

# תרגום אונקלוס בכתבי הרמב"ם

הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן

מצודתו הענפה של הרב קאפח ז"ל נפרסה על תחומים הרבה. לשניים מתוכם — תרגום אונקלוס לתורה (ת"א) וכתבי הרמב"ם ז"ל — הגה הרב קאפח חיבה מיוחדת ועדות לכך עיסקו הרב בשני אלה. לזכרו הטוב של הרב ז"ל נכתב מאמר זה המצרף את שני הנושאים: בחינת יחסו הכללי של הרמב"ם לת"א ובאופן מיוחד, קיבוץ ביאורי מלים מתוך "פירוש המשנה" (פיהמ"ש) לרמב"ם שנתבארו לו בהסתמך על ת"א.

## א. הקדמה: תרגום אונקלוס אצל הרב קאפח

כוחו הגדול של הרב קאפח ז"ל ברמב"ם למקצועותיו השונים — ב"משנה-תורה", ב"מורה-הנבוכים" (מו"נ), ב"פירוש המשנה" ובאיגרות — הוא מן המפורסמות. פחות ידועה היא שליטתו המופלגת בת"א שאמנם לא חיבר עליו חיבור מקיף, ואולם גם במקצוע זה שבתורה גדול היה הרב ז"ל: מיותר לציין שהרב קאפח שלט בתרגום שליטה מלאה כמיטב מסורת תימן שבה נרכש ת"א כגרסה דינקותא, ובשל היותו זכרן מופלא אף ידע את ת"א בעל-פה. ואולם מחמת סגולות נוספות שנתברך בהן — התמצאות מופלגת במסורות תימן, חתירה מדעית "לאוקמי גרסה", הבנה עמוקה בלשון הארמית, סברה ישרה ונטייה ברורה לפשט — נחשב הרב לבר-סמכא מן החשובים בדורנו בניפוי נוסחי התרגום ובפתרון צפונותיו.

צא וראה: מכיון שהמהדורה הביקורתית המוסמכת של ת"א — מהדורת אלכסנדר שפרבר<sup>1</sup> — אינה מוכרת לציבור, מוצף השוק ברפוסים מצויים ובהם מאות שיבושים בת"א. דבר זה תופס גם ביחס להוצאות מהודרות ביותר של החומש שנדפסו בעשורים האחרונים. יוצאות מכלל זה הן שתי המהדורות שנוסח ת"א נבדק בהן והוגה בידי הרב יוסף קאפח: כזו היא מהדורת "תורת חיים" של מוסד הרב קוק (ירושלים, תשנ"ד) וכמוה גם מהדורת "חסיד, התאג' הגדול כתר תורה", ירושלים תשל"ל (עם מבוא למהדורה [בכרך ה] מאת הרב עצמו). אף

1. א' שפרבר, כתבי הקדש בארמית, כרך א: תרגום אונקלוס לתורה, ליידין 1959. מהדורתו המיסודת על בדיקת יותר מעשרים כתבי יד אשכנזים, ספרדים ותימנים, ועל דפוסים ראשונים המצטיינים בדיוקם, נחשבת למהימנה שבמהדורות, וחשיבותה הרבה היא גם בתיעוד חילופי נוסחים (ח"נ).

על פי שמהדורות אלה משקפות רק אחת ממסורות תימן של ת"א על פי הכרעתו של הרב קאפח — והרי גם בכתבי יד תימן קיימים חילופי נוסחים (ח"נ) בין "תאג" למשנהו — ומה עוד שנוסחי תימן שונים לא פעם ממסורות התרגום שהיו לנגד עיני גדולי אשכנז וספרד, יתרון של שתי מהדורות אלה הוא בהיותן נקיות משגיאות גסות שלא כבדפוסים מצויים ואכמ"ל.

ואמנם במהלך עבודתי על ת"א — "פרשגן"<sup>2</sup> — פניתי בשאלות פעמים הרבה לרב קאפח ותמיד התרשמתי מהסתכלותו העמוקה בתרגום. ואף זאת, חקר ת"א הובילני במרוצת השנים לעשרות פירושים על התרגום ("סופרקומנטארים"), בהם ספרים נידחים ונדירים. הרב קאפח היה בקי גדול ברכים מאלה, ואולם לא פעם דחה בביטול פרשנויות שנראו לו רחוקות מן האמת. פעם, כשהצעתי לפניו פירוש חריף משל אחד ממפרשי אונקלוס החשובים, לא התפעל ממנו כלל באשר הפירוש לא "התנגן" לו כמתאים לאופיו הכללי של ת"א.

לעניין זה, רוצה לומר, לתפיסת אופיו הכללי של התרגום — לסגנונו, לעקיבותו, למבנה המשפט, לסדר המלים ולא רק לתיבה המתורגמת — ייחס הרב קאפח חשיבות מרובה. מטעם זה הוא לא היסס לחלוק על חוקרים או פרשנים חשובים ומפורסמים, כאשר ביאורם או הצעתם המקומית — מוצלחת ככל שתהיה — לא התאימה עם "רוח התרגום", כלומר, עם גישתו התרגומית הכללית של אונקלוס.

ביקורתו המחמירה של הרב קאפח על ביאורים שונים לת"א נשמעה לי לעתים מוגזמת. ואולם נוכח התביעות הקפדניות שתבע הרב מעצמו כאשר נגש למלאכת התרגום, נסתמו טענותיי.

את דרישותיו המחמירות מעצמו חזר ותיאר בהקדמותיו המאלפות לספרים הרבים שתרגם, ומתוכם נעתיק שני שירטוטים המדברים בעד עצמם. בהקדמתו "דברים אחדים" לתרגום מו"נ, אחר שסקר באריכות את תרגומי קודמיו, הוא מתאר את עבודתו שלו:<sup>3</sup>

אשר לתרגומי, הרי לאחר שלמדתי את הספר כמה פעמים [ואף עוד לפני סבי: בהיותי עול ימים שמעתי הסבריו בעת שלמד עם בחירי תלמידי בזמן שלמדוהו לפניו במקורו בערבית ופירשו להם מפיו ככל הדרוש. גם בעת שהעתיקתי לעצמי, לא פעם שאלתיו לפשר ענין זה או אחר] ואף כעת חזרתי עליו לא פעם. ואחר שביררתי לעצמי את הנוסח הנכון של המקור כפי הנ"ל, תרגמתי את כולו ללא שום

2. "פרשגן" — פירוש חדש על ת"א — הוא חיבור מאת כותב השורות שתכליתו להעמיד לקורא בן ימינו ביאור רציף לת"א לתורה. לצד ניפוי וביור נוסחי ת"א ובהשוואה לנוסחי התאג' — נבדקות ב"פרשגן" סטיות תרגומיות לאורך כל התורה ופתרון מוגש לקורא בהסתמך על מיטב מפרשי ת"א. לצד השוואת התרגומים הארמיים עם ת"א [תרגום יוב"ע, תרגום ירושלמי (ת"י), תרגום נאופיטי (ת"י) = תרגום שלם לתורה שנתגלה לפני כחמישים שנה. נחקר בהרחבה רבה ע"י הרב מ"מ כשר בכרכים כד ו-לה של "תורה שלמה"], ותרגום הפשיטתא], כמו כן נבדקת זיקתם של גדולי פרשנינו לת"א ובסיוע פרויקט השו"ת שבאוניברסיטת בר-אילן נכללים ב"פרשגן" גם הסתמכויות הלכתיות המיוסדות על ת"א, כמותן פזורות למאות במרחבי ספרות הפסיקה.

3. מורה נבוכים, עם תרגום והערות מאת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשל"ז, עמ' 28.

הזדקקות לתרגומים אחרים כדי שלא אושפע מהבנתם... ולאחר שסיימתי את התרגום, שוב עברתי עליו בצמידות למקור לשם בחינה ובדיקה. ואחר כך עברתי עליו ללא צמידות למקור להיווכח אם ניתן לקריאה ללא מעצורים וקשיים במבנה המשפטים, כי לפעמים כאשר המתרגם קורא את תרגומו בצמידות למקור... אינו עשוי להרגיש את הקושי שבתרגום... ורק לאחר מכן השויתי תרגומי עם תרגומי קודמי ר' שמואל אבן תיבון ור' יהודה אלחריזי.

ובמבוא לפיהמ"ש כתב כדברים הבאים:<sup>4</sup>

הוכרחתי לומר את זאת מפני שראיתי בדברי אחד מבעלי המאמרים שכל מי שאין לו המילונים הגדולים של פלוני ואלמוני אסור לו בהחלט לגשת ולתרגם את דברי רבינו. ויורשה לי אפוא להוסיף על כך, שכל שאין שתי הלשונויות שהוא עוסק בהן לשון דיבורו מעודו, וכל שאין אותו ספר שהוא עוסק בו הגיונו והגיגו במשך שנים — אל יהא לו עסק בו. כי שום מילון גדול או קטן לא יוכל לעזור לו... תיתי לי שעוד משחר ילדותי הולעטתי משניות עם פירוש הרמב"ם בערבית. ועוד מגיל שמונה החלו ללמדני פירוש זה של הרמב"ם ומאז ב"ה לא משתי ממנו. למעלה מארבעים פעמים חזרתי על כל סדרי המשנה עם פירושו של רבינו במקורו כי כן היה דרך חינוכי.

דוגמה לדרכו של הרב קאפח כבירור תרגום מוקשה באונקלוס, משתקפת במובאה הבאה מתוך החיבור "פרשגן": הקטע עוסק בתרגום תמוה, מביא דעות מפרשים שונים וכולל גם את דברי הרב קאפח שהעלה בפירושו הצעה חדשה:<sup>5</sup>

בראשית מו, כח

ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורל לפניו גִּשְׁנָה ויבאו ארצה גִּשְׁן —  
וְיַת יְהוּדָה שְׁלַח קְדַמֹּהִי לְיֹסֵף לְפַנְאָה קְדַמֹּהִי לְגוֹשֶׁן וְאֵתוּ לְאַרְעָא דְגוֹשֶׁן

התרגום קשה: מה הקשר בין "לְפַנְאָה", לשון פינוי לבין "להורות" שבכתוב? עמד על כך יא"ר:<sup>6</sup>

4. משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, כרכים א-ג, עם תרגום מערבית, מבוא והערות מאת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ג. כרך א, עמ' 6.

5. נתפרסמה במאמרו "עיונים בשני מקראות", בתוך: מ' בר אשר (עורך): ספר היוכל לרב מ' ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 125.

6. יא"ר הוא פירוש קדמון על ת"א למחבר עלום-שם. השם ניתן לו בידי שד"ל על פי הקולופון שבשלהי כתב היד שהוא משנת יא"ר (= 1450). שד"ל קבע שהמחבר חי בספרד. לעומתו א' שישא שבחן את הנושא מחדש ("ספר יא"ר הנקרא פתשגן?", צפונות, ז (תש"ז), עמ' סו-ע), טען כי קודמיו שגו בקריאת השנה הנזכרת בקולופון כתה"י: אין הוא משנת יא"ר (= 1450) אלא משנת שמ"ז (1597) או שס"ח (1608). גם אין המחבר מספרד כדעת שד"ל אלא מחכמי איטליה. פענוח מדויק של דברי המעתיק מייחס את החיבור לגאון רבי עזריאל דאינינה, מגדולי חכמי איטליה (נפטר בשנת רצ"ו / 1536). ואילו על פי תוספת שבסוף כתה"י, אפשר שהמחבר היה רבי יעקב דאינינה, בנו של רבי עזריאל הנ"ל, שאף הוא מגדולי דורו. הפירוש נדפס כנספח לחומש "נתינה לגר" מאת רבי נתן אדלר (וילנא תרל"ד) ומאז נדפס עוד פעמים נוספות במהדורות צילום.

צריך לפרש מאין היה לו זה המשמעות? וצריכים אנו לפרש שתרגמו לפי ענינו ולא אחר דקדוק משמעות לשון המקרא. או עשאו מלשון "ירה בים" (שמות טו, ד), "ירה יירה" (שם יט, יג).

פירושו השני תמוה, שהרי הוראת ירה היא זריקה והשלכה ומדוע תרגמו "לפנאָה", לשון פינוי? בביאור הדברים הציע ר"י קאפח שיא"ר דימהו לפסוק "ואנכי פניתי הבית" (בראשית כד, לא), וברש"י "פניתי הבית — מעבודת גילולים", ותרגומו "יִאָנָא פְּנִיתִי בֵּיתָא". על דרך זו תרגם גם כאן "לפנאָה" שביאורו, יעקב שלח את יהודה להשליך גילולים מן המקום שבו יגורו. וזהו שכתב יא"ר "לשון ירה בים", וכוונתו להשלכת גילולים.

ואולם מחמת דוחק הביאור, תמך ר"י קאפח בפירושו הראשון של יא"ר "שתרגמו על פי ענינו": כוונת יא"ר להציע כי "להורת", הפעיל משורש ירה, משמעו לשון הוראה ולימוד, דוגמת "ויורהו ה' עץ" (שמות טו, כה). אולם מהי ההוראה הנרמזת בתיבת "לפנאָה"? מפרש הרב קאפח: כבר חז"ל נחלקו בפירוש "להורות":

ר' חנינא בריה דר' אחא ור' חנינא: חד אמר להתיקין לו בית דירה. וחד אמר להתיקין לו בית וועד שיהא מורה בו דברי תורה (בראשית רבה, פרשה צה, ג).

וכשם ששני הדרשנים פירשו "להורות" כהדרכה, אם להכנת דיור או הכנת בית אולפן, אפשר שגם אונקלוס פירש "להורות" על דרך הכנה לעתיד: בהמשך הפרשה מסופר על פינוי האוכלוסין הגדול שעשה יוסף במצרים (שם מז, כא), ולא רחוק לומר שיעקב הוא שיום פינוי זה כדי שלא יתבוללו בניו במצרים. אבל מכיוון שיעקב עצמו היה גר בארץ וחשש להתערב בסדרי הממשל, הציע רעיון זה לבנו יוסף שביצע אותו בתכמה, מבלי שכוונתו האמיתית התגלתה למצרים. בתרגומו "לפנאָה", רמז המתרגם שיעקב הוא אשר הגה רעיון זה, ולכן שלח לפניו את יהודה לסייע ליוסף במלאכת פינוי האוכלוסין.<sup>7</sup>

7. הסבר אחר שמעתי מפי ר' משה קוסובסקי יצ"ו: לאונקלוס הוקשה כפל לשון "לפניו" שבפסוק ("שלח לפניו... להורת לפניו"), וכדי לפתור את כפל הלשון תרגם "לפניו" "לפנאה" (ואין זה תרגום "להורות"). אפשר שבת"א היו שני פעלים, כמו שנראה מרש"י שכתב: "להורת לפניו, כתרגומו לפנות לו מקום ולהורות היאך יתיישב בה". הרי שרש"י ראה בתרגום שני עניינים "לפנות לו מקום ולהורות". ואף על פי שבת"א מופיעה צורת הפועל "לפנאה" בלבד, מצינו מנגד בתרגום יוב"ע ובת"י שתרגמו "להורת לפניו" "למחויא קדמוי", ומסתבר שפירושו "להורות" כמשמע "להראות". ואפשר שכך היה גם בת"א. הצעות אחרות שנאמרו בתרגום ("להורות" להראות, "להורות" לערות, לשון עירוי) רחוקות. ראה "תרגומא" = ד' גאלאמב, תרגומא (על התרגומים הארמיים ופשיטתא, [לספרים בראשית — במדבר, פרק כח], ברלין — וורשה תרצ"ב-תרצ"ז] ובארכיון אצל גרוספלד לפסוקנו B. McNamara. Maher & M. Cathcart, M. K.: Grossfeld, *The Targum Onkelos to the Pentateuch*, in *The Aramiac Bible*, Delaware 1988, Vol. 6-9.

## ב. יחסו של הרמב"ם לתרגום אונקלוס

הרמב"ם ראה בתרגום אונקלוס סמכות הלכתית ופרשנית חשובה ואפילו עליונה. דבר זה מתברר במיוחד מן השבחים המפליגים לת"א החוזרים ונשנים במו"נ כגון "אונקלוס הגר, שלם מאד בלשון העברית והארמית"; "...וזה דבר מופלא מאד יורה על שלמות זה האדון טוב פירושו והבנתו הדברים כפי מה שהם" (מו"נ א, כז). ביטויים אלה מלמדים על חשיבות ת"א בעיני הרמב"ם שהייתה מכרעת. ואכן למעלה מעשרים פעם מסתמך הרמב"ם במו"נ על ת"א, בעיקר לביסוס שיטתו התאולוגית.<sup>8</sup>

העובדה שת"א משמש יסוד לא רק להגדרת המצוות ב"ספר-המצוות"<sup>9</sup> אלא גם לפסיקת הלכות ב"משנה-תורה"<sup>10</sup>, מלמדת שהרמב"ם מאמץ את ההשקפה התלמודית בדבר מעלתו של ת"א, שאותה קבע כמו כן להלכה:

האומר לאשה: 'הרי את מקודשת על מנת שאני יודע לקרות', צריך שיקרא התורה ויתרגם אותה תרגום אונקלוס הגר" (הלכות אישות ח, ד, על פי קידושין מט ע"א).

8. לעניין זה ראה ר"ב פוזן, "העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס לתורה", עבודת דוקטור, בר-אילן תשנ"ז, עמ' 94-92.
9. כגון מצות עשה לו: והמצוה הל"ו היא שצונו שיהיו הכהנים עובדים למשמרות... ולשון מצוה זו הוא אמרו ית' 'וכי יבא הלוי וכו' ובא בכל אות נפשו ושרת בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלויים העומדים שם וכו' חלק כחלק יאכלו' (דברים יח, ח). ולשון ספרי... "לבד ממכריו על האבות" מה מכרו האבות זה לזה אתה שבתך ואני שבתך... וכן פירשו התרגום בר ממטרתא דייתי בשבתא דכן אתקינו אבהתא.
- במצות לא-תעשה קכ"ח: והמצוה הקכ"ח היא שהוזהירו מהאכיל הפסח לישראל שנשתמד, והוא אמרו יתעלה: "כל בן נכר לא יאכל בו" (שמות יב, מג) ופירשו התרגום בקבלה: 'כל בר ישראל דישתמד'.
10. כגון הלכות איסורי ביאה יב, יג: "אל יהי עון זה קל בעיניך מפני שאין בו מלקות מן התורה שגם זה גורם לבן לסור מאחרי ה' שהבן מן השפחה הוא עבד ואינו מישראל, ונמצא גורם לזרע הקדש להתחלל ולהיותם עבדים. "הרי אונקלוס המתרגם כלל בעילת עבד ושפחה ככלל לא יהיה קדש ולא תהיה קדשה". וכן בהלכות אבל ה, ט: "מנין לאבל שאסור בפריעת הראש? שהרי נאמר ליחזקאל: 'לא תעטה על שפם' — מכלל ששאר האבלים חיביין בעטיפת הראש. והסודר שמכסה בו ראשו עוטה ממקצתו מעט על פיו, שנאמר: 'ועל שפם יעטה', ואונקלוס תרגם: 'כאבילא יתעטף'". אמנם מחמת יחסו המפליג של הרמב"ם לת"א, השיגו עליו באותן הלכות שפירש בהן נגד התרגום, כגון בעניין הטבת הנרות במקדש. בתורה נאמר: "והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה" (שמות ל, ז) ותרגומו: "וְיִקְטֹר עֲלוֹהֵי אֶהְרֹן קְטֹרֶת בּוֹסְמִין בְּצֶפֶר בְּאֶתְקֻנְתֵיהָ (ח"נ: בְּשִׁפְרוֹתֶיהָ) יֵת בּוֹצִינְיָא יְקָטְרִינָה". מכיוון שאונקלוס תרגם "בהיטיבו את הנרות" ב"בְּאֶתְקֻנְתֵיהָ יֵת בּוֹצִינְיָא", נמצא שפירש "הטבת נרות" כניקוי בויכי המנורה. וכן עולה מגרסת "בְּשִׁפְרוֹתֶיהָ יֵת בּוֹצִינְיָא", שיפורם והתקנתם. וכן פירש רש"י: "בהיטיבו" — לשון ניקוי הבויכין של המנורה; מדשן הפתילות שנשרפו בלילה, והיה מטיבן בכל בקר ובקר". אבל הרמב"ם פירש שגם הַטְּבָה משמעה "הדלקת הנרות", שכן פסק להלכה "והדלקת הנרות היא הטבתם" (הלכות תמידין ומוספין ג, יב. וכן כתב בפיהמ"ש, תמיד ג, ט). על פי ביאורו שהַטְּבָה היא הדלקה, חידש הרמב"ם שהדלקת הנרות במקדש נעשתה פעמיים ביום: בערב, על פי

הסתמכותו של הרמב"ם על ת"א מרחיקת לכת ובאמצעותו מפרש הרמב"ם מקראות בניגוד לפשט הכתוב או גם בניגוד לפיסוק הטעמים.

כדוגמה לסוג הראשון ניתן להצביע על הפסוק "כי יִדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֶכְלְכֶם מִמְנו וּנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהִייתֶם כְּאֱלֹהִים יִדְעֵי טוֹב וְרַע" (בראשית ג, ה). בפסוק באים שני שמות "אלהים", אבל אונקלוס מתרגמם בשינוי: הראשון "כי יִדַע אֱלֹהִים" מתורגם כשם קודש "אַרְי גְּלֵי קְדָם ה'", אבל השני "וְהִייתֶם כְּאֱלֹהִים יִדְעֵי טוֹב וְרַע", מתורגם "וְתִהְיוּן כְּרַבְרָבִין חֻקְמִין בֵּין טָב לְבִישׁ". על פי הפשט הסתת הנחש מכוונת כלפי שמיא ונמצא ש"אלהים" הוא שם קודש בשני חלקי הפסוק, כדרך שפירש רש"י:

כי יודע — כל אומן שונא את בני אומנתו, מן העץ אכל וברא את העולם.  
והייתם כאלהים — יוצרי עולמות.

אבל לפי אונקלוס "וְתִהְיוּן כְּרַבְרָבִין חֻקְמִין בֵּין טָב לְבִישׁ" זה שם חול. הרמב"ם קילס ביותר תרגום זה ואף חזר על כך פעמיים. פעם אחת במו"נ ח"א פ"ב ושם הוא מובא לביסוס טענה פילוסופית:<sup>11</sup>

כבר ידע כל עברי כי שם אלהים משותף לה' למלאכים ולדיינים מנהיגי המדינות. וכבר ביאר אונקלוס הגר ע"ה, ונכון הוא מה שביאר, כי אמרו והייתם כאלהים ידעי טוב ורע, הכוונה בו הענין האחרון [דיינים] אמר ותהוון כרברבין, כלומר, גדולים וחכמים שיודעים עניני העולם.

פעם נוספת בחיבורו ההלכי "באור שמות קודש וחול", הכולל הוראות לסופרי סת"ם.<sup>12</sup> חיבור

המפורש בפסוק הבא: "ובהעלת אהרן את הנרות בין הערבים", אך גם בבוקר כנאמר בפסוקנו: "בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות". והשיג עליו ב"כסף-משנה" שם מתרגום אונקלוס: "לדעת רבינו... גם בבקר מדליק את הנרות. והאחרונים חולקים עליו ואומרים שאין הדלקת הנרות אלא בין הערבים... ומדברי רש"י בפירוש התורה נראה שדעתו כדעת האחרונים... וכן דעת אונקלוס". ועיין בשו"ת "פעולת צדיק" לר' יחיא צאלח (מהרי"ץ, מגדולי חכמי תימן במאה הי"ח וידען מופלג בת"א), מה שכתב בחלק ב', סימן קפ"א בניסיונו ליישב את דברי הרמב"ם נגד אונקלוס.

11. הפרק נפתח בשאלת "איש חכם": מן הכתוב עולה שכתוצאה מהחטא הפך אדם ל"יודע טוב ורע". אבל מכיוון שידעיה היא מושג שכלי, עולה כי אדם זכה לשכל כתוצאה מן החטא, ודבר זה מציב בעיה: הרי יש כאן שכר עברה? תשובת הרמב"ם היא שהנחת השואל שגוייה: אדם היה בעל שכל כבר קודם החטא כמוכח מדיבור ה' אליו ומציוויו אותו. במעלתו העליונה שקודם החטא, היה באדם כח ההבחנה בין אמת ושקר. כתוצאה מן החטא הפסיד את יכולת ההבחנה הוּוּ ומנגד התחדשו בו ענייני טוב ורע. "מפורסמות" — כלומר מושגים מעורפלים בהיותם הסכמיים אך לא מוחלטים. לאישוש הרעיון שאדם שקע כתוצאה מן החטא מסתמך הרמב"ם על התרגום "וְתִהְיוּן כְּרַבְרָבִין", כריינים בלבד, שידעתם אינה מוחלטת ולא "כאלהים".

12. מ' גסטר, "באור שמות קודש וחול לרבינו משה בן מימון", דביר, א (תרפ"ג), עמ' 191-222 וראה בהערה הבאה.

זה מיוסד כולו על הבחנותיו של אונקלוס בתרגום שמות ה' כדי לקבוע מהו שם קודש ואיזהו שם חול, כדבריו בראש הספר:

אמנם אנו בעלי הדת נסמוך על הקבלה האמיתית איש מפי איש... וכבר באר אונקלוס הגר ע"ה השמות שבאו בתורה ותרגם אותם כפי ענייניהם מה שקיבל מפי רבי אליעזר ורבי יהושע ז"ל... איזה מהם קודש ואיזה מהם חול.

והנה ביחס לפטוקנו כותב הרמב"ם שם:

"כי ידע אלהים" — קודש, ותרגם "ארי גלי קדם ה'". "והייתם כאלהים" — חול הוא שם שרים ושופטים. ויפה תרגם "ותהון כרברכין".<sup>13</sup>

דוגמה לסוג השני היא ת"א לפסוק "הן האדם היה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרַע" (בראשית ג, כב) — "הָא אָדָם הָיָה יְחִידִי בְּעֵלְמָא מִנֵּיהּ לְמִידַע טַב וּבִישׁ". על פי פיסוק הטעמים אין להפסיק במלה "כאחד" ולהפרידה מתיבת "ממנו". אבל כדי להרחיק מטעות תאולוגית — אשר לפיה "ממנו" היא צורת רבים המכוונת לפמליה של מעלה — פירש אונקלוס "ממנו" כיחיד נסתר המוסב לאדם, ומכאן תרגם "הָא אָדָם הָיָה יְחִידִי בְּעֵלְמָא, מִנֵּיהּ לְמִידַע טַב וּבִישׁ", בניגוד לטעמי המקרא.<sup>14</sup> זו דוגמה מובהקת שאונקלוס משעבד בה את התרגום לצורך פרשנותו האמונית-דתית ואינו נרתע מלתרגם בשלושה שינויים הנראים כולם שלא כפשט: השמטת "כף הדמיון" בתיבת כְּאֶחָד,<sup>15</sup> תפיסת מִמֶּנּוּ כגוף שלישי יחיד מוסב לאדם

13. על ייחוסו של "באור שמות" לרמב"ם, ראה גסטר במבוא שם הטוען לאמינות כתב היד (שאינו מאוחר משנת 1450), ואת ייחוסו הוודאי של החיבור לרמב"ם, שכתבו בעת זקנותו. דעתו של גסטר — שהחיבור הוא יצירתו של הרמב"ם — הייתה מקובלת עד לעת האחרונה ע"י תלמידי חכמים וחוקרים (הרב מ"מ כשר, תורה שלמה, כרך לה, עמ' יד-יט; אנציקלופדיה תלמודית בערך "אזכרות"; האנציקלופדיה העברית, הערך "רמב"ם, חיבוריו" וכן גדולי מחקר כשאל ליברמן וי"ג אפשטיין כמובא אצל לוינגר). בניגוד לדעת גסטר טוען י' לוינגר [על הספר באור שמות קדש וחול המיוחס לרמב"ם", בתוך: י' ליבס (עורך), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 19-30], כי החיבור מזויף ואינו משל הרמב"ם, אלא משל חכם המקורב לרמב"ם וזמן חיבורו במאה הי"ג. גם הרב יוסף קאפה (בשיחתי עמו בעל-פה) סבר כי החיבור מזויף.

14. ואולם יוב"ע המפרש גם הוא כת"א, מוסיף בתרגום הפסוק דברי פנייה למלאכים: "ואמר ה' אלהים למלאכייא די משמשין קומי הא אדם הוה יחידי בארעא היכמא דאנא יחידי בשמי מרומא" (= ואמר ה' למלאכים המשמשים לפניו: הן אדם היה יחידי בארץ, כמו שאני יחידי בשמי מרום). לדיון בסוגיה זו ראה א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 284; ש' קוגוט, המקרא בין טעמים לפרשנות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 41; הנ"ל, "בירווי מקראות וטעמיהן", מסורות, ט-יא, (תשנ"ו) עמ' 161-163; הרב מ' ברויאר "מקראות שאין להם הכרע", לשוננו, נח (תשנ"ד-תשנ"ה) עמ' 189-200; ר"ב פוזן "הערה להערה: מקראות שאין להם הכרע", לשוננו, סב (תשנ"ט), עמ' 178.

15. שלא כתרגום יוב"ע "הָא אָדָם הָיָה יְחִידִי בְּאֶרְעָא הִיכְמָא דְאָנָא יְחִידִי בְּשָׁמַי מְרומָא" (= הן אדם היה יחיד בארץ, כמו שאני יחיד בשמי מרום). ובדומה גם בת"י.

ולא כגוף ראשון רבים (מִמְנוּ — מֵאֲתָנוּ)<sup>16</sup> ופירוק הכתוב לשני משפטים עצמאיים: "הן האדם היה (כ)אחד [בעולם]", ומשפט נוסף: "ממנו לדעת טוב ורע". מתוך כך הסתמך עליו הרמב"ם מפורשות בפרק ח מ"שמונה פרקים":

כמו שהתבאר בתורה האמיתית המבארת זה הענין באמרה: 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', וכבר באר התרגום בפירושו, שהרצון בו — 'ממנו לדעת טוב ורע'. ר"ל שהוא היה אחד בעולם, ר"ל מין שאין כמוהו מין אחר שישתתף עמו.

16. נגד ת"א יצא ראב"ע: לפי ת"א ראוי היה לנקד 'הן האדם היה פֶּאָחַד' (ולא כֶּאָחַד), להטעים התיבה בטעם מפסיק ולהסמך תיבת 'מִמְנוּ' עם 'לדעת טוב ורע':

כאשר יהיה אָחַד בפתח קָטָן (סגול), יהיה בטעם, וענינו מוכרת. ואם יהיה בפתח גדול (אָחַד), יהיה סמוך. וכן פֶּאָחַד שבטי ישראל (בראשית מט, טז). על כן לא יתכן מדקדוק הלשון להיות פירושו כמו אָחַד, ומה טעם יהיה לו? והיה בעל הטעמים ראוי לדבק "ממנו" עם "לדעת".

בהמשך מזכיר ראב"ע את מחלוקת "מדינחאי ומערבאי" (בעלי המסורה המזרחיים שבבבל כנגד חכמי סבריה המערביים): לדעת אנשי מזרח נו"ן מִמְנוּ דגושה רק ביחיד נסתר, ולמערביים גם בגוף ראשון רבים. ראב"ע קובע שאנשי מזרח טועים הם, והגו"ן דגושה בשתי ההוראות (וחזר על כך בביאורו לשמות א, ט. וראה על כך גם "אוהב גר", נתיב כ"ו ר"מרפא לשון"). מטעם זה לא ניתן להכריע על פי ניקוד "כֶּאָחַד מִמְנוּ" כת"א: ופירוש "ממנו" לשון רבים, כמו "איש ממנו" (בראשית כג, ו). וכבר ביארתי בספר היסוד למה נדגש נו"ן הרבים. ואנשי מזרח הקוראים אותו בלא דגשות, יטעו. וטעם הפסוק כמו "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע" (בראשית ג, ה) או פירוש על מחשבתו. ואל תתמה על מלת "ממנו". כמוהו "נעשה אדם בצלמנו" (שם א, כו), "הבה נרדה" (שם יא, ז), וזה דבור השם עם המלאכים.

בדומה לכך כתב גם ר' יוסף כספי ב"משנה כסף": "לא נוכל להבין מלת "ממנו" אלא כמו שהודיעונו אנשי כנסת הגדולה, שהיא כוננת נותן התורה. ר"ל שהוא מוכרת בטעם. והעד הנאמן הוקף קטן שבו". גם מפרשי רש"י שנחלקו אם ביאורו הוא כת"א, תלו הדבר בניקוד "ממנו". רש"י פירש: "היה כאחד ממנו — הרי הוא יחיד בתחוננים, כמו שאני יחיד בעליונים. ומה היא יחידתו? לדעת טוב ורע מה שאין כן בבהמה ובחיה". לדעת הרא"ם דברי רש"י הם כת"א ("וכן תרגם אונקלוס... כי מלת "ממנו" הדגושה מורה על יחיד נסתר"). אבל ב"גור אריה" וב"לבוש האורה" חלקו עליו מכול וכול. והדין עמהם: רש"י לא הכיר את המסורה הבבלית המבחינה בין "ממנו" ביחיד נסתר לבין "ממנו" (ללא דגש) בגוף ראשון רבים, כמוכה מהגהתו לדרשת חז"ל (סוטה לה ע"א): "כי חזק הוא ממנו (במדבר יג, לא) — אל תקרי ממנו אלא ממנו, כביכול, אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם". ורש"י שם הגיה: "אל תקרי — לא גרס שאין הפרש קרייה בין ממנו הנאמר על יחיד שנדברים עליו לממנו של רבים שאומרים על עצמן". והעיר בעל "מנחת שי" שם שבאשכנז לא הכירו את המסורה הבבלית שעליה מיוסדת דרשה זו המבחינה בין ניקוד "ממנו" לגוף ראשון רבים, לבין "ממנו" ליחיד נסתר ולכן מחק רש"י הגרסה (וכן הגיהו התוספות בערכין טו ע"ב: "אל תקרי ממנו אלא ממנו — פירוש אל תקרי 'ממנו' רפי אלא 'ממנו' דגש. ואינו כן שכל 'ממנו' שבתורה דגושי ואינו מחליף כלל זה בזה). כביאור העניין האריך גם בשו"ת "קול מבשר" (חלק א, סימן כח). שם דן הוא כמה שכתבו מקצת האחרונים, כי על שליח הגט לומר: "הרי את מגורשת ממנו" בחולם, שאם יאמר ממנו בשורוק — משמעו מאתנו. ב"קול מבשר" שם הוכיח בראיות רבות כי אין יסוד לדברים: מִמְנוּ לעולם אינה מנוקדת בחולם, וניקוד זה הוא חסר פשוט. אף נסתייע מת"א לפסוקנו המתרגם את מִמְנוּ כנסתר יחיד.



וכל כך החשיב הרמב"ם את תרגומו זה של אונקלוס, המנוגד כאמור לפיסוק הטעמים ולפשט הכתוב, עד שקבעו להלכה ב"משנה תורה" (הלכות תשובה, פ"ה ה"א)<sup>17</sup>

רשות לכל אדם נתונה. אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה: "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע". כלומר, הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. וכיון שכן הוא, "פן ישלח ידו".

הדוגמה הבאה — והיא אחת מרבות במו"נ שהרמב"ם נסמך בהן על התרגום לאישוש העיקרון של הרחיקת ההגשמה — מלמדת אותנו על הערצתו המופלגת של הרמב"ם לת"א. אחד מפועלי ההגשמה שנחקרו ע"י הרמב"ם באינטנסיביות, הוא הפועל "ראה". לבחינתו של פועל זה הוקדש פרק שלם במו"נ (א, מח), והנה נתברר לרמב"ם שאונקלוס מתרגם פועל זה בשתי דרכים:

אמנם מה שבא מן הראיה מיוחס אליו יתברך, פירש אונקלוס בו פירושים מופלאים, לא התברר לי כונתו ודעתו. והוא — כי במקומות יפרש "וירא ה'": "וחזא ה'", ובמקומות יפרשהו: "וגלי קדם ה'".

דהיינו, הרמב"ם מצביע על חוסר עקיבות בתרגומו רְאִיָה המיוחסת לה': מהם המתורגמים "וַיַּחְזֵא ה'", כגון "וירא אלהים את האור כי טוב" (בראשית א, ד) — "וַיַּחְזֵא ה' ית נְהוֹרָא אַרְי טב", ואחרים באמצעות "וַיַּגְלִי קָדָם ה'", כגון "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים" (שמות ב, כה) — "וַיַּגְלִי קָדָם ה' שְׁעִבּוּדָא דְבְנֵי יִשְׂרָאֵל".

הפתרון שמציע הרמב"ם מושתת על עיקרון פילוסופי-דתי: התרגום הקבוע הוא אכן "וַיַּחְזֵא ה'", פרט לאותם מקומות שראיית ה' קשורה בהם בעוול או בנוק וחמס, ואונקלוס מתרגם בהם: "וַיַּגְלִי קָדָם ה'". וטעם הדבר, שכן הפועל "וַיַּחְזֵא" מציין לא רק השגת העניין וידיעתו, אלא גם הסכמה והשלמה עמו. ומאחר שאונקלוס נמשך בתרגומו אחר הפסוק "וַיַּהֲבִיט אֵל עַמָּל לֹא תִיכֹל" (חבקוק א, יג), אשר עולה ממנו העיקרון שאין הסכמה לעוול במחיצת האל — נמנע מלתרגם ראיית עוול בלשון "וַיַּחְזֵא", שהיה הדבר משתמע כאילו ה' משלים עמו. לפיכך בפסוקים המתארים ראייה של עוול או חמס, תרגם באמצעות התעקיף "וַיַּגְלִי קָדָם ה'". צירוף לשוני זה מביע את שני הרעיונות: היות העוול גלוי לפני ה' וגם את אי הסכמת ה' עם המצב. ואולם הרמב"ם עצמו הבחין כי פירושו נסתר משלושה פסוקים שעניינם הוא עוול ורעה, ועם זאת תורגמו בלשון "וַיַּחְזֵא ה'". הראשון הוא "וירא ה' כי רבה רעת האדם" (בראשית ו, יב) המתורגם "וַיַּחְזֵא ה' אַרְי סְגִיאת בִּישַׁת אַנְשָׁא", אף על פי שמדובר בראיית דבר שלילי. וכן עוד

17. על חשיבות ת"א בעיני הרמב"ם ראה גם ד' רפל, תרגום אונקלוס כפירוש לתורה, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 34; "טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם (תרגום מאנגלית מ"ב לרנר), ירושלים תשנ"א, טברסקי, עמ' 46-47.

"וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה" (שם שם יב) "וַיַּחְזֵא ה' ית ארְעָא וְהָא אַתְחַבְּלַת", והשלישי — "וירא ה' כי שנואה לאה" (שם כט, לא) "וַיַּחְזֵא ה' אַרְי סְנֹאֲתָא לְאַה".

אבל נפסד עלי זה הפירוש הטוב, הנאה, אשר אין ספק בו, בשלשה מקומות היה מחקם לפי זאת הסברא שיפרשם "גלי קדם ה'", ואני מוצא אותם בנוסחאות "וחזא ה'", והם אלו: "וירא ה' כי רבה רעת האדם", "וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה", "וירא ה' כי שנואה לאה".

עם זאת סבור הרמב"ם כי פירושו הוא אמיתי. ואשר לשלשת התרגומים המוקשים —

הקרוב אצלי שיהיה זה טעות שנפל בנוסחאות (!), שאין אצלנו כתיבת אונקלוס בזה עד שנאמר: שמא יש לו בזה פירוש?<sup>18</sup>... וצריך שיבוקש הרבה בדקדוק הנוסחאות בזה. ואם תמצא אלו המקומות כמו שזכרנו, לא אדע לו כוונה (— אם אכן הנוסח שבידינו נכון — איני יודע את כוונת אונקלוס).

בדברים אלה מתגלה יחסו הרציני של הרמב"ם לכל תיבה שבתרגום, בנוסף ליושרו המדעי של הרמב"ם עצמו: באמצעות הבחנה בהירה מציע הרמב"ם פתרון לחוסר העקיבות, ואולם משנתחוויר לו שפתרוננו מעלה ארוכה לכלל ההיקרויות למעט שלושה — מציין הוא ביושר את חולשת פירושו ("אבל נפסד עלי זה הפירוש הטוב, הנאה, אשר אין ספק בו"), וכמעט שמוכן הוא לחזור בו.

מאידך מלמדנו הרמב"ם כי אין לסגת מהבחנה אמיתית הנסתרת ממיעוט פסוקים — טרם מיצוי דרכי החקירה המדעית. במקרה שלפנינו — בדיקת נוסחי אונקלוס על פי כתבי יד מהימנים. ואולם אם תתברר מהימנות הנוסחים שבידינו למעלה מכל ספק, והקושי יישאר בעינו — "לא אדע לו כוונה" — רק אז ייאלץ החוקר לחזור בו מן התיזה שהעלה.<sup>19</sup> דיון קפדני וארוך מסוג זה אינו דבר שכיח ברמב"ם והוא מבטא נאמנה את הערצתו לת"א, כמו גם את מודעותו של הרמב"ם לכירור נוסחי התרגום.

18. אכן שמואל (קויפמן) מבאר: "...שמכיוון שאין בידינו הנוסחה הראשונה שכתבה אונקלוס בעצם ידו, נוכל לאמר: אפשר שהיה לו בזה פירוש מיוחד". כלומר, אפשר שבאמצעות הנוסח המקורי עשויים היינו למצוא ביאור לחריגים אלה. בדומה לכך תרגם גם ר"י קאפח: "כי אין בידינו כתב ידו של אונקלוס בזה, כדי שנאמר שמא יש לו בהן איזה ביאור".

19. דרך שונה המיישבת את שלושת התרגומים המוקשים הועלתה אצל שורת פרשנים, המציעים כל אחד בדרכו הבחנות אחרות בין "חזא" ל"גלי קדם". ראה רמב"ן בפירושו לבראשית מו, א; א; יא"ר לבראשית א, ד: "וירא אלהים כי טוב"; ב"צ יהודה ברקוביץ (בערקאוויץ), עוטה אור, וילנא תר"ג, עמ' 91 (כלל י', אות ב'). בחקירת העניין האריכו גם אברבנאל בפירושו למו"נ שם וכן ר' אפרים אלנקווא, שער כבוד ה', תוניס תרס"ב (ד"צ: ירושלים תשמ"ו), כג ע"א ובפירוש פתח השער לר' חיים בליית, שם. וראה לסוגיה זו גם אצל י' קומלוש, המקרא באור התרגום, תל-אביב תשל"ג, עמ' 113; מ' קליין, הגשמת האל בתרגומים הארמיים לתורה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשל"ט (ד"צ: ירושלים תשמ"ב), עמ' 95-96.

## ג. ביאורי תרגומים אצל הרמב"ם

רש"י באשכנז ורמב"ם בספרד נחשבים לשני ענקי הרוח בעמנו בתקופת ימי הביניים. ואכן הרמב"ם (1135-1204) המכונה בפי המאירי "גדולי המחברים", הניח לנו חיבורים רבי היקף: "משנה-תורה", "מורה-הנבוכים" ו"פירוש המשנה" וכל זה לצד איגרות ותשובות למכביר. לעומתו רש"י, שחי כמאה וחמישים שנה לפניו (1040-1105), מפורסם בשני מפעלי פרשנות כבירים: פירושו למקרא ופירושו לתלמוד הבבלי.<sup>20</sup> ואף זאת, את פירושו למקרא ראו מאז הופעתו כיצירה שאין מסוגלים להתחרות עמה ובמיוחד הצביעו על סגולת פירושו לתורה.<sup>21</sup> אכן כשם שרש"י על פי דעתו המתגלית בפירושו נתפס גם כסמכות הלכית, כך בדומה ניתן לשרטט תמונה של הרמב"ם כפרשן מקרא: באמצעות איסוף מלא של ביאורי מקרא הפזורים ברחבי יצירתו, ניתן לעמוד על עולמו הפרשני של הרמב"ם. עבודות מסוג זה אכן נכתבו, אבל לצערנו, אין בהם מדור נפרד לביאורי ת"א אצל הרמב"ם.<sup>22</sup> חיסרון זה יבוא על תיקונו בע"ה בחיבורנו "פרשגן".<sup>23</sup> משובצים בו על סדר הפסוקים כל ביאורי ת"א שבחיבורי הרמב"ם, וכוללים בהם גם פירושו שבעל-פה כפי שנמסרו מפי בנו רבי אברהם בפירושו לתורה.<sup>24</sup> הרי דוגמה אחת:

שמות ו יג

וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים —  
וּמְלִיל ה' עִם מֹשֶׁה וְלֹא־הָרָן וּפְקִידֵינֶן לְוַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלְוַת פְּרַעֲה מֶלֶךְ מִצְרָיִם  
לְאֶפְקֵא יַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאַרְעָא דְּמִצְרַיִם

20. בנוסף לכך גם תשובות, פסקים ופיוטים. ספרים אחרים מבית מדרשו הם: "מחזור ויטרי" אשר נערך בידי ר' שמחה מויטרי, "ספר האורה", ספר הפרדס, איסור והיתר ועוד.

21. כך כותב החיד"א ב"שם הגדולים", ערך "רש"י", בשם רבנו תם, נכדו: "מה שפירש אדוני זקני הש"ס, אף אני אעשה זאת. אבל מה שפירש המקרא — לית בחילי (= אין בכוחי) כי לא אוכל עשוהו". ואף זאת שם: "כל פרשני צרפתא / השלך לאשפתא / חוץ מפרשן דתא (= רש"י) / ובן פורתא". (לדעת חיד"א "בן פורתא" הוא ר' יוסף טוב-עלם. אבל מ' ארנד, "פירוש רש"י לתורה", מחניים, 3 (תשנ"ג), עמ' 92-108, בהערה 6 שם, מציין שיש המפרשים זאת על ר' יוסף בכור-שור או גם על ר' יוסף בן רשב"ם). לעניין זה חשוב ביותר שיר ההלל ששר כנראה ראב"ע על רש"י: "כוכב דרך מצרפתא / מתנה ערך על יטבתה / ...פירוש נורא / שם לתורה / על כן נקרא פרשן דתא". (ארנד, שם).

22. על עבודות איסוף אלה נמנים החיבורים הבאים: הר"י קאפח, המקרא ברמב"ם, ירושלים תשל"ב; ש"פ כהן, רמב"ם על התורה, ירושלים תשמ"ד; מ"ד בן שם, תורת הרמב"ם, א-ד, ירושלים תשמ"ח. המקיף מבין השלושה הוא החיבור האחרון שנאספו בו ציטוטים מחיבורי הרמב"ם ושובצו על סדר התנ"ך. כנגד זאת הראשון הוא מפתח לפסוקי המקרא ברמב"ם (ללא מובאות), והשני עוסק בחומש בלבד.

23. ראה לעיל הערה 2.

24. א"י ויונברג (מתרגם מערבית), פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, ירושלים תשמ"ד.

פסוק זה הוא הראשון מי"א פסוקים בתורה שנאמר בהם: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן", ובכולם תרגם אונקלוס: "וּמְלִיל ה' עִם מֹשֶׁה וְלֵאחֶרֶן"; אצל משה מדבר ה' "עמו", אבל באהרן מדבר ה' "אליו" בלבד.<sup>25</sup> בכך מביע המתרגם את ההפרש שבין דרגת נבואתו של משה לעומת זו של אהרן: הדיבור "עם" משה המביע הדדיות, מציין את דרגת נבואתו העליונה בחינת "פה אל פה" (במדבר יב, ח). לעומתו אצל אהרן שדרגתו פחותה מזו של משה, מתוארת ההתגלות כדיבור "אליו" בלבד ולא "עמו". על כוונה זו של ת"א עמד ר' אברהם בן הרמב"ם בביאורו לתורה:

"וידבר ה' אל משה ואל אהרן". לפעמים יובן מן ענינו שדיבור אחד הגיע בזמן אחד למשה ולאהרן; פה אל פה למשה, ולאהרן בדרך מחזה. הזכיר זה גם אבי אבא ז"ל. וזה לדעתי טעם תרגום אונקלוס "עם משה ולאהרן". ואולי יתכן שתהיה כוונתו בתרגום זה אל מה שאמרו החכמים ז"ל.

ההפרש בין נבואת משה לזו של אהרן נרמז גם בתרגום יוב"ע: את הפסוק המופיע בהמשך, "ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים" (פסוק כח), תרגם אונקלוס: "וַיְהִי בְיוֹמָא דְמִלִּיל ה' עִם מֹשֶׁה בְּאַרְעָא דְמִצְרַיִם הִנֵּה אֶהְרֹן מְצִית אִנְדְּנִיָּה וְשָׁמַע מֶה דְמִלִּיל עֲמִיָּה" (היה אהרן מצית אנו [— מקשיב] ושומע מה שאמר לו). כלומר, אהרן אינו שומע את שמשה מסוגל לשמוע.<sup>26</sup> בהרחבת הדברים ראה עוד בביאורנו לבמדבר א, א.

#### ד. תרגום אונקלוס בפירוש המשניות לרמב"ם

על חשיבות ת"א בעיני הרמב"ם ניתן לעמוד במיוחד מפירושו למשנה. שלא כקודמיו (רבנו חננאל, רבנו גרשום מאור-הגולה ורש"י), שביאוריהם למשנה נושאים אופי של פירושי מילים בודדות או משפטים בודדים, הרמב"ם ראה את משימתו הגדולה בהעמדת ביאור מקיף לכל משנה ומשנה. בהתאם לכך הקדים מבואות לעניינים הנדונים, הרחיב בהצגת היסודות הדרושים להבנת המשנה, ואף כלל בביאורו מסקנות, הלכות פסוקות, כתמצית הדיון התלמודי. באמצעות דרכו זו מתבארת כל משנה בשלמותה ובאור חדש.

עם זאת לא הזניח הרמב"ם את פירושי המלים הבודדות. אלה נעשים אמנם בדרך אגב ושזורים בתוך הרצאת הדברים, אבל חשיבותם מרובה: הוא מפרש תיבות עמומות שבמשנה

25. בדפוסים מצויים נשתבשו וגרסו "וּמְלִיל ה' עִם מֹשֶׁה וְעִם אֶהְרֹן", או "וּמְלִיל ה' לְמֹשֶׁה וְלֵאחֶרֶן", הפך כוונת אונקלוס.

26. הוכחה לתרגום יוב"ע הביא בעל "העמק דבר" מן הכתוב להלן "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך" (ז, ח-ט). מכיוון שלפי הכתוב הייתה האמירה גם אל אהרן, מדוע צריך היה משה לחזור ולומר לאהרן שיקח את מטהו? מוכח שגם כאשר נזכרת אמירה "אל משה ואל אהרן", היה הדיבור אל משה בלבד. וראה בביאורנו לבמדבר א, א.

באמצעות לשון המקרא, הלשון הערבית וגם ת"א. הקטעים הבאים כוללים אפוא דוגמאות להסתמכויות הרמב"ם בפירושו למשנה על ת"א, כפי שנקבעו ב"פרשגן"<sup>27</sup>.

בראשית א יא

ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו  
בו על הארץ ויהי כן —

וַאֲמַר ה' תִּדְאֵת (ח"נ: תְּדָאֵי) אֲרַעָא דְתָאָה עֶסְפָּא דְבַר וְרַעִיָּה מְזִדְרַע אֵילָן פִּירִין עֶבֶיד  
פִּירִין לְזִנְיָה דְבַר וְרַעִיָּה בֵּיה עַל אֲרַעָא וְהָוָה כִּין

א. "זין" מופיע במקרא בהוראת סוג, מין, כמו למשל: "מְזוּיָנוּ מְלָאִים מְפִיקִים מִזֶּן אֶל זֶן" (תהלים קמד, יג); "בְּשָׁמַיִם יִזְנִים מְרַקְחִים" (דה"ב טז, יד). וכן בארמית המקראית: "פְּסַנְתְּרִין סוּמְפַנְיָא וְכָל זִנֵּי זְמַרָא" (דניאל ג, ה). וברש"י שם: "זני זמרא — מיני זמר. 'למינו', תרגם אונקלוס 'לזנוהי'". וכן באר רש"י בגמרא: "זני זני — מיני מיני בשמים הרבה, כדמתורגמין 'למינהו' — 'לזנוהי'" (בבא קמא טז ע"ב).

ב. גם השם מְזוּנֹן שבמשנה נתבאר לרמב"ם על פי תרגום פסוקנו. הלכה היא כי כלי עץ טמא שנשבר — נטהר כדן שבר כלי, חוץ מן המנויים במשנה שכל חלק הוא עדיין כלי בפני עצמו: "כל כלי עץ שנחלק לשנים טהור, חוץ משולחן הכפול ותמחוי המזנון" (כלים טז, א). לפי פירוש הרמב"ם שם מְזוּנֹן — קערה גדולה הנחלקת בתוכה לקערות קטנות, "ושם זה הכלי 'תמחוי המזנון' להיותם משימים בו תבשילים רבים. תרגום 'למינהו' — 'לזנוהי'".

בראשית יד, כג

אם מחוט ועד שרוף נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העֶשְׂרָתִי את אברם  
אם מחוטא ועד עֶרְקַת מְסָנָא וְאִם אִיסָב מְפָל דְלָךְ וְלֹא תִימַר אֲנָא עֶתְרִית יְת אַבְרָם

עֶרְקָא היא רצועה ומכאן "שְׂרוּף נעל" "עֶרְקַת מְסָנָא", וכן בגמרא: "אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא" (סנהדרין עד ע"ב). על פי זה פירש רע"ב: "וְהַעֲרַק משיעשה בו צפירה אחת" (כלים טז, ג). "עֶרְק עשוי כתיבה של רצוענים וקרוי עֶרְק. תרגום ועד שְׂרוּף נעל — וְעַד עֶרְקַת מְסָנָא"<sup>28</sup>. אמנם הרמב"ם שם פירש "עֶרְק" — גם הוא כלי מן הגומא כעין כפיפה ויש לו שפה גובה וכלי זה ארוך ורחבו קטן כעין ארון המתים ולפיכך נקרא עֶרְק, תרגום שְׂרוּף נעל — עֶרְקַת מְסָנָא"<sup>29</sup>.

27. על "פרשגן" ראה לעיל הערה 2.

28. ראה "ערוך" ו"ערוך השלם" בערך "ערקתא".

29. כך הוא בנוסח פיהמ"ש במהדורות הרב קאפח. ושם בהערות כתב: "בנדפס 'כעין ארון האושכפים' ושבוש הוא." וראה תו"ט שם: "מה שכתב הרע"ב כתיבה של רצוענים, כך הוא בפירוש הרמב"ם. ומצאתי שם מוגה: דומה לארון המתים".

ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים —  
וַיִּחְפְּרוּ עֲבָדֵי יִצְחָק בְּנַחְלָא וַאֲשַׁפְּחוּ תַּמָּן בַּיַּר דְּמַיִין נְבָעִין

א. כאן תרגם "באר מים חיים" "בַּיַּר דְּמַיִין נְבָעִין" כלשון חז"ל: "בא יצחק והיו בארות נובעות מים" (תוספתא, סוטה י, ו). כנגד זאת "מים חיים" של טהרת המצורע, טהרת הזב ואפר-חטאת תרגם "מי מבווע", השווה: "כדם הַצֶּפֶר הַשְּׁחֻטָה על המים החיים" (ויקרא יד, ו) "עַל מֵי מְבוּעַ"; "ורחץ בשרו במים חיים וְטָהַר" (שם טו, יג) "וַיִּסְחִי בְּסִרְיָה בְּמֵי מְבוּעַ וַיִּדְבְּקֵי"; "ונתן עליו מים חיים אל כלי" (במדבר יט, יז) "מֵי מְבוּעַ לְמָן".

ב. נראה שבתרגומו רמז להלכה שבמשנה: "למעלה מהן מים חיים, שבהן טבילה לזבים והזייה למצורעים וכשרים לקדש מהן מי חטאת" (מקוואות א, ח). ופירש הרמב"ם:

ומעלה ששית הוא שהיו מים נובעין מתוקין והן הנקראים "מים חיים", ואין טבילה לזב בלבד כי אם בהן, כלומר איש זב כאשר נשלם טהרתו. וכן טהרת מצורע — כלומר המים ששוחטין עליהן את הצפור — וקדוש מי חטאת, לא יהא דבר מהן כי אם מן המים הללו, לפי שבשלשת הדברים הללו אמר ה' "מים חיים".

מכיוון ששלושת אלה כשרים במי מעין דווקא, תרגם בהם "מי מבווע", אולי על פי הפסוק "וְהָיָה הַשֶּׁרֶב לְאַגָּם וְצִמְאֹן לְמְבוּעֵי מַיִם" (ישעיה לה, ז). והשווה לשון חז"ל "שהן כמעין הנובע" (בבא בתרא י, ח), "נהרות המושכין ומעינות הנובעין" (ביצה לט ע"א).<sup>30</sup>

בראשית לג, יד

יַעֲבֹר נָא אֲדֹנָי לִפְנֵי עַבְדוֹ וְאֲנִי אֲתַנְהִלָה לְאִטִּי לְרֵגֶל הַמְּלֹאכָה אֲשֶׁר לִפְנֵי וְלְרֵגֶל הַיְלָדִים  
עַד אֲשֶׁר אָבֵא אֶל אֲדֹנָי שְׁעִירָה —  
יַעֲיִבֵר כְּעֵן רַבּוֹנֵי קֶדֶם עַבְדֵיהָ וְאֲנֵא אֲדַבֵּר בְּנִיחַ לְרֵגֶל עַבְדֵיהָ דְקָדְמֵי וְלְרֵגֶל יִנְקֵא עַד  
דְּאִיתֵי (ח"נ: דְּאִיעוּל) לְנֹת רֵיבּוֹנֵי לְשַׁעִיר

א. "לרגל המלאכה" מתורגם בכל הנוסחים ובתאג' "לְרֵגֶל עַבְדֵיהָ" כתרגומה הקבוע של "מלאכה". אבל בפני יא"ר עמד נוסח "לְרֵגֶל עוֹבְדֵיהָ" ומטעם זה כתב:

30. ועדיין קשה, שהיה לו לתרגם באלה "מים חיים" באמצעות "מעין" כתרגום "אך מעין ובור מקוה מים" (ויקרא יא, לו) "בְּרֵם מְעִין וְגוֹב בֵּית בְּנִישׁוֹת מֵיָא". ועוד שעל פי הכתוב "מְעִין גְּנִים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנֹזְלִים מִן לְבָנוֹן" (שה"ש ד, טו), אין הפרש בין "מעין" לבין "באר מים חיים". וראה גם רש"י, עירובין יח ע"א, בהבדל שבין "בור" ל"באר": "בור-מים מכונסין, ועבדי דפסקי. באר-מים חיים". ועיין "נתינה לגר".

"עובדתא", כמו "מעשה" שתרגם "עובדא", אלא שהוא לשון זכר. וכאן לשון נקבה ואע"פ שלא נזכרו בפסוק. וצ"ע כי בכל מקום תרגום "עבידתא". וי"ל לפי שאינה מלאכה ממש. במלאכת רעהו — במה דמסר ליה.<sup>31</sup>

אמנם ר' יחיא קורח בעל "מרפא לשון" השומר בקנאות על נוסחי תימן, שלל מכל וכל נוסח "עובדתא" שביא"ר והחליט שהוא שגוי. ואולם דווקא גרסת היא"ר היא המסתברת: ברוב המקראות משמשת "מלאכה" בהוראת "עבודה, מעשה ידיים". "מלאכה" במשמע זה מתורגמת "עבידתא", כגון: "מלאכתו אשר עשה" (בראשית ב, ב) "עבידתיה דעבד" (עבודתו אשר עבד). אבל במספר פסוקים "מלאכה" באה בהוראת "רכוש" או "קניין", כגון: "וְכָל הַמְּלָאכָה נִמְבְּזָה וְנִמְסָ אֶתְהָ הַחֲרִימוֹ" (שמ"א טו, ט); "וּמְלָאכָה רַבָּה הָיָה לוֹ בְּעַרְיָ הַהֲדָה" (דה"ב יז, ג). דוגמה לכך בתורה הוא הפסוק "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" (שמות כב, ז). ברור שאין "מלאכה" שבפסוק זה "עבודה" אלא "רכוש", ובהתאם לכך תרגם אונקלוס: "אם לא אושׁיט ידׁיה בְּמָא דְמָסַר לִיהָ חֲבֵרִיָּה" (במה שמסר לו חברו).

ב. גם "לרגל המלאכה" שבפסוקנו משמעה רכוש, כדברי ראב"ע:

לרגל המלאכה — בעבור המקנה שהוא מלאכתי. והקרוב אלי כי פירוש "המלאכה" מה שיוכל אדם לעשות בכחו וברשותו. וגם הממון יקרא כך כמו "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו".<sup>32</sup>

וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש: "מפני שהוא ממעט מלאכתו של בעל הבית" (דמאי ז, ג): "לפי שמלאכתו — ממונו, כמאמר הכתוב 'לרגל המלאכה אשר לפני'". על פי זה מדוקדקת גרסת יא"ר "לְרַגְלָ עֹבְדֵתָא" במקום "לְרַגְלָ עֲבִידֵתָא" "משום שאינה מלאכה ממש".<sup>33</sup>

בראשית מא, יד

וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלתיו ויבא אל פרעה  
וישלח פרעה ויקרא ית יוסף וארחהו מן בית אסירי וספר וישני כסותיה ועל לות  
פרעה

31. מן ההערה שם מתברר כי יא"ר מבחין בין "עובדא" כתרגום שמות ממין זכר דוגמת "מעשה", לבין "עבידתא" במשקל נקבה כתרגום "מלאכה" שאף הוא משקל נקבה. יא"ר גם מדגיש "בכל מקום תרגום עבידתא". ואם אמנם מתבקש כך, שהרי "מלאכה" הוא שם ממין נקבה, הרי אין זה כנוסחים שלפנינו; "מלאכה" מתורגם "עבידא" במשקל זכר וגם "עבידתא" במשקל נקבה.

32. וכן כתב רמב"ן בביאור "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש" (שמות לו, ו): "הממון יקרא מלאכה. וכן... לרגל המלאכה אשר לפני".

33. ואפשר שגם את הנוסח "לְרַגְלָ עֲבִידֵתָא" יש ליישב במשמע קניין: זוהי שאילה מקראית המיוסדת על "ויהי לו מקנה... ועבדה רבה" (בראשית כו, יד) שתרגומו "וְעֲבָדָה סְגִי", וכדרך שפירש ראב"ע: "וְעֲבָדָה — עבדים ושפחות שיעבדוהו".

א. הפועל "גלח" מתורגם גם בארמית בלשון "גילוח" כגון: "וְגִלַּח אֶת כָּל שְׁעָרוֹ" (ויקרא יד, ט) "וַיִּגְלַח יָת כָּל סַעְרֵיהָ"; "ופאת זקנם לא יגלחו" (ויקרא כא, ה) "וּפְתָא דְדִקְנָהוֹן לָא יִגְלַחוֹן" וכן בכל התורה. פסוקנו הוא היחיד שניתרגם בלשון "תספורת": "וַיִּגְלַח וַיַּחַלֵּף שְׂמֹלֶתָיו" "וספר וְשָׁנֵי כְסוּתֶיהָ", וכבר תמה "באורי אונקלוס" על כך מבלי ליישב.

מכיוון שההבדל בין גילוח לתספורת הוא בעומק גזיזת השער — שלא כתספורת שהיא גזיזת שערות בלבד, גילוח בתער מותיר את המגולח כשהוא מקורח לגמרי — ניתן היה לחשוב שתרגם כאן "וספר", משום שסבר שלכבוד המלכות הניחוהו עם שער דראשו. ואולם מן הידוע לנו כיום, מתברר כי בניגוד לעמים השמיים שהיו מגדלים שער ראש וזקן, בני חם ובכללם המצרים היו מגלחים לגמרי, ואין ספק שגם אונקלוס ידע זאת.<sup>34</sup>

ב. פתרון מבריק הציע הרוגאצ'ובי בהתאם להלכה: לדעת חז"ל היה יוסף נזיר כמו שדרשו (שבת קלט ע"א): "מיום שפירש יוסף מאחיו, לא טעם טעם יין, דכתיב: 'ולקדקד נזיר אחיו' (דברים לג, טז)". הרוגאצ'ובי על פי דרכו מוכיח שיוסף היה "נזיר עולם" האסור אמנם בתגלחת אך מותר בתספורת, כמו ששנינו: "נזיר עולם, הכביד שערו מיקל בתער" (נזיר ד ע"א).<sup>35</sup> אבל התוספות שם הוסיפו: "ולא מגלח לגמרי, כאבשלום שלא גלח לגמרי, שהרי נתלה בשערו". כלומר, גם נזיר עולם ה"מיקל בתער" מותר בתספורת בלבד ואסור בגילוח. הלכה זו, נרמזה בת"א ולכן תרגם כאן "וספר". וזה לשונו בקיצור כדרכו:

דברי התרגום [על "ויגלח ויחלף שמלותיו" דכתב "וספר", ולמה בכל התורה גבי גילוח כתב ג"כ לשון גילוח ולמה שינה כאן] יראה בירושלמי<sup>36</sup> דיוסף היה נזיר עולם דכ' "ולקדקד נזיר אחיו" ולכן רק "וספר" (שו"ת "צפנת פענח", סימן עב).

ואמנם כדברי הרוגאצ'ובי מוכח גם מתרגום יוב"ע לנביאים המתרגם בכל מקום "גלח" פרט לאבשלום, אשר לדעת חז"ל היה גם כן נזיר עולם, שאצלו תרגם "ספר", השווה: "וּבְגִלְחוֹ אֶת רֵאשׁוֹ וְהָיָה מְקַץ יָמִים לְיָמִים אֲשֶׁר יִגְלַח פִּי כְבֹד עָלָיו וְגִלְחוֹ" (שמ"ב יד, כו) — "וּבְסִפּוּרֵיהָ יָת רֵישֶׁיהָ וְהָיָה מְזֻמָּן עֲדֵן לְעֲדֵן דְּמִסְפֵּר אַרְי יְקִיר עֲלוּהָ וּמְסִפֵּר לִיהָ".

34. אפשר שחז"ל בדרשתם "זהם לא הכירוהו" (בראשית מב, ח) — מלמד שיצא בלא חתימת זקן ובא חתימת זקן" (יבמות פח ע"א), נתכוונו לציין כי בניגוד למצרים הגלוחים, יוסף שמר על דיוקנו גם לאחר שעלה למלכות.

35. וזה שלא כמהרש"א ב"חידושי אגדות" שם, המפרש שהיה נזיר מיין בלבד, או שהיה נזיר לכל דבר.  
36. אינו בירושלמי כמו שתיקן בעצמו בתשובה אחרת: "הקושיא על מה שכתב בשו"ת 'צפנת פענח', ח"א, סימן ע"ב, דיוסף נזיר עולם היה (ושם כתוב שהוא בירושלמי והוא טעות סופר, כי מקורו במדרש ויחי ובשבת קלט ע"א)... " (שו"ת "צפנת פענח", סימן קא). בתשובתו זו מוכיח המחבר שאפילו אם נחליט שליוסף ולאחיו היה דין בני נח, ובני נח אינם ברין נזירות (השווה נזיר סא ע"א); הרי זה מפני שאינם "בגדר צירוף זמן דאצל בני נח הם נפרדים. וגם גדלות בכני נח הוי רק שנים לא בגדר צירוף... מ"מ אצל יוסף הצדיק התחיל גדר נזירות כמבואר בשבת דף קל"ט קרא ד'נזיר אחיו". עיין שם בהגדרותיו המחודשות והעמוקות. וכעין זה גם ב"צפנת פענח" לתורה לפסוקנו.



ג. בתרגום זה הסתייע הרמב"ם בפיהמ"ש לכאר "מספרת שנחלקה לשנים" (כלים יג, א) וכתב:

ומספרת — ברזלית שמגלחין בה את השער איך שתהיה צורתה. ונקראה על שם פעולתה. שם הגלוח "תספורת". "ויספר ויחלף שמלותיו".

אבל העיר שם לנכון הרב קאפח: "כן הוא בכל כתבי היד של המקור. ושגיאת שגרת מהירות שבעל פה היא, כי אין פסוק כן. וצ"ל: תרגום ייגלח ויחלף שמלתיו יספר ושני כסותיה. בראשית מא יד. וכך הוגה בנדפס".

שמות יח, יט

עתה שמע בקלי איעצך ויהי אלהים עמך היה אתה לעם מול האלהים והבאת אתה את הדברים אל האלהים —

קען קביל מני אמלכינך ויהי מימרא דה' בסעךך הוי את לעמא תבע אוילפן מן קדם ה' ותהי מיתי את ית פתגמיא לקדם ה'

א. עצה כשם עצם מתורגם כך גם באונקלוס כגון "גוי אבד עצות המה" (דברים לב, כח) "מאבדי עיצא"<sup>37</sup>. כנגד זאת הפועל יעץ מתורגם כהמלכות, והוא שתרגם "איעצך" "אמלכינך", וכן "איעצך אשר יעשה העם הזה" (במדבר כד, ד) "אמלכינך". ואף על פי ש"נמלך" מופיע פעם אחת בעברית שבמקרא "וימלך לבי עלי" (נחמיה ה, ז) ואף שגור בלשון חכמים, כגון: "כתב לגרש את אשתו ונמלך" (גיטין ת, ח); "צא המלך בגבורה" (מכילתא, כאן), "כאשר ידבר ה' אלי — אם ימליכני ללכת עם בני אדם כמותכם" (רש"י, במדבר כב, ח) — מסתבר שהפועל "נמלך" מקורו בארמית, השווה: "להן מלפא מלכי ישפר עלך" (לכן המלך עצתי תיטב עליך, דניאל ד, כד), ומטעם זה הוא נפוץ גם בתרגומים.<sup>38</sup> וכן כתב הרמב"ם בביאור המשנה: "הלוקח ירק מן השוק ונמלך להחזיר" (דמאי ג, ב) — "נמלך — נתיעץ בעצמו, תרגום איעצך — אמלכינך".

37. לטעם הדבר עיין בתרגום הביטוי "זמה הוא" (ויקרא יח, יז) "עיצת חטין היא".

38. אכן בארמית המקראית שגור פועל "יעט" המקביל ל"יעץ" העברי: בין עטא כשם-עצם, כגון "התיב עטא וטעם לאריוך" (דניאל ב, יד) וכן כפועל, כגון "אתיעטו" (= התייעצו, שם ו, ח). מכאן גם בלשון חז"ל, כגון "בעטיו של נחש" (שבת נה ע"ב). ואולם "עטא" וכן "יעט" אינו קיים בארמית של ת"א ולא של תרגום יוב"ע לנביאים. שניהם מתרגמים בקביעות באמצעות מל"ך (אמליך) כת"א כאן "אייעצך" "אמלכינך", וכן יוב"ע כגון "נעצת אחיתפל אשר יעץ" (שמ"ב טז, כג) "ומלפא נאחיתופל דמליך". וכן גם ביחס לשם-העצם "עצה" שהוא המונח הקבוע המופיע באונקלוס, בעוד ש"עטא" אינו קיים אצלו, השווה: "בדבר בלעם" (במדבר לא, טו) "בעיצת בלעם"; "הגתן לך פח לעשות חיל" (דברים ת, יח) "יהיב בך עיצא למקני נכסין"; "גוי אבד עצות המה" (דברים לב, כח) "מאבדי עיצא". השימוש בשורש יע"ט חוזר ונעזר רק בתרגום כתובים, כגון "עם מלכים ויעצי ארץ" (איוב ג, יג) "עם מלכיא ויעטי ארעא", כדרך שהעיר ר' אליהו בחור ("מתורגמן", בערך "יעט").

ב. ואפשר שהפועל העברי יֶעֶץ מיוסד על הרעיון שמקום העֶצָה הוא בכליות, ככתוב: "אֲבָרְךָ אֶת ה' אֲשֶׁר יֵעָצֵנִי אֶף לַיְלֹת יִסְרוּנִי כְּלִיּוֹתֵי". מטעם זה נקשר השם עֶצָה והפועל יֶעֶץ עם עֶצָה (כליות), כמו שפירש רש"י "לְעַמַּת הָעֶצָה" (ויקרא ג, ט) "למעלה מן הכליות היועצות". כנגד זאת מסתבר שהארמית קושרת את מקום העֶצָה לראשו של אדם שהוא מקום הדעת, וזה נִמְלָךְ הארמי (— חֲשַׁב בדעתו, הפך בדבר והחליט) הנגזר משורש "מלך", ראש. וראה גם ביאורנו לפסוק "כי יסיתך" (דברים יג, ז) "אֲרִי יִמְלִכֶנָּךְ".

שמות כה, כט

ועשית קְעָרְתִּי וְכַפְתִּי וְקִשְׁוֹתִי וּמְנַקְיָתִי וְאֲשֶׁר יִסֶּף בְּהֵן זָהָב טָהוֹר תַּעֲשֶׂה אֹתָם — וְתַעֲבִיד מְגִיסוֹהֵי וּבְזִיפּוֹהֵי (ח"ג: וּבְזִיפּוֹהֵי) וְקִסְנִיתִיה וּמְכִילִתִּיה דִּיתְנַסֶּף (ח"ג: דִּיתְנַסֶּף) בְּהוֹן דְּדָהָב דְּכִי תַעֲבִיד יְתַהוֹן

א. "קְעָרְתִּי" — "מְגִיסוֹהֵי". וכן "קְעָרְתִּי כֶסֶף אַחַת" (במדבר ז, יג) "מְגִיסָתָא דְכֶסֶף". השם העברי קְעָרָה נגזר מתמונתו החיצונית של הכלי שהיא קְעוֹרָה. כנגד זאת השם הארמי מְגִיס נגזר מן השימוש בכלי, על שם שמגיסים (בוחשים, מערבבים) בו. על תרגום זה הסתמך הרמב"ם בפירושו למשנה בביאור מְגִיס (כלים טז, א): "ומגיס — קערה. תרגום קְעָרָה — מְגִיסָא".<sup>39</sup> אבל בביאורו למשנה "ובידיהם בויכי כסף" (פסחים ה, ה) כתב: "והבזך מחודד כצורה זו, ותרגום קְעָרְתִּי — בְּזִיפּוֹהֵי", שלא כנוסחים שבידינו. וכן בהמשך שם "נתנו במגיס" (שם שם, ט) כתב: "ומגס — כלי שמוליכים בו החלבים ושאר האמורים למזבח, תרגום "כף אחת" (במדבר ז, יד) "מְגִיסָא חֲדָא", וגם זה שלא כנוסח שבידינו המתרגם "כף אחת" "בְּזִיפּוֹהֵי חֲדָא".

ואמנם הרב יוסף קאפח בהערותיו לפיהמ"ש (פסחים שם) ציין שבשני כתבי יד מדויקים של פיהמ"ש תוקן גוף כתב היד בידי צאצאיו של הרמב"ם שהתאימוהו עם הנוסח שבידינו. ב. בלשון התרגום נתייחד בְּזִיפּוֹהֵי לתרגום כֶּסֶף: "וּבְזִיפּוֹהֵי" — "כף אחת עשרה זהב" (במדבר ז, כ) "בְּזִיפּוֹהֵי חֲדָא", במשקל נקבה. גם בלשון חז"ל נקראו כְּפֹת השולחן בשם "בזיכים", כגון "שני בזיכי לבונה של לחם הפנים" (יומא ב, ה). ואולם בלשונם הורחב בְּזִיפּוֹהֵי לכל כלי קיבול קטן, השווה "הכהנים עומדים שורות ושורות ובידיהם בויכי כסף ובזיכי זהב" (פסחים ה, ה); "והכף דומה לתרקב גדול של זהב מחזיק שלשת קבים והבזך היה בתוכו" (תמיד ה, ד). ומכאן "כל הבזיכין שבמקדש לא היו להן שוליים, חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים" (פסחים

39. אבל בביאורו למשנה "ובידיהם בויכי כסף" (שם ה, ה) כתב: "והבזך מחודד כצורה זו, ותרגום קְעָרְתִּי — בְּזִיפּוֹהֵי", שלא כנוסחים שבידינו. וכן בהמשך שם "נתנו במגס" (שם שם, ט) ביאר הרמב"ם: "ומגס — כלי שמוליכים בו החלבים ושאר האמורים למזבח. תרגום "כף אחת" (במדבר ז, יד) — "מְגִיסָא חֲדָא", ואף זה אינו כנוסח שבידינו המתרגם "כף אחת" — "בְּזִיפּוֹהֵי חֲדָא". אמנם הר"י קאפח בהערותיו לפירוש המשנה (פסחים שם) ציין שבשני כתבי יד מדויקים של פיהמ"ש תוקן גוף כתב היד בידי צאצאיו של הרמב"ם שהתאימוהו עם הנוסח שבידינו.

סד ע"ב). וכן מכנה רש"י את כלי הקיבול של המנורה בשם "בזיכים": "את נרתיה — כמין בזיכין שנותנין בתוכם השמן והפתילות" (פסוק לז).

אבל בת"א אין הרחבה זו קיימת ולכן הוצרך לתרגם "את נרתיה" "ית בוֹצִינְיָא" בין שכוונתו לפתילה או גם לכלי הקיבול שבתוכו השמן, כמו שיבואר להלן: "וּבְהַעֲלַת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת" (ל, ח) "וּבְאֲדָלְקוֹת אַהֲרֹן יֵת בּוֹצִינְיָא".

שמות ל, יח

ועשית כיוור נחשת וְכִנּוֹ נחשת לרחצה ונתת אתו בין אהל מועד ובין המזבח ונתת שמה מים —

וְתַעֲבִיד כִּיֹּרָא דְנַחֲשָׁא וּבְסִיסִיָּה דְנַחֲשָׁא לְקִידוּשׁ וְתַתִּין יְתִיה בֵּין מִשְׁפַּן זְמַנָּא וּבֵין מִדְּבַחָא וְתַתִּין תַּמָּן מִיָּא

א. "וְכִנּוֹ" — "וּבְסִיסִיָּה" ופירש רש"י "וְכִנּוֹ" — כתרגומו וּבְסִיסִיָּה, מושב מתוקן לכיור". בְּסִיס מוצאה מן היוונית והרומית ונקלטה בארמית כדרך שציין "מוסף הערוך"<sup>40</sup>. ומן הארמית חדרה גם ללשון חכמים, כגון במשנה: "שלש בְּסִיסוֹת הֵן" (כלים כד, ו), ופירש הרמב"ם: "בסיס — הֵפֶן. תרגום וְכִנּוֹ — וּבְסִיסִיָּה". וכן בגמרא המניח אבן על פי החבית "נעשה בסיס לדבר האסור" (שבת קמב ע"ב), "פירוש: נעשית החבית פֶּן לאבן ואסור להטות החבית כלל" ("ערוך", ערך בסס 1).

ב. וכן תרגם יוב"ע "מְקַשָּׁה תַעֲשֶׂה הַמְנֹרָה יִרְכָּה וְקָנָה" (שמות כה, לא) "בְּסִיס דִּידָה וְקָנָה", שהרי ירך המנורה היא מושב גוף המנורה. אבל אונקלוס תרגם "שִׂידָה וְקָנָה", ועיין שם הטעם.

שמות לט, ג

וַיִּרְקְעוּ אֶת פְּחֵי הַזֹּהָב וְקָצְצוּ פְּתִילִם לַעֲשׂוֹת בַּתּוֹךְ הַתְּכֵלֶת וּבַתּוֹךְ הָאֲרָגְמָן וּבַתּוֹךְ תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבַתּוֹךְ הַשֵּׁשׁ מַעֲשֵׂה חֹשֶׁב —

וַרְדִּידוּ יֵת טְסִי דְהַבָּא (ח"ג: טְסִי דְדְהַבָּא) וְקָצְצוּ חוּטִין לְמַעַבְד בְּגוֹ תַכְלָא וּבְגוֹ אֲרָגְמָנָא וּבְגוֹ צְבַע זְהוּרִי וּבְגוֹ בּוֹצָא עוֹבֵד אוּמָן

רד"ד משמעו שֵׁטח, רְקַע. מכאן כתב רש"י: "וַיִּרְקְעוּ" — כמו לְרוֹקַע הָאֲרָץ (תהלים קלו, ו) כתרגומו וַרְדִּידוּ טְסִין. היו מרדדין מן הזהב, אישטינדר"א בלעז, טסין דקין". ועל פי ת"א ביאר רש"י גם "הַרְוֹד עִמֵי תַחְתִּי" (תהלים קמד, ב): "הַרְוֹקַע וְשׁוֹטַח אֶת עַמִּי לְרַבּוּץ בַּמְקוֹמוֹ... רוֹדֵד תַּרְגוּם שֶׁל רוֹקַע כְּדַמְתַּרְגָּם וַיִּרְקְעוּ וַרְדִּידוּ". וכן פירש "לְרֹד לְפָנָיו גּוֹיִם" (ישעיה מה, א): "להרקיע ולרדד לפניו גוים. לְרֹד — לשטוח". ומן הארמית חדר רד"ד גם ללשון המשנה, כגון

40. בהערותו ל"ערוך", ערך בסס 1. ומכאן באנגלית base.

בדין טומאת אהל: "מקצתו מְרַדָּד על הארץ" (אהלות ז, ב) שפירשו הרמב"ם "פְּרוּשׁ על הקרקע. תרגום וַיִּרְקְעוּ וַיִּרְדְּדוּ. הפועל הארמי "רדד" מפויע עוד פעמיים בתורה: "רָקְעֵי פְחִים" (במדבר יז, ג) "טִסִּין וַיִּרְדְּדִין", "וַיִּרְקְעוּם צְפוּי לְמִזְבַּח" (שם, ד) "וַיִּרְדְּדוּ וַיִּנְיִן חֹפְאָה לְמִדְבָּרָא".

ויקרא י, ג

ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר ה' לאמר בְּקִרְבֵי אֶקְדֵּשׁ ועל פני כל העם אֶכְבֵּד וַיִּדְם אהרן —  
וַאֲמַר מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן הוּא דְמַלִּיל ה' לְמִימַר בְּקִרְבֵי אֶתְקַדֵּשׁ וְעַל אִפֵּי כָל עַמָּא אֶתְיַקֵּר וַיִּשְׁתִּיק (ח"נ: וְשַׁבַּח) אֶהֱרֹן

א. ברוב הנוסחים "וַיִּדְם" מתורגם "וַיִּשְׁתִּיק". לגרסה זו מפרש אונקלוס כדעת אברבנאל שכתב "נהפך לכו כאבן דומם... כי לא נותרה בו נשמה והדיבור אין בו". נוסח "וַיִּשְׁתִּיק" מבטא כוונה זו; מעומק הצער אחז בו מעין שיתוק ולא היה מסוגל לדבר, בדומה לכתוב "בְּגִדְל זְרוּעַךְ יִדְמוּ כאבן" (שמות טו, טז) המתורגם "בְּסִגְי תוּקְפָךְ יִשְׁתַּקֹּן כְּאֶבְנָא".<sup>41</sup> אלא ששם נגרמים השיתוק והשתיקה מחמת הפחד, וכאן — מחמת הצער.

ואולם בנוסחי תאג' ישנים מתורגם "וַיִּשְׁבַּח אֶהֱרֹן", וכן הנוסח בפירוש המשניות לרמב"ם: במשנה (אבות ג, ג) נאמר: "מנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר? שנאמר יִשָּׁב בְּדָד וַיִּדְם פִּי נִטַּל עָלָיו (איכה ג, כח)".

כיצד רומזת תיבת "וַיִּדְם" לעוסק בתורה? פירש הרמב"ם: "ופירושו וַיִּדְם מן הדיבור הנסתר, מקול דממה דקה וממנו פירש התרגום וַיִּדְם אהרן" — וַיִּשְׁבַּח אהרן.<sup>42</sup>

ב. ואולם הגרסה עצמה תמוהה; מה מקום לשבח בשעה נוראה זו בה משכל אהרן שניים מבניו? — אכן בלשון המקרא משמש "שבח" בבניין פֻּעַל בשתי הוראות; בהוראת הלל, כגון "שִׁבְחֵי יְרוּשָׁלַם אֶת ה'" (תהלים קמז, יב); "דֹּדֵר לְדֹדֵר יִשְׁבַּח מַעֲשֵׂיךְ" (שם קמה, ד), אך גם בהוראת שקט, כגון: "כָּל רוּחֹ יוֹצִיא כְּסִיל חֶכֶם בְּאֶחָד יִשְׁבַּחְנָה" (משלי כט, יא); "בְּשׂוֹא גִלְיוֹ אֶתָּה תִשְׁבַּחֵם" (תהלים פט, י), וכן בבניין הפעיל: "מִשְׁבַּחֵיךְ שְׂאוֹן יָמִים" (שם סה, ח) — הקב"ה "משביח", משקיט את שאון הים.

41. אונקלוס מפרש את השורשים דו"ם ודמ"ם במשמע "שתיקה" כמקובל (ראה רד"ק ב"ספר השורשים" בערכיהם). ואולם מ' זיידל ("חקרי לשון", ירושלים תשמ"ו, עמ' 16-17) העיר כי שורשי דו"ם, דמ"ם ודמ"ה באים לעיתים גם במשמע דיבור. הוא מוכיח כן, בין היתר, מדברי רש"י (לסוטה כז ע"א) בכיאות "דומה וכת דומה": "דוּמָה — נטענת ונדרבת בפי כל על ניאופיה. דוּמָה לשון קִלְסָה ודיבור... דיבור יתר שהיו נדרבים בה... ואף קלסה לשון דיבור יתר הוא, לפיכך הוא נהפך ללשון שבח וללשון גנאי".

42. בדפוסיים מצויים של פיהמ"ש לרמב"ם מופיעה גרסת "וַיִּשְׁתִּיק", ואולם הר"י קאפח במהדורתו ציין שהנוסח הנכון הוא "וַיִּשְׁבַּח". וכן העיד "מרפא לשון" שנוסח "וַיִּשְׁבַּח" הוא נוסח תימן בפיהמ"ש לרמב"ם. הגרסה "וַיִּשְׁבַּח" מצויה גם בפירושו המאירי למסכת אבות.

כוונה זו מובעת בנוסח "יְשַׁבַּח אַהֲרֹן": בניגוד לגרסת "ושתיק" המביעה את חוסר היכולת לדבר, ולפיה היה אהרן נתון במעין שיתוק כדברי אברבנאל — הגרסה "יְשַׁבַּח" מציינת את השקט העמוק שאחז בו אהרן מתוך בחירה וצלילות הדעת.

ואולם "מרפא לשון" מוצא בתרגום "יְשַׁבַּח" כוונה נוספת המבטאת את דרגת אמונתו הגבוהה של אהרן: בהקבלה לנאמר לעיל על שמחת ירדת האש "וירא כל העם ויִרְאוּ ויפלו על פניהם" (ט, כד) ותרגומו "יְשַׁבַּחוּ וַיִּפְּלוּ עַל אִפְיֵהוּן", תרגם גם כאן "וַיִּדְם אַהֲרֹן" — "יְשַׁבַּח אַהֲרֹן". על פי זה נאמר בתרגומו על אהרן הכהן דבר גדול עוד יותר; בדומה לשעת השמחה, משבח אהרן גם בשעת הצער הכבד! לדרך זו לשון "יְשַׁבַּח" כולל את שני המשמעוים; לא זו בלבד שאחז בפלך שתיקה, אלא ששתיקתו היא עצמה הביטוי להצדקת הדין בקול דממה דקה, בדומה ליוב"ע שתרגם "קול דממה דקה" (מל"א יט, יב) "קָל דְּמַשְׁבַּחִין בְּחֵשִׁי" וברד"ק שם גרס "קָל דְּמַשְׁבַּחִין בְּחֵשִׁי".

ג. אפשר שאונקלוס למד רעיון זה מלשון הכתוב המביע בלשון משותף את רגע השמחה הגדול כמו גם שעת הצער הנוראה: בראשון נאמר "ותצא אש מלפני ה' ותאכל... את העֶלְהָ" (ט, כד), וכאן נאמר "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימתו" (י, ב). על פי הקבלה זו הוסיף אונקלוס לבאר שכשם שלא היה הפרש בין שתי יציאות האש שהיו שתיהן "אש מאת ה'" — כך נשאר גם אהרן במדרגתו; כשם שהוא משבח באש הראשונה ("וַיִּרְאוּ" — "יְשַׁבַּחוּ"), כך גם בשניה ("וַיִּדְם" — "יְשַׁבַּח").

רעיון זה שבדממה עצמה חבוי השבח לבורא, מצוי כבר במקרא כדברי נעים זמירות ישראל: "לֵךְ דְּמִיָּה תְהִלָּה אֱלֹהִים" (תהלים סה, ב). ואפשר שזו גם כוונת הפייטן "השיר והשבח לחי העולמים". "השיר" וגם "השבח" (הדממה) שניהם "לחי העולמים"<sup>43</sup>.

ויקרא יא, מב

כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מַרְבֵּה רַגְלִים לְכָל הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ עַל הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלוּם כִּי שִׁקָּץ הֵם —  
כָּל דְּמַהְלִיף עַל מְעוּהֵי וְכָל דְּמַהְלִיף עַל אַרְבַּע עַד כָּל סַגִּיּוֹת רַגְלִין לְכָל רְחֵשָׁא דְרַחֲשֵׁי  
עַל אַרְעָא לֹא תִיכְלוּנוֹן (ס"א לֹא תִיכְלוּנוֹן) אַרְי שְׁקִצָּא אֲנוּן

אונקלוס תרגם "עד כל מַרְבֵּה רַגְלִים" "עד כָּל סַגִּיּוֹת רַגְלִין", אבל יוב"ע תרגם "וְעַד נִדְל דְּמַסְגִּי וַיִּגְלִין", ומכאן יש להוכיח שהרמב"ם לא הכיר את תרגום התורה המיוחס ליוב"ע; שהרי בביאור המשנה ובמיוחד בסדר טהרות מרבה הוא להסתמך על ת"א לתורה ועל יוב"ע לנביאים. ואילו הכיר את המיוחס ליוב"ע לתורה, היה לו להזכירו בביאור המשנה "מַעֲזֵן שֶׁהוּא מְשוּךְ בְּנִדְל" (מקוואות ה, ג) אבל שם פירש הרמב"ם "נדל — בעל חי שרגליו מרובות ודקות" מבלו להסתמך על תרגום יוב"ע, הרי שלא הכירו.

<sup>43</sup> כך עולה גם מחילופי נוסחאות לחרוז זה שיש הגורסים "השקט והשאנן". ראה ד' גולדשמידט, מחזור ליוכ"פ, "האדרת והאמונה", עמ' 144.

עניינים שונים

