם 19). מיקום זה נראה מעט תמוה, שכן השאלות שבהן דן רמב"ן בקטע התוספת הן שאלות כלליות ולא מקומיות כפי שראינו. נראה אפוא שהיה מתאים יותר לשבץ את התוספת לאחר קטע הפרשנות לפסוק 'וְהָאֲבִיד שְׂרִיד מְעִיר' החותם למעשה את פרשנות רמב"ן לנבואה זו ולפני הדיון הפולמוסי כנגד הדעה הפרשנית שזיהתה את ה'כוכב' עם דוד המלך שמתחיל מיד לאחר מכן. ייתכן שרמב"ן נהג כן בשל טענתו שתכלית נבואה זו הוא להרתיע את בלק ולגרום לו להפסיק את פעולותיו כנגד עם ישראל. עיקרה של ההרתעה מצוי כאמור בנבואת בלעם על גורלה של מואב באחרית הימים, שאותו מתאר בלעם בדבריו 'וּמַחֲץ פִּאֲתִי מוֹאֵב', וזו הסיבה לכך שרמב"ן העדיף לשבץ את התוספת מיד לאחר פסוק זה.

³⁶ ראו בבלי, סנהדרין, קו ע"א.

³⁷ במ' כה 1-3.

³⁸ וכעין זה פירש רשב"ם.

³⁹ וכפי שכותב ראב"ע: 'לכה איעצך' – יש אומרים כי הטעם על בנות מואב. וזה דבר רחוק, בעבור שאמר: באחרית הימים.

⁴⁰ הנחה נוספת המובלעת בתוך דברי רמב"ן היא שהמונח 'עצה' יכול להתפרש גם כמחשבה או גזרה, וכפי שמסביר רמב"ן קודם לכן: 'וכן רצון המתנבא הזה לומר שהוא יודע ומכיר עתה מה שבדעת עליון ובלבו לעשות בעולמו כי יבצע את כל מעשהו'. בפירוש התורה שם רמב"ן מביא תימוכין למשמעות זו משני פסוקים אחרים: הראשון הוא 'זאת העצה היעוצה על כל הארץ' (יש' יד 26) והשני הוא 'לכן שמעו עצת יי אשר יעץ אל אדום' (יר' מט 20).

2-3. שער שלישי, עמ' נד-נה:

והנה אבאר מה שספרתי, בהיות יון מלכות שלישית וכתים בנו הרביעית, אמר עליה במראה הראשונה 'ויסבר להשניה זמנין ודת' (דנ' ז 25), והם הרומיים המזיפים תורתנו, וחושבים להשנות זמן המשיח, שיאמרו כבר בא וכבר באו העתידות, וכן יחשוב להשנות הדת, אומר: אמת היא, והאיש שהוא משיחם ואלוה שלהם ממלא החסרון בה. וכל הנאמר בתורה מן המועדים והחגים, וענין הכהנים והעבודות, הוא בודה מלבו הזונה זיוף דומה, כאשר ידמה הצורה המצויירת בדמות האנושית על הכותל לאדם עצמו. ובאמרו 'ויסבר' רמז שלא תעלה המחשבה בידו, כאשר אתה יודע כי כל משכיל בכל עם מכיר זיוף טפשותם הגדולה, ושהם עצמם גונבים לבם בפייהם. וכן 'פום ממלל רברבן' (שם 8) 'וקל מליא רברבתא' (שם 11) <'ומלין לצד עילאה' (שם 25)> אינו מתיחס רק לאומה הסכלה הזאת, <כי גם החיות הראשונות עובדות ע"ז היו, אבל זאת שתו בשמים פיהם, והיא המרשעת מכולן> הדוברת סרה על האלהים, חלילה לאל ממנה וית[עלה] שמו מספר עליו ככה.

קבוצת הביקורת: קמא: ו ל פ בתרא: י.

בשער השלישי רמב"ן עוסק בחזונו ספר דניאל. במסגרת זו הוא יוצא למערכה נרחבת כדי להוכיח את צדקתם של חז"ל שזיהו את המלכות הרביעית המופיעה בחזונו דניאל עם האימפריה הרומאית והעולם הנוצרי,⁴¹ ולדחות את דעת ראב"ע בפירושו לספר דניאל שזיהה אותה עם האסלאם.⁴² לשם כך רמב"ן פונה לניתוח קפדני ומדויק של כל מה שנאמר בנוגע למלכות הרביעית בחזונו דניאל, וקובע כי דברים אלו יכולים להתאים אך ורק לאימפריה הרומית והעולם הנוצרי. בין היתר רמב"ן דן בתיאור מעשיה של המלכות הרביעית בחלום דניאל הראשון – 'ויסבר להשניה זמנין ודת' (דנ' ז 25), וקובע שתיאור זה מתאים אף הוא רק לעולם הנוצרי 'שחושבים להשנות זמן המשיח שיאמרו כבר בא וכבר באו העתידות', וכמו כן הם מנסים 'להשנות הדת' ולהחליף את מערכת הפולחן היהודית במערכת מקבילה המכוונת ל'איש שהוא משיחם ואלוה שלהם'. תיאור זה של המלכות הרביעית נאמר לדניאל מפי המלאך שהתגלה אליו כדי לפענח לו את משמעות חלומו על ארבע החיות בכלל וזה שעל החיה הרביעית, האימה מכולן, בפרט. במסגרת חלום זה ראה דניאל שחיה זו היא בעלת 'פם ממלל רברבן' (שם 8) אשר ממנו יוצא 'קל מליא רברבתא' (שם 11). לדעת רמב"ן, תיאורים אלו מרמזים לדברי חירוף וגידוף כלפי מעלה שנשמעים מצידה של המלכות הרביעית, ועל כן הוא מסיק שגם תיאורים אלו מכוונים כלפי הנצרות 'הדוברת סרה על האלהים חלילה לאל ממנה ויתעלה שמו מספר עליו ככה'.

במהדורה בתרא הוסיף רמב"ן שתי תוספות: בקטע התוספת הראשון הוסיף רמב"ן את הפסוק 'ומלין לצד עילאה ימלל'. פסוק זה מופיע בהמשך הפרק (שם 25), והוא חלק מתיאור

⁴¹ ראו: בבלי, שבועות, ו ע"ב.

⁴² ראו: ראב"ע, הפירוש הארוך, ב 39; שם ז 14.

המלכות הרביעית בפי המלאך. בפסוק זה מפורש שאותם דברים שמשמיעה המלכות הרביעית מכוונים כלפי 'עֲלָאָה', היינו כנגד האל כפי שפירש רמב"ן, וסביר להניח שזו הסיבה לכך שרמב"ן ראה לנכון להוסיף אותו כאן. בקטע התוספת השני מבקש רמב"ן לחדד את ייחודיותה של המלכות הרביעית, שהרי גם המלכויות הקודמות – בבל, פרס ויוון – 'עובדות ע"ז', ובכל זאת דווקא כלפיה נאמרו תיאורים חריפים שכאלו. מכאן שהכוונה לנצרות, אשר תפיסת האל שלה נראית מנקודת מבט יהודית כגידוף החמור ביותר כלפיו, ועל כן דווקא היא נחשבת 'המרשעת מכולן'.⁴³

4. שער שלישי, עמ' נה–נו:

והנה אתן לך ראייה גמורה במראה השנית. הנה מן הכרת מלכות כשדים בשנה ההיא נראה לו במראות החלום כי היה בעילם המדינה, לומר שכבר אבד מלכות כשדים, ולא ראה החיה אשר נמשלו בה,

מהדורה קמא	מהדורה בתרא
אבל ראה	והיה לו דבור המראה הזאת בלשון הקדש, כי הראשונה נדבר לו בלשון הכשדים, כל זה להורות על אבדן מלכות כשדים. והנה ראה

האיל המנגח, ונתפרש לו כי הוא מלכות פרס, והצפיר השעיר מלך יון [...]

קבוצת הביקורת: קמא: ו ל פ בתרא: י.

בקטע זה עוסק רמב"ן בחלום דניאל השני. לעומת החלומות הקודמים שבהם ראה דניאל ארבע חיות, בחלום זה הוא ראה שלוש חיות בלבד, ובהמשך המלאך התגלה אליו והסביר לו ששתי החיות הראשונות מסמלות את מלכות פרס ומלכות יוון. כאן כמובן מתעוררת השאלה לאן נעלמה מלכות בבל ומדוע לא ראה דניאל בתחילה חיה נוספת המסמלת אותה כמו בחלומותיו הקודמים? על כך משיב רמב"ן שחלום זה פקד את דניאל 'בְּשֵׁנֶת שְׁלוֹשׁ לְמַלְכוּת בְּלָאֲשָׁצַר הַמֶּלֶךְ' (דנ' ח 1). על פי דעת חז"ל⁴⁴ זו הייתה שנתה האחרונה של מלכות בבל, ונמצא אפוא שהיא עמדה לרדת מעל במת ההיסטוריה, ועל כן הוא 'לא ראה החיה שנמשלו בה'. ראייה לפרשנות זו רמב"ן מוצא במיקומו של החלום שמתרחש לפי דברי דניאל 'בְּשֵׁשֶׁן הַבִּירָה אֲשֶׁר בְּעֵילָם הַמְּדִינָה' (שם) היא פרס. לדעתו הסיבה לכך ש'נראה לו במראות החלום כי היה בעילם המדינה' היא כדי לרמוז לדניאל על נפילתה הקרובה של מלכות בבל ועלייתה של מלכות פרס.

⁴³ ברם, ראו ברש"י (שם 8) שפירש שתיאורים אלו מוסבים על 'שיטוס שחירף וגידף ונכנס להיכל בעזות פנים'.

⁴⁴ ראו: סדר עולם, פרק כח.

במהדורה בתרא הביא רמב"ן ראייה נוספת מכך שהמלאך דיבר אליו בחלום זה בלשון הקודש לעומת החלום הקודם שבו המלאך דיבר אליו בארמית. לדעתו גם שינוי זה נועד לרמז לדניאל על נפילתה הקרובה של מלכות בבל.

יש לציין כי במקרה זה התוספת שהוסיף רמב"ן אילצה אותו לשנות מעט את נוסח מהדורה קמא. כאשר החליט רמב"ן לשלב תוספת זו ובה רמז נוסף שנרמז לדניאל במראה זו על אובדנה הקרוב של מלכות בבל, וסיכום של כל הרמזים – 'כל זה להורות על אבדן מלכות כשדים', כבר לא הייתה לו אפשרות להשאיר את הנוסח הקודם 'אבל ראה' וכו' על כנו – שהרי הסיכום חותם את הקטע הקודם. לכן נאלץ רמב"ן לתקן את הנוסח ולהתחיל נושא חדש – 'והנה ראה עתה האיל המנגח' וכו'.

5. שער רביעי, עמ' סט-ע:

והנני מחזק הענין הזה עם ביאורו בדברי סמך שהזעת נוטה להן והשכל מודה בקירובם, והוא, כי חשבתי שנות עמידת ישראל בארץ, וראיתי כי הם כמספר אשר יגלו ממנה, שזה ממה שאמרו 'מדה כנגד מדה'. והנה עמדו בארץ ת"מ שנה קודם בנין הבית הקדוש, ות"י שנה בהיותו קיים, ונפקדו ועלו ברשיון כורש י"ט שנה קודם בנין הבית השני, ות"כ שנות עמידתו, הרי אלף מאתים ותשעים, כמספר שאמר דניאל בגלות, כי שנת תשעים בה תהיה גאולה ובה ישובו לארץ, כאשר גלו ממנה בשנת תכ"א לבנין השני, והנה העמידה בארץ והגלות ממנה שנים במספר בלא חסר ויתר. ואין ראוי לי להביא שנות בבל במספר הזה, כי בידוע שמתחלה נענשו שיגלו ממנה כמספר שנות השמטה, ובשניה מימי הבית השני היה עליהם העונש מפני ששנו בחטא שיאכלו עוד אויביהם כמותם. והאמת עוד, כי בימי בבל לא אכלה אדם אבל היתה שממה אשר אין חריש וקציר, וכתוב 'כל ימי השמה שבתה למלאת שבעים שנה' (דה"ב לו 21), ואמרו: נ"ב שנה לא נראה עוף בארץ ישראל וכו', והם ימי בבל. והענין הזה מדברי רבותינו ז"ל נתגלה סודו, שהם דורשים אותו מן הכתוב, אמרו ז"ל: 'אדמתכם לנגדכם זרים אוכלים אותה' (יש' א 7) – כנגדכם זרים אוכלים אותה.

קבוצת הביקורת: קמא: ו ל פ בתרא: י פר.

בשלהי השער הרביעי רמב"ן מבקש להביא אסמכתא לחישוב הקץ של הצופה את ביאת המשיח בשנת 1358, אלף מאתים ותשעים שנים לאחר חורבן בית המקדש השני. לדעת רמב"ן, הסברה נותנת שמספר שנות הגלות יהיה שווה בדיוק למספר שנות עמידת ישראל בארץ, שהרי דרכו של האל להעניש את האדם מידה כנגד מידה. כפי שמראה רמב"ן, מספרן של שנים אלו הוא אלף מאתים ותשעים, ומכאן שגם הגלות תארך אלף מאתים ותשעים שנים. בהמשך רמב"ן מביא ראייה לתפיסה זו מאחד מפסוקי התוכחה שבספר ישעיהו (א 7) – 'אֲדַמְתְּכֶם לְנִגְדְּכֶם זָרִים אֲכָלִים אֹתָהּ, וּמְדַרְשֵׁת חֲזוּ' ⁴⁵ שדרשו פסוק זה כאילו כתוב בו 'אדמתכם – כנגדכם זרים

⁴⁵ ראו: איכה רבה, פתיחתא, כא (מהדורת בובר, דף ח ע"ב).

אוכלים אותה, היינו שהאויבים יאכלו ויסתפקו מאדמת ארץ ישראל למשך אותו פרק זמן שעם ישראל אכל והסתפק ממנה.

בקטע התוספת רמב"ן עוסק בשאלה מתבקשת שעולה מתוך הדברים – מה לגבי שבעים שנות גלות בבל? מדוע הן אינן נכנסות בחשבון שנות הגלות?⁴⁶ על כך הוא משיב שגלות בבל איננה חלק מגזרת 'כנגדכם זרים אוכלים אותה' מפני שני טעמים:

ראשית, משמעותה של גזרה זו היא שכל שנות קיומו של עם ישראל בארץ היו בחטא, ולכן מגיע להם מספר דומה של שנים בגלות. אולם שבעים שנות גלות בבל היו עונש ספציפי רק על שבעים שנות השמיטה שעם ישראל לא שמר מאז כניסתו לארץ ועד לחורבן בית המקדש הראשון.⁴⁷ נמצא אפוא שבזמן חורבן בית המקדש הראשון עדיין לא החליט הקב"ה להעניש את עם ישראל על כל חטאיהם אלא רק על אי שמירת השמיטה, ורק בזמן חורבן בית המקדש השני החליט הקב"ה להעניש את עם ישראל גם על יתר חטאיהם שחטאו במהלך כל שנות קיומם בארץ, זאת מפני 'ששנו בחטא' בימי בית המקדש השני, ואז נגזרה עליהם אותה גלות כנגד כל שנות קיומם בארץ, וזו הסיבה לכך ששבעים שנות גלות בבל אינן נחשבות חלק ממניין זה.

שנית, במהלך שנות גלות בבל הייתה ארץ ישראל שוממה לחלוטין מבני אדם, וזו סיבה נוספת לכך ששבעים שנות גלות בבל אינן יכולות להיות קיום של גזרת 'כנגדכם זרים אוכלים אותה'. מקור להנחה זו בדבר מצבה של ארץ ישראל בזמן גלות בבל מוצא רמב"ן במאמר חז"ל:⁴⁸ 'חמישים ושתים שנה לא נראה עוף טס בארץ ישראל, מה טעמא, "מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו" (יר' ט 9)',⁴⁹ ולדעת רמב"ן הכוונה לגלות בבל שאכן ארכה חמישים ושתים שנים מאז החורבן ועד פקידת כורש.⁵⁰ רמב"ן מוסיף ומבאר שטעם הדבר הוא מפני שגלות בבל נגזרה כאמור על אי שמירת שמיטה, ומטרת הגלות הייתה שהארץ תוכל להשלים את כל אותן שמיטות אבודות, וכפי שקובע הכתוב בספר דה"ב (לו 20–21): 'יִגְלַל הַשָּׂאֲרִית מִן הַחֶרֶב אֶל בְּבֶל [...] עַד רִצְתָהּ הָאָרֶץ אֶת שְׁבֻתֶיהָ כֹּל יְמֵי הַשְּׁמָה שְׁבֻתָהּ לְמֵלֵאוֹת שְׁבָעִים שָׁנָה, וְעַל כֵּן בָּאוּתוֹ זֶמֶן הִיא הֵייתָה שׁוֹמְמָה לְחֻלּוּתָהּ'.

⁴⁶ ואם אכן נעשה כן אזי תיפול ההשוואה בין מניין שנות הגלות למניין שנות ישיבתו של עם ישראל בארץ.

⁴⁷ וכפי שכותב רמב"ן בשער הראשון (עמ' יז), 'שראינו שם בראשונות רמז לשנות הגלות – "אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה ואתם בארץ אויביכם"', (וי' כו 34) ועוד אמר 'והארץ תעזוב מהם ותרץ את שבתותיה', (שם 43) והכתוב אומר בגלות ההוא "למלאות דבר יי' בפי ירמיהו עד רצתה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה שבתה למלאות שבעים שנה", (דה"ב לו 21) כן התרה בהם וכן הגיע להם העונש כנגד בטול השמטות היה הגלות, ונתברר שעל הגלות ההוא דבר'.

⁴⁸ ראו: ירושלמי, תענית, ד, ה (דף כה ע"א).

⁴⁹ והשוו איכה רבה, פתיחתא, לד (מהדורת בובר, דף כ ע"א): 'חמישים ושתים שנה לא נראה עוף טס בארץ ישראל, מה טעם, "מעוף השמים עד בהמה נדדו הלכו"', "בהמה" בגימטריא חמישים ושתים'.

⁵⁰ ואילו תשע עשרה השנים מאז פקידת כורש ועד בנין הבית אינן נכללות מלכתחילה במניין שנות הגלות אלא במניין שנות הישיבה בארץ וכפי שכתב רמב"ן לעיל.

מיקום התוספת: בשני כתבי היד ממוקמת התוספת בין חישוב 'שנות עמידת ישראל בארץ' ובין דרשת 'כנגדכם זרים אוכלים אותה'. מיקום זה נראה מעט תמוה, שהרי כל הטעם השני שמביא רמב"ן לאי הכללת שבעים שנות גלות בבל במניין הגדול של שנות הגלות מבוסס על דרשה זו שבה מפורש שבזמן הגלות האויבים יאכלו את אדמת ארץ ישראל – מה שלא התקיים כאמור בזמן גלות בבל, ונראה אפוא שהיה מתאים יותר להביא את התוספת לאחר דרשה זו. ייתכן שרמב"ן נהג כן מפני שמדובר בשאלה שממש מתבקשת מאליה, כך שכל מי שקורא את החישוב שלו הכולל ב'שנות עמידת ישראל בארץ' גם את ימי בית המקדש הראשון, יתמה מיד מדוע אפוא גלות בבל שבאה בעקבות חורבן בית המקדש הראשון איננה נכללת במניין שנות הגלות. לכן בחר רמב"ן למקם את התוספת ובה התשובה לשאלה זו מיד לאחר מכן.

רבדים קדומים ב'ספר הגאולה'

קיומן של תוספות ל'ספר הגאולה' מלמד על כך ש'ספר הגאולה' לא נחתם למעשה מעולם, וכי גם לאחר שהסתיימה כתיבתו והחלה הפצתו נהג רמב"ן לשוב אליו מעת לעת ולהוסיף בו תוספות כאלו ואחרות. כפי שראינו לעיל, רמב"ן נהג באופן דומה גם בפירוש התורה, ונראה אפוא כי מדובר בפרקטיקה רווחת אצל רמב"ן.

והנה, לאחרונה הוכיחו חוקרים שונים כי פרקטיקה זו של עריכת שינויים והוספות בפירוש התורה לא החלה רק לאחר חתימת פירוש התורה והפצתו אלא אפיינה את תהליך הכתיבה של רמב"ן מתחילתו. כפי שהראו אותם חוקרים, כבר במהדורה הראשונה של פירוש התורה ישנן עדויות לא מעטות לשינויים והוספות ואפילו השמטות. מכאן שגם המהדורה הראשונה של פירוש התורה המצויה בידינו מכילה בתוכה כמה וכמה רבדים המשקפים טיוטות שונות של החיבור שנערך שוב ושוב בידי רמב"ן.⁵¹

מהן אותן עדויות? כיצד ניתן לגלות הוספות או השמטות ללא כל תימוכין בכתבי היד? כפי שהראו יוסף עופר ויהונתן יעקבס, בכמה קטעים הדבר עולה במפורש מתוך דברי רמב"ן שפותח את אותם קטעים בביטויים כגון 'ושוב מצאתי' או 'ואחרי כן ראיתי' וכדומה, אולם גם במקומות שרמב"ן לא ציין דבר ניתן לעמוד על כך על פי רמזים נוספים. כפי שהראה עודד ישראלי, אחת התופעות הרווחות בפירוש התורה היא הצעת אפשרויות פרשניות שונות שאינן ערוכות כחלופה זו לזו וללא מילות קישור הולמות ביניהן, ויש בזה כדי ללמד לכאורה על כך שמדובר בקטעים שנכתבו בזה אחר זה בתקופות שונות.⁵² נוסף על כך ניתן למצוא בפירוש

⁵¹ ראו: עופר ויעקבס (לעיל הערה 2), עמ' 579–600; ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 117–118, ושם הערות 25 ו-28; י' מרקוס, 'תמורות בפירוש של רמב"ן לביטוי 'דרישת ה' ', מגדים ס (תשפ"א), עמ' 57–68.

⁵² כך לדוגמה, בפירושו ל'ברית בין הבתרים' (בר' טו 14) דן רמב"ן בעקבות רמב"ם באחריותם העתידית של המצרים למעשים שעשו לבני ישראל אף על פי שקיום הגזירה העתידית 'ועבדום וענו אותם' (בר' שם) נכפה עליהם מאת האל. רמב"ן מציע פתרון לבעיה זו בעקבות רד"ק (בלי להזכירו בשמו) ומראה שבפועל המצרים התעמרו בבני ישראל במידה החורגת מסאת הייסורים שנגזרה על אלה: 'ודבר ברור הוא כי השלכת בניהם ליאור אינה בכלל "ועבדום וענו אותם", אבל היא עקירתם לגמרי, וכן מה

התורה לא פעם הפניות של רמב"ן למה שכתב במקום אחר בפירושו, אולם יעד ההפניה איננו לפנינו, וברור אפוא שמדובר בפסקה שנכללה בנוסח הקדום ונשמטה ממנו.⁵³ לצד תופעות אלו, אני מבקש להצביע על תופעה נוספת, והיא קיומן של סתירות בדברי רמב"ן. הפרשנות שנותן רמב"ן במקום זה אינה עולה בקנה אחד עם הדברים שהוא כותב במקום אחר, וגם כאן הפתרון הסביר ביותר הוא שמדובר בקטעים שנכתבו בזמנים שונים והבדלי הגישות ביניהם משקפים שינויים שחלו בדעת רמב"ן במהלך השנים.⁵⁴

לאור זאת, נשאלת השאלה האם קיימת תופעה דומה ב'ספר הגאולה'? האם גם בחיבור זה ניתן לאתר את עקבותיהן של טיוטות קדומות יותר ממהדורה קמא המצויה לפנינו? אני סבור שהתשובה לשאלה זו חיובית, וכי עיון מדוקדק ומעמיק ב'ספר הגאולה' מגלה כמה וכמה רמזים העשויים להעמידנו על קיומה של טיוטה קדומה יותר של החיבור. שחזור השתלשלות הנוסחים מספק לנו הצצה מרתקת ל'סדנת הכתיבה' של רמב"ן ואף עשוי לשפוך אור על מספר קטעים תמוהים ב'ספר הגאולה'. זאת ועוד, באחד ממקרים אלו אני סבור כי יש בידי להוכיח שלא מדובר בטיוטה בלבד, וכי הרובד הקדום משקף מהדורה קדומה של החיבור שיצאה מתחת ידי רמב"ן ולא נשתמרה בידינו.

מכאן ואילך אני מבקש אפוא לאשש את טענתי בדבר קיומו של רובד קדום ב'ספר הגאולה' באמצעות עיון בשתי סוגיות מרכזיות: האחת היא שאלת הלגיטימיות של חישובי הקץ שעולה

שאמרו תחלה "הבה נתחכמה לו פן ירבה" (שם' א 10) אינו בכלל עבדות וענוי, מלבד מה שהוסיפו בעיני עצמו, "וימררו את חייהם בעבודה קשה" וגו' (שם' 14). ואולם, בסמוך, ללא כל הקדמות וללא מילות קישור פותח רמב"ן במילים: "ודע והבן" בהסבר אחר אשר מרחיק לכת הרבה יותר, ולפיו האשמה תלויה בכוונת הפועל, ומכיוון שהמצרים פעלו כנגד בני ישראל לא מתוך כוונה לקיים את גזרת האל אלא מתוך שנאה ורשע, הריהם נושאים באחריות למעשיהם. נראה אפוא שרמב"ן שרלב הנה רק בשלב מאוחר יותר את ההסבר השני, הרדיקלי, בלי שטרח לטשטש את סימני התפירה. לדוגמה נוספת ראו: ישראלי, שם, הערה 25.

כך לדוגמה, בפירושו לברכות יעקב (דב' לג 6) כותב רמב"ן: "ועל דרך האמת, יחי ראובן ואל ימות, מטעם 'פוקד עון אבות על בנים' (שם' כ 4), ושם רמזתי סודו", אולם פירוש זה אינו בנמצא לפנינו, לא על פסוק זה ולא על פסוק אחר, ונראה אפוא שפירוש זה נכלל במהדורה הקדומה של הפירוש, ובשלב מסוים רמב"ן החליט להשמיטו. לדוגמאות נוספות ראו: ישראלי, שם, הערה 28.

כך לדוגמה, בפירושו להצעת משה על עריכת מבחן הקטורת שיוכיח במי בחר ה' לכהונה (במ' טז 5), דן רמב"ן בשאלה כיצד היה מותר לאהרן להקטיר קטורת זרה עם קורח והמאיתיים וחמישים איש, ומציע שתי אפשרויות להסביר את הדבר: "הנה משה מעצמו חשב המחשבה הזאת, ורצה בקטרת יותר משאר קרבנות, כי ראה כבר בנדב ואביהוא כי בהקריבם קטרת זרה לפני ה' נשרפו, והתיר לאהרן להקטיר אותה לצורך השעה, או שהיתה קטרת הבקר שהקטיר בהעלותו את הנרות כמשפט". אולם להלן שם (ז' 2) קובע רמב"ן מפורשות שכל ההקטרה הזו התרחשה 'בחוק', היינו בחצר המשכן, וברור שעל פי תפיסה זו אין כל אפשרות לראות את הקטורת שהקטיר אהרן במסגרת אותו אירוע כ'קטורת הבוקר שהקטיר בהעלותו את הנרות כמשפט'. ברי אפוא, שמשפט זה, אשר ממנו עולה תפיסה חלופית של מיקום האירוע, הוא תוספת שהוסיף רמב"ן לפירושו מאוחר יותר.

לדיון בשער הרביעי, והשנייה היא שאלת חזרתם של עשרת השבטים בימי שיבת ציון ובניין בית המקדש השני שעולה לדיון בשער הראשון.

ההגנה על חישובי הקץ – שינויים ותמורות בדעת רמב"ן

במרכזו של השער הרביעי עומד חישוב הקץ של רמב"ן המבוסס על פסוקי ספר דניאל וחזוה את הגאולה לשנת ה'ק"ח (1358). אולם לפני שרמב"ן פותח בהצגת חישוב הקץ שלו הוא מקדים הקדמה אפולוגטית ארוכה, ובמסגרתה הוא מבקש להתמודד עם התנגדותם החריפה של חז"ל לחישובי הקץ שבאה לידי ביטוי במאמר הנודע 'תיפח עצמם של מחשבי קיצין':

וטרם שנפתח פינו לדבר בענין הקץ, אנחנו צריכים להתנצל ממה שאמרו חכמים ז"ל 'תפח עצמם של מחשבי קצים'.⁵⁵ ואומר, כי הכונה בזה ממה שאמרנו, כי מהם ז"ל שיודעים אריכות הקץ אחריהם, כמו שאמרו לר' עקיבא: 'יעלו עשבים על לחיך ועדיין בן דוד אינו בא',⁵⁶ ואינם רוצים שיתגלה הדבר להמון פן יהיה זה רפיון בחלישות תקותם. ועכשיו בטלו ממנו הטענות האלה, מפני שאנחנו באחרית הימים [...] ולכן אין מגרעת לעם באמרנו גם אנחנו דעתנו בענין הזה, אולי יהיה להם תוספת טובה ונחמה בהיות דברנו מסכימים אל הדעת וקרובים אל השכל בע"ה.⁵⁷

לטענת רמב"ן, הסיבה להתנגדות חריפה זו היא חששם של חז"ל מחישובי קץ המחשבים את מועד הגאולה לתקופה רחוקה ובכך מחלישים את תקוות הגאולה של המון העם. אך הוא עצמו מחשב את מועד הגאולה לזמן קרוב יחסית, במרחק של כמה עשרות שנים בלבד, ועל כן חשש זה וממילא גם ההתנגדות שבאה בעקבותיו אינם רלוונטיים לגביו. ברם, פרשנות זו של רמב"ן לחששם של חז"ל תמוהה ביותר, שהרי התלמוד עצמו (שם) נותן טעם אחר לגינאי זה – 'תיפח עצמם של מחשבי קיצין' – שהיו אומרים כיון שהגיע הקץ ולא בא שוב אינו בא'. נמצא אפוא שחששם של חז"ל לא היה מחישוב רחוק כפי שמבאר רמב"ן, אלא אדרבה מחישוב קרוב שיתבדה, והוא זה שיגרום להחלשת תקוות הגאולה של המון העם שיאמרו 'כיון שהגיע הקץ ולא בא שוב אינו בא'? יתרה מזו, רמב"ן עצמו מצטט פרשנות זו של חז"ל בהמשך דבריו:

והנה בדברי חכמים ז"ל טעם על מאמרם – 'תפח עצמן של מחשבי קצים' שהיו אומרים [ם] כיון שהגיע הקץ ולא בא שוב אינו בא' [...] והכונה בזה, מפני שהם יודעים מאנשי דורותם שיחתכו בקץ לקרב אותו בזמן ההוא, וירבו בו המכשולות בין בהתקרב בין בהתרחק, ויהיה הדחה לעמי הארץ בדבר, ולכן צריך להעלים ממנו עין אדם ולהיות מצפה לכלל הדבר. והנה דברינו אנחנו איננו מזיק בהרחקתו כאשר ספרנו,

55 בבלי, סנהדרין, צו ע"ב.

56 ראו ירושלמי, תענית, ד, ה (כד ע"א).

57 ספר הגאולה, עמ' סב.

ולא בטעם הזה, מפני שדברינו בקץ דברי שמא ואפשר, ואין אצלנו בו דבר ראוי לגזור עליו גזרה אמתית ולומר בו מאמר חלוט שהוא ככה, כי אין אנו נביאים לאמר כן בסודות האלהים, אבל אנחנו מקוים אל הזמן שיבא ונאמין בכלל הדבר, ומן תקון הדברים והמועדים בפירושו נאמר שמא כדברנו כן הוא, וברוך היודע האמת.⁵⁸

הנה כי כן, רמב"ן מצטט כאן את המאמר התלמודי במלואו ומסכים שהחשש העיקרי המובע בו הוא מפני אותם מחשבי קץ 'שיחתכו בקץ לקרב אותו בזמן ההוא [...] ויהיה הדחה לעמי הארץ בדבר'. מדוע אפוא בקטע הקודם הוא מציג פרשנות אחרת?

אני מבקש להציע שפרשנות זו של רמב"ן מבוססת על דברי רבי אברהם בר חייא (להלן ראב"ח) בחיבורו האסכטולוגי 'מגלת המגלה', אשר השפיע רבות על רמב"ן ב'ספר הגאולה', ובייחוד בסוגיית חישוב הקץ.⁵⁹ בחיבור זה ראב"ח מציג מגוון של חישובי קץ אפשריים, ואחד העיקריים שבהם חוזה את הגאולה לשנת ה'ק"ח, בדיוק כמו חישוב הקץ של רמב"ן. במסגרת דיונו בחישוב זה מצביע ראב"ח על מספר רמזים במאמרים שונים של חז"ל שרומזים לדעתו לחישוב זה, ומסיק מכך 'שהפירוש הזה אשר פרשנו היה גלוי להם, אלא שלא רצו לגלותו כדי שלא יהא אורך הקץ קשה בעיני קטני אמנה אשר הם רוב העולם הנה'.⁶⁰ הנה כי כן, ראב"ח קובע שהחשש אשר הדרוך את מנוחתם של חז"ל בסוגיה זו של חישובי הקץ הוא החשש 'שלא יהא אורך הקץ קשה בעיני קטני אמנה אשר הם רוב העולם הנה'. אומנם ראב"ח אינו מזכיר את מאמר 'תיפח עצמן של מחשבי קיצין', אולם אין כל קושי להניח שרמב"ן סבר שאותו נימוק שגרם לחז"ל להסתיר את מועד הקץ הוא גם זה שגרם להם לגנות את יתר מחשבי הקיצין.

סיוע בלתי מבוטל להנחה זו ניתן למצוא בדברי ראב"ח מיד לאחר מכן שמסביר מדוע חששם של חז"ל איננו רלוונטי יותר – 'ועתה כיון שהקץ אינו רחוק כל כך כאשר היה בימיהם אין בגלותו שום חטא'.⁶¹ כזכור לנו היטב, זהו בדיוק הנימוק שבו רמב"ן משתמש כדי להצדיק את פרסום חישוב הקץ שלו, ונראה אפוא שקטע זה כולו מבוסס על מקבילו ב'מגלת המגלה'. ברם, גם אם מצאנו מקור לפרשנות זו של רמב"ן, עדיין יש לתמוה מדוע בחר רמב"ן להעניק למאמר זה פרשנות אחרת מזו המובאת בתלמוד בפירוש? דומה כי אין מנוס מן המסקנה ששני רבדים של 'ספר הגאולה' לפנינו: בשלב הראשון נתעלם סיומו של המאמר התלמודי מעיני רמב"ן מסיבה כלשהי, ועל כן הוא ראה עצמו חופשי להעניק לו פרשנות משלו על פי דרכו של ראב"ח. בשלב מאוחר יותר גילה רמב"ן את הפרשנות התלמודית השונה, וכדרכו

58 שם, עמ' סב-סג.

59 על כך ראו: רבי אברהם ב"ר חייא הנשיא, מגלת המגלה, מהדורת ז' פוזנסקי עם מבוא מאת י' גוטמן, ברלין תרפ"ד, עמ' XXIV-XXV; R. Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Los Angeles 1992, p. 179, n. 32.

60 מגלת המגלה, עמ' 46.

61 שם.

במקרים דומים נמנע ממחיקת מה שכבר כתב בעבר⁶² ורק הוסיף והביא גם את טעמם של חז"ל לצד הטעם שהוא נתן מתחילה והסביר מדוע גם חשש זה איננו תקף במקרה שלו. בשלב זה נוסף הקטע להלן: 'והנה בדברי חכמים' וכו'.

אכן, רמב"ן הבין היטב את הקושי שעשוי לעמוד לפני הקורא שלא יבין הכיצד פירש רמב"ן מתחילה שחששם של חז"ל היה חישוב קץ רחוק בעוד שמפורש בדבריהם שחששם היה מפני חישוב קץ קרוב, ועל כן לא הסתפק בציטוט דברי חז"ל, אף על פי שהם מדברים בעד עצמם, אלא טרח לכתוב להם פרשנות ובתוכה שילב באופן מלאכותי את תפיסתו הקודמת: 'והכונה בזה, מפני שהם יודעים מאנשי דורותם שיחתכו בקץ לקרב אותו בזמן שהוא וירבו בו המכשולות בין בהתקרב בין בהתרחק, ויהיה הדחה לעמי הארץ בדבר', כאשר בכך הוא מבקש ליצור את הרושם שחששם של חז"ל היה משתי האפשרויות גם יחד – 'וירבו בו המכשולות בין בהתקרב בין בהתרחק'.

חיזוק להבנה זו ניתן למצוא בדברי רמב"ן בהמשך: 'והנה דברינו אנחנו איננו מזיק בהרחקתו [...] ולא בטעם הזה'. מכך עולה בבירור שגם לאחר כתיבת דברים אלו רמב"ן לא זיהה את ה'טעם הזה' של חז"ל עם החשש מ'הרחקתו' של הקץ אלא ראה בהם שני חששות שונים. לפיכך אין לראות את דבריו כאן כפרשנות של ממש ל'טעם הזה' של חז"ל, אלא רק כ'טלאי' פרשני שנועד כאמור לעמעם את הסתירה בין פרשנותו המוקדמת של רמב"ן למאמר 'תיפח עצמן של מחשבי קיצין' ובין פרשנותם של חז"ל עצמם למאמר זה.

שיבת ציון ועשרת השבטים – שינויים ותמורות בדעת רמב"ן

במרכזו של השער הראשון מציב רמב"ן שורה ארוכה של פרשיות מהתורה וחזונו מספרי הנביאים, שמהם עולה הבטחה ברורה על הגאולה העתידה, וכמו כן ניתן להוכיח שזו טרם התגשמה, ולכן אין מקום לפקפק בעצם קיומה של הגאולה העתידה, וגם אם תתמהמה בוא תבוא. כדי להוכיח שכל הפרשיות והנבואות הללו עוד לא התגשמו, רמב"ן מנתח הבטחה אחר הבטחה ומראה שאלו עוד לא התגשמו, ועל כורחנו שהן מוסבות על הגאולה העתידה.

מוטיב מרכזי שמופיע ברבות מן הנבואות, ורמב"ן מסתמך עליו כדי להוכיח שהן טרם התגשמו, הוא הבטחת הגאולה לעם ישראל כולו. כידוע, בימי שיבת ציון ובית המקדש השני עלו לארץ רק שבטי יהודה ובנימין שגלו לבבל, ומכאן שהבטחות אלו, הכוללות גם את עשרת השבטים, מוסבות על הגאולה העתידה. כך לדוגמה, אחת הנבואות המרכזיות שרמב"ן מזכיר היא נבואת יחזקאל: 'וְאָתָה בֶּן אָדָם קַח לָךְ עֵץ אֶחָד' (יח' לו 16), שבה מבשר הנביא לעם ישראל על כך שהקב"ה עתיד לקבץ לארץ ישראל הן את 'אֶפְרַיִם' (שם 19) והן את 'יְהוּדָה' (שם) ולאחד אותם לממלכה אחת – 'וְעָשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל וּמָלָךְ אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם לְמָלָךְ וְלֹא יִהְיֶה עוֹד לְשָׁנִי גוֹיִם וְלֹא יִחָצוּ עוֹד לְשֵׁנִי מְמַלְכוֹת עוֹד' (שם 22). מכך רמב"ן מסיק שנבואה זו מוסבת על הגאולה העתידה:

⁶² כך נהג רמב"ן גם בקטעי התוספת ששלח מארץ ישראל. על כך ראו: עופר ויעקבס (לעיל הערה 2), עמ' 56–64.

ובדברי יחזקאל נבואות רבות מוכרחות [...] וכגון פרשת 'קח לך עץ אחד', כי שם כתוב גאלה לישראל ויהודה, והפרשה כלה מבוארת כי יחבר שתי הממלכות למלכות אחת ביד דוד, והנה בגולה היו ומאז לא היו שם אפרים וכל בית ישראל.⁶³

בהקשר זה מתמודד רמב"ן עם סתירה לכאורה להנחה זו מדברי חז"ל ב'סדר עולם' שקבעו כי אף שאר השבטים עלו בימי עזרא:

ועם כל זה אנחנו מודים לדברי חכמים, וחלילה לנו מחלוק עליהם ז"ל, שהם אמרו ב'סדר עולם'⁶⁴ בבאי הארץ בימי עזרא: 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות וששים' (עז' ב 64), בפרט אינם אלא שלשים אלף, ושנים עשר אלף היכן הם, אלו שעלו משאר השבטים.⁶⁵

רמב"ן מקדיש לנושא זה דיון ארוך. במסגרתו הוא סוקר בהרחבה את כל הפרקים הרלוונטיים בספר עזרא ובספר דברי הימים ומראה כי השבטים היחידים המוזכרים שם הם יהודה ובנימין. מכאן הוא מסיק שכוונת חז"ל אינה לעשרת השבטים כולם אלא רק למעטים מתוכם שנספחו לממלכת יהודה לאורך השנים וגלו עם בני יהודה ובנימין לבבל, ואלו אכן עלו עמם בימי עזרא. אולם שאר בני עשרת השבטים שגלו לאשור לא שבו מעולם, והם עתידים לשוב בגאולה העתידה כפי שהבטיחו הנביאים.

מי הם אותם אנשים ומתי הם היגרו לממלכת יהודה? נקרא את הסברו המפורט של רמב"ן:

והנה נראה מפשט הכתוב, כי טרם גלות הארץ ביד סנחריב נאספו אל ערי יהודה משכיניהם מנשה ואפרים, ושמעון שהיו בתוך נחלתם, כמו שכתוב ביאשיהו זיתנו את הכסף המובא בית אלהים אשר אספו הלויים שמרי הסף מיד מנשה ואפרים ומכל שארית ישראל ומכל יהודה ובנימין' (דה"ב לד 9), וכן כתוב 'ויעשו בני ישראל הנמצאים', (שם לה 17) 'וכל יהודה וישראל הנמצא' (שם 18). וקודם לזמן הזה בימי אסא כתוב 'ויקבץ את כל יהודה ובנימין והגרים עמם מאפרים ומנשה ומשמעון כי נפלו עליו מישראל לרב בראותם כי יי' אלהיו עמו' (שם טו 9). והנה אלה הנמצאים, והם גרים בארץ יהודה, ואולי יושבים במקצת עריהם הסמוכות ליהודה, הם גלו עם יהודה ובנימין לבבל, ונקראים בכללם לא בשמם המיוחד מפני שאין בהם רק קצת שבט, והם השבים עמם ביסוד מעלת עזרא, ולא הוזכרו בשמם גם בשוכם כי נספחו על בית יהודה ובערי ירושלם ישבו כלם, ולא היתה גאולה לשבטיהם.⁶⁶

63 ספר הגאולה, עמ' כה-כו.

64 ראו: סדר עולם, פרק כט.

65 ספר הגאולה, עמ' כה.

66 שם, עמ' כט-ל.

כפי שמראה רמב"ן, מן המקראות עולה שהתהליך החל בימי אסא ונמשך עד לימי יאשיהו. בכל פעם שממלכת יהודה זכתה להצלחה מיוחדת היו אנשים מעשרת השבטים שראו בכך אות וסימן לעדיפותה של ממלכת יהודה על פני ממלכת ישראל בעיני האל ועל כן בחרו להגר אליה. כמו כן, אנו למדים מן הפסוקים שתופעה זו לא רווחה בכל עשרת השבטים כי אם בשלושה שבטים בלבד: מנשה, אפרים ושמעון.⁶⁷ לדברי רמב"ן, הסיבה לכך היא קרבתן של נחלות שבטים אלו לממלכת יהודה,⁶⁸ ועל כן היה קל להם יחסית 'לעבור את הגבול' ולהצטרף לממלכת יהודה. ברם, מבנהו של קטע זה אומר דרשני, שכן רמב"ן פותח משום מה דווקא בפסוקים מתקופת יאשיהו המציינים את סופו של התהליך ורק לאחר מכן מביא את הפסוק מתקופת אסא המציין את תחילתו של התהליך. סדר זה נראה תמוה – שהרי רמב"ן פותח את הקטע בקביעה 'כי טרם גלות הארץ ביד סנחריב נאספו אל ערי יהודה משכיניהם מנשה ואפרים ושמעון', והיה מתבקש אפוא להביא תחילה את הפסוק מתקופת אסא שקדמה לגלות סנחריב ולא את הפסוקים מתקופת יאשיהו המאזכרת לגלות סנחריב וממילא אין בהם כדי לתקף את קביעת רמב"ן שהתהליך החל עוד 'טרם גלות הארץ בימי סנחריב'?

אני מבקש להציע שגם כאן שני רבדים של 'ספר הגאולה' לפנינו: בשלב הראשון סבר רמב"ן שההגירה מממלכת ישראל לממלכת יהודה החלה רק בעקבות חורבן ממלכת ישראל וגלות עשרת השבטים בימי סנחריב, ובאותה טיוטה ראשונית ייתכן שהיה כתוב 'כי אחר גלות הארץ ביד סנחריב נאספו אל ערי יהודה משכיניהם', ובהתאם לכך הביא רמב"ן את הפסוקים מתקופת יאשיהו שמוכיחים כי בתקופה שאחר גלות סנחריב אכן הייתה נוכחות של פליטים מעשרת השבטים בתוך ממלכת יהודה.⁶⁹ בשלב מאוחר יותר גילה רמב"ן את הפסוק מתקופת

⁶⁷ יש לציין ששבט שמעון מוזכר רק בפסוק מתקופת אסא ולא בפסוקים מתקופת יאשיהו, ולעובדה זו ישנה משמעות רבה כפי שיתברר בדיון להלן.

⁶⁸ שהרי נחלת שבט שמעון הייתה בתוך נחלת שבט יהודה, וכפי שכותב רמב"ן בפירוש התורה (בר' מט 5) – 'כי נחלת שמעון בתוך בני יהודה, כדכתיב "ויהי נחלת בני שמעון בתוך נחלת בני יהודה" (יהו' יט 9), והיו עריהם מחולקות זו מזו בכל שבט יהודה', וראו לעיל שם (פרקים טז–יז) שגם לשבט מנשה וגם לשבט אפרים היה גבול משותף עם שבט בנימין שהיה חלק מממלכת יהודה כידוע.

⁶⁹ אפשר לשער שרמב"ן שאב דעה זו מפירוש רד"ק על ספר זכריה (ט 13) שמתייחס אף הוא לשאלת חזרתם של עשרת השבטים בימי שיבת ציון, וכותב ש'אע"פ שבבית שני לא היה שבט אפרים ולא שאר השבטים – הנה נשארו בארץ אחר גלות השבטים בימי הושע בן אלה מעטים, כאשר מצאנו בדברי יאשיהו "מיד מנשה ואפרים ומכל שארית ישראל", והם גלו עם שבט יהודה ובנימין לבבל ושבו עמם בשובם'. הנה כי כן, רד"ק נוקט כאן בעמדה עקרונית וזה לעמדתו של רמב"ן – שעשרת השבטים לא שבו בימי שיבת ציון אלא רק אותם 'מעטים' מתוכם שהיגרו לממלכת יהודה וגלו לבבל, והוא קובע מפורשות שהגירה זו החלה רק 'אחר גלות השבטים בימי הושע בן אלה'. זאת בעקבות אזכורם של 'מנשה ואפרים ומכל שארית ישראל' בממלכת יהודה בימי יאשיהו. שאלת מידת היכרותו של רמב"ן עם חיבוריו השונים של רד"ק טרם נחקרה כל צורכה. כפי שהראה הלל נובצקי, רמב"ן הכיר היטב את 'ספר השורשים' וכן את הפירוש לספר בראשית, ורבים מפירושו לספר בראשית מבוססים על חיבורים אלו. ראו: נובצקי (לעיל הערה 35), עמ' 34–70. וראו עוד: ש' יהלום, 'מקורות עלומים בפירוש הרמב"ן לתורה', שנתון לחקר המקרא והמזרח

אסא המוכיח שההגירה מממלכת ישראל לממלכת יהודה החלה זמן רב לפני חורבן ממלכת ישראל בידי סנחריב, ובעקבות כך הוא מחק את התיבה 'אחר' וכתב את הנוסח המופיע לפנינו – 'כי טרם גלות הארץ ביד סנחריב נאספו אל ערי יהודה משכיניהם'. ברם, כדרכו במקרים דומים השתדל רמב"ן להימנע ממחיקה ושינוי של הנוסח הקיים עד כמה שאפשר,⁷⁰ ולכן מלבד

הקדום, טו (תשס"ה), עמ' 290–291. לעומת זאת, מידת היכרותו של רמב"ן עם פירושי רד"ק לנ"ך אינה ברורה, אולם בהמשך 'ספר הגאולה' רמב"ן מקדיש קטע נרחב לפרשנות הפרקים העוסקים בייחוסם של עולי בבל בספר דברי הימים (א 8–9), ושם אנו מגלים מספר מקבילות מובהקות לפירוש רד"ק על ספר דברי הימים. דוגמה בולטת מאוד מצויה בפסוקים העוסקים בשוערי בית המקדש – 'וְהַשְׁעָרִים שְׁלֹשׁ וְעֶקֶב וְטֶלֶם וְאַחִיָּמ וְאַחִיָּה שְׁלֹשׁ הָרָאשׁ, וְעַד הָנָה בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ מִזְרְחָה הָמָּה הַשְׁעָרִים לְמַחְנוֹת בְּנֵי לֵוִי' (שם ט 17–18). את הפסוקים רמב"ן מפרש כך: 'כלומר, עדיין בשוכם מן הגלות המה השוערים בבית השני כאשר היו בראשון, כי המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם, כאשר נאמר בסוף הענין (שם 22) 'ספר הגאולה, עמ' לא), ולשון זו זהה כמעט בדיוק ללשונו של רד"ק שם: "ועד הנה בשער המלך מזרחה" – כלומר: עדיין כמו שהיה בבית ראשון, "השוערים" – ממונים "בשער" שהיה "המלך" נכנס בו, שהיה "מזרחה" כמו כן. על אותו ענין שנעשה בבית ראשון נעשה בבית שני, כמו שאומר: "המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם". חיזוק חשוב לזיקה זו ניתן למצוא בכך שהן בכ"י וטיקן של 'ספר הגאולה' והן בכ"י פריס 198 של פירוש רד"ק לספר דברי הימים מופיעה טעות זהה בציטוט של פסוק 22 – 'המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם', וייתכן אפוא לשער שכ"י זה של פירוש רד"ק הוא זה שעמד לפני רמב"ן ומשם השתלשלה הטעות גם לספר הגאולה. נראה אם כן כי אין סיבה לפקפק בכך שפירוש רד"ק לדברי הימים עמד לפני רמב"ן בזמן כתיבת 'ספר הגאולה'. לאור זאת, ייתכן בהחלט שגם פירוש רד"ק לתרי עשר היה מוכר לרמב"ן באותה עת. ברם, יש לציין שלדעת מרבית החוקרים הפירוש לתרי עשר הוא מן החיבורים המאוחרים של רד"ק, ואילו הפירוש לדברי הימים הוא מן החיבורים המוקדמים שלו וייתכן שהוא אף הפירוש הראשון לתנ"ך שיצא מתחת ידיו. זאת ועוד, כפי שהוכיח יצחק ברגר, רד"ק כתב את פירושו לדברי הימים בשתי מהדורות, שהראשונה והקדומה שבהן השתמרה בכ"י פריס 98, כך שאם אכן השערנו נכונה וכ"י זה הוא זה שעמד בפני רמב"ן, הרי שמה שעמד בפניו זו המהדורה הקדומה ביותר של הפירוש הקדום ביותר שיצא מתחת ידי רד"ק, ואין בכך כדי להוכיח היכרות גם עם הפירוש המאוחר יותר לתרי עשר. על סדרם של פירושי רד"ק לתנ"ך ראו: א' גייגר, 'תולדות הרד"ק', אוצר נחמד, מחברת שניה (תר"ז), עמ' 162–163; L. Finkelstein, *The Commentary of David Kimhi on Isaiah*, New York 1926, pp. xciv–xcvi; F. E. Talmage, *David Kimhi, The Man and the Commentaries*, Cambridge 1975, pp. 58–60; ע"צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, ב, ירושלים תשל"ח, עמ' 721–722; א' גולן, רד"ק: פתיחה לפירוש התורה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 27–28; מ' פריץ, 'לשיטתו הפרשנית של ר' דוד קמחי', בית מקרא, 45 (תש"ס), עמ' 307–308; א' סידלר, דרכו הפרשנית של רבי דוד קמחי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ד, עמ' 1–2; י' צייטקין, מאפייני פרשנות המקרא ביצירותיהם של פרשני הפשט בני האסכולה המימונית של פרובנס במאות ה-13–14, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"א, עמ' 37–38. על פירוש רד"ק לספר דברי הימים ומהדורותיו השונות ראו: Y. Berger, "Radak's Commentary to Chronicles and the Development of his Exegetical Programme", *Journal of Jewish Studies* 57, 1, (2006), pp. 80–98. ראו לעיל הערה 62.

שינוי הכרחי זה הותיר רמב"ן את הקטע הקדום על כנו הכולל את הפסוקים מתקופת יאשיהו, ורק הוסיף לאחריהם את הפסוק מתקופת אסא המוכיח את עמדתו הנוכחית שתחילתה של הגירה זו קדמה לגלות סנחריב.

ייתכן שאפשר למצוא סיוע להשערה זו בסיכומי של רמב"ן לסוגיה זו:

והנה יצאנו מעט מדרכנו לפרש זאת הפרשה להסכים עם דעת רבותינו ז"ל שעלו בבית שני קצת מפליטי שאר השבטים, ולא מכלם רק מבני אפרים ומנשה, ולא הגיע להקרא שבט ולא מקצת שבט, רק הם נספחים במיעוטם אל השנים השבטים וגרים בעריהם, כי להם היתה הגאולה הזאת.⁷¹

הגדרה זו של אותם מהגרים מעשרת השבטים כפליטים אינה הולמת לכאורה את תפיסתו לעיל שהגירה זו החלה כבר בימי אסא כאשר ממלכת ישראל הייתה בשיא כוחה. נראה אפוא שיש בכך סיוע להשערתנו בדבר קיומה של טיוטה קדומה יותר שבה רמב"ן שהגירה זו החלה רק בעקבות חורבן ממלכת ישראל בימי סנחריב, ולפי זה אכן מתאים להגדיר את אותם מהגרים כפליטים, וזהו שכותב כאן רמב"ן 'שעלו בבית שני קצת מפליטי שאר השבטים'.

זאת ועוד, מיד לאחר מכן רמב"ן מדגיש שגם אותם פליטים לא היו מכל שבטי ישראל אלא 'רק מבני אפרים ומנשה', אולם לעיל הזכיר רמב"ן גם את שבט שמעון – 'כי טרם גלות הארץ ביד סנחריב נאספו אל ערי יהודה משכיניהם מנשה ואפרים, ושמעון שהיו בתוך נחלתם', ונשאלת אפוא השאלה מדוע כאן שבט זה אינו מוזכר? נראה אפוא שגם בהשמטה זו יש משום הוכחה לקיומה של אותה טיוטה קדומה שבה כאמור נתעלם מעיני רמב"ן הפסוק מתקופת אסא, ופסוק זה הוא הפסוק היחיד שבו מוזכר שבט שמעון כאחד השבטים שהצטרפו לממלכת יהודה, ועל כן הזכיר כאן רמב"ן רק את 'בני אפרים ומנשה'. על פי זה צריך לומר שאזכורו של שבט שמעון לעיל הוא תוספת שהוסיף רמב"ן בהמשך בעקבות גילוי הפסוק מתקופת אסא, ואילו בטיוטה הראשונית הוזכרו גם שם רק שבטי מנשה ואפרים.

בשלב זה מתבקשת כמובן השאלה מפני מה לא עדכן ותיקן רמב"ן גם את קטע הסיכום. ככל הנראה צריך לומר שקטע זה נתעלם מעיני רמב"ן בשל ריחוקו מן הקטע הקודם ועל כן לא תוקן, וכך נותר בידינו שריד לאותה טיוטה קדומה של 'ספר הגאולה'.

לסיכום, אבקש להציג את הצעת השחזור שלי להשתלשלות נוסח דברי רמב"ן בטבלה

הבאה:

⁷¹ ספר הגאולה, עמ' לא.

נוסח קדום	נוסח סופי
והנה נראה מפשט הכתוב, כי אחר גלות הארץ ביד סנחריב נאספו אל ערי יהודה משכיניהם מנשה ואפרים, כמו שכתוב ביאשיה 'ויתנו את הכסף המובא בית אלהים אשר אספו הלויים שמרי הסף מיד מנשה ואפרים ומכל שארית ישראל ומכל יהודה ובנימן, וכן כתוב 'ויעשו בני ישראל הנמצאים, 'וכל יהודה וישראל הנמצא'. וקודם לזמן הזה בימי אסא כתוב 'ויקבץ את כל יהודה ובנימן והגרים עמהם מאפרים ומנשה ומשמעון כי נפלו עליו מישראל לרב בראותם כי יי' אלהיו עמו'.	והנה נראה מפשט הכתוב, כי טרם גלות הארץ ביד סנחריב נאספו אל ערי יהודה משכיניהם מנשה ואפרים, ושמעון שהיו בתוך נחלתם, כמו שכתוב ביאשיה 'ויתנו את הכסף המובא בית אלהים אשר אספו הלויים שמרי הסף מיד מנשה ואפרים ומכל שארית ישראל ומכל יהודה ובנימן, וכן כתוב 'ויעשו בני ישראל הנמצאים, 'וכל יהודה וישראל הנמצא'. וקודם לזמן הזה בימי אסא כתוב 'ויקבץ את כל יהודה ובנימן והגרים עמהם מאפרים ומנשה ומשמעון כי נפלו עליו מישראל לרב בראותם כי יי' אלהיו עמו'.

תלמיד הרשב"א ומהדורה קמא של 'ספר הגאולה'

הוכחה יוצאת דופן לנכונות השערתנו בדבר קיומו של רובד קדום של 'ספר הגאולה', שבו הייתה דעת רמב"ן בסוגיה זו שונה מזו המופיעה ב'ספר הגאולה' שלפנינו, ניתן למצוא באופן שבו מצוטטת דעת רמב"ן בנושא זה אצל אחד מתלמידי הרשב"א בחידושיו לתלמוד על מסכת גיטין.⁷²

נקודת המוצא של הדיון מצויה בסוגיית הפרוזבול (גיטין לו ע"א). שם קובע רש"י (ד"ה 'בשביעית בזמן הזה') ש'בבית שני [...] לא היה יובל נוהג', שכן אחד התנאים העיקריים לקיומו

⁷² חידושים אלו מיוחסים לריטב"א, אולם זהותו האמיתית של המחבר נתונה במחלוקת. דעת מהדיר החיבור, הרב אליהו ליכטנשטיין, שמדובר בייחוס מוטעה, וכי מחברם האמיתי של חידושים אלו הוא חכם אחר בן הדור ההוא בשם רבי קרשקש וידאל, וכך סבר גם הרב אריה לייב פלדמן. לעומתם, הרב שילה רפאל, מהדיר חידושי הריטב"א על מסכת חולין, ערער על קביעה זו וסבר שחידושים אלו אכן יצאו מתחת ידיו של הריטב"א, וכך סבר גם הרב ישראל סקלר. ראו: א' ליכטנשטיין, חידושי הריטב"א על מסכת גיטין, ירושלים תשס"ט, מבוא, עמ' 17–20; א"ל פלדמן, מבוא ותולדות חייו של רבנו קרשקש וידאל, בתוך: חידושי רבנו קרשקש על מסכת כתובות, מהדורת מ' הרשקר, ירושלים תשמ"ג, עמ' יב, הערה 14; ש' רפאל, חידושי הריטב"א על מסכת חולין, ירושלים תשס"ט, מבוא, עמ' 6–8; י' סקלר, חידושי הרשב"א על מסכת גיטין, ירושלים תשס"ט, מבוא, עמ' 12–13. מאחר ששאלה זו טרם הוכרעה, בחרתי שלא לנקוט עמדה במחלוקת זו ולכנות את המחבר 'תלמיד הרשב"א', שכן הן ריטב"א והן רבי קרשקש וידאל היו מתלמידי הרשב"א. על חכם לא מוכר זה ראו במבואותיהם של ליכטנשטיין ופלדמן שם.

של יובל הוא הימצאותו של עם ישראל כולו בארץ ישראל,⁷³ ואילו בימי בית שני היו בארץ ישראל רק שבטי יהודה ובנימין ושאר השבטים נותרו בגלות. עם זאת, התוספות (ד"ה 'בזמן') מביאים את דברי רבנו תם שחולק על רש"י וקובע שעשרת השבטים כן עלו לארץ בימי שיבת ציון, ונמצא אפוא שנתקיים התנאי של 'כל יושביה עליה', ועל כן נהג היובל בימי בית שני. כזכור לנו היטב, ב'ספר הגאולה' רמב"ן שולל בנחרצות את האפשרות הזו, ואכן בחידושו לתלמוד שם (ד"ה 'הא דתניא') הוא דוחה בחריפות את דברי רבנו תם בנימוקים דומים לנימוקיו כאן:

והתימה הגדול שמתמהני הרב ז"ל בדבריו, שהרי המקראות מוכיחים הן, דכתיב 'ויעבירו קול ביהודה ובירושלים לכל בני הגולה להקבץ ירושלים' (עז' י 7), וכתוב 'ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימין ירושלים' (שם 9), והרבה מפורשין מהם, ובדברי הימים מפורשים כל החוזרים, ומשבט יהודה ובנימין היו.⁷⁴

ברם, באופן מפתיע רמב"ן כלל אינו מציין בדבריו שם את הברייתא ב'סדר עולם' שממנה עולה לכאורה שעשרת השבטים אכן היו שותפים לעלייה זו, ואינו מזכיר את ההצעה המוכרת לנו מ'ספר הגאולה' שהכוונה רק למעטים שהיגרו לממלכת יהודה לאורך השנים. חיסרון זה בא על תיקונו על ידי תלמיד הרשב"א, אשר מצטט בחידושו לתלמוד שם (ד"ה 'בשתי שמיטות') את כל דיונו של רמב"ן בנושא זה, והוא כן מביא בשמו אזכור לברייתא ב'סדר עולם'. ואלו דבריו:

[...] ולפי[כך] היה אומר ר"ת, דודאי היו [...] עשרת השבטים [...] בימי עזרא [...] ותדע לך דמכל השבטים היו שם, מדכתיב בעזרא: כל הקהל כא[חד] ארבעה ריבוא ושני אלף, ואמרי[נן]: בכללן את מוצא מ"ב ובפרטן אי אתה מוצא אלא מיהודה ובנימין וי"ב אלף משאר [...] ואינו מחזור [...] ואמר מכל השבטים היו שם, זה לא היה, אלא משבט שמעון ואפרים לחוד הוו שהיה עמהם, שכן כתיב בפסח שעשו בימי חזקיהו: ויעשו כל יהודה ובנימין פסח גדול לה' והגרים עמהם ממנשה ואפרים, כשגלו עשרת השבטים ברחו אלו מהם שניכלו והלכו להם אצל יהודה ובנימין [...] הרמב"ן.⁷⁵

כפי שניתן לראות, נוסח הדברים משובש ביותר, אך למרבה המזל הר"ן בחידושו למסכת גיטין (שם) העתיק את כל דברי תלמיד הרשב"א בסוגיה זו.⁷⁶ שם באים הדברים בנוסח מתוקן וברור:

⁷³ ראו בבלי, ערכין, לב ע"ב: 'דתניא, משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות, שנאמר 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה' (וי' כה 10) – בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן.

⁷⁴ חידושי הרמב"ן על מסכת גיטין, מהדורת מ' הרשור, ירושלים תשל"ג, עמ' רכ.

⁷⁵ חידושי הריטב"א על מסכת גיטין (לעיל הערה 72), עמ' שי-שיב.

⁷⁶ כפי שהוא נוהג לאורך כל המסכת. על כך ראו: ליכטנשטיין (לעיל הערה 72), עמ' 27–28.

[...] לפיכך היה אומר רת"ם ז"ל, דודאי [...] עשרת שבטים [...] בימי עזרא נמי עלו [...] וראיה לדבר דמכל השבטים היו שם, דאמרין[נן] התם: בכללן אתה מוצא ארבעים ושנים אלף ובפרטן אי אתה מוצא אלא שלשים אלף, הא כיצד, שלשים אלף מיהודה ובנימין ושנים עשר אלף משאר שבטים [...] והקשה הרמב"ן ז"ל [...] אלא [...] לא היו בבית שני כלל [...] ואותן שנים עשר אלף שהיו משאר שבטים, נראין הדברים שמשבט שמעון ומנשה ואפרים בלבד היו, דכתיב בפסח שעשו בימי חזקיהו: ויעשו כל יהודה ובנימין פסח גדול לה' והגרים עמהם ממנשה שמעון ואפרים, לפי שכשגלו עשרת השבטים (נטלו) [ניצלו] אלו והלכו להם אצל יהודה ובנימין [...] 77

הנה כי כן, תלמיד הרשב"א מביא משמו של רמב"ן את אותה תפיסה המוכרת לנו שדברי ה'סדר עולם' נסובים רק על מעטים מעשרת השבטים שהיגרו לממלכת יהודה לאורך השנים, והוא כותב מפורשות שהגירה זו החלה רק בעקבות חורבן ממלכת ישראל בימי סנחריב – 'שכשגלו עשרת השבטים ברחו אלו מהם שניצלו והלכו להם אצל יהודה ובנימין'. כאן כמובן מתבקשת השאלה מהיכן שאב תלמיד הרשב"א דברים אלו, שהרי בחידושי רמב"ן לתלמוד שם אין כל זכר לעניין זה, ולמעשה גם לא בשום חיבור אחר של רמב"ן מלבד 'ספר הגאולה'. סביר אפוא להניח שדברי תלמיד הרשב"א מבוססים על דברי רמב"ן ב'ספר הגאולה', אולם הרי ב'ספר הגאולה' רמב"ן מציג תפיסה שונה, שלפיה ההגירה החלה לפני גלות עשרת השבטים? נראה אם כן שאין מנוס מן המסקנה כי דברי תלמיד הרשב"א מבוססים על אותה טיוטה קדומה של 'ספר הגאולה' שבה אכן גרס רמב"ן שהגירה זו החלה רק 'אחר גלות הארץ ביד סנחריב'. מכאן שלא מדובר בטיטה בלבד אלא במהדורה של ממש שיצאה מתחת ידי רמב"ן בצורתה זו, ועותק ממנה הגיע לידי תלמיד הרשב"א. 78 אם אכן נכון הדבר, הרי שלפנינו עדות נדירה לקיומה של מהדורה קדומה זו שלא נותר לה כל זכר.

77 חידושי הר"ן על מסכת גיטין, מהדורת ח"א קאופמן, ירושלים תש"ס, עמ' קפז-קפח.
78 סימן נוסף לכך שתלמיד הרשב"א שאב את הדברים מ'ספר הגאולה' מצויה בראיה שהוא מביא לתפיסה זו: 'שכן כתיב בפסח שעשו בימי חזקיהו: ויעשו כל יהודה ובנימין פסח גדול לה' והגרים עמהם ממנשה ואפרים'. פסוק כזה אינו קיים בשום מקום, בוודאי לא בפסח חזקיהו, וסביר אפוא להניח שזהו ציטוט משובש של הפסוקים שרמב"ן מביא ב'ספר הגאולה' מפסח יאשיהו – 'וכן כתוב "ויעשו בני ישראל הנמצאים [את הפסח]", "וכל יהודה וישראל הנמצא", וככל הנראה נתחלף לתלמיד הרשב"א יאשיהו בחזקיהו. ברם, אין בהצעה זו אין כדי להסביר את חלקו השני של הציטוט – 'והגרים עמהם ממנשה ואפרים' שאין לו כל זכר גם בפסח יאשיהו. למעשה, מדובר ללא כל ספק בציטוט חלקי ולא מדויק של הפסוק מתקופת אסא שהביא רמב"ן במהדורה בתרא – 'וקדם לזמן הזה בימי אסא כתוב[ב] "ויקבץ את כל יהודה ובנימין והגרים עמהם מאפרים ומנשה ומשמעון כי נפלו עליו מישראל לרב בראותם כי י' אלהיו עמו", ולכאורה יש בכך כדי לערער על מסקנתנו שהמהדורה שעמדה בפני תלמיד הרשב"א היא מהדורה קמא. אכן אני סבור שהתפיסה שמציג כאן תלמיד הרשב"א בשם רמב"ן על כך שההגירה לממלכת יהודה החלה רק בעקבות גלות עשרת השבטים, יש בה די כדי להוכיח שאכן זוהי המהדורה שעמדה בפני תלמיד הרשב"א. ייתכן שניתן לשער כי בעותק המסוים שעמד בפני תלמיד הרשב"א הוסיף הסופר את התוספות שהוסיף רמב"ן במהדורה בתרא ובהן הפסוק

סיכום

כאשר אנו מצרפים את תוספות רמב"ן ל'ספר הגאולה' שעליהן עמדנו בחלקו הראשון של המאמר לרבדים הנוספים ב'ספר הגאולה' עליהם עמדנו בחלקו השני של המאמר, נראה כי חיבור זה זכה ללא מעט שינויים והוספות שיצאו מתחת ידו של רמב"ן במשך השנים. דומה כי יש בכך כדי ללמד על חשיבותו של 'ספר הגאולה' בעיני רמב"ן ועל גודל המשימה שהוא נועד למלא מבחינתו. המגמה המדאיגה של היחלשות האמונה בביאת המשיח המשיכה ככל הנראה ללוות את הקהילה היהודית כל ימי רמב"ן, ועל כן שב רמב"ן לחיבור זה שוב ושוב, תיקן שיפץ וליטש ככל האפשר, בכדי להפוך את 'ספר הגאולה' לכלי האולטימטיבי שייתן מענה ל'יעפי הגלות' על 'דבר הגאולה'.

כפי שהזכרנו בתחילת המאמר, 'ספר הגאולה' הוא אחד מחיבוריו המוקדמים ביותר של רמב"ן. העובדה שכבר בו אנו מוצאים את אותה פרקטיקה של שינויים והוספות לאחר חתימת החיבור מלמדת שפרקטיקה זו איננה חידוש שהתחדש אצל רמב"ן בשנותיו האחרונות במסגרת כתיבת פירוש התורה אלא ליוותה אותו מימים ימימה. לאור זאת, נראה כי יש מקום לדיון מחודש על אודות ההנחה של עופר ויעקבס שתוספות רמב"ן לפירוש התורה התחברו ברובן בארץ ישראל,⁷⁹ ולשקול את האפשרות שחלק ניכר מתוספות אלו התחברו כבר בספרד.⁸⁰ לצד זאת, נראה סביר להניח שתופעה זו אינה מוגבלת אך ורק ל'ספר הגאולה' ופירוש התורה, ואין זה מן הנמנע שמחקר עתידי בכלים דומים ימצא עדויות לתוספות ושינויים בחיבורים נוספים שיצאו מתחת ידיו של רמב"ן.⁸¹

מתקופת אסא בשולי הגלילון, וכך נתערבבו הפסוקים בעיני תלמיד הרשב"א שטעה משום מה לחשוב שגם פסוק זה שייך לפסח יאשיהו, והדבר צריך עיון.

ראו: עופר ויעקבס (לעיל הערה 2), עמ' 13. 79

ואכן כך היא דעתו של מרדכי סבתו. ראו: סבתו (לעיל הערה 26), עמ' 121–123. 80

ואכן ייתכן שישנם רמזים לקיומן של מהדורות שונות בחיבורים נוספים של רמב"ן. כך לדוגמה, כל חלקה האחרון של דרשת 'תורת ה' תמימה' מופיע רק בשני כתבי יד מתוך השישה המצויים בדינו, ולדעת עודד ישראלי ייתכן שהפער בין הנוסחים משקף שתי מהדורות של החיבור שיצאו מתחת ידי רמב"ן עצמו: רוב כתבי היד מייצגים את מהדורה קמא של החיבור ואילו שני כתבי היד הללו מייצגים את מהדורה בתרא של החיבור שבה הוסיף רמב"ן את כל חלקה האחרון של הדרשה. ראו: ישראלי (לעיל הערה 51), עמ' 102 הערה 89. בדומה לכך, בכ"י מוסקבה, ספריית המדינה הרוסית, אוסף גינצבורג 268, דף 152ב, מופיעה פתיחתה של דרשת קהלת, אולם בנוסח מקוצר ושונה מאוד מן הנוסח המצוי בדינו שמבוסס על יתר כתבי היד, וגם כאן סבור ישראלי כי ייתכן שנוסח חלקי זה משקף מהדורה קדומה יותר של הדרשה שיצאה מתחת ידיו של רמב"ן. אני מודה לפרופ' ישראלי ששיתף אותי בתובנה זו. עם סיום כתיבת המאמר ראה אור מאמרו של יוסף מרקוס שמבקש להוכיח את קיומה של תוספת שהוסיף רמב"ן לדרשה לראש השנה. ראו: "מרקוס, 'תוספת שהוסיף רמב"ן לדרשת ראש השנה ומשמעותה לשאלת הפצת תורת הסוד', JSIJ 23 (2023), עמ' 1–21.