

# דעת לשון

## מחקרים בלשון העברית לתקופותיה

ב

## לשון לציון

שינוי המבנה התחבירי של המשפט  
ככלי לדרשת הפסוק בתרגום יונתן לנביאים

מרים (לאור) כהנא

קובץ מחקרים

לכבוד ד"ר ציון עוקשי עם פרישתו לגמלאות

עורכים

סיגלית רוזמריין וישראל רוזנסון



הוצאת אפרתה

מיסודה של מכללת אפרתה - ירושלים, תשע"ו (2016)

עריכה לשונית  
ד"ר סיגלית רוזמריין  
חנה פורטגנג

מזכירת המערכת  
שלומית זמיר

ISSN: 2412-5083



כל הזכויות שמורות להוצאת אפרתה,  
מיסודה של מכללת אפרתה,

רח' בן יפונה 17

ת"ד 10263 ירושלים 9110201

טל' 02-6717744, פקס' 02-6738660

דוא"ל efrata@macam.ac.il

עיצוב והפקה: **שילה • ברכץ** בית אל  
טל' 02-9973875, פקס' 02-9971022, shilo\_b@netvision.net.il

## תוכן העניינים

8	דבר העורכים
10	רשימת פרסומים – ציון עוקשי
13	שולמית אליצור פירושי מקרא בלשונם של פייטנים
23	אסנת בישקן מבנה ה'שואל ומשיב' במשנה לפי סדר נזיקין
35	חנוך גמליאל עוד על ההתאם בלשון המקרא
47	יהונתן וורמסר גישה פדגוגית בכתבי המדקדק ר' זלמן הענא
67	שלומית זמיר מהגוש עד הגירוש – ביטויי עגה ושינויי משמע בלשונם של המתיישבים ביהודה, שומרון, עזה ובנימין
121	אפרים חזן שירי 'עגולה' למשורר אברהם בן זמרה ממגורשי ספרד
131	מרים (לאור) כהנא שינוי המבנה התחבירי של המשפט ככלי לדרשת הפסוק בתרגום יונתן לנביאים
143	יוסף עופר טעמי המקרא וכורש המשיח
151	צופיה קרני על הקשר בין מגדר, דת ולשון
165	סיגלית רוזמרין 'כבתה השמש בצהרי היום' – לשון מודעות האבל על הרב עובדיה יוסף זצ"ל
229	ישראל רוזנסון בין מלח לאספלט – על שמותיו של ים המלח במקרא ובספרות חז"ל

## רשימת המחברים המשתתפים בקובץ

החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית	פרופ' שולמית אליצור
Stern College for Women of Yeshiva University	ד"ר אסנת בישקו
מכללת הרצוג	ד"ר חנוך גמליאל
מכללת אפרתה	יהונתן וורמסר
מכללת אפרתה	שלומית זמיר
פרופ' אמריטוס, אוניברסיטת בר־אילן	פרופ' אפרים חזן
מכללת אפרתה	ד"ר מרים (לאור) כהנא
אוניברסיטת בר־אילן, האקדמיה ללשון העברית	פרופ' יוסף עופר
מכללת אפרתה	צופיה קרני
מכללת אפרתה	ד"ר סיגלית רוזמריין
מכללת אפרתה	פרופ' ישראל רוזנסון

# שינוי המבנה התחבירי של המשפט ככלי לדרשת הפסוק בתרגום יונתן לנביאים\*

מרים (לאור) כהנא

## מבוא

תרגום יונתן הוא תרגום ארמי שלם לכל ספרי הנביאים שמקורו ארץ ישראלית מתקופת התנאים הקשור לבית המדרש של חז"ל, אותו בית המדרש שתרגום אונקלוס לתורה יצא ממנו.<sup>1</sup> כמו תרגומים רבים גם תרגום יונתן הוא במידה רבה פירוש של המקרא. אחת מדרכי הפרשנות של התרגום היא שינוי מבנה המשפט - ומחבר תרגום יונתן השתמש בשינויים בתחביר המשפט ככלי ליציקת תוכן חדש בפסוק המתורגם. במאמר זה נסקור את אחת הדרכים המרכזיות שמחבר תרגום יונתן השתמש בהן: יצירת מערכת יחסים מורכבת בין חלקי הפסוק. המקרא מעדיף ניסוח פרה-טקטי, ופסוקים רבים - בייחוד בשירה המקראית - מנוסחים כשני חלקים העומדים זה לצד זה. המתרגם העדיף ניסוח היפּו־טקטי, והפך את מערכת היחסים במשפט למורכבת באמצעות הוספת מילות השעבוד הנדרשות כדי להבהיר את היחס שבין חלקי הפסוק. אופי היחס המורכב מביא לידי ביטוי את עולם התוכן של המתרגם ואת דרכו הפרשנית.

אפשר לחלק את שינויי המבנה שבתרגום לחמישה סוגים: יצירת יחסי סיבה ותוצאה; יצירת משפט תנאי; יצירת ניגוד או השוואה; הפיכת חלק מהמשפט לתיאור; הוספת פועל כדי ליצור רצף הגיוני בין חלקי המשפט.<sup>2</sup> להלן נסקור דוגמאות לפסוקים שהפכו למשפטים מורכבים בתרגום ונעמוד על המבנה הלשוני ועל המשמעות הפרשנית של כל אחד מסוגי השינוי.<sup>3</sup>

\* המאמר מבוסס על העבודה שכתבתי לקבלת תואר דוקטור מטעם האוניברסיטה העברית, בנושא 'לשון ופרשנות בתרגום יונתן לנביאים מנחום עד מלאכי', בהנחיית פרופ' משה בר אשר.

1. טל, תשל"ה, עמ' 201. לסקירה בנושא מחבר התרגום, זמנו ומקומו, בהתייחסות להיבטים הלשוניים ראו טל, תשל"ה, מבוא, עמ' יג-כ; גורדון, 1994, עמ' 5-37.

2. השימוש בטכניקה הזאת בא לידי ביטוי גם במסורת הרבנית, ובמקומות רבים יש הקבלה בין השינוי התחבירי שנוצר בתרגום לדרשת חז"ל על הפסוק; בהמשך נעיר על דמיון כזה במקומות שהוא קיים.

3. הטקסט המנוקד של התרגום לקוח מתוך: <http://call1.cn.huc.edu/>: *The Comprehensive Aramaic Lexicon*, Hebrew Union College Cincinnati USA.

## יחסי סיבה ותוצאה

יחסי סיבה ותוצאה הם הסוג הנפוץ ביותר של יחסים שמחבר התרגום הוסיף בין חלקי הפסוק. בתרגום נוצרו יחסי סיבה ותוצאה, כשבמקרא שני חלקי פסוק יוצרים משפט מחובר, אך פרשנות התרגום הפכה אחד מהם לתיאור סיבה של האחר. ברוב המקרים ההקשר הוא של שכר ועונש: רעה מאת ה' תמיד תהיה תלויה בחטא שגרם לה.<sup>4</sup> פרשנות התרגום מצדיקה בפרט את הגלות או את הפורענות הבאה על ישראל, שהסיבה להן, לפי השקפת המתרגם, היא חטאי ישראל.<sup>5</sup> החטא המפורט בתרגום, המהווה סיבה לעונש שתואר, הוא על פי הפסוק המקראי כפשוטו או כפי מה שהמתרגם ראה אותו מסמל או רומז.

א. הפיכת חלק מהפסוק לסיבת חלק אחר באמצעות הוספת 'על ד' בין שני חלקי הפסוק בפסוקים רבים הטכניקה שהמתרגם השתמש בה היא הוספת 'על ד...' (על ש, בגלל) לחלקו השני של הפסוק, והפיכת החלק השני לסיבתו של הראשון. לדוגמה: 'וְאֶסְעֶרְם עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּם וְהָאָרֶץ נִשְׁמָה אַחֲרֵיהֶם מֵעֵבֶר וּמִשָּׁב וַיִּשְׁימוּ אֶרֶץ חֲמֻדָּה לְשִׁמָּה" (זכריה ז, יד). הפסוק כולו תורגם תרגום כמעט מילולי, מלבד התוספת 'על ד' בין שני חלקיו: "וְאֶבְרִינוּן בֵּינֵי עַמְמֵיָא דְלֵא יִדְעוּנִין וְאֶרְעָא תַצְדִּי בְתַרְיָהוּן מְדַעְדִּי וּמְדַתְאִיב עַל דְּשׁוּיָאוּ אֶרְעָא חֲמֻדָּתָא לְצַדּוּ". על פי המקרא, ישראל השמו את הארץ: "...וַיִּשְׁימוּ אֶרֶץ חֲמֻדָּה לְשִׁמָּה", ככל הנראה עקב הגלות שגלו בעוונותיהם. על פי התרגום, השמת הארץ היא חטא בפני עצמו שגרם לגלות - ולא תוצאה שלה. המתרגם הכניס שינוי מוערי של שלוש אותיות בפסוק, אך התרגום מעביר מסר משמעותי בנושא הצדקת הגלות.<sup>6</sup>

ובדוגמה נוספת: "קִצְפָּה ה' עַל אַבּוֹתֵיכֶם קִצְפָּה" (שם א, ב), ובתרגום: "הַיְהוּה רָגַז מִן קִדְם יוֹי עַל אַבְהָתְכוֹן עַל דְּאֶרְגִּיזוּ קְדָמוּהִי". ה' קוצף בפסוק קצף שסיבתו אינה ברורה; המתרגם הפך את הקצף לסיבה לכעס ה', שהיא הקצפת האבות לפני ה'. כלומר קצף ה' על אבותיכם בגלל הקצפתם לפניו. בתרגום שונתה משמעות הפסוק כדי להסביר את קצף

4. לעיסוק במגמה זו בתרגום יונתן לנביאים ראו ברנשטיין, 2001; חורגין, 1927, עמ' 79-125; לוין, 1988, עמ' 80-93; סמולאר ואברכך, 1983, עמ' 129-227; קת'קרט וגורדון, 1989, עמ' 7-8.

5. נראה שמגמה זו היא חלק מהותי במשנתו הרעיונית של המתרגם. חורגין, 1927, עמ' 9-35, אף רואה בזה ראייה לקביעת זמנו של התרגום בדורות הסמוכים לחורבן הבית. פראד, 1985, עמ' 394, מבקר את חורגין בנקודה זו. לעניות דעתי הניסיונות לקבוע תאריך ברור מתוך היבטים רעיוניים בפסוקים אינם משכנעים. גלות, צרות וסבל היו נחלתו של העם היהודי שנים רבות, וקשה לקשר את ביטויים בתרגום לתקופה ספציפית.

6. לשינוי זה בתרגום נדרשו סמולאר ואברכך, 1983, עמ' 200-201. לוין, 1988, עמ' 175, אומר שהמקרא עצמו רואה בגלות עונש בלתי נמנע, והתרגום מחזק מגמה זו.

ה' כפעולה מוצדקת ושקולה ולא קפריזית, באמצעות שימוש באותו השורש שהפסוק המקראי משתמש בו.<sup>7</sup>

בפסוקים הראשונים של ספר צפניה מתואר כיליון אוניברסלי. בתרגום נוספה סיבתו, ונפתרה בכך גם בעיה פרשנית בפסוק: "אָסַף אָסַף כָּל מַעַל פְּנֵי הָאָדָמָה נְאֻם ה' אָסַף אָדָם וּבְהִמָּה אָסַף עוֹף הַשָּׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם וְהַמְּכַשְׁלוֹת אֶת הַרְשָׁעִים" (צפניה א, ב-ג). משמעות המילים 'והמכשלות את הרשעים' ומקומן בפסוק אינם ברורים. בתרגום נפתר הקושי הפרשני והוא נכרך עם הצדקה מוסרית של הכיליון האוניברסלי: "...אָסַף אָנְשָׁא וּבְעִיָּא אָסַף עוֹפָא דְשָׁמַיָא וְנוֹנֵי יָמָא עַל דְּאָסְגִיָּא תְּקַלְתָּ רְשִׁיעֵיָא". בתרגום מואשמים הרשעים הנזכרים בסוף הפסוק בפגיעה באדם, בבהמה, בעוף ובדגים שבתחילת הפסוק. המתרגם שינה לא רק את תחביר המשפט אלא גם את הצירוף 'המכשלות את הרשעים'. לפי התרגום, המכשלות אינן מכשילות 'את הרשעים', אלא הן כישלונותיהם של הרשעים. הפועל שנוסף בתרגום, 'דאסגיאה' (שרבתה),<sup>8</sup> מרחיב את אשמת הרשעים: המכשולים הרבים שיצרו הרשעים הם הסיבה לחורבן הכללי. את הקישור התחבירי יוצר הצירוף 'על ד...' שנכנס בין חלקי הפסוק.

בדוגמה נוספת הוספת הסיבה היא חלק מפירוש פסוק קשה, ונעשתה במקביל להוספת מספר מילים לצורך הבהרה: "אָז חָלַף רוּחַ וַיַּעֲבֹר וְאָשֶׁם זֶה כַּחוֹ לְאֵלֹהִי" (חבקוק א, יא), ובתרגום: "בְּכִיָּן עַל דְּרְאִימַת רוּחִיהָ עֲלוּהָ עֲדָא מִמַּלְכוּתֶיהָ וְחָב עַל דְּאָסְגִיָּא יִקְרָא לְטַעוּתֶיהָ". הפסוקים עוסקים בכשדים, ובתרגום פורש 'חלף רוח' כרום רוח, גאווה, שהביאה ל'ויעבור', כלומר להעברה מהמלכות (שנוספה לפסוק, ייתכן שבהשפעת חל"ף הארמי);<sup>9</sup> בשל 'רום רוחו' עבר ממלכותו. בחלקו השני של הפסוק נוספו בתרגום יחסי סיבה ותוצאה בין 'ואשם' ל'כחו לאלהיו' בפירוש 'כחו לאלהיו' ככבוד רב שרחש לאלוהיו. ייתכן שהמתרגם פירש כך גם כדי שלא לייחס לאליל כוח ממשי.<sup>10</sup>

- 
7. ייתכן שהתרגום הוא על פי הפסוק: "... בְּאֶשֶׁר זָמַמְתִּי לְהִרְעֵ לְכֶם בְּהַקְצִיף אֲבִיתֶכֶם אֹתִי אָמַר ה' צָבָאוֹת וְלֹא נִחַמְתִּי" (זכריה ח, יד). לוינ, 1988, עמ' 81, טוען שהתרגום נמנע מכל אפשרות של הבנה כאילו כעס ה' אינו מוצדק ונובע מקפריזיה או מחוסר דיוק, אך בהמשך מתורגם ביטוי דומה, המיוחס לגויים, תרגום מילולי: "יִקְצֹף גְּדוֹל אֲנִי קֶצֶף" (זכריה א, טו), ובתרגום: "ורגז רב אנא רגיוז". קת'קרט וגורדון, 1989, עמ' 6, מציעים שהתרגום כאן מבטא ריכוך של היחס לישראל, וראו גם סמולאר ואברבך, 1983, עמ' 206, הערה 492.
8. ייתכן שהתוספת היא בהשפעת יחזקאל כא, כ: "לְמַעַן לְמוּג לֵב וְהִרְבָּה הַמְּכַשְׁלִים עַל כָּל שְׁעָרֵיהֶם נִתְּתִי אֲבַחַת קָרָב אֶח עֲשׂוּיָה לְכַרְךָ מַעֲשָׂה לְטַבַּח".
9. קת'קרט וגורדון, 1989, עמ' 147, הערה 35, הבינו את שורש חל"ף על דרך הארמית. בהערה 36 הם מראים קבלה לביטוי רום הרוח בדניאל ה, כ וביחזקאל כח, ב.
10. לפי סמולאר ואברבך, 1983, עמ' 155, הערה 164, וכן שם, עמ' 209, הערה 512, גם הגויים יכולים להיות מוענשים על עבודת אלילים.

יצירת יחסי סיבה ותוצאה חורגת מגבולות הפסוק היחיד, ומשמשת לעתים קו מנחה בתרגומה של פסקה נבואית שלמה. המעשה הנבואי בשני המקלות שבזכריה תורגם כולו כהצדקת הגלות בחטאי העם באמצעות יצירת משפטים חדשים מהמילים שהפסוק משתמש בהן: "וְאָקַח לִי שְׁנֵי מְקָלוֹת לְאֶחָד קְרָאתִי נְעֻם וְלְאֶחָד קְרָאתִי חֲבָלִים וְאָרְעָה אֶת הַצֹּאֵן" (זכריה יא, ז). את שני המקלות פירש המתרגם כהתפלגות ישראל (נעם) ויהודה (חובלים), והוסיף מהו החטא שהביא לפילוג: המאיסה בבית דוד. רעיית הצאן משויכת לרצון שבית דוד - שישראל מרדו בו - ישלוט בעם: "וְאֶת־פְּלִיגּוֹ קְדָמִי תִרְתִּין פְּלִגְוֹן אֶת־פְּלִיגּוֹ בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל דְּבֵית יְהוּדָה קִצּוֹ בְּמַלְכוּתָא דְּבֵית דָּוִד דְּבִהוֹן וְעָנָא קְדָמִי לְמַהֲנִי פְּרַנְסִין עַל עַמִּי". המקלות - נועם וחובלים - הפכו בתרגום ל'יהודה' ו'ישראל', והשימוש בהם הופך להצדקת הגלות בחטאי העם. פרשנות התרגום כאן ניתקה את המקלות מהקשרם המידי להנהגת הצאן, ויצרה בפסוקים הנוגעים למקלות הקשר היסטורי נפרד ביצירת משפט חדש מהמילים שבפסוק. לקיחת המקלות בתרגום היא מעשהו של ה', והוא הופך להיות הנושא של כל הפסוקים שמתוארת בהם רעיית הצאן באמצעות המקלות.<sup>11</sup> יצוין שהקישור ליהודה וישראל מצוי כבר במקרא עצמו (שם, יד), אך המתרגם לא הפריד בין המשל לנמשל והביא את המשמעות הסמלית מלכתחילה, בוותרו על הדרמטיות שבכתיובי המעשי והמוחשי שבפעולת הנביא. בפסוק הבא המתרגם ממשיך לנמק את הפגיעה ברועים ובצאנם: "וְאֶכְחָד אֶת שְׁלֹשֶׁת הָרַעִים בְּיַרְח אֶחָד וְתִקְצַר נַפְשֵׁי בָהֶם וְגַם נַפְשֵׁם בְּחָלָה בִּי" (שם, ח), ובתרגום: "וְשִׁיצִיתִי יַת תְּלַתָּה פְּרַנְסִיאַ בְּיַרְחָא חַד וְרַחִיק מִימְרֵי יְתָהוֹן עַל דְּנַפְשָׁהוֹן קִצַּת כְּפּוֹלְחָנִי". פרשנות התרגום מפרה את ההדדיות שבין ה' לבני האדם שיוצר הפסוק: לפי התרגום קוצר נפשו של ה' הוא הרחקת אמרתו, ונפשם בוחלת בפולחנו ולא בו. המתרגם בפרשנותו מוסיף בין השניים יחסי סיבה ותוצאה: המאיסה שלהם היא שהביאה להתרחקותו. נראה שיש לראות בתרגום כאן גם הקפדה על כבוד ה' שבשלה הוא נמנע מההדדיות שבפסוק, ומייחס את נפשם שקצה לעבודת ה' ולא לה' עצמו.

בהמשך הפסוקים מסמלת גדיעת המקלות את הפרת בריתו של ה' עם העם. בתרגום גדיעת המקלות היא היציאה לגלות, שנגרמה עקב הפרת הברית על ידי ישראל ויהודה: "וְאָקַח אֶת מְקָלֵי אֶת נְעֻם וְאָגְדֵע אֹתוֹ לְהַפִּיר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כְּרַתִּי אֶת כָּל הָעַמִּים" (שם, י), ובתרגום משתנים הפסוקים בעקיבות לצורך העניין: "וְאִי־תִיתִי יַת מְלָכָא דְאֹתוֹר עַל מְלָכָא דִישְׂרָאֵל וְאִגְלִיתִי יְתִיהָ עַל דְּאֲשַׁנְיָאוּ יַת קִימָא דְגִזִּיר עֲמָהוֹן דְּלֹא לְמַפְלַח לְטַעוֹתָא בְּכִין גְלוּ

11. קת'קרט וגורדון, 1989, עמ' 213, הערה 23, מציעים שהבנת פיצול המקלות כפיצול הממלכות היא בהשראת יחזקאל לז, ושהצדקת גלות ישראל במאיסה בבית דוד, מקורה בישעיהו ח, ו בתרגום שם. סמולאר ואברבך, 1983, עמ' 66, מנסים לקשור את הנבואה על ההנהגה שאינה רצויה ועל המאיסה בבית דוד לתקופה החשמונאית (ולראשית השומרונות), אך לעניות דעתי אין בדבריהם הוכחה לקשר כזה, והדברים הם בגדר השערה בלבד.



לְבִינֵי עֲמֻמָּיָא". בתרגום לפסוק י מתוארת גדיעת מקל הנעם כגלות ישראל בידי אשור.<sup>12</sup> המתרגם מייחס את הפרת הברית לישראל ולא לה', והופך את הפרת הברית לסיבת הגלות ולא למשמעותה. בתרגום מפורט גם תוכן הברית: שלא לעבוד לאלוהים אחרים.<sup>13</sup> הפרת הברית בפסוק יא חוזרת על התרגום לפסוק י - הפרת הברית מצד העם הביאה לגלות: "וַתִּפְרֹ בַיּוֹם הַהוּא וַיִּדְעוּ כֵן עַנְיֵי הַצֹּאֵן הַשְּׂמָרִים אֲתֵי כִּי דָבַר ה' הוּא" (שם, יא), ובתרגום: "וְעַל דָּאֲשֵׁנִיאוּ קְיָמָא גְלוּ בְעֲדָנָא הוּא ...".

בפסוק יד מתוארת גדיעת מקל החובלים כגלות יהודה: "וַאֲגַדְעָ אֶת מִקְלֵי הַשְּׂנִי אֶת הַחֲכָלִים לְהַפֵּר אֶת הָאֶחָדָה בֵּין יְהוּדָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל" (שם, יד), והאחווה בין יהודה וישראל מתורגמת כהשוואה - אלו הפרו ברית כמו אלו:<sup>14</sup> "וְאִיתִי נְבוּכַדְנֶצַּר מְלָכָא דְכַבְּלַ עַל צַדְקִינָה מֶלֶךְ שְׂבִטָא דְבֵית יְהוּדָה וְאֶגְלִיתִי יְתִיהָ עַל דָּאֲשֵׁנִיאוּ קְיָמָא אָף אָנוּן דְבֵית יְהוּדָה כְּאֶחִיהוֹן דְבֵית יִשְׂרָאֵל". על פי התרגום, ישראל הם שהפרו את הברית ובעוון זה הגלה אותם ה', ובצדק. מחבר התרגום מונע כל אפשרות להטיל על ה' כל אחריות בגרימת הגלות או לראות בה מעשה של חוסר צדק מצדו. חטא העבודה הזרה, שהמתרגם מאשים בו את ישראל, מתאים לנימוק המקראי לגלות, וכן מאיסת בית דוד, שהביאה לפילוג הממלכה. כלומר בתרגום נוסף החטא שחטא העם על פי המציאות ההיסטורית המתוארת במקרא. אף על פי שהתרגום לנבואה זו רחוק מפשט הכתובים, המתרגם משתמש בכל האפשר במילות המקרא, או לכל הפחות בשורשי המילים, ומהם הוא מרכיב חלקי משפטים המורכבים מחדש בתרגום תוך כדי יצירת מערכת יחסים המשרתת את משנתו הפרשנית והרעיונית.

## ב. הוספת סיבה שאינה חלק מהפסוק ולפניה 'בדיל' (בגלל)

בפסוקים אחדים נוספת בתרגום סיבה שאינה מצויה בפסוק עצמו, וכך נוצרים יחסי סיבה ותוצאה בפסוק, הפעם באמצעות שימוש במילה 'בדיל' - בגלל: "עַל כֵּן עֲלִיכֶם כְּלָאוּ שְׂמִימִם מְטָל" (חגי א, י), ובתרגום: "עַל כֵּין כְּדִיל חוֹבִיכוֹן פְּסִקוּ שְׂמִיָּא מְלֶאחָתָא מְטָרָא". פרשנות התרגום קושרת את עצירת הגשמים לעוונות, כמו שכתוב בתורה במקומות מספר (קישור שקיים גם במדרש).<sup>15</sup> לעתים בחר המתרגם להשתמש בטכניקה זו של יצירת יחסי סיבה ותוצאה גם בפסוקים שלא תרגם כפשוטם: "עֲרִיָה תַעֲזֹר קֶשֶׁתְךָ שְׂבָעוֹת מְטוֹת..."

- 
12. הבנת אשור כמקל היא על פי הפסוק: "הוֹי אֲשׁוּר שְׂבִט אֲפִי וּמִטָּה הוּא בְיָדָם וְעַמִּי" (ישעיהו י, ה).
13. המשך תיאור הברית: "אֲשֹׁר כְּנָתִי אֶת כָּל הָעַמִּים" אינו מתורגם, ועניין הגויים מיוחס בתרגום לתיאור המקום שגלו אליו. ראו קת'קרט וגורדון, 1989, עמ' 214; לוין, 1988, עמ' 175; סמולאר ואברבך, 1983, עמ' 202 ועמ' 155, הערה 163; חמיאל, תשס"א, חלק ט, עמ' 101.
14. ראו סמולאר ואברבך, 1983, עמ' 203, הערה 482.
15. "ד"א אם בחקותי תלכו וגו', ונתתי גשמיכם בעתם וגו', ואם לא תשמעו לי וגו', ונתתי את שמיכם ככרזל וגו' (ויקרא כו ג, ד, יד, יט), וכן הוא אומר על כן עליכם כלאו שמים מטל והארץ כלאה יבולה (חגי א, י), כי שבביל ועונותיכם אף האומות לוקין" (תנחומא בחקותי ג).

(חבקוק ג, ט), ובתרגום: "אַתְּגַלְאָה אַתְּגְלִיתָא בְּגִבּוֹרְתָךְ בְּדִיל קְיָמְךָ דְעָם שְׁבִטָיָא". המתרגם הבין את המקרא כמטפורה והביא את פירושה: התערות הקשת היא התגלות גבורה,<sup>16</sup> והמטות הם השבטים.<sup>17</sup> הוא הוסיף גם יחסי סיבה ותוצאה באמצעות 'בדיל' בין שני חלקי המשפט, המבהיר שהתגלות היא בגלל השבועה.

במקום אחר קיימת סיבתיות בפסוק, אך פרשנות התרגום משנה את הצלעות שאליהן מתייחסות הסיבה והתוצאה: "הוֹי מְשָׁקָה רִיעָהוּ מְסַפַּח חֲמַתְךָ וְאָף שְׁפָר לְמַעַן הַבֵּיט עַל מְעוֹרֵיהֶם" (שם ב, טו), ובתרגום: "וְיִי דְמַשְׁקֵי חֲבָרִיה וְזָלִיף בְּחֶמָא בְּדִיל דִּישְׁתִּי וְיִתְרוֹי וְיִתְגְּלִי קְלָגְיָה". בפסוק המקראי השקאת הָרַע והגרימה לשכרותו הם המעשים הנעשים למען חשיפתו; בתרגום השכרות מובנת כאחת התוצאות, והוא מתייחס לפסוק כאילו כתוב בו 'למען שִׁפָּר... במקום שִׁפָּר למען...'.<sup>18</sup>

## יצירת חשפט תנאי

סוג נוסף של מערכות יחסים שהמתרגם מוסיף למשפט המקראי הוא יחסי תנאי ותוצאה. לדוגמה, הנביא מלאכי נוגע בנישואי תערובת: "זְכַרְתָּ ה' לְאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָה עַר וְעָנָה מְאֹהֲלֵי יַעֲקֹב וּמְגִישׁ מְנַחָה לְה' צָבָאוֹת" (מלאכי ב, יב), ובתרגום: "יְשִׁיֲצִי יוֹי לְגַבְרָא דִּיעֲבָדִינָה בְּרַ וְיַבְרָא בְּרַ מְקָרְוֵי יַעֲקֹב וְאִם כְּהִינן הוּא מְקָרִיב קָרְבָן בֵּית מִקְדָּשָׁא דִּיוֹי צָבָאוֹת". התרגום נוגע להקשר הכללי של נישואין לאישה נכרית, ומובהר בו שלאיש שיעשה את העברה ייכרת בן ונכד מאוהלי יעקב, ואם הוא כהן ייכרת לו מגיש מנחה לה'. בפסוק עצמו אין הבחנה בין הכרתת הזרע להכרתת מגיש המנחה, כנראה משום שנושא הפרק כולו הוא הכהנים בלבד. למתרגם היה חשוב להבהיר שמדובר בכהן כדי להבטיח שלא יובן בטעות שכל אדם יכול להגיש מנחה. מסורת הוספת התנאי בפסוק מובאת אחר כך גם בתלמוד הבבלי:

16. תרגום הקשת כגבורה מבוסס כנראה על הבנת המילה 'קשת' כקשורה בקושי - ולא ככלי מלחמה. וכך גם בפסוקים "וְהִכְרַתִּי רֶכֶב מֵאֲפָרַיִם וְסוּסֵי מִירוּשָׁלַם וְנִכְרְתָה קֶשֶׁת מִלְחָמָה" (זכריה ט, י), ובתרגום: "ואשיצי רתכין מאפריים וסוסין מירושלם ואתבר תקוף עבדי קרב משרית עממיא"; "מִמְּנֹה פְּנָה מִמְּנֹה יִתְד מִמְּנֹה קֶשֶׁת מִלְחָמָה" (שם י, יד), ובתרגום: "מנייה מלכיה מנייה משיחיה מנייה תקוף קרביה".

17. על פי המילה 'מטות', המציינת את השבטים במקרא: 'אַלְהָה <קריאי> קְרוּאֵי הַעֲדָה נְשִׂאֵי מְטוֹת אַבּוֹתֶם רְאִישֵׁי אֲלָפֵי יִשְׂרָאֵל הֵם' (במדבר א, טז) ועוד. כך גם במדרש: "כאשר נשבעת זו שבועתו של אברהם אבינו שני ויאמר בי נשבעתי נאם ה' כי יען לאבתינו הכל בזכות שבטים שני שבועות מטות אומ' סלה..." (תוספתא מסכת מעשר שני [ליברמן] פרק ה הלכה כט) ובנוסח דומה: בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה מז, שמות רבה פרשה מד, במדבר רבה (וילנא) פרשה יג.

18. קת'קרט וגורדון, 1989, עמ' 152, הערה 42: 'מספח': מציע שהתרגום מבין מורש ספ"ח - שפ"ך (ולא במובן של הצטרפות), ומוסיף שיש שפרשו חמא לא ככעס (ראו שם דעות שונות). מקורות מספר (השבועים, פשר חבקוק, הפשיטתא הסורית) מצביעים על גרסה אפשרית אחרת בתנ"ך: 'חמתו'. גורדון, 1994, עמ' 65, מזכיר את 'חמתך' ברשימת נוסחים חלופיים אפשריים של התרגום. על הפיכת 'חמתך' לתיאור אופן - 'בחמא', ראו להלן בהערה 26.

"...והלא כבר נאמר (מלאכי ב) 'יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער וענה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות', אם ישראל הוא - לא יהיה לו ער בחכמים ולא עונה בתלמידים, ואם כהן הוא - לא יהיה לו בן מגיש מנחה" (שבת נה ע"ב).<sup>19</sup>

בפסוק נוסף נוצר בתרגום יונתן תנאי שמקורו בהלכה התנאית, הפעם בנוגע לגירוש אשת הנעורים: "פִּי שֵׁנָא שְׁלַח אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְכֶסֶה חָמָס עַל לְבוּשׁוֹ..." (מלאכי ב, טז), ובתרגום: "אָרִי אִם סְנִית לָהּ פְּטָרָה אָמַר יוֹי אֱלֹהֵי דְיִשְׂרָאֵל וְלֹא תִכַּס חֲטָאָה בְּלְבוּשְׁךָ". בתרגום לפסוק מתהפכת משמעותו הפשוטה: במקום לומר שה' שונא את השילוח הוא אומר שאם האדם שונא את אשתו עליו לשלחה. גם כאן השינוי הוא מסורת משותפת לספרות חז"ל: "כי שנה שלח" (מלאכי ב) - ר' יהודה אומר: אם שנאתה שלח, ר' יוחנן אומר: שנאוי המשלח" (גיטין צ ע"ב). בתרגום ובמדרש הפכו 'שנא שלח' ל'אם שנא - שלח', ובגלל השינוי הזה נדרש המתרגם לשנות גם את סוף הפסוק: 'וכסה' - ולא תכס. גישה זו תואמת את יחס ההלכה לנושא הגירושין, ואולי גם מהווה פולמוס עם הגישה הנוצרית - השוללת את הגירושין.<sup>20</sup>

## ניגוד והשוואה

עוד סוג של משפטים שהפכו בתרגום למורכבים הם משפטים שנוספו בהם יחסי ניגוד או השוואה, לדוגמה: "וַיְהִיבֹתִים מְאָרְץ מְצָרִים וּמְאֹשׁוֹר אַקְבָּצִים" (זכריה י, י), ובתרגום: "וּכְמָא דְאַתִּיבְתַּנּוֹן מְאָרְעָא דְמְצָרִים כִּין מְאֹתוֹר אַקְרִיב גְּלִוְתַּהוֹן". בתרגום נוצרה השוואה: כמו שהשבתי אולם ממצרים כך אקבצם מאשור.<sup>21</sup> נראה שמניע המתרגם הוא הזיהוי ההיסטורי שלו את האירועים שהוזכרו בפסוק: מצרים מזוהה כמעט תמיד בתרגום עם יציאת מצרים - שהתרחשה בעבר, ואשור - כגלות עשרת השבטים שטרם שבה ומיוחסת לעתיד.

19. חורגין, 1927, עמ' 110, מביא את הפסוק ברשימת הקבלות לספרות חז"ל, מול הגמרא בשבת ובסנהדרין פב ע"א. קומלוש, תש"ך, עמ' 166, מצייע לקשור את התרגום לעיסוק בנושא הנשים הנוכריות בספר עזרא (פרק ט-י).

20. קת'קרט וגורדון, 1989, עמ' 235, הערה 29, מביאים פסוקים מספר דברים התומכים בגירוש השנואה, ולפיהם התרגום הוא דוגמה ל: converse translation. התרגום מפרש את ההפך מהפסוק, שעליו מדבר קליין במאמרו (קליין, 1976), כשכאן ההיפוך נעשה בהתאמה לעמדת הרבנות האורתודוקסית בנושאי גירושין. ראו סמולאר ואברבך, 1983, עמ' 3, שם, הערה 11, הם אומרים שיש כאן ראייה להשפעת בית מדרשו של ר' עקיבא, שמייצג ר' יהודה בגמרא בגיטין, ותואם את גישתו של ר' עקיבא המקלה מאד בגירוש אישה (משנה, גטין ט, י), יש כאן גם התנגדות לגישת הנצרות - המנוגדת לתורה. בפשיטתא אין תרגום של החלק הראשון, וגם בה נוספת שלילה: 'לא נכסא'. גורדון, 1994, עמ' 126-127, דן בפסוק בהקשרה של הפשיטתא; ראו דיון בפסוק ובתלמוד גם אצל קומלוש, תש"ך, עמ' 167.

21. בפסוק הבא נמשכת בתרגום ההשוואה לקריעת ים סוף: "וְנַעֲבַר בְּיָם צִבְיָה וְהִפָּהּ בְּיָם גְּלִים וְהִבִּישׁוּ כָּל מְצוּלוֹת יָאֵר" (זכריה י, יא), ובתרגום: "וּיִתְעַבְדוֹן לְהוֹן נִסִּין וּגְבוּרוֹן כְּמָא דְאַתְעִבִּידוּ לְאַבְהַתְהוֹן בְּמַעֲבְרַהוֹן בִּימָא וַיַּחֲזוֹן בְּפוֹרְעָנוֹת סְנַאִיהוֹן כְּמָא דְאַיִטְרְפוּ גִיבְרִיא בְּגִלִּי יִמָּא וַיְבַהֲתוֹן כָּל מְלִכֵי עַמְמִיא".

בפסוק אחר נוצר בתרגום ניגוד בין חלקים מחוברים: "וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא לֹא יִהְיֶה אֹרֶן יְקָרוֹת וְקִפְאוֹן [קִפְאוֹן]" (זכריה יד, ו), ובתרגום: "וְיִהְיֶה כְעֵדָנָא הַהוּא לֹא יְהִי נְהוּרָא אֲלֵהִין עֲדֵי וּגְלִיד". הפסוק קשה להבנה; הקשר בין האור - שלא יהיה - ובין היקרות והקיפאון אינו ברור. גם המילה 'יקרות' אינה מובנת בהקשרה בפסוק, וייתכן שיש כאן ביטוי לקריאה אחרת של המתרגם: 'וקרות' במקום 'יקרות', בדומה ל'וקיפאון' המחליף את 'קיפאון' בקרי.<sup>22</sup> על פי התרגום היקרות והקיפאון הם ניגוד האור: לא יהיה אור אלא יקרות וקיפאון. כדי ליצור את הניגוד הוסיף המתרגם את המילה 'אלהין' (זולתי); כאילו כתוב: לא יהיה אור כי אם יקרות וקיפאון.

יצירת הניגוד אפשרית גם כשאין מילה או מילית המקשרת בין חלקי הפסוק: "...כִּי לֵה' עֵין אָדָם וְכָל שְׂבָטֵי יִשְׂרָאֵל" (זכריה ט, א), ובתרגום: "אֲרִי קָדָם יוֹי גֶלְן עֹבְדֵי כְּנִי אֲנָשָׁא אַתְרְעֵי כְּכָל שְׂבָטֵי דִי־יִשְׂרָאֵל".

בתרגום הוכנס ניגוד בין שני המרכיבים שעמדו זה לצד זה בפסוק; במקום עיני האדם וישראל המופנות לה', ה' הוא הרואה את מעשי בני האדם ובוחר בישראל. צירוף המילים: 'לה' עין אדם' פוצל ותורגם כאילו כתוב 'לה' עין לראות את האדם'.<sup>23</sup> בתרגום מוצדקת כאן בחירת ישראל וניצחונם על העמים המתואר בפרק - מתוך שמעשי כל בני האדם גלויים לו הוא בחר בישראל (שמעשיהם הם הראויים ביותר).<sup>24</sup>

## הפיכת חלק מהמשפט לתיאור

עוד סוג של משפטים שהפכו למורכבים הם משפטים שחלק אחד בהם הפך לתיאור של משנהו, לדוגמה: "וְאָרְצָה בּוֹ וְאָפְכָדָה אָמַר ה'" (חגי א, ח), ובתרגום: "וְאֲתְרְעֵי לְאִשְׁרָאָה שְׂכִינְתֵי בֵיה בִּיקָר אָמַר יוֹי". 'וארצה' מתורגם כהשראת שכינה, ו'אכבדה' אינו פועל נוסף המצטרף ל'וארצה' אלא תיאור של האופן שבו תיעשה השראת השכינה.

22. אם הנוסח הוא 'וקרות', ייתכן שאפשר להבין את המילה 'אלהין' כתרגום של האות וו. מחבר הפשיטתא תרגם בדומה לתרגום יונתן: 'אלא עריא וגלידא'. החוקרים ניסו להבין מה משמעות המילה 'עדי' בהקשרה כאן. יסטרוב, 1950, תרגם את המילה 'עדי' בתרגום כאן כשורש נפרד שמשמעו אור חולף או הבוק, על פי רש"י על הפסוק. הוא מציע שיתכן קשר ל'עריא' = קר. קת'קרט וגורדון, 1989, עמ' 223, מציעים שעדי = קור (בתרגום לאנגלית), וכך הם מבינים גם את נוסח המקרא (וקרות וקפאון). הם שוללים את האפשרות ש'עדי' הוא קלוקל כי אינו מתאים ליקרות ואינו מתחבר לקיפאון, ומציעים לקשור את 'עדי' לעריא הסורי שמשמעו קר או קפוא (השם נזכר גם בתלמוד הירושלמי). בשני המקורות מצוטטים מחקרים התומכים בהשערה זו. דוגמה דומה: "וַיְמָה הָאָדָם מִבְּקֶשׁ זָרַע אֱלֹהִים" (מלאכי ב, טו), ובתרגום: "ומא חד בעי אלהין דיתקיים ליה ולד מן קדם יוֹי".

23. נראה שבתרגום מהדהד התרגום לפסוק אחר: "עֵינֵי ה' הִמָּה מְשׁוּטְטִים כְּכָל הָאָרֶץ" (זכריה ד, י), ובתרגום: "קדם ה' גֶלְן עֹבְדֵי בְנֵי אֲנָשָׁא כְּכָל אַרְעָא", שבו שינה המתרגם כדי להרחיק הגשמה. השימוש במילות התרגום לפסוק אחר הוא חלק ממגמה כללית של בין-טקסטואליות בתרגום יונתן, שגם בה באה לידי ביטוי המגמה להעדיף שימוש במילות המקרא על פני הרחבה "מבחוץ".

24. על העדפת ישראל בתרגום ראו קת'קרט וגורדון, 1989, עמ' 10-9; חורגין, 1927, עמ' 121.

ובדוגמה נוספת: "לְמָה תִּרְאֵנִי אָנֹכִי וְעַמְלִי תִּבְיֵט וְשֹׁד וְחֶמְס לְנִגְדֵי וַיְהִי רִיב וּמְדוֹן יִשְׂאָ" (חבקוק א, ג), ובתרגום: "לְמָה אֲנָא חֲזִי אָנוּסִין וּמְסַתְּכַל כְּעַבְדֵי שְׁקָר וּבְזוּזִין וְחֶטְוִפִין לְקַבְלֵי דְבַתְּחִרְוֹתָא וּבְזוּזִינְוֹתָא מִתְּגַבְרִין". החלק השני של הפסוק, "ויהי ריב ומדון ישא", הופך בתרגום מתיאור כללי של השחיתות לפסוקית לוואי המתארת את הבוזזים והחומסים.

וכן: "לְפָנָיו יֵלֵךְ דְּבַר וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו" (חבקוק ג, ה), ובתרגום: "מִן קְדָמוּהִי מִשְׁתַּלַּח מְלֶאך מוֹתָא וְנִפְיָק בְּשַׁלְּהוּבֵית אִישְׁתָּא מִמִּמְרִיָּה". בתרגום אין הדבר והרשף שני כוחות היוצאים מלפני ה' אלא הדבר הוא מלאך המוות המשתלח מלפניו, והרשף הוא תיאור האופן שבו הוא יוצא. כך ששני הפעלים שבמשפט, 'ילך' ו'יצא' מתייחסים שניהם לדבר - הוא מלאך המוות.<sup>25</sup>

## יצירת רצף הגיוני

מחבר התרגום מוסיף, פועל ויוצר משפט מורכב כדי ליצור רצף הגיוני בהשתלשלות הפסוק, לדוגמה: "כִּי תֹאמַר אָדוֹם רִשְׁשָׁנוּ וְנִשְׁוֵב וְנִבְנֶה חֲרֻבוֹת" (מלאכי א, ד), ובתרגום: "אֲרִי יִמְרוֹן אֲדוֹמָאִי אֶתְמַסְכְּנָא כְּעַן עֲתַרְנָא וְנִתּוּב וְנִבְנֵי חֲרֻבְתָּא". מצב שבו אדום מרוששת ומיד בונה את חורבותיה לא היה הגיוני בעיני המתרגם, והוא הוסיף שבו ההתרוששות לבנייה הייתה התעשרות שאפשרה את הבנייה מחדש.<sup>26</sup>

ובמקום אחר: "כִּי מִי בּוֹ לְיוֹם קִטְנוֹת וְשָׁמְחוּ וְרָאוּ אֶת הָאָבֶן הַבְּדִיל בְּיַד זְרַבְבָּל" (זכריה ד, י), ובתרגום: "אֲרִי מִן הוּא דִּיכִי דְבַסַּר יוֹמָא דִּין עַל בְּנִינָא דְהוּא זְעִיר הֵלָא יְתוּב וַיְחַדֵּי כַּד חֲזִי יַת אַבְנֵי מִשְׁקַלְתָּא בִידָא דְזְרוּבָבֶל". בפסוק זה לא ברור מה הקשר בין הבז לאלו שישמחו ויראו;<sup>27</sup> על פי התרגום האדם הבז ישוב וישמח כשיראה את האבן, והמשפט מנוסח כשאלה רטורית "הלא ישוב וישמח כשיראה את האבן...?!". לצורך הקישור שינה המתרגם את הנושא בחלק השני מרבים ליחיד, וכך ברור שנושא הפסוק ממשיך להיות

25. בשני פסוקים הפך בתרגום מושא לתיאור, אך בלי שינוי מבנה הפסוק כולו: "הוי משקה רעהו מספח חמתך" (חבקוק ב, טו), ובתרגום: "י דמשקי חבריה וזליף בחמא"; "ויקשב ה' וישמע ויפתב ספר זכרון לפניו" (מלאכי ג, טז), ובתרגום: "ואצית יוי וגלי קדמוהי ויתכתיב בספר דוכרניא קדמוהי".

26. חורגין, 1927, עמ' 88, מביא כדוגמה להשלמה פרשנית. מלמד, תשל"ה, חלק א, עמ' 314, מביא את הפסוק כדוגמה להשלמת מקרא קצר.

27. המתרגם גם פירק את הסמיכות 'יום קטנות': היום הוא תיאור הזמן, היום הזה, והקטנות - תיאור הבניין. הסיבה לפירוק היא כנראה משום שקשה לראות בקטנות תיאור ליום. אבן עזרא מסביר את הקושי בכך שלמילה 'בו' צריך להוסיף למה הבז, ו'קטנות' יכול לשמש תואר למושא הבז אך לא כמושא הבז עצמו: "כי קטנות - תואר והמתואר חסר כמו וידבר אתם קשות... והנה הוא כי מי בז ליום נחמות או ישועות קטנות וזהו חסרון המתואר כמו וידבר אתם מלות קשות...". הבנת המילה 'קטנות' כמוסבת על הבניין מקורה בהקשר הפסוק: בניין הבית בידי זרובבל ותחושתם הקשה של העדים לו על קטנותו בהשוואה לבית הראשון, כמו שידוע לנו מעדותם של חגי ב, ג ושל עזרא ג, יב.

הבזו. התרגום גם הוסיף שהבזו ישוב כדי לציין את השינוי שעבר על הבזו והביאו לשמות. השמחה והראייה אינן שתי פעולות העומדות זו לצד זו אלא קשורות בקשר של סיבה ותוצאה - הראייה מביאה לשמחה. התרגום מוסיף את המילית 'כד' ומנסח: 'ויחדי כד יחזי'.

## סיכום

ראינו שמחבר תרגום יונתן השתמש ביצירת מערכת יחסים מורכבת בין חלקי הפסוק ככלי פרשני. פרשנות התרגום מוסיפה לפסוק יחסי סיבה ותוצאה, יחסי תנאי, יחסי ניגוד והשוואה, הופכת חלק מהפסוק לתיאור או מוסיפה פועל כדי ליצור רצף הגיוני בין חלקי המשפט. מסקירת הדוגמאות אפשר למנות כמה מניעים לשינוי מבנה המשפט בתרגום:

1. העדפה סגנונית: סגנון היפו-טקטי בתרגום במקום פרה-טקטי במקרא.
  2. ניצול השינוי לפתרון בעיות פרשניות בפסוק, בעיקר בשאלות היחס בין חלקי הפסוק ומקום חלק מהמילים.
  3. מתן במה למשנתו הרעיונית והחינוכית של המחבר: הנהגת שכר ועונש והצדקת הגלות, התאמה להלכה התנאית, עליונות ישראל על העמים, שמירה על כבוד ה' ועוד.
- אפשר להצביע כאן על מגמה נוספת של מחבר תרגום יונתן: הפרשנות העניינית או הרעיונית שבאה לידי ביטוי בפסוקים שלעיל משתלבת בפסוקים עצמם, ומצמצמת למינימום הוספת מילים שאינן חלק מהפסוק או משמעותו בתרגום; מחבר התרגום העדיף לשנות את מערכת היחסים בין חלקי הפסוק הקיימים מלהוסיף לפסוק אמירה פרשנית שאינה חלק מהפסוק עצמו. נראה שהמתרגם שאף להשתמש ככל היותר במילותיו המקודשות של המקרא עצמו, וגם כשהתרגום אינו על דרך הפשט הוא מורכב מהמילים המקראיות במתן משמעות חדשה למילים ובסידורן מחדש במבנה במשפט.

## רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- M. J. Bernstein, *The 'Righteous' and the 'Wicked' in the Aramaic Version to Psalms*, *Journal of the Aramaic Bible* 3 (2001), pp. 5-26. 2001 ברנשטיין,
- R. P. Gordon, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets from Nahum to Malachi*, *Supplement to Vetus Testamentus* 51, Leiden 1994. 1994 גורדון,
- P. Churgin, *Targum Jonathan to the prophets*, New Haven 1927. 1927 חורגין,
- ח' חמיאל, המקרא ותרגומיו, ירושלים תשס"א. חמיאל, תשס"א
- א' טל, לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכלל ניבי הארמית, תל אביב תשל"ה. טל, תשל"ה
- M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, New York: Pardes 1950 (הודפס מחדש בהוצאת 'חורב' ירושלים, 1995). 1950 יסטרוב,
- E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible, Content and Context*, Berlin & New York 1988. 1988 לוין,
- ע"צ מלמד, מפרשי המקרא דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ה. מלמד, תשל"ה
- L. Smolar & M. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York and Baltimore 1983. 1983 סמולאר ואברכך,
- S. D. Fraade, [on] L. Smolar and M. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, P. Churgin, *Targum Jonathan to the prophets*, New York and Baltimore 1983, *Jewish Quarterly Review* 75(4) (1985), pp. 392-401. 1985 פראד,
- י' קומלוש, 'אופיו של התרגום הארמי למלאכי', בתוך: (עורכים: א' ויזנר וב"צ לוריא) ספר קארל, ירושלים תש"ך, עמ' 163-170. קומלוש, תש"ך
- M. L. Klein, *Converse Translation: A Targumic Technique*, *Biblica* 57 (1976), pp. 515-537. 1976 קליין,
- K. J. Cathcart & R. P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, *The Aramaic Bible* 14, Edinburg 1989. 1989 קת'קרט וגורדון,

