



המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל / Mandel Institute for Jewish Studies

Ramban (Nahmanides) and Arabic /

הרמב"ן והערבית

Author(s): רפאל ישפה and Raphael Jospe

Source:

Tarbiz /

תרביץ

pp. 67-93 (כרך חוברת) תשרי-כסלו תשמ"ח.

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23597672>

Accessed: 22-03-2017 10:26 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to

Tarbiz / תרביץ.

<http://www.jstor.org>

הרמב"ן והערבית

מאת

רפאל ישפה

הרמב"ן מרבה להביא בכתביו, בכלל, ובפירושו לתורה בפרט, מובאות מספרים שחוכרו בלשון הערבית, ובמקומות שונים גם לעזים ערביים.¹ חוקרים אחדים, ביניהם שעוועל, פיריץ (M. Peritz), בלוך (M. Bloch) ושלזינגר (M. Schloessinger) סברו, כי הרמב"ן השתמש בתרגום העברי של יהודה אלחריזי לספר מורה הנבוכים,² וכמו-כן בתרגום הראשון, שאבר, של ספר המצוות לרמב"ם, שנעשה בידי אברהם הלוי אבן חסדאי.³ לעומתם סברו חוקרים אחרים, כי הרמב"ן אמנם השתמש במקורות הערביים. זאת, למשל,

¹ ברצוני להודות לידידי פרופ' יוסף דן, ד"ר זאב הרוי, פרופ' יהודה ליבס, ד"ר דניאל לסקר, פרופ' חוה לצרוסייפה, ד"ר אברהם נוראל, ופרופ' אוריאל סימון על הערותיהם והצעותיהם.

² ראה, למשל, ח"ד שעוועל, פירוש הרמב"ן על התורה, ירושלים תשי"ט, ושם במדבר לא, א, הערה 6: 'והגירסא שלפנינו היא בודאי של אלחריזי... ורבינו השתמש, כמוכח כבר, בתרגומו של אלחריזי'. בראשית יז, א, הערה 9: 'כן בתרגומו של אלחריזי'. בראשית מז, א, הערות 87, 11: 'כן באלחריזי'. דברים כב, ו, הערה 28: 'כן בתרגום של אלחריזי'. וכולי. ראה גם: ח"ד שעוועל (מהדיר), כתבי רבינו משה בן נחמן, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' קמה ('תורת ה' תמימה') הערה 51: 'והלשון שלפנינו היא תרגומו של אלחריזי בשנויים קטנים'. ושם, בעמ' רג ('דרשה על קהלת'), הערה 50: 'ובמבוא לפירוש הרמב"ן על התורה מוכח שרבינו השתמש בתרגומו של אלחריזי'. ובעמ' קט (פירוש לאיוב, לו, ז), הערה 14: 'לשון רבינו כאן הוא לשון הרמב"ם... לפי תרגומו של ר' יהודה אלחריזי (גם בפירושו לתורה השתמש רבינו בתרגומו של חריזי)'. ובכרך ב, עמ' רפא ('תורת האדם'), הערה 94: 'ורבינו משתמש בתרגומו של חריזי'. וכיוצא באלה מעיר שעוועל במהדורה האנגלית של כתבי הרמב"ן ושל פירושו לתורה. ראה גם דעתו של שעוועל, להלן, הערות 25–27.

³ ראה: M. Peritz, *Das Buch der Gesetze, nebst der hebräischen Uebersetzungen des Schelomoh ben Joseph ibn Ajub*, Breslau 1882, p. 2: 'Die erste von Abraham Hallevi ibn Hisdai aus Barcelona... besitzen wir nur in Bruchstücken aus grossentheils ganz wörtlichen Anführungen bei Nahmanides und im Sefer Hahinuch'; M. Bloch, *Livre des Preceptes*, Paris 1888, p. viii: 'Enfin, la traduction d'Ibn Hisdai est connue par les fragments cités dans les *hagot* de Nachmanide et dans le *hahinuch* de p. ix, n. 1: 'Nachmanide et l'auteur du *hahinuch* se sont servis tous les deux de la traduction d'Ibn Hisdai.' M. Schloessinger, 'Abraham ben Samuel Ha-Levi Hasdai', *Jewish Encyclopedia*, vi, pp. 247-248: 'Fragments of Hasdai's translation are preserved in quotations by Nachmanides and Aaron Ha-Levi....'

ראה גם: ח"ד שעוועל (מהדיר), ספר החינוך, ירושלים תשל"ב, ועיין הדיון במבוא שם, עמ' ח ואילך.

דעתו של העליר בנוגע לספר המצוות⁴ וכך גם כהנא (המסתמך על העליר), הסבור, כי ייתכן שהרמב"ן השתמש גם במקור הערבי של ספר מורה הנבוכים.⁵ ואילו פירלס (J. Perles) עוד הרחיק לכת וטען, כי הרמב"ן ידע 'בנוסף לספרדית, גם את הערבית והשפות הקלאסיות' (כוונתו ליוונית, לאטינית, ואף פרסית!).⁶

מן האמור לעיל על יחסו של הרמב"ן לשפה הערבית, עולות השאלות האלה: (א) האם באמת השתמש הרמב"ן בתרגום זה או אחר של ספר מורה הנבוכים, או שמא השתמש במקור הערבי? (ב) מה אפשר ללמוד מן המובאות מספרים אחרים שבכתבי הרמב"ן? (ג) מה מלמדים אותנו הלעזים הערביים המופיעים מדי פעם בפירושו לתורה? מן הבחינה השיטתית יש לציין, כי הדיון בשאלות הללו עשוי להיות מורכב: מצד אחד, אם נצליח להוכיח, כי הרמב"ן אמנם השתמש בתרגום מסוים של ספר זה או אחר, עדיין אין אנו רשאים להסיק מכאן כי לא ידע ערבית. מצד שני, אם נוכל להראות, כי לא השתמש בכל תרגום, או שהביא מובאות מספרים ערביים שלא תורגמו לעברית כלל, נוכל להסיק, כי ידע ערבית וכי קרא אותם ספרים במקורם הערבי. ואולם הרמב"ן היה יכול גם לצטט תרגום נפוץ או מקובל לשם הנוחות בלבד, ואין פירוש הדבר שלא ידע ערבית. זאת ועוד. כאשר נדון בלעזים הערביים שמביא הרמב"ן, חשוב שלא יביאנו אלה לידי טעות: השימוש במונח ערבי פה ושם, כשלעצמו, איננו מוכיח כי הרמב"ן ידע ערבית. כל אחת משלוש השאלות שהצגנו תזכה לדיון נפרד להלן.

א. מובאות הרמב"ן מספר מורה הנבוכים

המובאות מספר מורה הנבוכים שבכתבי הרמב"ן נחלקות לשלושה סוגים: תרגומים או פאראפראזות, המגלים קירבה וזיקה לתרגומו של יהודה אלחריזי; תרגומים ופאראפראזות עצמאיים יותר, שיש בהם דמיון־מה למינוחו של אלחריזי; תרגומים ופאראפראזות עצמאיים, שאינם מגלים תלות בתרגומו של אלחריזי ולא בתרגומו של שמואל אבן תיבון. שלושת הסוגים הללו תוחמים את מסגרת דיונונו בשאלה הראשונה.

⁴ ח' העליר (מהדיר), בפתח־דבר לספר המצוות לרמב"ם, 'ירושלים תשמ"ג, עמ' ח. וראה להלן, הערה 27.

⁵ ק' כהנא, ספר הזכרון לריטב"א, 'ירושלים תשמ"ג, עמ' לו של ההקדמה.

⁶ J. Perles, 'Über den Geist des Commentars des R. Moses ben Nachman zum Pentateuch', *Monatsschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, VII (1858), p. 87: 'Die Schriften Nachmani's lassen mit Bestimmtheit voraussetzen dass ihm ausser seiner Landessprache, der spanischen, auch die arabische und die klassischen Sprachen bekannt waren'. הכוונה כאן היא לפירוש הרמב"ן לשמות ל, כג, שם מביא הרמב"ן מקבילות למונח 'מור' בערבית, ארמית, פרסית, יוונית ורומית. ראה הדיון להלן, והערה 34.

קירבה בין הרמב"ן לבין תרגומו של אלחריזי

להלן כמה דוגמאות של מובאות מספר מורה הנבוכים שבפירושי הרמב"ן, המגלות קירבה ברורה לתרגומו של אלחריזי, בניגוד לתרגומו של אבן תיבון:⁷

רמב"ן	אלחריזי	אבן תיבון
פירוש לבראשית יז, א ובספר מו"נ פ' הרב כלומר שאינו צריך במציאות מה שנמצא ולא בקיום מציאותו לזולתו אבל מציאותו תספיק בעצמה.	מו"נ ח"א סב ⁸ כלומר אינו צריך במציאות מה שנמצא ולא בקיום מציאותו לזולתו, אבל מציאותו מסתפקת (בעצמה) בזה.	מו"נ ח"א סג ויהיה ענינו אשר די הכונה בזה שהוא לא יצטרך במציאות מה שהמציא ולא בהתמידו לזולתו, אבל מציאותו יתעלה מספקת בו.
פירוש לבראשית מו, א והוא שחירץ בו הרב כי ישים אונקלוס האצבע כלי נברא אשר פתח הלוחות בחפץ הבורא.	מו"נ ח"א סה ופירש אצבע אלהים כמו הר ה' ומטה ה' כלומר כי האצבע היה כלי נברא אשר פיתח הלוחות בחפץ הבורא.	מו"נ ח"א סו ופירש אצבע כי כמו הר ה' ומטה ה', רוצה בזה שהוא כלי נברא חקק הלוחות ברצון השם.
פירוש לשמות ג, יג והרב אמר במו"נ הנמצא אשר הוא נמצא כלומר ראוי המציאות יבאר להם כי יש נמצא ראוי להמצא שלא היה נעדר ולא יהיה נעדר.	מו"נ ח"א סב וזה פירושו הנמצא אשר הוא נמצא כלומר הראוי למציאות, וזה הוא מה שיביא אליו המופת בהכרח להאמין כי יש דבר ראוי למציאות וזה שלא היה נעדר ולא יהיה נעדר.	מו"נ ח"א סג ופירושו כן הנמצא אשר הוא הנמצא, כלומר המחויב המציאות, וזה אשר יביא אליו המופת בהכרח שיש דבר מחויב המציאות לא נעדר ולא יעדר.

הקטע השלישי כבר מצביע על יחסו המורכב של הרמב"ן לתרגומו של אלחריזי. הרמב"ן, כאלחריזי, מביא את 'ואג'יב אלוג'וד' כ'ראוי המציאות' או 'ראוי למציאות' (ולא כ'מחויב המציאות' של אבן תיבון) וכמו אלחריזי מביא 'לם יעדס ולא יעדס' כ'לא היה נעדר ולא היה נעדר' (בניגוד לאבן תיבון — 'לא נעדר ולא יעדר'). אבל אין הרמב"ן סתם מסתמך על אלחריזי, כפי שטענו חוקרים אחדים. למרות הזיקה שבין השניים, נוסחו של

⁷ וראה גם פירוש הרמב"ן לשמות טז, ד, הקרוב לתרגומו של אלחריזי למורה הנבוכים ח"ג, כד.
⁸ על בעיית מיספור הפרקים של ספר מורה הנבוכים, וההבדלים שבין אבן תיבון לאלחריזי, ראה מאמרי: 'גן עדן פרקיו של המורה', ספר היוכל לכבוד פרופ' שלמה פינס (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל), ירושלים (בדפוס).

הרמב"ן הוא עצמאי, ואינו מקבל את הביטוי 'להאמין' של אלחריזי, שאין לו יסוד, לא בנוסח הערכי של הרמב"ם ולא בתפיסת הרמב"ם, כי המדובר כאן באמת מופתית הידועה לנו, ולא ברעה הכרחית הנתונה לאמונה גרידא.⁹ קשה להניח, אם כן, כי הרמב"ן, במקרה זה, סתם סטה מלשונו של אלחריזי, ככל שתרגום זה היה לפי טעמו או לפי נוחותו – כאן כבמקומות רבים אחרים. נראה יותר, כי הרמב"ן ידע, על סמך המקור הערבי, כי תרגומו של אלחריזי אינו נכון כאן, ולכן תיקן אותו.

אבל לא תמיד תיקן הרמב"ן את תרגומו של אלחריזי. ישנם גם מקרים של זיקה לאלחריזי במקומות שאנו היינו מתקנים, אבל הרמב"ן הסתפק בתרגום שהעדיף, ואף לא תיקן לאור תרגום אבן תיבון. כך, למשל, בקטע שלהלן, שבו הרמב"ם אומר כי כמו לבני האדם, יש גם לבעלי חיים מסויימים 'כח המדמה' ('אלקוה אלמתכילה'), ואילו הרמב"ן מביאו כ'כח המחשבה' לפי תרגומו של אלחריזי דווקא:

רמב"ן	אלחריזי	אבן תיבון
פירוש לדברים כב, ו	מו"נ ח"ג מח	מו"נ ח"ג מח
כי יש לבהמות דאגה גדולה	כי יש לבהמות דאגה גדולה	כי צער בעלי חיים בזה גדול
בוה, ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה איננו נמשך אחרי השכל והדבור אבל היא מפעולת כח המחשבה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם.	על זה, ואין הפרש בין דאגת האדם ודאגת הבהמה על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה אינו נמשך אחרי השכל והדבור אבל הוא מפעל כח המחשבה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם.	מאד, אין הפרש בין צער האדם עליו וצער שאר ב"ח, כי אהבת האם ורחמיה על הולד אינו נמשך אחר השכל רק אחר פעל הכח המדמה הנמצא ברוב בעלי חיים כמו שנמצא באדם.

רמב"ן ואלחריזי: קירבה ועצמאות

ברם, רבים יותר המקומות שבהם עדיין קיים דמיון-מה בין דברי הרמב"ן לבין תרגומו של אלחריזי, ויחד עם זה שומר נוסחו של הרמב"ן על עצמאות מסוימת מאלחריזי וכל שכן מאבן תיבון.¹⁰ למשל:

⁹ בעניין הביטוי 'אמונה', ראה הערתו של "קאפח בתרגומו ל'ספר המצוות', ירושלים תשל"א, מצוות עשה ראשונה, עמ' נח, הערה א. קאפח מתרגם 'אעתקאד' כ'דיעה' ולא כ'אמונה', וזאת בהתאם לרמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק א הלכה א: 'לידע שיש שם מצוי ראשון', ובהתאם למניין המצוות שלו: 'לידע שיש שם אלוה'.

¹⁰ בנוסף על הקטעים המובאים כאן, ראה: פירוש הרמב"ן לשמות כ, ג (המצטט ממורה הנבוכים ח"א, לו, אלחריזי ח"א, לה); ויקרא יח, ו, (המצטט ממורה הנבוכים ח"ג, מט); דברים כא, יב (המצטט ממורה הנבוכים ח"ג, סוף מא); ו'תורת האדם' (כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, כך ב', עמ' רפא), המצטט ממורה הנבוכים ח"ג, יב.

רמב"ן	אלחריזי	אבן תיבון
פירוש לבראשית ה, ד מאמר הרב שכתב כמור"נ כי לא היה אורך השנים רק ביחידים האלה הנזכרים, ושאר בני אדם בדורות ההם היו שנות חייהם הטבעיים המורגלים.	מור"נ ח"ב מח ¹¹ ומה שאמרה תורה מענין אורך ימי האנשים הקדמונים, דע כי אני אומר כי לא היו כשנים ההם לבד מן האנשים הנזכרים לבדם, ושאר בני אדם חיו שנות חייהם השנים הטבעיים המורגלים.	מור"נ ח"ב מז אבל מה שכתבה בו התורה ממדת ימי האנשים ההם, אני אומר שלא היה הימים ההם אלא האיש הוא הנזכר לבדו, ואמנם שאר האדם חיו הימים הטבעיים הנהוגים.
פירוש לבראשית מו, א נאמר כי אנקלוס שם כל מאורו להרחיק הגשמות בכל ספור אשר בתורה, וכל אשר ימצאו מאלו השמות המורים על מין ממיני התנועה, ישים ענין התנועה לכבוד נברא או לשמירה מהאל... ופירש הרב כי בעבור שאמר בתחלת הענין 'ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה' כי הוא ספור אמירה לא ספור מעשה, לא היה קשה לאונקלוס לספור המאמר כאשר נאמר במראות הלילה, כי הוא ספור אמירה לא ספור מעשה שהיה, כי יש הפרש גדול בין מה שיאמר בחלום או במראה הלילה... ובין מה שיאמר בדבר מוחלט.	מור"נ ח"א כז והיה כל מאורו להרחיק הגוף מהבורא יתעלה בכל ספור אשר ספר בתורה שהיא מביאה לירי הגשמות ויסבר אותה לפי ענינה, וכל מה שימצא מאלו השמות המורים על מין ממיני התנועה, ישים לענין התנועה גלוי שכינה והראות כבוד נברא או שכינה או שמירה מהאל... כי התחלת זאת הפרשה אמר 'ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה'... וכאשר נודע מכלל תחלת המאמר כי היה במראות הלילה לא היה קשה בעיני אונקלוס הוא לספור המאמר הנאמר במראות הלילה בלשון האמור, והוא האמת והנכון כי הוא ספור דבר אשר נאמר לא ספור מעשה אשר קרה... ומזה התעורר להבין בו כי הפרש גדול בין מה שיאמר בחלום או במראות הלילה... ובין מה שיאמר בדבר מוחלט.	מור"נ ח"א כז וכבר שם השתדלותו בסלוק ההגשמה, וכל תואר יתארה הכתוב שיביא אל הגשמות יפרשו כפי ענינו. וכל מה שימצאהו מאלו השמות המורים על מין ממיני התנועה, ישים עניני התנועה הגלות והראות אור נברא, כלומר שכינה או השגחה... הוא כי תחלת זה הספור אמר 'ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה'... וכאשר כלל תחלת המאמר היותו במראות הלילה לא הרחיק אונקלוס שיסופר המאמר אשר נאמר במראות הלילה בלשונו, הוא ספור אמת, כי זה ספור מה שנאמר לו, לא ספור ענין שקרה... ומכאן התעורר כי יש הפרש גדול בין מה שיאמר בו בחלום או במראות הלילה... ובין מה שיאמר בו סתם.

¹¹ על בעיית מיספור הפרקים של ספר מורה הנבוכים ראה מאמרי (לעיל, הערה 8).

רמב"ן	אלחריזי	אבן תיבון
פירוש לבראשית מו, א וכן אמר שהרחיק אונקלוס השמיעה בכל מקום וישים פירושה הגעת הדבר ההוא לבורא או קבול תפלה.	מו"נ ח"א מז כל אשר יבוא מענין שמיעה ונסמך לבורא יתעלה ירחיקו אונקלוס הגר וישים פירושו הגעת הדבר ההוא לבורא, כלומר שהוא השיגהו, אם יהיה בענין תפלה יפרש ענינו קבול או הפכו.	מו"נ ח"א מח כל מה שבא מענין השמע מיוחס לאל יתעלה תמצא אונקלוס הגר נשמר ממנו, ופירש ענינו בהגיע המאמר ההוא אליו יתעלה, כלומר שהוא השיגהו, ואם היה בכלל הצעקה והתפלה יפרש ענינו שהוא קבל או לא קבל.
פירוש לשמות ד, יא והרב אמר במו"נ כי המסיר קנין יאמר בו שפעל האפיסה, כי יאמרו במי שיכבה הנר שהביא החשך.	מו"נ ח"ג י ועל זה הדרך נאמר כי מי שהסיר שום קנייה כבר פעל האפיסה ההיא ואע"פ שהאפיסה אינה דבר נמצאת כי כמו שנאמר במי שיכבה הנר כלילה כי הוא גורם החשך.	מו"נ ח"ג י ובזה הצד נאמר ג"כ למי שהסיר ענין אחד שהוא עשה ההעדר ואע"פ שהעדר אינו דבר נמצא, כי כמו שנאמר במי שכבה נר כלילה שהוא חדש החשך.
פירוש לשמות כ, טז כי הדיבור הראשון אע"פ ששמעוהו כל ישראל אין מעלתם בו כמעלת משה רבינו.	מו"נ ח"ב לד ודע כי זה הדבור הראשון אע"פ ששמעוהו אין מעלתם בו בשוה במעלת משה רבינו.	מו"נ ח"ב לג ודע שזה הקול גם כן אין מדרגתם בו שוה עם מדרגת מרע"ה.

קירבה ועצמאות ביחס לאלחריזי מתגלות גם בשלושה מקומות בכתבי הרמב"ן, שבהם הוא מצטט מספר מורה נבוכים ח"ג כט. נשווה תחילה את שלושת הנוסחים מכתבי הרמב"ן, ואחר-כך נביא את המובאות המתאימות מספר מורה הנבוכים בתרגומי אלחריזי ואבן תיבון:

מורה' תמימה' (כתבי הרמב"ן, א, עמ' קמה)	'דרשה על קהלת' (כתבי הרמב"ן, א, עמ' רג)	פירוש לבראשית יא, כח
והר' משה הביא בספר מו"נ כי כתוב בספר עבודה המצרית לשון שהעתקתי כך, כי אברהם שנולד בכותא	כי נתגלה מספר מו"נ שהזכיר הרב שמצא בספר אומת צבא אברהם הנולד בכותא אמר שיש שם פועל זולתי השמש, ואמר	כמו שכתב הרב במו"נ כי הזכירו בספר עבודת האכרים המצרים כי אברהם אשר נולד בכותא חלק על דעת ההמון

פירוש לבראשית יא, כח	'דרשה על קהלת' (כתבי הרמב"ן, א, עמ' רג)	'תורת ה' תמימה' (כתבי הרמב"ן, א, עמ' קמה)
שהיו עובדים השמש. ונתן המלך אותו בסוהר...	כי המלך (נתן) אותו בבית הסוהר בתוכחותיו עמהם, אחרי כן פחד המלך שישחית עליו מלכותו ויסירם מאמונתו, ולקח כל הונו ושלחו והשליכו מן הארץ.	כשחלק על העם ואמר יש פועל זולתי השמש טענו עליו טענות, וזכרו בכלל טענותיהם מה שאנו רואים מפעולות השמש במציאות העולם השפל, והוא השיב כי השמש כמו הגרון ביד בוקע עצים, ובסוף אמרו כי המלך השליך לאברהם בבית הסוהר, ונשאר ימים רבים מתוכח עמהם, עד שפחד המלך פן ישחית עליו מלכותו ויסיר בניו מאמונתם, וגרש אותו לקצה ארץ כנען אחר שלקח כל הונו, כתב הרב, כל זה כתוב בספר העבודה המצרית.

אלחריזי	אבן תיבון
מן הידוע כי אברהם ע"ה נולד באומת הצאבה עובדי האש... ותמצא כי יביאו בספריהם ענין אברהם אבינו באמרו כי אברהם אשר נולד בכותא כשחלק על דעת ההמון ואמר כי היה שם פועל זולתי השמש הביאו עליו טענה בכך וכך, וזכרו בטענותיהם מה שהוא נראה וידוע מפעולות השמש במציאות, ואמרו כי אמר להם אברהם אמת אמרתם, כי השמש כמו הגרון ביד הבוקע עצים... ובסוף הענין ההוא אמרו כי המלך השליך בבית הסוהר לאברהם אבינו ע"ה, ונשאר בתוכחתו עמהם ימים רבים והוא בבית הסוהר. אחר כך פחד המלך שישחית עליו מלכותו ויסיר בני אדם מאמונתם, ויגרש אותו לקצה ארץ כנען אחרי אשר לקח כל הונו, ותמצא זה הענין מפורש בספר עבודת האזורים המצרים.	ידוע שאברהם אבינו ע"ה גדל כאמונת הצאבה... ותמצאם שזכרו בספרים ההם ודברי הימים שלהם ענין אברהם אבינו, אמרו בזה הלשון, ואמנם אברהם שגדל בכותא כשחלק עם ההמון ואמר שיש שם עושה כלתי השמש, טענו עליו בכך וכך, וזכרו בטענותיהם מה שהוא מבואר נגלה מפעולות השמש במציאות, ואמר להם ר"ל אברהם צדקתם הוא כגרון ביד החוצב בו, ואחר כן זכרו קצת מטענותיו עליהם, וסוף הענין ההוא זכרו שהמלך שם אותו בבית הכלא ושהוא התמיד לטעון עליהם ימים רבים והוא בבית כלאו, ואחר כך פחד המלך שיפסידו עליו ממלכתו וישיב בני אדם מאמונתם, וגרשו המלך לקצה המזרח אחר שלקח כל הונו, תמצא זה הענין מבואר כן בספר הנקרא העבודה הנבטיה.

הדמיון לאלחריזי בנוסחו של הרמב"ן הוא כולט: 'הגרזן ביד בוקע עצים'; 'המלך השליך לאברהם'; 'שמשחית עליו' וכולי. אבל כך גם ההבדלים: 'טענו עליו טענות' (ולא 'הביאו עליו טענה בכך וכך'); 'מפעולות השמש במציאות העולם השפל' (המלים 'העולם השפל' אינן באלחריזי ולא במקור הערבי כאן, אבל כמה שורות למעלה מדובר על הנהגת השמש את 'העולם העליון והשפל'). בסוף הקטע אין הרמב"ן נמשך אחרי אלחריזי בתרגום 'אלפלאחה אלנבטיה' כ'עבודת האכזרים המצרים', אלא מתרגמו 'העבודה המצרית'.¹² והנה, קיים קושי בדברים שאומר הרמב"ן בראש הקטע הנדון: 'והר' ר' משה הביא בספרו מו"נ כי כתוב בספר עבודה המצרית לשון שהעתקתי כך'.¹³ אבל הרמב"ם לא אמר שהעתיק את לשונם. הוא אמר: 'וכשאודיעך בפרק הזה ספריהם הנמצאים [אלחריזי: 'המצואים'] עתה בידינו, אשר נעתקו ללשון הערב, ודברי הימים שלהם [אלחריזי: 'אשר להם'] הקדומים, ואגלה לך דעתם מהם [אלחריזי: 'ואודיעך סברותיהם'] וענייניהם...' (מו"נ ח"ג כט). למה, אם-כן, התכוון הרמב"ן באמרו: 'כי כתוב בספר עבודה המצרית לשון שהעתקתי כך'? מי הוא נושא הפועל 'העתקתי'?

לכאורה קיימות שתי אפשרויות ליישובה של קושייה זו: האפשרות האחת היא שהרמב"ן כותב כאן פאראפראזה חופשית, ומביא את דברי הרמב"ם כאילו זה מדבר בגוף ראשון, דהיינו, כביכול אמר הרמב"ם: אני אודיע לך שכתוב בספר העבודה המצרית כך וכך; ו'העתקתי' — אני הרמב"ם. זוהי אפשרות סבירה, אף-על-פי שאינני מבין למה יכניס הרמב"ן מלים מיותרות אלו, שאינן מסכימות עם המקור ואינן מוסיפות לו מאומה. האפשרות השנייה היא להבין קטע זה כך: 'והר' ר' משה הביא בספרו מו"נ כי כתוב בספר עבודה המצרית' — עד כאן דברים בשם הרמב"ם; ועתה באים דברי הרמב"ן בגוף ראשון: 'לשון שהעתקתי כך', כלומר, לשון הרמב"ם המצטט מספר העבודה המצרית, שאני, הרמב"ן, העתקתי כך וכולי.

¹² גירסת 'האכזרים' מופיעה כך במהדורת שייער, עמ' 257, וכמו-כן בהערה 3 באותו עמוד. בדקתי את תצלומי של כ"י פאריס 682, שעליו מבוססת המהדורה המודפסת (סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: ס' 11560). מסתבר כי הגירסה 'ספר עבודת האכזרים' ('אלפלאחה אלנבטיה') היא בעייתית. בכתב-היד לא ברור אם האות הרביעית במלה 'האכזרים' היא ו"ו או זי"ן (כפי שנהוג בקריאת ספרי תורה, ביקשתי מבני אילן להכריע, וגם הוא התקשה להחליט בין ו"ו וזי"ן). בכל מקרה, אין טעם לגירסת 'האכזרים', אבל ייתכן מאוד כי אלחריזי אמנם כתב 'האכזרים', כלומר 'האכרים', שמתאים ל'עבודת הנבטיה'. ראוי לציין כי אין המהדורה המודפסת מהימנה לגמרי בהשוואה לכתב-היד כאן. בכתב היד אנו קוראים 'מן הידוע כי אברהם ע"ה נולד באומת עובדי האש', כאשר במודפס הוסיפו את 'הצאבה', שהיא בכלל גירסתו של אבן תיבון ('ידוע שאברהם אבינו ע"ה גדל באומנת הצאבה') על-פי הערכיית ('פי' מלה אלצאבה ומדהבהם').

¹³ יש שמציעים לתקן את הגירסה ולקרוא 'שהעתקתו' במקום 'שהעתקתי'. אני, כשלעצמי, מעדיף את הגירסה הנוכחית, אבל, בין כך ובין כך, אין לשאלה זו השפעה כלשהי על מסקנות הדין, כיוון שגם 'העתקתו' וגם 'העתקתי' אין להם יסוד בתרגומו של אלחריזי, כ"אם במקור הערבי.

אולם ייתכן שישנה אפשרות שלישית להבנת הדברים, וזאת על-פי דברי הרמב"ם בהמשכו של אותו קטע:

אלחריזי	אבן תיבון
כי יביאו בספריהם ענין אברהם אבינו ואמרו כי אברהם אשר נולד בכותא...	ותמצאם שזכרו בספרים ההם ודברי הימים שלהם ענין אברהם אבינו, אמרו בזה הלשון, ואמנם אברהם שגדל בכותא...

כלומר, לפני המלים 'אברהם שגדל בכותא' הרמב"ם אומר: 'אמרו בזה הלשון' ('וקאלוא בהד'א אלנך' – 'אמרו במלים אלו'). מכאן אפשר להבין כאילו אומר הרמב"ם כך: תמצא בספריהם את עניין אברהם ושם נאמר, שאברהם שגדל בכותא וכולי. הרמב"ן, מדלג על המשפטים הראשונים שבקטע, המתארים את אמונות הצאבה, ועובר ישר אל העיקר – הסיפור של אברהם. ניסוחו 'העתקתי', אם כן, אינו תרגום של מה שנאמר למעלה ('ספריהם אשר נעתקו ללשון ערב') כי אם של מה שכתוב למטה, על אברהם, 'בזה הלשון'. לפי הרמב"ן, אפוא, הרמב"ם למעשה אומר: הצאבה הזכירו בספריהם את עניין אברהם אבינו בזה הלשון, כלומר, בלשון שאני, הרמב"ם, העתקתי כך וכולי. מכל מקום, אין כל דרך לבנות את הפירוש השלישי על סמך תרגומו של אלחריזי, אשר דילג על המלים 'בזה הלשון' וסתם כתב: 'ענין אברהם אבינו ואמרו כי אברהם' וכולי. הפירוש השלישי, שהוא הסביר ביותר בעיני, אפשרי אם כן רק בהנחה שהרמב"ן הסתמך על המקור הערבי ולא על תרגומו של אלחריזי.

מכל האמור עולה, אם כן, שהרמב"ן הירבה להסתמך על תרגומו של אלחריזי, לפי טעמו או נוחותו, אבל גם הירבה לסטות ממנו, או בדיוק יתר, לתקן אותו, מסיבות אחרות שהיו שמורות עמו; סטיות אלו, המצביעות על עצמאות ביחס לתרגומו של אלחריזי (ובוודאי כך ביחס לתרגומו של אבן תיבון) אפשריות רק אם הרמב"ן, בסופו של דבר, הסתמך על המקור הערבי.

עמדתנו, המכירה בזיקתו של הרמב"ן לאלחריזי ויחד עם זאת מדגישה את עצמאותו ביחס לתרגום זה, מתבררת גם מן ההשוואה שלהלן:

הרמב"ן	אלחריזי	אבן תיבון
פירוש לשמות ל, יג והרב אמר במו"נ אל תחשוב שנקרא לשוננו לשון הקדש לגאותינו או לטעותינו, אבל	מו"נ ח"ג ח ואל לחשוב כי זה היה לרוב גאותנו או טעותנו אבל הוא בדין כי זאת הלשון היא	מו"נ ח"ג ח ואל תחשוב שהוא הפלגה ממנו או טעות, אבל הוא אמת, מפני שזה הלשון הקודש לא

רמב"ן	אלחריזי	אבן תיבון
הוא בדין כי זאת הלשון קדושה, לא ימצאו בו שמות לאבר הבעילה בזכר או בנקבה, ולא לטפה ולשתן ולצואה רק בכנוי.	קדושה לא תמצא בה שם אמיתי למשגל ולבעילה אך יזכרו אותו בשמות מושאלות סמוכות ובדמיונות.	הונח בו שם כלל לכלי המשגל, לא מן האנשים ולא מן הנשים, ולא לגוף המעשה המביא להולדה, ולא לזרע, ולא ליציאה, אלו הדברים כלם לא הונח להם שם ראשון כלל בלשון העברי אלא ידברו בהם בשמות מושאלים וברמזיות.

ככל שקיים דמיון בכמה מונחים, ובמיוחד בראש הקטע, בין דבריו של הרמב"ן לבין תרגומו של אלחריזי, כך מתגלה גם עצמאותו של הראשון ביחס לאלחריזי ותלותו במקור הערבי. אלחריזי בתרגומו מזכיר רק את מעשה המשגל והבעילה, בעוד אשר הרמב"ם הביא חמש דוגמאות, כדלקמן: (א) אבר המין של זכר ונקבה; (ב) מעשה הביאה; (ג) הזרע; (ד) השתן; (ה) הצואה. הרמב"ן, לעומת זאת, מזכיר את כל הדוגמאות למעט השנייה, מעשה הביאה, שלדעתו אולי היתה מובנת מן הראשונה (אבר המין). בכל מקרה ברור, כי בנוסף לסטיות האחרות מלשונו של אלחריזי, לא יכול היה הרמב"ן להסתמך על תרגום חלקי, ובוודאי הסתמך כאן על המקור הערבי השלם של ספר מורה נבוכים.¹⁴

עד עתה הבאנו דוגמאות של קטעים משל הרמב"ן המגלים זיקה לתרגומו של אלחריזי, או עצמאות מסוימת, למרות דמיון-מה במינוח. אפילו בסוג הראשון (זיקה לאלחריזי) ראינו, כי הרמב"ן תיקן את תרגום אלחריזי על סמך המקור הערבי. בסוג השני ראינו עצמאות יתרה, וכמו-כן הסתמכות יתרה על המקור הערבי. לא חסרות דוגמאות מן הסוג השלישי, המוכיחות כיצד הביא הרמב"ן את דבריו הרמב"ם בתרגום או בפאראפראזה משלו, ובשונה מתרגומו של אלחריזי.

¹⁴ כפי שציין בצדק ידידי ד"ר א' נוראל, המונחים האחרים שמזכיר הרמב"ן כאן ('טפה', 'שתן', 'צואה', ואף המונח 'כנוי') אכן מופיעים אצל אלחריזי בסוף הפרק. נוראל סבור, אם-כן, כי קטע זה הוא מעין פאראפראזה המבוססת על אלחריזי. כהנא (לעיל, הערה 5), עמ' לג, כותב: 'אמנם הלשון מתבסס על אלחריזי, ולא על אבן תיבון, אך אינו מתאים בדיוק ללשון אלחריזי. בפסקא אחת הלשון שב-רמב"ן לפנינו יותר מתאים ללשון המקור מלשונו של אלחריזי... אמנם יכול להיות שההעתקה של אלחריזי שלפנינו איננה מדויקת'. לאור הצעתו של כהנא, ובשל אי-דיוקים אחרים במהדורה המודפסת (ראה לעיל, הערה 12) בדקתי את הקטע הנדון בכתב יד פאריס 682 (ס' 11560) דף 149 ע"א-ע"ב. הגירסה המודפסת כאן מדויקת, ותואמת לגמרי את כתב-היד. מכל מקום, לעניות דעתי, ככל שיש דמיון בין לשונו של הרמב"ן לבין לשונו של אלחריזי בסוף הפרק, אין כאן פאראפראזה גרידא, שהרי סדר המונחים ברמב"ן תואם בדיוק את הסדר במקור הערבי כאן: (1) אבר הבעילה בזכר ובנקבה; (2) הטפה; (3) השתן; (4) הצואה; ואילו אצל אלחריזי, בסוף הפרק, הם נדונים בסדר שונה: (1) גיד, שפכה, קובה; (2) צואה; (3) שתן; (4) טפה. מניין לרמב"ן הסדר המקורי של הרמב"ם אם לא ראה את המקור הערבי, ואם לא הסתמך אלא על אלחריזי בלבד?

אי-תלות באלחריזי¹⁵

רמב"ן	אלחריזי	אבן תיבון
פירוש לויקרא ב, יא אמר שמצא בספריהם שהמנהג היה בעובדי ע"ג להקריב כל מנחתם חמץ ולערב הדבש בכל קרבניהם ולכן אסרם לגבוה.	מו"נ ח"ג מו ובעבור שהיו עובדי ע"ג מקריבים לחם חמץ ויבחרו להקריב הדברים המתוקים ויערכו בכל קרבנותיהם הדבש... וכן לא תמצא בשום דבר מכל קרבנותם מלח, על כן הזהיר אותנו שלא נקריב כל שאור וכל דבש.	מו"נ ח"ג מו ומפני שעובדי ע"ג לא היו מקריבים לחם אלא שאור והיו בוחרים להקריב הענינים המתוקים ומלכלכים קרבניהם בדבש... וכן לא תמצא בדבר מקרבנותם מלח, מפני זה הזהיר השם מהקריב כל שאור וכל דבש.
פירוש לויקרא יז, יא ¹⁶ והרב כתב במו"נ כי היו הכשדים מואסים הדם ויחשבוהו להם לטומאה אבל יאכלו ממנו הרוצים להתחבר לשדים ולהנבא מהם עתידות, והתורה תכוין לעולם להרוס בניני סכלותם בהפוך מחשבותיהם...	מו"נ ח"ג מו ודע כי הכשדים המואסים הדם ויחשבוהו לטומאה גדולה, ועל כל זה היו אוכלים אותו כי היו אומרים כי הוא מאכל השדים, וכל מי שיאכלהו יתחבר לשדים ויבואו אליו ויגידו אליו העתידות... וכאשר באה התורה האמיתית להפר אלה החללים הקדומים אסרה לאכול הדם... ולא תשלם החברה בינה ובין השדים.	מו"נ ח"ג מו ודע כי הדם היה טמא מאד בעיני הצאבה, ועם כל זה היו אוכלים אותו מפני שהיו חושבים שהוא מזון השדים, וכשאלו אותו מי שאכלו כבר השתתף עם השדים ויבואוהו וידעוהו העתידות... ובאה התורה השלמה לידועיה להסיר אלו החללים הנאמנים ואסרה אכילת הדם... ונשלמה הכונה להפר האחווה בין מי שאחזם שד באמת ובין שדיהם.

¹⁵ ראה גם פירוש הרמב"ן לבראשית ג, ח (המצטט ממו"נ ח"א, כד); בראשית י, ה (המצטט ממו"נ ח"ג, נ); בראשית כא, לג (המצטט ממו"נ ח"ב, יג, אלחריזי ח"ב יד); שמות כ, יז (המצטט ממו"נ ח"ג, כד); שמות כ, כג (המצטט ממו"נ ח"ג, מה); דברים כא, ד (המצטט ממו"נ ח"ג, מ); דברים לד, יא (המצטט ממו"נ ח"ב, לה, אלחריזי ח"ב לו). בדוגמא האחרונה (דברים לד, יא) קרוב דווקא הרמב"ן קצת יותר לתרגומו של אבן תיבון, ובשניהם מופיע המונח 'הפלגה', לעומת 'פליאה' אצל אלחריזי.

¹⁶ השווה עם פירוש הרמב"ן לדברים יב, כב: 'וכבר הזכר זה בספר מו"נ ולא שיהיה זה עיקר טעם איסור הדם, כי הכתוב מפרש טעמו כי הדם הוא הנפש... והנה היו מתנבאים בו ומגידים עתידות'. במובאה מויקרא יז, יא, עדיין יש קירבה מסוימת שבמינוח באלחריזי, אבל זו מתקיימת בשורה הראשונה בלבד.

רמב"ן	אלחריזי	אבן תיבון
פירוש לדברים ה, טו והרב אמר במו"נ כי המאמר הראשון הוא כבוד היום והדור... אבל ככאן יזהיר אותנו לשמור השבת בעבור היותנו עבדים במצרים, עובדים כל היום על כרחינו ולא היתה לנו מנוחה, והוא יצוינו עתה לשבות ולנוח כדי שנוכיר חסדי השם עלינו בהוציאו אותנו מעבדות למנוחה.	מו"נ ח"ב לא ¹⁷ כי המאמר הראשון הוא כבוד היום והדור... אבל מה שנצטוו בו ונוזהרנו אנחנו לשמרו הוא עילה אשר סיכתה היותנו עבדים במצרים כי לא היינו עושים רשותנו ולא בשעה שנרצה ולא היינו יכולים לשבות בשבת, ועל כן נצטוו לשבות ולנוח... ובעין נקל ולזכור חסד הבורא עלינו בהניחנו מסבלות מצרים...	מו"נ ח"ב לב כי העלול במאמר הראשון הוא כבוד היום והגדילו... אמנם תתו לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמרו הוא עלול נמשך לעלת היותנו עבדים במצרים, אשר לא היינו עובדים ברצוננו ובעת שחפצנו ולא היינו יכולים לשבות וצונו בתורת השביתה והמנוחה לקבץ ב' הענינים... וזכור חסדי השם עלינו בהניחנו מתחת סבלות מצרים...

עצמאותו של הרמב"ן ביחס לתרגומו של אלחריזי ניכרת גם בפירושו לויקרא א, יט, שם הוא אומר 'כי המצרים עובדים לטלה', שעה שאלחריזי (מו"נ ח"ג מו) אומר 'כי המצרים עובדים לכבש'. בזה קרוב הרמב"ן יותר לאבן תיבון, שגם הוא כתב 'טלה'.¹⁸ קירבה יחסית לאבן תיבון ניכרת גם מן הדוגמא שלהלן:

רמב"ן	אלחריזי	אבן תיבון
פירוש לויקרא א, יד והרב אמר במו"נ כי הטעם בהקרב גדולי התורים ואפרוחי היונים כי הוא הטוב שבהם, מפני שהגדול ביונים אין ערבות בו.	מו"נ ח"ג מו זהו הטעם בהקרב התורים או מבני היונה, כי כי הוא הטוב שבהם וכי היונים הגדולים אינם ערבים.	מו"נ ח"ג מו והוא הטעם בהקרב הגדול מן התורים ואפרוחי יונים, כי זהו הטוב שבהם, מפני שהגדול שביונים אין בו ערבות.

סיכומו של דבר: על-יסוד ההשוואה בין המובאות מספר מורה הנבוכים שבכתבי הרמב"ן לבין מקבילותיהן בתרגומים של אלחריזי ואבן תיבון ראינו, כי יש אמנם קירבה

¹⁷ על הבעייה של מיספור הפרקים בספר מורה הנבוכים ראה מאמרי (לעיל, הערה 8).

¹⁸ כהנא (לעיל, הערה 5) כותב בעמ' לג שם: 'קטע זה חשוב לנו עד מאוד מפני שממנו הוכחה ברורה, כמעט, שהרמב"ן השתמש גם בתרגומו של ר"ש אבן תיבון'.

רבה בין הרמב"ן לבין תרגומו של אחריו, אבל גם עצמאות ניכרת, ולעתים גם קירבה או דמיון לתרגום של אבן תיבון. אבל חשוב להדגיש, שעצמאות זו של הרמב"ן היא אפשרית, כפי שנזכרנו לדעת, אך ורק אם נניח, שקרא את המקור הערבי ותרגמו לעברית באופן אקלקטי – לפעמים תרגום ממש, ולפעמים סתם פאראפראזה; לפעמים יותר כאלחריזי, לפעמים יותר כאבן תיבון, לפי טעמו ולפי נוחותו – תוך שהוא שומר לעצמו את הזכות לסטות ולתרגם כישר בעיניו, או לחקן לפי הבנתו. ייתכן, כי במקומות מסוימים הביא הרמב"ן דברים שהם פאראפראזה חופשית על מה שזכר על-פה. אולם המובאות המדויקות מרובות יותר והן מבוססות, בלי ספק, על קריאת ספרים שהיו לפניו, וביניהם, כנראה, גם המקור הערבי.

ב. מובאות הרמב"ן מספרים אחרים¹⁹

בדיקת המובאות של הרמב"ן מספרים אחרים של הרמב"ם מעלה מאפיינים דומים. מצד אחד, ניכרת קירבה לתרגומו המקובל של שמואל אבן תיבון ל'שמונה פרקים' לרמב"ם:

רמב"ן	אבן תיבון
פירוש לבמדבר כ, א	'שמונה פרקים', פרק ד
וה' ר' משה סבר בו סברא ואמר כי משה רבינו ע"ה חטאו הוא שנטה לצד הרגזנות... דקדק עליו הש"י שהיה אדם כמוהו כועס לפני עדת בני ישראל במקום שאין בו ראוי הכעס וכל כיוצא בזה בדיון האיש ההוא חלול השם מפני שמתנועותיו כלם ומדבריו היו למדין והיו מקוין להגיע בהם אל הצלחות העולם הזה והעולם הבא, ואין יראה עליו הכעס והוא מן הפעולות הרעות ולא תבא כי אם מתכונה רעה מתכונות הנפש.	משה רבינו עליו השלום... וחטאו ע"ה הוא שנטה לצד אחד מן הקצוות ממעלות המדות, והוא הסבלנות, כאשר נטה לצד הרגזנות... דקדק עליו השם ית', שיהיה אדם כמוהו כועס לפני עדת ישראל במקום שאין ראוי בו הכעס. וכיוצא בזה בדיון האיש ההוא, חלול השם הוא, מפני שמתנועותיו ומדבריו כלם למדים, והיו מקוים להגיע בהם אל הצלחת העולם הזה והעולם הבא, ואין יראה בו הכעס, והוא מפעולות הרע, כמו שבארנו, ולא יבא כי אם מתכונות רעות מתכונות הנפש.

¹⁹ בחיבורו 'שער הגמול' ('תורת האדם', כתבי הרמב"ן, ב, עמ' שט) הרמב"ן מצטט מפרק ד' של 'מאמר תחית המתים' לרמב"ם, ואין דבריו כדברי אבן תיבון. אבל, כמו אחריו, קורא הרמב"ן לחיבור בשם 'מגלת תחית המתים'. ראה: מ"ד רבינוביץ, פתח-דבר ל'אגרת תחית המתים', בתוך: אגרות הרמב"ם (רמב"ם לעם, כ) ירושלים תש"ך, עמ' קצו.

מצד שני, ניכרת גם עצמאותו הברורה של הרמב"ן מתרגומו המקובל של 'שלמה ב"ר יוסף נ"ע המכונה בן יעקב'²⁰ מסרגוסה לפירוש המשנה של הרמב"ם לסדר נזיקין, מסכת סנהדרין, פרק חלק:

רמב"ן – 'שער הגמול' (תורת האדם, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' שז)	פירוש המשנה לרמב"ם, פרק 'חלק' (תרגום שלמה בן יוסף אבן יעקב מסרגוסה)
<p>ומה יקרו דברי הרב הגדול ר' משה ז"ל במלות קצרות וארוכות שכתב בזה העולם בפרק חלק. אמר כי בעולם הבא ישכילו נפשותינו שם מסודות הבורא כפי שישכילו הסודות ההם הכוכבים והגלגלים, או יותר... וענין 'ועטרותיהן בראשיהן' רוצה לומר קיום הנפש היודעת בקיום הדבר הידוע לה והיותה היא והוא דבר אחד, כמו שאמרו מביני הפילוסופים בענין יאריך ספורו. ומה שאמרו 'נהנין מזיו השכינה' כונתם לומר כי הנפשות ההם ינעמו במה שישכילו וידעו מסוד האל, אם כן הגמול הטוב ותכלית הכונה הוא שיגיע האדם אל הגמול העליון יהיה נכנס בכלל ההוא. וקיום הנפש כמו שאמרנו יהיה עד לאין תכלית בקיום הבורא ית' כי הוא סבת קיומה בהשגתה אותו. אלו דברי הרב ז"ל והם דברים טהורים.</p>	<p>והוא העולם הבא שנפשותינו משכילות שם מידיעת הבורא ית' כמו שמשכילות הגופנים העליונים או יותר... ר"ל 'ועטרותיהם בראשיהם' השארות הנפש בקיום המושכל שלה והוא הבורא ית' והיות הוא ר"ל המושכל והיא דבר אחד, כמו שזכרהו גדולי הפילוסופים בדרכים יאריך ביאורם בכאן. ואמרו 'נהנין מזיו השכינה' ר"ל שאותן הנשמות מתענגות במה שמשגות ויודעות מאמיתת הבורא ית' כמו שמתענגות חיות הקדש ושאר מדרגות המלאכים במה שהם משיגים ויודעים ממציאותו, הנה כי הטובה והתכלית האחרון הוא להגיע אל החברה העליונה הזאת ולהיות בכבוד הזה ובמעלה הנזכרת, וקיום הנפש שהזכרנו עד אין סוף בקיום הבורא ית' שהוא סבת קיומה לפי שהשיגה אותו.</p>

אבל עיקר עצמאותו של הרמב"ן מתגלה בהשגותיו על ספר המצוות של הרמב"ם. חיבור זה זכה בימי הביניים לשלושה תרגומים עבריים. הראשון הוא של אברהם בן שמואל הלוי אבן חסדאי, השני – של שלמה בן יוסף אבן איוב,²¹ והשלישי – של משה בן שלמה אבן תיבון. במבוא לתרגומו שלו מתייחס אבן תיבון לתרגומו של אבן חסדאי בדברים האלה:

²⁰ שלמה בן יוסף אבן יעקב תירגם את פירוש הרמב"ם למשנה, סדר נזיקין, חוץ ממסכת אבות, שכבר תורגמה על-ידי שמואל אבן תיבון. ראה הקדמת המעתיק לסדר נזיקין.
²¹ ראה ספרו של פירץ (לעיל, הערה 3).

ואחרי אשר העתקתיו קודם שהשלמתי לבדוק אותו ולחפש אחריו, ואשמע מדבר כי העתיקו הנשיא הנכבד החכם בשתי לשונות ובקי בהם... השר הגדול רבי אברהם הלוי בן חסדאי נר"ו... עוד עיינתי בדברי המאמר ואבינה בו כי הועתק מטופס ראשון היו בו סברות רבות חזר בו הרב ושנה בו דברים והחליף בו מאמרים, לפי מה שנמצא בספר שהובא לי משם, שהוא מסכים בכל דבריו והולך בדרך חבורו הגדול ובסידורו, על כן העמדתי העתקתי וקיימתי ואשימה עיני עליה לדקדק אותה ולחזק בדקה כפי השגת יד שכלי.

האם השתמש הרמב"ן באחד מן התרגומים האלה של ספר המצוות? על נקלה אנו מגלים, כי אין כל קירבה בין דברי הרמב"ן לבין שני התרגומים הנמצאים בידינו – התרגום של אבן איוב, וזה של אבן תיבון. הרמב"ם, כידוע, מתחיל בהסבר השרשים, או העיקרים, לקביעת מניין תרי"ג המצוות. כפי שנראה, הרמב"ן, כמו אבן איוב, מתרגם 'אצל' כ'עיקר', ואילו אבן תיבון מתרגמו 'שרש' (קאפח מתרגמו 'כלל'). נשווה עתה בין לשונו של הרמב"ן לבין תרגומיהם של אבן איוב ואבן תיבון:

רמב"ן	אבן תיבון	אבן איוב
העיקר הב', גזר בו הרב ז"ל שאין כל מה שילמדו אותו בא' משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי ראוי למנותו בכלל המצות.	השרש הב' שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או מרובי.	והעיקר השני, הוא שאין ראוי למנות כל דבר הלמוד באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם או כרובי במצווה.
העיקר הו' אמר הרב ז"ל שהמצווה שיש בה עשה ולא תעשה, תמנה שתיים, העשה שבה בכלל מצות עשה והלאו שבה בכלל מצות לא תעשה. ופירש כי בזה ג' דברים. הא' שיהיה בדבר הזה מצווה בקיומו אם יהיה עובר עליו יעברו על לאו... או שיהיה לאו שקדמו עשה... או שניתק לעשה.	השרש הו' שהמצווה שיהיה בה עשה ולא תעשה ראוי למנות עשה שבה עם מצות עשה ולא שבה עם מצות לא תעשה. דע שהדבר האחד יהיה בו עשה ולא תעשה על אחד מג' פנים. אם שיהיה מעשה מן המעשים מצות עשה, והעובר עליו יעבור על מצות לא תעשה... ואם שיהיה לאו קודם ואחר ינתק לעשה.	והעיקר השני, הוא שהמצווה שיש בה עשה ולא תעשה ראוי למנות עשה שבה עם מצוות עשה ולא שבה עם מצוות לא תעשה.

עצמאותו של הרמב"ן בולטת יותר בגוף החיבור, כלומר, במניין המצוות עצמן, כי

הרמב"ן נוהג להביא תחילה את נוסח דברי הרמב"ם, ואחר-כך מוסיף את פירושו שלו (השגתו). נסתפק בשתי דוגמאות, אחת ממצוות עשה ואחת ממצוות לא-תעשה.²²

רמב"ן	אבן תיבון
כתב הרב, המצווה הראשונה שנצטוונו באמונת האלהות והוא שנאמין שיש עלה וסבה הוא פועל כל הנמצאות... והיא מצוה באמונה כמו שבארנו. אמר הכותב...	מצווה א' היא הצווי אשר צונו בהאמנת האלהות והוא שנאמין שיש עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים... והוא צווי באמונת האלהות כמו שבארנו.
וכתב הרב והמצווה שכ"א שנמנענו מלנסוע בשבת והוא אמרו יתעלה... וכיאר הקבלה שגבול הנסיעה הוא מה שנוסף על אלפים חוץ מן המדינה ואפילו אצבע אחת, וללכת אלפים אמה לכל צד הוא מותר... ²³	מצווה שכ"א הזהיר שלא להלוך חוץ לתחום המדינה בשבת והוא אמרו... ובאה הקבלה שגבול ההליכה שהיא אסורה מה שנוסף על אלפים אמה חוץ מן המדינה ואפילו אמה אחת, וללכת אלפים אמה לכל צד מותר...

השוואה זאת, אינה מורה רק על עצמאותו של הרמב"ן. היא מצביעה, ככל הנראה, גם על הסתמכותו על המקור הערבי. הוא מתרגם 'אלספר' (=נסיעה) באופן מילולי – 'לנסוע', ולא בלשון 'הליכה', שהוא השימוש העברי המקובל בתיאור פעולה כזו. האפשר אם כן להציע – כדעתם של חוקרים אחדים²⁴ – שהרמב"ן השתמש בתרגום הראשון, זה של אברהם בן חסדאי? החוקרים הללו טוענים, כי תרגום זה, שאינו קיים בידינו, נשתמר הן במובאות שברמב"ן והן בספר החינוך, כלומר שניהם השתמשו בו. והנה, מהדירים של ספר החינוך וכתבי הרמב"ן, ח"ד שעוועל, כותב במפורש, כי לרעתו השתמש מחבר ספר החינוך בתרגומו של אבן חסדאי: 'חלק זה [כלומר, 'תכונת המצווה'] של "ספר החינוך" מיוסד על "ספר המצוות" של הרמב"ם... שביד החינוך היה תרגום ולא הטופס הערבי, כי כמה פעמים הוא כותב: "וכתב המעתיק בשם הרמב"ם."²⁵ הואיל וה'חינוך' השתמש בתרגום, ואין לשונו מסכימה עם לשונם של אבן תיבון ואבן איוב, יש להניח, כי השתמש בתרגומו של אברהם בן חסדאי. יתר על כן, שעוועל סבור, כי לאור מה שכתב אבן תיבון (דהיינו, כי קדם לו בן חסדאי, שהשתמש בטופס ראשון ובלתי מתוקן של ספר המצוות, וכי הרמב"ם חזר ושינה את עמדתו במקומות שונים), אפשר להבין את הסטיות במובאות שבספר החינוך מספר המצוות שבידינו:

²² מהדורת פיריץ של תרגום אבן איוב איננה שלימה, ולכן נסתפק בהשוואה עם אבן תיבון.

²³ ראה קאפח (לעיל, הערה 9), עמ' שכט, הערה 33.

²⁴ ראה לעיל, הערה 3.

²⁵ שעוועל (לעיל, הערה 3), עמ' ח של המבוא.

שיטה זו — כי מתרגום בן חסדאי העתיק החינוך — היא עיקרית להכנת החלק הראשון של 'ספר החינוך'. כיון שידוע הדבר, כי בן חסדאי תירגם את הטופס הראשון של 'ספר המצוות' לרמב"ם, שהיו בו סברות רבות שחזר בהן הרב ושינה בו דברים בטופס השני. לפי זה יעלה לנו לפעמים לתרץ תמיהות נשגבות שתמהו על החינוך...²⁶

אינני חולק על שעוועל, כי מחבר ספר החינוך — לפי עדותו שלו עצמו — השתמש בתרגום, וכי לא היה זה תרגומו של אבן תיבון ואף לא זה של אבן איוב. אני מקבל את הערתו, כי הסטיות של ספר החינוך מספר המצוות נובעות מן השינויים שבין הטופס הראשון של ספר המצוות, שבו השתמש אברהם בן חסדאי, לבין הטופס המתוקן והמקובל שלנו. ברם אני חולק על הטוענים, כי הרמב"ן השתמש בתרגום של בן חסדאי, וזאת בראש ובראשונה בשל הסיבה הפשוטה, שאין דברי הרמב"ן והים עם דברי ספר החינוך, ולכן, אם אמנם השתמש ספר החינוך בתרגומו של בן חסדאי, כפי שסביר להניח, אזי מתבטלת האפשרות שהרמב"ן השתמש בתרגום זה!²⁷ לשם הוכחה נשווה, למשל, את דברי ספר החינוך עם דברי הרמב"ן שהבאנו לעיל:

ספר החינוך	הרמב"ן
מצווה כ"ד, פרשת בשלח (עמ' עה) יש בה מצות לא תעשה אחת, והיא שנמנענו שלא ללכת כשבת חוץ לגבולים ידועים... ובא הפירוש עליו שמקומו נקרא כל שאינו מרחיק יותר משלש פרסאות חוץ לעיר, והפרסה ד' מילין, והמיל אלפים אמה. ומודדין משפת הבית החיצון שבעיר אפילו היתה גדולה כנינוה.	ספר המצוות, מצוות לא תעשה שכ"א וכתב הרב והמצווה שכ"א שנמנענו מלנסוע בשבת... וכיאר הקבלה שגבול הנסיעה הוא מה שנוסף על אלפים חוץ מן המדינה ואפילו אצבע אחת, וללכת אלפים אמה... מותר...

²⁶ שם, שם, הערה 5. ראה גם דעתו של העליר, להלן, הערה 27.
²⁷ זאת היתה גם מסקנתו של העליר (לעיל, הערה 4) עמ' ח: 'ואולם ההנחה כי להרמב"ן והחינוך היה טופס בן חסדאי מופרכת היא לגמרי... הנה מבורר בכ"ז של הרמב"ן והחינוך היו טופסים שונים; וביר החינוך, נראה בעליל, שהיה תרגום, כי הלא כמה פעמים הוא כותב: "וכתב המעתיק בשם הרמב"ם", ואם ידענו שרק שלשה תרגומים היו לסה"מ, ע"כ צריכים אנו להחזיק כי מתרגום בן חסדאי העתיק החינוך, כי הלא תרגומי אבן תבון ואבן איוב לפניו ולשונם לשון אחרת... ואפשר שהרמב"ן השתמש בגוף הטופס הערבי, או היה עוד מתרגם רביעי, אשר אנחנו לא נדענו'. וראה גם שעוועל (מהדיר), ספר המצוות לרמב"ם, ירושלים תשמ"א, עמ' יב של המבוא.

ספר החינוך	הרמב"ן
מצווה כ"ה, פרשת יתרו (עמ' ע"ו) להאמין שיש לעולם אלוה אחד שהמציא כל הנמצא, ומכחו וחפצו היה כל מה שהוא ושהיה ושיהיה לעדי עד... ופירושו כאלו אמר תדעו ותאמינו שיש לעולם אלוה.	ספר המצוות, מצוות עשה א' כתב הרב, המצווה הראשונה שנצטוונו באמונת האלהות והוא שנאמין שיש עלה וסבה הוא פועל כל הנמצאות.
מצווה צ"ט, פרשת תצוה (עמ' קנ"ח) שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לגדולה וכבוד ואז יעבדו במקדש...	ספר המצוות, מצוות עשה ל"ג כתב הרב המצווה ל"ג היא שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים לגדולה וכבוד ואז יעבדו במקדש...

ואולם יש מובאה אחת מספר המצוות שלכאורה היא סותרת את מה שאמרנו:

ספר החינוך	הרמב"ן
מצווה תקמ"ו, פרשת כי תצא (עמ' תרסח) שנצטוונו לקיים כל מה שנחייב עצמנו בדבור משבועה ונדרים וזולת זה... וכתב הרב רבנו משה בן מימון זכרונו לברכה, וכבר הפרישו מלות זה הפסוק ושמו כל מלה ממנו לענין, ואולם המגיע מכל מה שהזכרתי לך הוא שמצות עשה היא שיקיים האדם כל מה שידבר בו מחויב עצמו בדבר מהדברים. וכבר נכפל הלשון בזאת המצווה רבינו משה בן נחמן ז"ל תפש עליו ואמר כי הוא כלל שתי מצוות בכאן שהן חלוקות בדיניהן וענינן ועשאו אחת וכו'.	ספר המצוות, מצוות עשה צ"ד כתב הרב והמצווה התשעים וארבעה שנצטוונו לקיים כל מה שחייבנו נפשותנו בדבור משבועה ונדרים וקרבן וזולת זה... וכבר הפרישו מלות זו הפסוק ושמו כל מלה ממנו לענין ואולם המגיע מכל מה שזכרתי הוא שמצות עשה הוא קיום כל מה שידבר בו האדם מחייב עצמו בדבר מן הדברים. וכבר נכפל הלשון בזאת המצווה... ואני אומר כי הרב בכאן כלל שתי מצוות שהן חלוקות בדיניהן ועניניהן ועשאו אחת וכו'.

אבל הזהות שבין שני המקורות נובעת, לדעתי, מן העובדה, שספר החינוך אינו מצטט כאן ישירות מספר המצוות (בתרגומו של בן חסדאי או בתרגומו אחר), אלא מצטט מן הרמב"ן עצמו! הוא מביא תחילה את פירוש הרמב"ן, ולפני פירושו הוא מצטט את תרגומו של הרמב"ן, והיות שהרמב"ן, כפי שראינו, נוהג להקדים תרגום דברי הרמב"ם לפירושים שלו, ומחבר ספר החינוך רצה להביא כאן את דברי הרמב"ן, יצא שהביא את כל הקטע מדברי הרמב"ן — גם את נוסח הרמב"ן של ס' המצוות וגם את פירושו. במקומות אחרים

בספר החינוך, כאשר המחבר מביא את דברי הרמב"ם שבספר המצוות ללא כל קשר עם פירוש הרמב"ן, הוא מביאם בתרגום העדיף לו.

ראינו, אם-כן, שאם ספר החינוך משמר את נוסחו של אברהם בן חסדאי, אין דברי הרמב"ן מסכימים עם נוסחו של הראשון, ולכן אי-אפשר לטעון, כי הרמב"ן הולך בעקבות תרגומו של בן חסדאי. ועל-כן, דברי הרמב"ן, שאינם מסכימים עם אף אחד משלושת התרגומים של ספר המצוות, חייבים להיות תרגום עצמאי משלו, אלא-אם-כן השתמש בתרגום רביעי נוסף, שלא נודע לנו. גם אפשרות היפותטית זו של תרגום נוסף אינה נראית לי: לעניות דעתי, קשה להניח, כי הרמב"ן היה מתחיל את דיונו בכל מצווה ומצווה במובאה מתרגום אחר – במיוחד תרגום שהוא ישן ומיושן, המבוסס על טופס ראשון שלא תוקן – שהרי היה יכול, אילו רצה בכך, לצטט מתרגומים אחרים, מדויקים יותר. מתקבל יותר על הדעת שהרמב"ן הקדים לדיונו בכל מצווה תרגום עצמאי משלו כדי לדייק בפירושו, כפי שעשה, למשל, שם טוב אבן פלקירא בפירושו למורה נבוכים, 'מורה המורה', שם הוא מתרגם תחילה את מה שמעניין אותו, ואחר-כך מפרשו. אפשר, אם כן, שפרשן יקדים לפירושו את תרגומו שלו לצורך הדיוק, אבל קשה להניח, שיקדים לפירושו תרגום של יד אחרת.

לבסוף אציין, כי בנוסף על המובאות שהזכרנו מספר מורה הנבוכים, מפירוש המשנה ומספר המצוות, שכולם נכתבו בערבית אבל תורגמו במהרה לעברית, לפחות פעם אחת מביא הרמב"ן דברים מחיבור שנכתב ערבית ולא תורגם לעברית: תפסיר הרס"ג. בפירושו לשמות ג, יג-יד, 'אהיה אשר אהיה', כתב הרמב"ן: 'והגאון רב סעדיה כתב כי ביאורו אשר לא עבר ולא יעבור, כי הוא ראשון והוא אחרון'. דברים ברוח זו מצאנו בספר האמונות והדעות לרס"ג, מאמר ב', פרק י"ג:

מהדורות קאפח, עמ' קיד	תרגום יהודה אבן תיבון
אלמעאני אלד'אתיה אנה אזלי אלד'י לם יזל ולא יזול כמא קאל מעונה אלהי קדם קדם (דב' לג, כז).	ענינים העצמיים שהוא הקדמון אשר לא חלף ולא יחלוף, כמו שאמר מעונה אלהי קדם (דב' לג, כז).

ברור, כי לשון הרמב"ן 'אשר לא עבר ולא יעבור' קרובה לדברי רס"ג 'אזלי אלד'י לם יזל ולא יזול', אבל אין קטע זה, כשלעצמו, יכול להיות מקורו של הרמב"ן, כיוון שהוא בא לתת פירוש למושג הנצחיות, או הקדמות, הנרמז בפסוק 'מעונה אלהי קדם' (דב' לג, כז), ולא לפסוק הנדון כאן, 'אהיה אשר אהיה' (שם' ג, יד). המקור האמיתי הוא תפסיר רס"ג לאותו

פסוק: 'קאל לה אלאזלי אלדי לא יזול, קאל כד'א קל לבני אסראיל, אלאזלי בעת'ני אליכם'.²⁸

ושמא אפשר לטעון, כי הרמב"ן, הנוקט גם לשון עבר ('אשר לא עבר') גם לשון עתיד ('ולא יעבור') בכל זאת אינו מצטט כאן מן התפסיר הערבי (המדבר רק בלשון עתיד) אלא מ'אמונות ודעות' שכבר תורגם לעברית, שמדבר בלשון עבר ועתיד? תשובתי היא, כי (א) הרמב"ן הכיר בוודאי את הקטע ב'אמונות ודעות', ואם, בכל זאת, הוא מצטט מקור זה כאן, הרי שבלי ספק הוא מתרגם בעצמו מן הערבית ואינו מסתמך על אבן תיבון; והא ראייה: הוא מתרגם את הפועל הערבי זאל כ'עבר' ולא כ'חלף' (של אבן תיבון), ושניהם תרגומים יפים.²⁹ מכאן מוכחת עמדתו, כי הרמב"ן קרא את כתבי רס"ג בערבית; (ב) דומני, כי הרמב"ן מצטט כאן מן התפסיר, ולא מ'אמונות ודעות', אף-על-פי שהוא נוקט לשון עבר ועתיד גם יחד (כ'אמונות ודעות') ואילו התפסיר מדבר רק בלשון עתיד, שהרי הרמב"ן ראה אולי את צד העבר כמובן מאליו, מלשון 'אלאזלי' (הקדמון, הנצחי). מובן זה מופיע בפירוש 'נוה שלום' (לר' עמרם קרח) לתפסיר: 'אהיה — אלאזלי, קדמון שאין ראשית לקדמותו. אשר אהיה — אלדי לא יזול, ואשר אין סוף למציאותו'.³⁰ התפיסה שרס"ג (ובעקבותיו גם הרמב"ן) התכוון גם לעבר וגם לעתיד כאשר פירש את 'אהיה אשר אהיה' כמובן 'קדמון' (אלאזלי) מוצאת אסמכתא חשובה במובאה מפירוש רס"ג המופיעה בפירושו של אברהם בן הרמב"ם לתורה:³¹

²⁸ זהו נוסחו של תפסיר רס"ג במהדורת דירינבורג: J. Derenbourg, *Version Arabe du Pentateuque*, Paris 1893. נוסח שונה במקצת מופיע במקראות גדולות 'ספר כתר התורה', שהוא 'התאג' הגדול' (הוצאת יוסף ב"ר אהרן חסיד, ירושלים תש"ל): 'קאל לה אלאזלי אלדי לא יזול. ת'ם קאל כד'א קל לבני אסראיל, אלאזלי בעת'ני אליכם'. בהערתו למובאה שבפירוש הרמב"ן על התורה, מהדורה עברית, כתב שעוועל, כי לא ידע מהו מקורה של המובאה. אבל במהדורה האנגלית, שיצאה לאחר-מכן, הוסיף הערה חדשה (224) שבה הוא מסכים, כי המקור הוא תפסיר רס"ג (על-פי המובאה שבפירוש אברהם בן הרמב"ם [להלן, הערה 31]). וכי הרמב"ן השתמש במקור הערבי.

²⁹ לפי עניות דעתי, תרגומו של קאפח כאן פחות מוצלח: 'ענינים העצמיים שהוא הנצחי לפניו לא היה ואחריו לא יהיה'.

³⁰ פירוש 'נוה שלום' של ר' עמרם קרח לתפסיר רס"ג, בתוך: התאג' הגדול (לעיל, הערה 28). גם דירינבורג (לעיל, הערה 28) העיר על אתר: 'לא יזול' — שהוא מעולם ושאינו לו אחרית'.

³¹ פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות (ערך ותרגם לעברית א"י וויזנברג), הוצאת סלימאן ששון, לונדון תשי"ח, עמ' רכו-רכז. גם קאפח (פירושי רס"ג על התורה, ירושלים תשכ"ג, עמ' ג, הערה 5) מביא את דברי אברהם בן הרמב"ם: 'תרגם רבינו סעדיה "אהיה אשר אהיה", "אלאזלי אלדי לא יזול", וכך מצאתי לי בפירושו הרחב כי "אהיה" מורה על קדמות שאין לה ראשית, "ואשר אהיה" מורה קיום עדי עד ונצחיות שאין לה תכלית, וענין הקדמות הנצחית מחייבת הנצחיות לעדי עד'.

פירוש אברהם בן הרמב"ם	תרגום וויזנברג
<p>עבר ר' סעדיה ז"ל פי 'אהיה אשר אהיה' כמא הו' משהור אלאזלי אלדי' לם יזל (ואלאחכם פי אלחעביר אן יעבר אלאזלי אלדי' לא יזאל), והכד'א וג'דת לה פי שרחה אלמתסע לאן 'אהיה' אשארה לאזליה לא אול להא, ו'אשר אהיה', אשארה לאבדיה וסרמדיה לא אכ'ר להא, ומעני אלאזליה תלומה אלאבדיה.</p>	<p>תרגם ר' סעדיה ז"ל 'אהיה אשר אהיה' 'אלאזלי אלדי' לם יזל' (הקדמון שלא פסק), והתרגום היותר נכון שיתורגם 'אלאזלי אלדי' לא יזאל' (הקדמון שאינו פוסק), וכזה מצאתי לו בפירושו הארוך שהרי 'אהיה' רמז לקדמוניות שאין לה ראשית, ו'אשר אהיה' רמז לתמידות ונצחיות שאין לה אחרית, וענין הקדמוניות (בעבר) דבוקה בו התמידיות לעתיד.</p>

הרמב"ן, אם כן, היה יכול להבין את תפסיר הרס"ג במובן של 'אשר לא עבר ולא יעבור', כי הוא ראשון והוא אחרון', כפי שרס"ג עצמו פירש את הפסוק (לפי עדותו של אברהם בן הרמב"ם). יודגש כי בין אם התכוון הרמב"ן לתפסיר הרס"ג בין לפירוש הארוך (המובא על ידי אברהם בן הרמב"ם), או אפילו לספר אמונות ודעות, ברור לחלוטין שהשתמש במקור הערבי ותרגם אותו בעצמו.

ראינו, כי הרמב"ן הירבה להביא דברים מספרים שתורגמו לעברית, כגון ספר מורה הנבוכים, וכי לעתים השתמש בתרגום קיים (למשל, תרגומו של אלחריזי), ולעתים סטה ממנו ותיקן או תרגם בעצמו, על סמך המקור הערבי. ראינו, כי לא השתמש אף באחד משלושת התרגומים של ספר המצוות, וכי הקדים לפירושו תרגום משלו לאותו קטע שהביא. ולבסוף ראינו, שהרמב"ן גם ציטט ממקור שלא תורגם כלל לעברית. מכאן עולה מסקנה ברורה: הרמב"ן ידע ערבית, ולא זו בלבד אלא שבעצמו תרגם פה ושם ממקורות ערביים, בין שהיו בידיו תרגומים קיימים לאותם הספרים בין אם לאו. בכך ענינו על שתי השאלות הראשונות ששאלנו בתחילת הדיון.

ג. לעזים ערביים בכתבי הרמב"ן

נדון עתה בשאלה השלישית: מה למדים אנו מן הלעזים הערביים שבפירוש התורה לרמב"ן?

לפעמים קשה להוכיח מן הלעזים הערביים את שליטתו של הרמב"ן בשפה הערבית. בכמה מקומות הוא מביא מונח ערבי מפירושו של ר' אברהם אבן עזרא. כך, למשל, בפירושו לבראשית ל, יד, על המונח 'דודאים':

סיגלי, ובלשון ישמעאל יאסמין. כך מצאתי בפירוש רש"י. ואינו כן... וראוי לקבל בדודאים דעת אונקלוס שתרגם בהן 'יברוחין'... והן 'יברוח' בלשון ערבי. וכתב ר' אברהם 'דודאים, אמר המתרגם יברוחין, וכך יקראו בלשון ישמעאל, ויש להם ריח טוב'.

אמנם 'יברוח' בערבית שם לדודאים,³² אבל הואיל והרמב"ן מסתמך על אבן עזרא, וכמוהו גם על אונקלוס, אין מכאן הוכחה, שידע בעצמו את המונח הערבי. כמו-כן, יש להוציא מן הדיון מונחים שהם מונחים בינלאומיים מובהקים, שאולי היו שגורים בפי כל משכיל. כך, למשל, בפירושו לשמות ל, כג, המתייחס למונח 'מר דרור', כותב הרמב"ן:

והקרוב שהוא הנקרא כך בלשון ערבי מור... והנה כל הלשונות עברית וארמית וגם הערביים שוות בו. ובלשון אגדה פרסית או יוונית נקרא אנמרנין, קרוב לזה, וגם בלשון רומיים נקרא מירא.³³

ברור, כי לא נוכל לראות בדברים אלה הוכחה שהרמב"ן עצמו ידע ערבית, לא כל שכן שהתכוון לקוראים יודעי ערבית, וכיוצא בזה באשר לידיעתו את השפות האחרות המוזכרות כאן — יוונית, לאטינית ופרסית.³⁴ גם הדוגמא שלהלן אין בה כדי להוכיח את שליטתו של הרמב"ן בערבית; כוונתי לדברי הרמב"ן בפירושו לשמות ל, לד, על 'קח לך סמים', המשווה מונח ארמי מלשון חז"ל עם מונח ערבי: 'וקנה כושם על דעתי הוא הקליפה שהזכירו בה חכמים, והוא דראציני [צ"ל: דארציני] בלשון ערבי, וכן בלשון הגמרא.³⁵ וכיוצא בזה בפירושו לבראשית מט, יב, על 'חכלילי עיניים': 'והוא ענין מכחול העיניים הידוע ומורגל בדברי רבותינו. וכן שמו בערבי אל-כחול [צ"ל: אל-כוחל].³⁶ לדעתי, גם מונחים שאולים מן העברית אינם יכולים לשמש הוכחה, אף-על-פי שהתקבלו בלשון הערבית. כך, למשל, כותב הרמב"ן בפירושו לויקרא כה, י, על 'יובל הוא': 'כי פירוש שופרות היובלים קרני האלים, וגם תרגום יונתן "שופרא דקין דכרא" וכן בגמרא "מאי משמע דהאי יובלא לישנא דדיכרא הוא". שכן בערבי קורין לדיכרא יובלא'.

³² ראה יִבְרוּחַ: E. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1893, Pt. 1, p. 183. המלון גם מביא מתרגום אונקלוס לפסוק שלנו, על המונח 'דודאים'.

³³ ראה: ליין, שם, חלק 4, עמ' 2701: מִרְאָה.

³⁴ כוזור הסיק מכאן פירלס (לעיל, הערה 6), כי מלבד ערבית ידע הרמב"ן את השפות הקלאסיות, מסקנה שאינה נראית ליכלל וכלל.

³⁵ גם בערבית ספרותית חדשה משתמשים במונח دَارِ صِنِّي כדי לציין 'קינמון'. וראה: H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Cornell University 1966, p. 299. לשימושו בארמית, ראה המונח 'דרציני' במילונו של יאסטרוב: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, New-York 1971, p. 325.

³⁶ ועל צבע המשחיר את העפעפים, ראה ליין (לעיל, הערה 33), חלק 8, עמ' 2999: كُحْل. ראה גם המונח 'כוחל' במילונו של יאסטרוב (לעיל, הערה 35), עמ' 618.

וכמורכב בפירושו לדברים לב, כו, המתייחס למונח 'אפאיהם': 'והנה ירמוז לגלות עשרת השבטים שגלו לנהר גוזן הוא שהחכמים קורין סבטיון... וקורין אתו סבטיון מפני שביתתו בשבת, כי יום השבת בלשון ההוא סבט, כאשר הוא בערבי'. הכוונה, כמובן, ל'סבת' (ולא 'סבט')³⁷ אבל גם מלה זו שאולה מן העברית, ואין היא ההוכחה שהיינו רוצים בה. אולם ישנם מונחים אחרים, שאולי שאולים הם מן הערבית, אבל כבר משקפים שימוש ערבי אותנטי. למשל, בפירוש הרמב"ן לדברים יג, ב, על 'כי יקום בקרבך נביא', נאמר: 'יקראנו הכתוב נביא על פי עצמו... ויתכן שירמוז הכתוב למה שהיא אמת, כי בנפשות קצת האנשים כח נבואי ידעו בו עתידות... ויקראו לו הפילוסופים כהין'.³⁸ המונח הנזכר כאן ('כהין') היה, ככל הנראה, שגור בפי יהודי ספרד במאה השלוש-עשרה, והוא מעיד על קיומו של לעז ערבי אמיתי בכתבי הרמב"ן, כלומר, משקף מציאות לשונית, הן באשר למחבר והן באשר לקוראיו (בדומה ללעזים הצרפתיים בלשונו של רש"י). במקרה זה יש בידינו עדויות אחרות מלבד הרמב"ן. כך, למשל, כתב שם טוב אבן פלקירא בפירושו לאותו פסוק בספר דברים: 'כי זה הנביא הוא קוסם ומנחש, ונקרא בערבי כאהן, ומלאכתו כהנא, והוא קוסם בלשונו, והוא כולל אצלם כל מלאכה שיגיע עמה האדם לדעת העתידות, וכלם אצלם מיני קסמים'.³⁹

בניגוד לרמב"ן ולפלקירא, המזהים את הנביא המקראי עם 'כאהן', טען שמואל אבן תיבון כי אין לזהות את 'כאהן' עם הנביא אלא רק עם הקוסם:

כיהון, שם חדשתי, שאלתי מן הערבי שקורים כיהנה לכח הנמצא באדם יגיד בו העתידות לא מדרך נבואה. ובעליו קוראים כאהין, ואחר כן נודע מאגרת שכתב הרב ז"ל לתימן. והבנתי מדבריו שמלת קסם בלשונו הוא שם לכח ההוא, ושם בעליו קוסם, והחלפתי המלה במלה קסם, ממני יראה הרואה וכן יעשה, כי מה שנמצא בלשונו אין ראוי לקחת בו לשון נכריה אם לא לסבה ידועה.⁴⁰

דומני, כי הלעזים שנביא להלן (בנוסף לזה האחרון), שאינם מונחים טכניים בינלאומיים או מונחים שאולים בלבד, עשויים להיות מדגם מגוון ורחב דיו כדי לאשש את מסקנתנו זאת: הרמב"ן ידע ערבית והשתמש בלעזים ערביים שהיו מקובלים בדורו; שימוש זה, בדומה לשימוש שעשה רש"י בלעזים הצרפתיים, נובע מהנחת הכותב, כי הלעזים הללו

³⁷ ראה: ליין, שם, חלק 4, עמ' 1287: *سَبْت*.

³⁸ ראה: ליין, שם, הנספח, עמ' 3004: *كهانة* divination, soothsaying.

³⁹ פירוש התורה של פלקירא אינו בידינו, ונשתמר רק במובאות אחדות בפירושו של ר' שמואל אבן סנה צרצה על אבן עזרא על התורה, בספר מרגלית טובה; וראה שם, דף 141 ע"ב, שורות 17–28. ועל פירוש התורה של פלקירא, ראה הדיון בספרי: *Tov ibn Falaquera, Cincinnati 1987, Appendix E, pp. 459-484*

⁴⁰ שמואל אבן תיבון, פירוש המלות הזרות (נספח לתרגומו על מורה נבוכים), עמ' 45.

שגורים גם בפי הקוראים ועל-כן יקלו על הבנת הפסוקים. המגוון משקף, לדעתי, את המציאות הלשונית של שפה ערבית חיה ומדוברת, שהיתה שגורה בפי קוראיו של הרמב"ן בספרד הנוצרית. כך, למשל, בפירוש לויקרא יא, יג ('ואת אלה תשקצו מן העוף') כותב הרמב"ן: 'וענין הדריסה הוא הצד ציד שירדוף העופות. ויתפשם חיים וידרסם בידיו ויאכל אותם כאשר יעשה הנץ הגס הנקרא אסטור, והנץ הדק הנקרא אשפוריר כלעז, ובערבי בוך'. הכוונה כאן, כנראה, לעוף באז, ⁴¹ הנזכר בתפסיר רס"ג לויקרא יא, טז כתרגום ל'נץ'. דוגמה נוספת מצאנו בפירושו לויקרא יג, כט, ושם, בהתייחסו לחלק הפסוק 'בראש או בזקן', הוא מביא את שם הנגע 'סעפה' (= מחלת עור): ⁴² 'אבל כאשר ינתק השער באמצעות מקום השער אינו אלא נגע, והוא הנגע שקורין לעוזות שלנו טינים, ובערבי אל-סעפה... ואם כן יהיה הנתק חולי הסעפה'. בפירושו לדברים יח, ט, 'לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם', מסביר הרמב"ן את המונחים קסם, ניחוש וכישוף במונח הערבי 'טיראן', מלשון 'טיר' (=עוף, ולכן נעשה הניחוש באמצעות עופות): ⁴³ 'זה העורב וחכמת הטיראן, העופות בלשון ערב טירא, וחכמי העופות יקראו טיראן'. מקוריותו הלשונית והפרשנית של הרמב"ן מוצאת את ביטויה גם בפירושו לדברים כא, יד, על 'לא תתעמר בה':

והנראה בעיני לפי פשוטו כי לא תתעמר הוא כמו לא תתאמר, מלשון 'תאמרו כל פועלי און' וכן 'את ה' האמרת היום'... וכלם רוממות וגדולה... וכלם נגזרו מן 'בראש אמיר' [יש' יז, ו], יאמר לא תתרוםם ותתגדל בה להיות אתה אדוניה למוכרה ולהשתמש בה כשפחה, וכן יקראו בערבי האדון אמיר. ⁴⁴

לבסוף: האם ישנה עדות אחרת, המוכיחה את שגירותה של השפה הערבית בקרב חוגי הרמב"ן, או שמא היה הרמב"ן בבחינת מקרה חריג? ר' הלל בן שמואל מווירונה העיד בספרו 'תגמולי הנפש', כי למד בספרד בישיבת ר' יונה בן אברהם גירונדי (קרוב משפחה ומחותנו של הרמב"ן) בשנים 1260–1263. לדבריו:

⁴¹ ראה ליין, שם, חלק 1, עמ' 201: וראה גם ווהר (לעיל, הערה 35), עמ' 39: *Falcon, hawk*.
⁴² ראה ליין, שם, חלק 4, עמ' 1364: *سَعْفَة*, a disease in the mouth, like mange, or scab, in consequence of which the hair falls off.
⁴³ ראה: ליין, שם חלק 5, עמ' 1903–1904: *طَائِرٌ, طَائِرٌ, طَائِرٌ*, omen, augur.
 ראה גם את המונח הארמי הדומה 'טייר' (divination, augury). הפסוק 'ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם' (מל"א ה, י) מתפרש במדרש תנחומא, חקת ו: 'ומה היתה חכמתן של בני קדם? שהיו יודעים במזלות וערומים בטייר'. וכמרכן במדרש קה"ר ז, כג: 'ומה היתה חכמתן של בני קדם? שהיו יודעין במזל וקוסמין בעופות ובקיאין בטייר'. ראה 'טייר' אצל יאסטרוב (לעיל, הערה 35), עמ' 531.
⁴⁴ ראה: ליין, שם, חלק 1, עמ' 97: *أَمِيرٌ*.

וכך אמרתי בימי בחורותי בבית המדרש, בהיותי לומד בספרד לפני הרב שלמדני חכמת הטבע. וחלקו עלי בני הישיבה זמן רב, וגם הרב שלי לא היה מודה לדברי, והיה נושא ונותן הרבה בזה, כי מפירוש בן רשד לא היו מוצאים פירוק לזאת הקושיא. עד שרצה ה' ית', והנה מצא הרב שלנו קונטרס אחד ישן מכתיבה ישנה מפירוש תמיסטיאוס שפירש כל ספרי אריסטו... ואמר תמיסטיאוס...⁴⁵

י' סרמוניטה, מהדירו של הספר, מתנגד אמנם לעדותו של ר' הלל:

שהותו של המחבר בספרד בשנים 1260–1263 מוטלת בספק, כי באותן השנים עדיין לא חיבר תומאס את המסכת שבה מצא ר' הלל את המוטיב העיקרי לספור-הוא. ואם ר' הלל למד 'חכמת הטבע' ועסק בספריו של תומאס, סביר להניח, שעשה זאת בזמן מאוחר בהרבה, היינו לאחר שנת 1285, בשעה שהעתיק את מקום מגוריו מדרום איטליה לצפון, לאיזור רומאניה (Romagna), וישב בערים פורלי ובולוניה.⁴⁶

ז' הרוי, בביקורתו על מהדורת סרמוניטה, איננו מסכים עם דעתו זו של המהדיר. אדרבה, הוא רואה בסיפורו של ר' הלל בן שמואל מווירונה עדות לכך, שבישיבה של ר' יונה קראו טקסטים בשפה הערבית:

על פי לשון ר' הלל, ניתן להתרשם שלא קרא בעצמו את הטקסט של תמיסטיאוס. קרוב לוודאי שהטקסט היה בתרגום הערבי. לא סביר שמדובר בטקסט היווני; לא ידוע בכלל על תרגום עברי; והתרגום הלאטיני של גיללמוס איש מרבק נעשה רק בשנת 1267.⁴⁷

לפי זה יוצא, שדבריו של ר' הלל מעידים על ידיעת השפה הערבית בחוגי הרמב"ן, שהרי בישיבת ר' יונה עסקו בשאלות פילוסופיות שנדונו במקורות הערביים! עדות נוספת על ידיעת השפה הערבית ועל השימוש שנעשה במקורות פילוסופיים ערביים בחוגים אלה, נמצאת לנו גם בדור אחד לאחר-מכן. ר' יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי (הריטב"א), אשר הגן על ספר מורה הנבוכים לרמב"ם בפני ביקורת הרמב"ן, השתמש בעצמו הן במקור הערבי של הספר הן בתרגומו של שמואל אבן תיבון. הריטב"א, בספר הזכרון, מבקר את הרמב"ן על שהשתמש בתרגום המשובש של יהודה אלהריזי: והנה רבינו ז"ל [כלומר, הרמב"ן] קצר מלשון המורה ז"ל [כלומר, הרמב"ם], דברים

⁴⁵ י"ב סרמוניטה (מהדיר), ספר תגמולי הנפש להלל בן שמואל מווירונה, ירושלים תשמ"א, עמ' 134, שורה 535 ואילך.

⁴⁶ סרמוניטה, שם, בהערות.

⁴⁷ ז' הרוי, 'מהדורה חדשה של ספר תגמולי הנפש', תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 535.

שצריכים לעיין מאד, כאשר יראה הלומד בלשון הערב; ועוד שנה בהעתקתו מלשון הרב... וכדומה לי, כי נוסחא משובשת נזדמנה לו לרבינו ז"ל, כי לשון הרב המורה אינו כן... ע"כ לשון הרב המורה ז"ל. וכן העתיקו החכם ר' שמואל בן תבון. ואולי לשון רבינו ז"ל נתפס מהעתקת החרזי, שהוא ידוע ומבואר בכמה מקומות לאין מספר, שהיא העתקה משובשת, אין ראוי לעיין בה. ולפי הלשון האמתי אין מקום לקושיית הרב ז"ל.⁴⁸

לפי הריטב"א, אם כן, הרמב"ן גילה פנים ברמב"ם בהסתמכו על התרגום המשובש של אחריו, ואילו היה הרמב"ן מעיין בדברי הרמב"ם עצמו במקור הערבי, או לפחות בתרגומו של אבן תיבון, לא היה מסתכן כך.⁴⁹ אינני חולק לא על הריטב"א ולא ועל החוקרים בני זמננו שטענו, כי הרמב"ן אמנם השתמש בתרגומו של אחריו. כזכור, לעתים הדמיון שביניהם הוא בולט, וגם הבאנו מובאות המראות, כי לפעמים לא תיקן הרמב"ן את השיבושים שחלו אצל אחריו. אולם מכאן אין להסיק, כי הרמב"ן לא ידע ערבית, וכי לא קרא את המקור הערבי של ספר מורה הנבוכים, כפי שמשמע מדברי הריטב"א כאן. בין אם צודק הריטב"א בדבריו על הרמב"ן בין אם לאו, דבריו מעידים על הבקאות בשפה הערבית והבקאות במקורות פילוסופיים ערביים שצינו את חוגי הרמב"ן.

סיכום

הדיון במובאות מכתבי הרמב"ן, שהבאנו לעיל, מתמצה, לדעתי, במסקנות האלה:
א. הרמב"ן השתמש לפעמים בתרגומים מקובלים, כגון תרגומו של אחריו לספר מורה הנבוכים, על-פי טעמו או נוחותו;
ב. יחד עם זאת הירבה הרמב"ן לסטות מתרגומו של אחריו, אם כדי לתקן אם כדי להשלים, אם לצורך הפאראפראזה;
ג. סטיות אלו אפשריות רק אם נניח שהרמב"ן קרא את המקור הערבי של ספר מורה הנבוכים;

⁴⁸ כהנא (לעיל, הערה 5), עמ' פז.

⁴⁹ זאת גם דעתו של בן דורו של הריטב"א, ר' שם טוב אבן פלקרא, שכתב על מתנגדי הרמב"ם והפילוסופיה — ולא דווקא על הרמב"ן — את הדברים האלה: 'ועל כן הקורא באותו ספר [ר"ל מורה הנבוכים] כערבי לא ישחבש כמו שישחבש הקורא אותו בהעתקה, וכלבד בהעתקה השנית [ר"ל אחריו], כי ההעתקה הראשונה [ר"ל אבן תיבון] יש בו שגיאות במקומות מועטים, ואילו היה פנאי לחכם המעתיק אותו היה מתקן. אבל ההעתקה השנית היו רבים טעויותיה, והישר שבה לא ימלט מעקשות, והמעוות לא יוכל לתקן, והפך הכוונה במקומות רבות, ורצה לבאר, והשים אבן גדולה על פי הבאר' (שם טוב אבן פלקרא, 'מכתב על דבר המורה', בתוך: מ"ל ביסליכס [עורך], ספר מנחת קנאות לאבא מרי משה הירחי דון אסטרוק, דפוס צילום, פרסבורג 1838, עמ' 185). וראה גם הדיון בספרי (לעיל, הערה 39), עמ' 19, 92.

ד. על-פי ספרים אחרים כגון ספר המצוות ראינו, כי אין ממש בטענה שהרמב"ן השתמש בתרגום זה או אחר, אלא להיפך — הרמב"ן נהג להקדים תרגום משלו לכל פירוש שהציע; ה. יתר על כן, הרמב"ן מצטט מתפסיר הרס"ג דברים שמעולם לא תורגמו לעברית, והוא מתרגם אותם באופן נאות;

ו. מגוון הלעזים הערביים הנזכרים בפירושו לתורה מעיד אף הוא על ידיעת השפה הערבית — הן באשר לרמב"ן הן באשר לבני חוגו;

ז. הרמב"ן, הניח ככל הנראה, כי המשכילים שבין קוראיו, למצער, ידעו ערבית ויוכלו ליהנות מן הלעזים; שאילמלי כן, לא היה כל טעם בהבאתם;

ח. עדויות אחרות מחזקות אף הן את המסקנה, כי בני-חוגו של הרמב"ן ידעו ערבית, והיו בקיאים במקורות הפילוסופיים הערביים;

ט. לבסוף, אף-על-פי שהרמב"ן לא ראה לנכון לתקן במקומות אחדים תרגום שגוי של אלחריזי או שימר משום-מה שגיאה או קושי שמקורם בתרגום אחר⁵⁰ נראה לי, כי תרגומיו של הרמב"ן עולים על התרגומים המקובלים — של אלחריזי ושל משפחת אבן תיבון ואחרים — הן מבחינת הדיוק והן מבחינת צחות הלשון ובהירותה.

⁵⁰ למשל, בפירושו לדברים כב, ו השאיר את תרגומו של אלחריזי 'כח המחשבה' במקום לתקן אותו לי'כח המדמה'.