

מחקרי גבעה

שנתון המכללה האקדמית לחינוך גבעת ושינגטון תשע"ה

כרך ה



עורכים:

משה צפור
אהרן מונדשיין
אליסיה גרינבנק

מועצת המערכת:

פרופ' מיכאל אביעוז
פרופ' בנימין בר-תקווה
פרופ' אורציון ברתנא
הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין
פרופ' שמיר יונה
פרופ' אהרן ממן
פרופ' אסתר עדי-יפה
פרופ' ישראל ריץ'
פרופ' אביגדור שנאן

עריכה לשונית

עברית: אודי לוינגר
אנגלית: יאיר האס

מזכירת המערכת: בת-שבע הרוש
עיצוב והפקה: צופית צחי

© כל הזכויות שמורות

תשע"ח 2018

המכללה האקדמית לחינוך גבעת ושינגטון
ד"נ אבטח 79239, טל' 08-8511900
דוא"ל givaa@macam.ac.il
אתר המכללה www.washington.ac.il

תוכן

5	דבר ראש המכללה
7	דבר המערכת
11	רשימת כותבי המאמרים

שער ראשון | יהדות

17	ואחות לוטן תמנע" (בר' לו 22 ; דה"א א 39) - תיקון נוסח לא ידוע במקרא?	ירון זילברשטיין
33	הפרשיה הנבואית כמכלול בתרגום יונתן לתרי עשר	מרים כהנא
53	היחס לאלמותו של אליהו במשנתם של חכמי ספרד	יוחנן קאפח
71	איש ישראל מול בוראו במשנתם של תלמידי המגיד ממזריטש	יהושפט נבו

שער שני | חינוך

89	שחיקה בקרב מורים בחינוך הרגיל ובקרב מורים בחינוך המיוחד	אליסיה גרינבנק, גלית אגם בן-ארצי ורינת כספי
105	תפקוד תלמידים עם ADHD בבית הספר - עמדות מורים ותלמידים בזיקה למשתני רקע	ידידיה ערמון
129	הערכים הגלומים בספרות הילדים לגיל הרך ככלי לחינוך ערכי בחינוך החרדי	אתי רוזנטל
157	אוריינות ויזואלית בספרות הילדים - על חשיבות הדיוק בתיאור המרחב בסיפור המקראי	דוד שניאור
169	בניית זהות גאולית בנרטיבים של סטודנטיות להוראת אנגלית: סיפורה של שנית	מירי באום

שער שלישי | ספרות ובלשנות

189	הארץ הטובה, ההר הטוב ונביאו אליהו בשירי יורם טהרלב	יוסף פריאל
209	מקומו של הציטוט בסאטירה 'מגלה טמירין' ליוסף פרל	רבקה קדוש
227	הידלדלות הניגודים המוחלטים ופריחת ניגודי הרצף	שולה אברמסקי

שער רביעי | תולדות ישראל

243	התמודדות של קהילת איזמיר עם תופעות המודרנה והחילון במאה ה-19	לאה בורנשטיין- מקובצקי
285	על שלושה פשעי דמשק - על שני יומנים וספר זיכרונות של מגויסים יהודיים בכפייה במלחמת העולם הראשונה	כרמלה סרנגה ואבי ששון

שער חמישי | חינוך גופני ובריאות

301	פעילות גופנית דרך משחקים כאמצעי להתמודדות עם חרדה בקרב תלמידי בית ספר יסודי	בוריס בלומינשטיין, איריס אורבך, ניקול איפרגן, רינה ישראל ודניאל מורן
315	מימון תכניות התערבות בקידום בריאות על ידי הנפקת 'איגרת חוב חברתית'	רוני סימון מורן, נופר עזר וגיל פייר



הפרשייה הנבואית כמכלול בתרגום יונתן לתרי עשר

מרים (לאור) כהנא

תקציר

כדי לעמוד על היחס של התרגום לפרשייה נבואית שלמה, נסקרו שלוש פרשיות שבהן המתרגם קושר באופן בולט את היחידה כולה בקשרים שמעבר לפשט המקראי: במראה האיפה בזכריה ה התרגום קושר את המראה ליציאה לגלות בבל ומדגיש את הצדקת העונש. העמים גללו את העם שחטא באיפת שקר, ועמים אחרים באו לשבת במקום הגולים. בתרגום יונתן אין תרגום מילולי או אפילו סמלי של כל מרכיב בפסוקים, והרצף הסיפורי אינו נשמר.

בזכריה יא מצווה הנביא לרעות את הצאן. בתרגום, הציווי על הנביא הוא להעביר מסר למנהיגי העם (הרועים), ופרטי רעיית הצאן מתפרשים כעונשים היסטוריים שהטיל ה' על העם ומנהיגיו בשל חטאיהם. גם כאן התרגום מצדיק את הגלות בחטאי העם, ואף עוסק בשכר לשומרי המצוות.

הפרק הראשון בספר נחום פותח במילים "מִשָּׂא נִינְוָה", ונראה שכולו נבואה לאשור. התרגום מייחס פסוקים רבים לעמים באופן כללי, ובאופן ספציפי לאויביו של עם ישראל, והופך את הנבואה נגד אשור לנבואה שמחזקת את ישראל נגד העמים.

בכל הדוגמאות ניכר שהתרגום מושפע מהקשרו הרחב של הפסוק ומתייחס לנושא מרכזי ביחידת הפסוקים, גם אם נושא זה לא מופיע במפורש במקרא. לעתים נוצרת בשל כך חזרה על אותו עניין בפסוקים, לא אחת על חשבון הרצף הענייני. התרגום מעדיף גם להתייחס למסר עצמו, ולהימנע מדימויים או ממעשים סמליים שמבטאים את המסר רק בעקיפין.

הרווח של התרגום הוא כפול: הן הבהרה והפשטה של המסר הנבואי, והן חידוד מגמות רעיוניות מרכזיות. הטקסט שבתרגום הוא בהיר ומפורש ואינו משאיר מקום לרב-משמעות או לערפול. המסר חד-משמעי ומתרכז בהיבט הרעיוני. תרגום יונתן מתמקד במסרים החשובים לו: ההנהגה האלוהית את ההיסטוריה, השכר לצדיקים והעונש לרשעים, הצדקת הגלות, יתרון ישראל על העמים ועוד. בכך הוא יוצר הקשר רעיוני לפסוקים, גם אם במחיר ההקשר הספרותי.

תאריכים: תרגום יונתן לנביאים, מראה האיפה, מקל נעם ומקל חבלים, משא נינוה, הצדקת הגלות, דימויים בספרות הנבואה, תרגום דימויים

מבוא

תרגום יונתן הוא תרגום ארמי שלם לכל ספרי הנביאים שמקורו ארץ-ישראלי מתקופת התנאים, והוא קשור לבית המדרש של חז"ל, אותו בית המדרש שתרגום אונקלוס לתורה יצא ממנו.¹ כמו תרגומים רבים, תרגום יונתן הוא במידה רבה פירוש של המקרא.

בדרך כלל העיסוק בדרכי פרשנותו של התרגום מתמקד בבחירת המילים או בתוכן שהתרגום מוסיף על הנאמר בפסוקים. במאמר זה אני מבקשת להאיר היבט נוסף: היחס של התרגום לפרשייה נבואית שלמה. להלן אסקור מספר פרשיות שבהן המתרגם קושר באופן בולט את היחידה כולה בקשרים שמעבר לפשט המקראי, ומתוך כך אנסה להצביע על מספר מאפיינים של התרגום הן מבחינת התוכן והן מבחינת הסגנון.²

* המאמר מבוסס על העבודה שכתבתי לצורך קבלת תואר דוקטור מטעם האוניברסיטה העברית בנושא: "לשון ופרשנות בתרגום יונתן לנביאים מנחום עד מלאכי", בהנחיית פרופ' משה בר אשר. אושרה בסיוון תש"ע.

1 טל, לשון התרגום, עמ' 201. לסקירה בנושא מחברו, זמנו ומקומו של התרגום תוך התייחסות להיבטים הלשוניים ראו: שם, מבוא, עמ' יג-כ, וגורדון, תרי-עשר, עמ' 5-37.

2 הדוגמאות הנידונות להלן לקוחות מתוך ספרי תרי-עשר, שהם חלק מהנביאים האחרונים. בספרים אלו יש ביטוי רב יותר לתוספות דרשניות בתרגום, שבו הדרש מוצא את מקומו בקטעי השירה ולא בקטעי הפרוזה, וראו דיון באופי התרגום לנביאים האחרונים אצל טל, לשון התרגום, עמ' 201-203. סמולאר ואברבך, מחקרים, מבוא. השינויים הרבים גם מחדדים את מגמת העמעום והפער בין התרגום לשירת הנבואה.

1. מראה האיפה – זכריה ה, פסוקים ה-יא

מראה האיפה הוא אחד מסדרת המראות שרואה זכריה הנביא. הקשרו של המראה לא ברור מתוך הפסוקים. רוב הפרשנים מזהים אותו עם ימי שיבת ציון, על בסיס זמנו של הנביא וההקבלה למראות האחרים ברצף הנבואות שעוסקות בנושאים אלו.³ תרגום יונתן קושר את הנבואה ליציאה לגלות בבל, ככל הנראה תוך התבססות על פסוק יא המתאר את הבית שהוכן בארץ שנער⁴ שבו הונחה האיפה, ושם את הדגש על הצדקת העונש.⁵

ניתן לראות כאן כיצד התרגום מתייחס ליחידה הנבואית ככלל אחד, ולכן חוזר על פרטיה בתרגום לפסוקים שונים. מרכיבים שונים בפסוקים מסמלים שוב ושוב את אותם רעיונות בתרגום:

פסוק ה: וַיֵּצֵא הַמַּלְאָךְ הַדְּבָר בִּי וַיֹּאמֶר אֵלַי שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מֶה הַיּוֹצֵאת הַזֹּאת וּנְפֹק מִלֵּאכָא דַּמְמַלִּיל עַמִּי וְאִמַר לִי זְקוּף כַּעַן עֵינְךָ וְחֲזִי מִן דַּגְלָן אֲלִין (ויצא המלאך הדובר עמי ואמר לי שא כעת עינך וראה מי הגולים האלו)

היוצאת מתורגמת כגולים, ומכאן ואילך בכל הפסוקים עוסק התרגום בגלות.

פסוק ו: וַאֲמַר מֶה הִיא וַיֹּאמֶר זֹאת הָאֵיפָה הַיּוֹצֵאת וַיֹּאמֶר זֹאת עֵינִים בְּכָל הָאָרֶץ וְאִמְרִית מֵאָה אֲנֹן וְאִמַר אֲלִין עַמָּא דְהוּוּ נִסְבִּין וַיְהִיבִין בְּמִכִּילַת דְּשַׁקְרָא וְהָאֲנֹן גַּלְן קַדָּם כֹּל יְתִבִי אַרְעָא (ואמרתי: מה אלו, ואמר: אלו העם שהיו נושאים ונותנים באיפת השקר והם גולים לפני כל יושבי הארץ)

האיפה מזוהה עם העם הנושאים ונותנים באיפת שקר.⁷ גם כאן "היוצאת" מובנת כגולים. הנושא בכל הפסוק הוא העם, ובהתאם משנה התרגום את הגוף של "היא" – הם, ו"היוצאת" – הגולים. "עינים בכל הארץ" משמעו לפני כל יושבי הארץ, כשהמילה

3 רד"ק ואב"ע, לדוגמה, מקשרים את תחילת הנבואה לגלות, הנבואה לנשארים בבבל שלא עלו לארץ. גם חוקרי המקרא קושרים לימי זכריה.

4 זיהו שנער ובבל מקורו בבראשית י פס' י, ו-יא פס' ב, ט, דניאל א פס' ב. קישור הנבואה לגלות גם כך במדרש אליהו רבה כג.

5 למגמתו של התרגום בנושא הנהגת העולם על ידי שרר ועונש ראו: ברנשטיין, צדיקים ורשעים. חורגין, יונתן, עמ' 79-125, לוין ארמית, עמ' 80-93, סמולאר ואברבך, מחקרים, עמ' 129-227, קטקארט וגורדון, תרגום, עמ' 7-8. וראו שם התייחסות להצגת החלשים לצד הצדיקים כמי שיעשה איתם צדק בעתיד, והתיאור לעתיד לבוא שהוא יותר דתי ואישי מאשר לאומי ופוליטי.

6 בחלק מכתבי היד נכתב כאן "מן" - מי.

7 האיסור על איפת שקר מוזכר בויקרא יט, לה-לו, ובדברים כה, יד.

"עינים" שומרת על הוראתה המקורית אך מקבלת תפקיד שונה: לעיני המילה "ויאמר" בפעם השנייה אינה מתורגמת, ותרגום היוצאת (גולים) הוא אחרי המילה וזאת, כאילו כתוב: זאת האיפה והיא היוצאת עינים בכל הארץ.

פסוק ז: **וְהָיָה כִּכְר עֶפְרַת נְשֵׂאת וְזֹאת אִשָּׁה אַחַת יוֹשֶׁבֶת בְּתוֹךְ הָאִיפָה**
והא עממין קלילין מגלן יתהון בקלילו ואתו עממין אוחרנין ויתבו באתריהון
על דהו נסבין ויהבין במכילתא דשקרא
(והנה עמים קלים מגלים אותם בקלילות ובאו עמים אחרים וישבו במקומם,
על שהיו שנושאים ונותנים באיפת השקר)

"כְּכַר עֶפְרַת נְשֵׂאת" היא העמים המגלים. התרגום מוסיף תיאור של העמים ושל ההגליה: עמים קלילים מגלים אותם בקלילות. נראה שהבסיס בפסוק לתוספת הוא העובדה שהעופרת, המסמלת כובד, נישאת, ולכן היא מתורגמת כקלות ומהירות שמאפיינות את ההגליה.

הקלילות היא גם תיאורם של העמים וגם של אופן ההגליה. האישה היושבת בתוך האיפה מתורגמת כעמים אחרים שישבו במקום הגולים בשל איפת השקר.⁸ האיפה היא גם המקום שממנו גלו וגם החטא שבעטיו גלו, בהמשך לפסוק ו שבו הייתה האיפה גם העם הגולה וגם החטא, סיבת הגלות.

פסוק ח: **וַיֹּאמֶר זֹאת הָרְשָׁעָה וַיִּשְׁלַךְ אֹתָהּ אֶל תּוֹךְ הָאִיפָה וַיִּשְׁלַךְ אֶת אֶבֶן הָעוֹפֶרֶת**
אֶל פִּיָּהּ וַאֲמַר עַל דָּא אַתְחִיבוּ וְגַלּוּ עַל דְּהוּוּ נִסְבִּין וַיְהִיבִין בְּמִכִּילְתָּא דְשִׁקְרָא
וְאֵתוּ עַמְמִין אוֹחַרְנִין וַיְתִיבוּ בְּאֵתְרֵיהוֹן
(ואמר: על זה התחייבו וגלו, על שהיו נושאים ונותנים באיפה השקר, ובאו
עמים אחרים וישבו במקומם)

"זֹאת הָרְשָׁעָה" מתורגמת כפתיחה להסבר על מה חטאו, החטא הוא איפת השקר, ואין כל התייחסות בתרגום להשלכת הרשעה אל תוך האיפה. השלכת אבן העופרת אל פי האיפה מתורגמת כעמים שבאו לשבת במקום הגולים, בדומה לאישה היושבת בתוך האיפה שבפסוק הקודם.

פסוק ט: **וַאֲשָׂא עֵינֵי וַאֲרָא וְהִנֵּה שְׂתַמִּים נְשִׂים יוֹצְאוֹת וְרוּחַ בְּכַנְפֵיהֶם וְלִהְנֵה כְּנָפִים**
כְּכַנְפֵי הַחֲסִידָה וַתִּשְׂאֲנָה אֶת הָאִיפָה בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם
וזקפית עיני וחדית והא תרתין מדינן גלין ועממין קלילין יתהון בקלילו
כמא דמשתדי נשרא ואגליאו ית עמא דהו נסבין ויהבין במכילתא דשקרא
לביני מלכות עממיא דארעא דתחות כל שמיא

8 קטקארט וגורדון (תרגום, עמ' 196) מציינים שתיאור עמים הבאים לשבת במקום הגולים מתאים לדברי המקרא על גלות ישראל (מל"ב יז, כד).

(ואשא עיני ואראה והנה שתי מדינות גולות ועמים קלים מגלים אותן בקלילות כמו שדואה הנשר והגלו את העם שהיו נושאים ונותנים באיפת השקר אל בין מלכות עמי הארץ שתחת כל השמים)

בפשט הפסוקים נראה שיש כאן מראה נבואי נוסף, אחרי שבפסוק ח ניתן פירוש למראה: "וַיֹּאמֶר זֹאת הָרְשָׁעָה... ", וכאן יש פתיחה חדשה: "וַאֲשָׁא עֵינֵי וְאָרָא". בתרגום אין שינוי בנושא, והוא חוזר על אותם מרכיבים שכבר הופיעו בפסוקים הקודמים.⁹ המידע החדש על הרשעה לא מקבל מקום בתרגום, שכבר קודם עסק בחטאים ובהצדקת הגלות.

הנשים מתורגמות כמדינות הגולות; גם בפסוק ז ייצגה האישה מדינה, אך שם היה מדובר בעם אחר שבא לשבת במקום הגולים. היציאה מתורגמת כגלות (בדומה לפסוקים ה-ו, שם היוצאת התייחסה בפסוק עצמו לאיפה). הביטוי "ועממין קלילין מגלן יתהון בקלילו" שמתייחס לרוח בכנפיים, הופיע גם בתרגום לפסוק ז, שם תרגם הביטוי את כיכר העופרת הנישאת.

כנפי החסידה הופכות לדימוי לאופן ההגליה "כמא דמשתדי נשרא", הביטוי הזה מופיע בתרגום אונקלוס כתרגום לפסוק: "יִשָּׂא ה' עֲלֶיךָ גּוֹי מְרַחֵק מִקְצֵה הָאָרֶץ כְּאִשֹּׁר וְיִדָּא הַנְּשָׂר" (דברים כח מט), ונראה שתרגום יונתן כאן מושפע מהביטוי שבתרגום אונקלוס.¹⁰ המשמעות של הנשיאה הקלילה משתלבת יפה עם דימוי הנשר הדואה, והתרגום מעדיף אותו על פני התרגום המילולי של כנפי החסידה, בפרט בגלל ההקשר הדומה: דימוי לעם שמגלה את ישראל מארצו.¹¹

גם כאן נשיאת האיפה היא הגליית העם החוטא באיפת שקר. "בִּין הָאָרְץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם" היא ההגליה אל בין ממלכות עמי הארץ שתחת כל השמים.

**פסוק י: וַאֲמַר אֶל הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי אָנֹכִי הִמָּה מוֹלֹכוֹת אֶת הָאִיפָה
ואמרית למלאכא דממליל עמי לאן אנון מגלן ית עמא דהוו נסבין ויהבין
במכילתא דשקרא
(ואמרתי למלאך הדובר עמי: לאן הן מגלות את העם שהיו נושאים ונותנים
באיפת השקר)**

9 על פי הפשט נראה שגם מראה המגילה העפה בתחילת הפרק (פס' א-ד) קשור לרצף של המראות המעופפים, אך בחרתי להתמקד ברצף הענייני שיוצר התרגום, שמנתק את מראה המגילה, ואף על פי שגם שם מוזכרת "היוצאת", לא מקשר אותו לגלות.

10 על השימוש של תרגום יונתן בביטויים המצויים באונקלוס ראו מלמד, מפרשים, חלק א, עמ' 328-327. המשמעות של הנשיאה הקלילה משתלבת יפה עם דימוי הנשר הדואה, והתרגום בוחר בו על פני התרגום המילולי של כנפי החסידה.

11 דימוי הנשר לעם המגלה את ישראל גם בחבקוק א, ח, המתייחס לכשדים - הבבלים. ייתכן שיש כאן גם השראה של הפסוק "וַאֲשָׁא אֶתְכֶם עַל כְּנָפֵי נְשָׂרִים" (שמות יט, ד) המתייחס גם הוא להולכת עם ישראל מארץ לארץ.

הולכת האיפה, כמו נשיאת האיפה בפסוק הקודם, מתורגמת שוב כהגליית העם החוטא באיפת השקר, שכבר הפך למטבע הלשון הקבוע לתרגום האיפה בלי הבחנה בין הפעולות השונות שנעשו בה. כאן ההקשר הוא השאלה למלאך מה היעד של האיפה.

פסוק יא: וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי לְבָנוֹת לֵה בֵּית בְּאֶרֶץ שְׁנַעַר וְהִכְנִי וְהִמְחִיהָ שָׁם עַל מְכַנְתָּהּ
 ואמר לי לאתקנא להון אתר במדינת בבל ויתעכבון ויתאחדון תמן עד דימטו
זמניהון
 (ואמר לי להתקין להם מקום במדינת בבל ויתעכבו ויוחזקו שם עד שיגיע זמנם)

היעד של הגולים הוא ארץ שנער, היא בבל¹² ושם הוכן להם מקום שבו יתעכבו עד שיגיע זמנם¹³. בהתאם לדברי ירמיהו שקובע את זמנה של גלות בבל לשבעים שנה¹⁴.

בתרגום למראה האיפה בולטת החזרה שוב ושוב על אותם מרכיבים. תרגום כל הפסוקים הוא על העמים שהגלו את העם שחטא באיפת שקר, ועמים אחרים באו לשבת במקום הגולים.¹⁵ מרכיבים שונים בפסוקים מתורגמים לאותו עניין (כיכר העופרת, הכנפיים ועוד), ומרכיבים אחרים תורגמו לכמה עניינים אחרים (האיפה, הנשים). התרגום אינו מתייחס לכל התרחשות במראה הנבואה. השלכת הרשעה, לדוגמה, אינה זוכה להתייחסות למרות משמעותה הרבה בפסוקים. אין תרגום מילולי, או אפילו סמלי, של כל מרכיב בפסוקים. מראה הנבואה לא מתורגם כרצף סיפורי, אלא חוזר שוב ושוב על אותו עניין.

הפסוקים המתקבלים בתרגום מובנים יותר והמסר חד-משמעי, אבל מבחינה סגנונית התרגום מאבד חלק מהעושר שבדימויים המרכיבים את המראה הנבואי. ההימנעות מהדימוי עצמו והבאת הנמשל בלבד מחמיצה גם את החידתיות הכרוכה בצורך לפענח את הדימויים והעניין שהיא יוצרת.

הסבר המראה לא משרת רק מגמה של פרשנות והבהרה של הכתוב, אלא מבטא גם מגמה רעיונית בולטת של הצדקת הגלות בחטאי העם. בכך שולל התרגום כל אפשרות לאי-צדק כלשהו במעשי ה'. היו שקשרו מגמות בולטות של הצדקת הגלות לזמנו של המתרגם, ואף ראו בהן ראייה לקביעת זמנו בדורות הסמוכים לחורבן הבית,¹⁶ אך

12 ראו לעיל הערה 4.

13 המילה 'מכונה' משמשת במקרא בהוראת בסיס או מקום מוכן כדי להניח עליו דבר מה, בדרך כלל בהקשרו של הכיור במקדש (BDB, עמ' 467). התרגום הופך את המשמעות למופשטת יותר: לא מכון פיזי אלא מוכנות מופשטת, שאותה הוא קושר לזמן קצוב שאליו יש להתכונן.

14 ירמיהו כה, יא-יב; כט, י.

15 לא מצאתי לתרגום זה מקבילה במדרש או בפרשנים. רש"י (ה, ה) מתאר את החטא כחטא של איפת שקר. גם על פי רש"י הגלות היא בעוונם, אך האיפה היא רק חטא מייצג מכל שחיתותם שגרמה לגלות, והמידה מייצגת עונש מידה כנגד מידה.

16 חורגין, יונתן, עמ' 9-35. לעניות דעתי הניסיונות לקבוע תאריך ברור מתוך היבטים רעיוניים בפסוקים

קביעה זו אינה הכרחית, וניתן להתייחס להצדקת הגלות כחלק ממגמה רחבה יותר של הצבעה על הנהגת שכר ועונש שנוגעת לא רק להצדקת מעשי ה' בהיסטוריה, אלא מעבירה מסר גם לקהלו של המתרגם.¹⁷

2. מעשה סמלי ברעיית הצאן – זכריה יא, ד-יד

בפרק יא פסוק ד מצווה הנביא לרעות את הצאן.¹⁸ הציווי לנביא לעשות מעשה סמלי מובן בתרגום כציווי להעביר מסר נבואי. פרטי המעשה הסמלי מתפרשים כמעשים היסטוריים שעשה ה', והם תוכנו של המסר שצריך הנביא להעביר. התרגום אינו מפריד בין המשל לנמשל, אלא מביא את המשמעות הסמלית מלכתחילה, תוך שהוא מוותר על הדרמטיות שבביטוי המעשי והמוחשי שבפעולת הנביא.

גם כאן התרגום קושר מרכיבים שונים ודימויים שונים לעניין היסטורי אחד, אך כאן הוא גם מפריד סמלים מסוימים מהנבואה הכללית וקושר אותם לנושא אחר.

פסוק ד: כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי רְעֵה אֶת צֹאן הַהֲרָגָה
כִּדְבַר אֱמֹר יְיָ אֱלֹהֵי אֲתָנָבִי עַל פְּרָנְסִיא דַּאֲתַמְנִיא לְפְרָנְסִיא עֵמָא וְאַנּוֹן שְׁלִיטוּ
בְּהוֹן כַּעֲנָא לְנַכְסְתָא
 (כה אמר ה' אלהי: התנבא על הפרנסים שהתמנו לפרנסי העם והם שולטים
 בהם כצאן לטבח)

הציווי "רְעֵה אֶת צֹאן הַהֲרָגָה" שהופנה לנביא, מפורש כנבואה לאנשים שמונו להנהגת העם והם שולטים בעם כצאן שנועד לשחיטה.¹⁹

פסוק ה: אֲשֶׁר קִנְיָהּ וַיְהַרְגֵן וְלֹא יֵאָשְׁמוּ וּמִכְרִיָּהּ יֵאמַר בְּרוּךְ ה' וַאֲעֹשֶׂר וְרַעֲיָהֶם
 לֹא יִחְמוּל עֲלֵיהֶן
דְּקִנְיָהּ קַטְלִין לְהוֹן וְאַמְרִין לִית עֵלְנָא חוּבָא וּמִזְבְּנִיָּהּ אֲמִרִין בְּרִיךְ יְיָ דַּעֲתֵרְנָא
 ורעיהו לא חיסין עליהוּן

אינם משכנעים, גלות, צרות וסבל היו נחלתם של העם היהודי בתקופות שונות, וקשה לקשר את הביטויים בתרגום לתקופה מסוימת. פראד (ביקורת, עמ' 394) מבקר את חורגין בנקודה זו.

17 למקורות העוסקים בנושא השכר והעונש בתרגום יונתן ראו לעיל הע' 5.

18 גם בפס' טו מצווה הנביא לרעות את הצאן, אך במאמרנו הנוכחי לא עסקנו בחלק זה של הפרק, כי המעשה הסמלי עצמו לא מפורט בו, והתרגום אינו מקשר לנושא הגלות, שביחידה זו הוא המרכזי.

19 נראה שהתוספת של מינוי הרועים מקורה בפרשייה נבואית אחרת הממשילה את ההנהגה לרועים: "כִּן אָדָם הִנְבֵּא עַל רֹעֵי יִשְׂרָאֵל הִנְבֵּא וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם לְרַעִים כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הוּא רֹעֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ רַעִים אֹתָם הֲלֹא הַצֹּאן יְרַעֵו הָרַעִים" (יחזקאל לד, ב), ותרגומה: "וי על פרנסיא דישראל דהוּן מפרנסין נפשיהוּן, הלא לפרנסא עמא אתמניאו פרנסיא".

(שקוניהם הורגים אותם **ואומרים: לא עלינו האשמה**, ומוכריהם אומרים: ברוך ה' **שהעשיר אותנו**, ורועיהם לא חסים עליהם)

התרגום לא מקבל את האפשרות שקוני הצאן יהרגו את הצאן ולא יאשמו בשל כך, ולכן הופך את "ולא יאשמו" לדברי הקונים על עצמם, ומוסיף 'ואומרים'. הוספה זו מסתמכת על המשך הפסוק, שם אכן מובאים דברי המוכרים.²⁰

פסוק ו: כי לא אֶחְמול עוד על יִשְׁבֵי הָאָרֶץ נָאָם ה' וְהִנֵּה אֲנִי מִמְצִיא אֶת הָאָדָם אִישׁ בְּיַד רֵעֵהוּ וּבְיַד מְלֹכֵוּ וְכִתְתוּ אֶת הָאָרֶץ וְלֹא אֲצִיל מִיָּד אֲרִי לֹא אַחֹס עוֹד עַל יַתְבֵי אֲרַעָא אֲמַר ה' וְהוּא אֲנִי מִגְרֵי יַת אֲנִישָׁא גְבַר בֵּיד חֲבֵרִיהּ וּבֵיד מַלְכֵיהּ וּיְבִזוּן יַת אֲרַעָא וְלֹא אֲשִׁיזִיב מִיַּדְהוּן (כי לא אֶחֱסֶה עוֹד עַל יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ, אֲמַר ה', וְהִנֵּה אֲנִי מִגְרֵה אֶת הָאֲנָשִׁים אִישׁ בֵּיד חֲבֵרוֹ וּבֵיד מַלְכוֹ וְיִבְזוּ אֶת הָאָרֶץ וְלֹא אֲצִיל מִיָּדָם)

הפסוק עצמו מביא את דבר ה' והמסר גלוי וברור, ולכן התרגום לא נדרש לפרש אותו אלא מתרגם אותו בצורה כמעט מילולית.

פסוק ז: וְאָרְעָה אֶת צֹאן הַהֲרֵגָה לְכֹן עֲנִי הַצֹּאן וְאֶקַּח לִי שְׁנֵי מְקָלוֹת לְאַחַד קְרָאתִי נַעֲם וְלְאַחַד קְרָאתִי הַבָּלִים וְאָרְעָה אֶת הַצֹּאן וּמִנִּיתִי פִּרְנִסִיָּא עַל עֵמָא וְאִינוּן שְׁלִיטוֹ בְּהוּן רַעוּא²¹ כַּעֲנַא לִנְכַסְתָּא מִסְכִּינוֹ וְטַלְטִילוּ יַת עַמִּי וְאֲתַפְלִיגוּ קַדְמֵי תַרְתִּין פּוֹלְגוּן אֲתַפְלִיגוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל דְּבֵית יְהוּדָה קְצוֹ בְּמַלְכוּתָא דְּבֵית דּוֹד דְּבְהוּן רַעוּא קַדְמֵי לְמַהוּי פִּרְנִסִין עַל עַמִּי (ומִנִּיתִי פִּרְנִסִים עַל הָעַם וְהֵם שׁוֹלְטִים בְּהֵם בְּרַצוֹן כַּצֹּאן לְטַבַּח רוֹשְׁשׁוֹ וְטַלְטְלוּ אֶת עַמִּי, וְהֲתַפְלְגוּ לְפָנָי שְׁנֵי פְלָגִים הַתַּפְצְלוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל בֵּית יְהוּדָה, קְצוּ בְּמַלְכוּת בֵּית דּוֹד שְׁבֵהֶם הִיא רַצוֹן מִלְּפָנָי שִׁיְהוּ פִּרְנִסִים עַל עַמִּי).

בפסוק הנביא מספר שרעה את הצאן, אך בתרגום הנושא הוא ה', והוא שמינה מנהיגים לעם. ייתכן ששינוי הנושא הוא בהמשך לפסוק הקודם, שמביא בגוף ראשון את דבר ה'.

כמו בפסוק ד, הפרנסים שמונו אינם רועים את צאן ההריגה, אלא מתייחסים אל העם כצאן המיועד להריגה. "לְכֹן עֲנִי הַצֹּאן" תורגם: מסכינו וטלטילו ית עמי. כלומר, המנהיגים רששו וטלטלו את העם,²² ולא מדובר על הצאן עצמו. התרגום מתעלם מהמילה "לכן", ואינו מקשר כלל בין שני חלקי הפסוק.

20 כך פירשו גם רש"י, אב"ע ורד"ק. קטקארט וגורדון (תרגום, עמ' 212) מציעים שהתרגום הוא בהשראת ירמיהו נ, ז: "כָּל מוֹצְאֵיהֶם אֲכָלוּם וְצָרִיחָם אָמְרוּ לֹא נֶאֱשָׂם".

21 המילה לא קיימת בחלק מכתבי היד.

22 השבועים תרגם כאן "כנעני הצאן", אך נראה שתרגום יונתן מתייחס לנוסח שלפנינו, ומתבסס על המילה עני - מסכינו.

לקיחת המקלות גם היא אינה חלק מהמעשה הסמלי של הנביא, אלא אירוע היסטורי. את שני המקלות מפרש התרגום כהתפלגות ישראל (נעם) ויהודה (חובלים), והוא מוסיף מהו החטא שהביא לפילוג: המאיסה בבית דוד. רעיית הצאן משויכת לרצון שבית דוד, שישראל מרדו בהם, ישלטו על העם.

התרגום כאן מנתק את המקלות מהקשרם המידי להנהגת הצאן, ויוצר בפסוקים שמתייחסים למקלות הקשר היסטורי נפרד. לקיחת המקלות בתרגום היא מעשהו של ה', והוא הופך להיות הנושא של כל הפסוקים שמתארים את רעיית הצאן באמצעות המקלות (פסוקים ז, י, יד).²³ הקישור ליהודה וישראל מבוסס על המשך הנבואה: "וַאֲגִדֶּע אֶת מְקֹלֵי הַשָּׁנִי אֶת הַחֲבָלִים לְהַפֵּר אֶת הָאֲחוּהַ בֵּין יְהוּדָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל (פסוק יד), אלא שהתרגום לא הפריד בין המעשה הסמלי לפירוש משמעותו, והציג רק את הנמשל לאורך כל הנבואה.

פסוק ח: וַאֲכַחֵד אֶת שְׁלֹשֶׁת הָרָעִים בְּיַרְח אֶחָד וְתִקְצַר נַפְשֵׁי בָהֶם וְגַם נַפְשָׁם בְּחֶלְהָ בִּי וּשְׂצִיטֵי יַת תַּלְתָּה פִּרְנִסִּיא בִּירְחָא חַד וְרַחִיק מִימְרֵי יִתְהוּן עַל דְּנַפְשָׁהוּן קַצַּת בּוּלְחַנִּי (והכחדתי את שלושת הפרנסים בחודש אחד, והרחיק דברי אותם, על שנפשם קצה בעבודתי)

ספק אם הפסוק מתכוון להריגה ממש של הרועים או רק להסרתם מתפקיד ההנהגה, אך ברור שהכחדת הרועים היא המשך המעשה הסמלי של הנביא. התרגום מייחס את הדברים לה', אך נמנע מקישור לאירוע היסטורי ספציפי.²⁴ התרגום גם מפר את ההדדיות שבפסוק: קוצר נפשו של ה' הוא הרחקת אמרתו ונפשם בוחלת בפולחנו ולא בו. בין החלקים התרגום יוצר יחסי סיבה ותוצאה: המאיסה שלהם היא שהביאה להתרחקותו.

פסוק ט: וְאָמַר לֹא אֶרְעָה אֶתְכֶם הַמַּתָּה תָּמוּת וְהִנְכַּחְדַּת תִּפְחָד וְהַנְשָׂאוֹת תֵּאֱכַלְנָה אִשָּׁה אֶת בֶּשֶׂר רַעוּתָהּ וְאִמְרִית דְּלֹא לִמְנָא עֲלִיכּוֹן דְּמִיתִין יְמוֹתוֹן וְדִמְשִׁינִין יִשְׁתִּיצוֹן וְדִישְׁתִּאֲרוֹן יְבוֹזוֹן גְּבַר יַת נַכְסֵי קְרִיבִיהַּ (ואומר שלא למנות עליכם, המתים ימותו והנכחדים ייכחדו והנשארים יבוזו איש את נכסי קרובו)

23 קטקארט וגורדון (תרגום, עמ' 213 הע' 23) מציעים שהבנת פיצול המקלות כפיצול הממלכות היא בהשראת יחזקאל לו, הצדקת גלות ישראל במאיסה בבית דוד מקורה בישיעהו ח, ו בתרגום שם. סמולאר ואברך (מחקרים, עמ' 66) מנסים לקשור את הנבואה על ההנהגה הלא רצויה והמאיסה בבית דוד לתקופה החשמונאית (ולראשית השומרונות), לעניות דעתי אין בדבריהם הוכחה לקשר כזה, והדברים הם בגדר השערה בלבד.

24 זיהוי כזה קיים באחת מגרסאות התרגום (כת"י רויכלין), שם הרועים הם שלושת מלכי ישראל האחרונים: פקחיה, פקח והושע. המדרש מזהה את שלושת הרועים עם מרים, אהרון ומשה (בבלי תענית ט ע"א, מדרש תנאים לד ח, סדע"ר י).

התרגום ממשיך באותו הקו: ההימנעות מרעיית הצאן היא הימנעות ממינוי, ומה שנוגע לצאן באופן קונקרטי, כגון אכילת בשר רעותה, מתורגם באופן סמלי לביזת רכוש של הקרובים.

פסוק י': וְאַקַח אֶת מְקַלִּי אֶת נֶעֱם וְאֶגְדַּע אֹתוֹ לְהַפִּיר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת כָּל הָעַמִּים וְאִיתִי ית מַלְכָא דַּאֲתוֹר עַל מַלְכָא דִּישְׂרָאֵל וְאֶגְלִיתִי יִתִּיה עַל דַּאֲשֵׁנִי ית קִימָא דַּגְזִיר עִמָּהוֹן דְּלֹא לְמַפְלַח לְטַעוֹתָא בְּכִין גְּלוּ לְבִינִי עִמְמִיא (וְהַבֵּאתִי אֶת מֶלֶךְ אַשּׁוּר עַל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, וְהַגְלִיתִי אוֹתָם עַל שֶׁהִפְרוּ אֶת הַבְּרִית שֶׁנִּכְרַתָּה עִמָּם שֶׁלָּא לְעִבּוֹד לְאִלִּילִים, לְכֵן גְּלוּ לְבִין הָעַמִּים)

גדיעת המקל היא פעולת ה' להביא את אשור להגלות את ממלכת ישראל. המקל 'נעם' מזוהה בתרגום כשני גורמים שונים: אשור (המקל) המגלים את ישראל ('נעם'). זיהוי המקל כאשור מבוסס על דברי ישעיהו (י, ה): "הוֹי אֲשּׁוּר שִׁבַּט אֲפִי וּמַטֵּה הוּא בְיָדָם זַעֲמִי"²⁵.

הפרת הברית מיוחסת בתרגום לישראל ולא לה', והיא הסיבת גלות ולא המטרה של גדיעת המקל. התרגום גם מפרט את תוכן הברית: לא לעבוד לאלוהים אחרים.²⁶ המשך תיאור הברית: "אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת כָּל הָעַמִּים" לא מתורגם, ואת עניין הגויים מייחס התרגום לתיאור המקום שאליו גלו. עם זאת, ההתייחסות של הפסוק לעמים היא כבר התחלת החשיפה של משמעות המעשה הסמלי בפסוקים עצמם, והחל מכאן הנבואה מציגה את הנמשל לצד המשך המשל.

פסוק יא: וְתִפֹּר בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּרְעוּ בֵּן עֲנַיִי הַצֹּאֵן הַשְּׂמֵרִים אֹתִי כִּי דָבַר ה' הוּא. וְעַל דַּאֲשֵׁנִי קִימָא גְּלוּ בַּעֲדָנָא הוּא וַיִּדְעוּ כִּין עֲנוֹתֵנִיא חֲשִׁיכִי עִמָּא דַּעֲבָדוּ רַעוֹתִי אֲרִי פִּתְגָמָא דִּיוִי הוּא (וְעַל שֶׁהִפְרוּ אֶת הַבְּרִית גְּלוּ בַּעַת הַהִיא, וַיִּדְעוּ כֵן הָעֲנוּוִים עֲנֵי הָעַם שֶׁעָשׂוּ רְצוֹנִי כִּי דָבַר ה' הוּא)

תרגום הפרת הברית הוא חזרה על התרגום לפסוק י': הפרת הברית מצד העם הביאה לגלות. תרגום "עניי הצאן" שונה מהתרגום לפסוק ז. בעוד שבפסוק ז התרגום ייחס את הביטוי ליחס הגרוע שהעם מקבל ממנהיגיו הרעים, כאן הוא מתייחס ליודעים "כִּי דָבַר ה' הוּא". "עניי הצאן" מתורגמים תרגום כפול, פעם כענווים ופעם כעניינים, ו"השְׂמֵרִים אֹתִי" עושים רצוני.²⁷

25 מלמד (מפרשים, חלק א, עמ' 317) עומד על ההקבלה.

26 על הוספת עבודה זרה בתרגום כסיבה לעונש הגלות ראו: קטקארט וגורדון, תרגום, עמ' 214, לוין, ארמית, עמ' 175, סמולאר ואברבר, מחקרים, עמ' 202 ועמ' 155 הערה 163. חמיאל, מקרא ותרגומו, חלק ט, עמ' 101.

27 ראו רפל (אונקלוס, עמ' 162-163), הדין בתרגום כפול בשתי משמעויות אפשריות, והוא מניח שייתכן

הפרק ממשיך בתשלום השכר לרועה:

פסוק יב: וְאָמַר אֲלֵיהֶם אִם טוֹב בְּעֵינֵיכֶם הָבּוּ שְׂכָרִי וְאִם לֹא חָדְלוּ וַיִּשְׁקְלוּ אֶת שְׂכָרֵי שְׁלֹשִׁים כֶּסֶף
 ואמרית להון אם תקין בעיניכון **עבידו רעותי** ואם לא אתמנעו **ועבדו ית רעותי**
גוברין מקצת
 (ואמרתי להם אם טוב בעיניכם **עשו רצוני** ואם לא חדלו, **ועשו את רצוני**
אנשים מעטים)
 פסוק יג: וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל הַיּוֹצֵר אֲדָר הַיֶּקֶר אֲשֶׁר יִקְרָתִי מֵעַלֵיהֶם
 וְאֶקְחָה שְׁלֹשִׁים כֶּסֶף וְאֶשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּית ה' אֶל הַיּוֹצֵר
 ואמר יוי לי **כתוב דוכן עובדיהון בחילש כתבא** ורמי יתיה **לבית מקדשא** לתחות
 יד אמרכלא **חלף דיקרת דחלתי** בעיניהון **וכתבתי ית דוכן עובדיהון בחילש**
כתבא ורמית יתיה **לבית מקדשא** דיזי לתחות יד אמרכלא **רבא**
 (ואמר ה' לי: **כתוב זיכרון מעשיהם על קלף**²⁸ וזרוק אותו **לבית המקדש** אל
 תחת יד האמרכל, **בגלל שיראתי** יקרה בעיניהם. **וכתבתי את זיכרון מעשיהם**
על קלף והשלכתי אותו **לבית המקדש** אל תחת יד האמרכל **הגדול**)

נתינת הכסף והשלכתו מנותקות מרעיית הצאן, אך מתקשרות לעשיית רצון ה' שחתמה את פסוק יא. ה' ממשיך להיות הנושא בפסוק יב, שבו נתינת השכר מובנת כעשיית רצונו.²⁹ השלכת הכסף אל היוצר היא כתיבת זיכרון מעשיהם והשלכת הכתב לבית המקדש. "אדר היקר" מתורגם כבית המקדש³⁰ בשל המשך הפסוק הכותב במפורש: "וְאֶשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּית ה' אֶל הַיּוֹצֵר".³¹ המילים "אֲשֶׁר יִקְרָתִי מֵעַלֵיהֶם" מובנות כתיאור סיבה: משום שיראתי יקרה בעיניהם.

פסוקים יא-יג חוזרים על המרכיב של "עבידו רעותי" כתרגום למרכיבים שונים בפסוק: "השמרים אותי" (פסוק יא), מתן השכר בפסוק יב, והכסף בפסוק יג. בבסיס התרגום עומדת ההנחה שה' הוא נושא הפסוקים ולא הנביא, ולכן יש לתרגם אותם באופן

תהליך של נוסחאות שונות שהילכו בעל פה, וכשנכתב התרגום נכתבו זו לצד זו.
 28 תרגום המילה "חילש" קשה, כי המילה יחידאית. התרגום "קלף" הוא בעקבות: לוי, מילון, עמ' 263.
 29 קטקארט וגורדון (תרגום, עמ' 215) מביאים דוגמה היסטורית למתן שכר מעין זה מתוך סיפור על שמעון המכבי (מקבים א, יד 49), ומפנים גם למלאכי ג, טו.
 30 אב"ע מסביר את הדימוי: "וכתוב כי שם בית ה' הוא 'אדר היקר'. 'יקר' הוא תואר, כמו: חכם, נבון; 'יקר' הוא שם דבר (=שם-עצם; כמו: 'וששון ויקר' (אס' ח, טז). ומלת 'אל' תשרת בעבור אחרת ('מושך עצמו ואחר עמו'): 'אל אדר היקר'. וראו דיון במילה גם בפירוש אב"ע לקהלת י, א.
 31 המילה יוצר מתורגמת כאמרכלא, מילה המשמשת את תרגום יונתן לתרגום שומר הסף במקדש, האחראי על כספי המקדש (מל"ב יב י, כב ד, כג ד). מה שמעלה את השאלה האם התרגום הבין את המילה יוצר כאוצר, כך שיערו גם סומולאר ואברבך (מחקרים, עמ' 104 הערה 251) וברש"י: "אל היוצר - כמו אל האוצר שומר האוצר".

סמלי. מבחינת יצירת הרצף בין הפסוקים, בעוד שבפסוקים הרצף הוא סביב סיפור רעיית הצאן והתשלום עליה, בתרגום הרצף הוא סביב השכר והעונש: הצדקת הגלות בחטאי העם מול השכר לעושי רצון ה'.

פסוק יד: וַאֲגַדֵּעַ אֶת מִקְלֵי הַשָּׁנִי אֶת הַחֲבָלִים לְהַפֵּר אֶת הָאֶחָוָה בֵּין יְהוָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל וְאִתִּיתִי נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ דְּבַבְל עַל צְדָקָה מֶלֶךְ שְׁבַט דְּבֵית יְהוּדָה וְאִגְלִיתִי יְתִיָּה עַל דְּאִשְׁנִיאוּ קִימָא אֶף אַנּוּן דְּבֵית יְהוּדָה כְּאִחִיהוּן דְּבֵית יִשְׂרָאֵל (וְהַבֵּאתִי אֶת נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בַּבֶּל עַל צְדָקָהּ מֶלֶךְ שְׁבַט בֵּית יְהוּדָה וְהַגְלִיתִי אוֹתָם עַל שִׁהְפְרוּ בְרִית גַּם בֵּית יְהוּדָה כְּאִחֵיהֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל)

פסוק יד חוזר אל המקלות, והתרגום חוזר ומקשר אותם אל ההיסטוריה המקראית והצדקת הגלות בחטאי העם. גם גדיעת מקל החובלים, כמו גדיעת מקל הנעם שבפסוק י, מפוצלת בתרגום ל'מקל' ול'חבלים' ומתייחסת לגלות. בבל היא המקל השני, הנוסף על המקל האשורי, והיא מגלה את 'החבלים' – צדקיהו מלך יהודה. הפרת ברית האחוה בין יהודה וישראל מתורגמת כהשוואה: אלו הפרו ברית כמו אלו.

לאורך כל הנבואה, התרגום מצדיק את הגלות שוב ושוב. בפסוקים ז, ח, י, יא ו-יד הופך התרגום חלק מהפסוק לסיבה שמצדיקה את מעשי ה'.³² התרגום מונע כל אפשרות להטיל על ה' אחריות כלשהי בגרימת הגלות או לראות בה מעשה של חוסר צדק מצדו. חטא העבודה הזרה שהתרגום מאשים בו את ישראל מתאים לנימוק המקראי לגלות, וכך גם מאיסת בית דוד שהביאה לפילוג הממלכה. התרגום קושר את שניהם להפרת הברית, שבעוונה הגלה אותם ה', ובצדק.³³

יחד עם התרגום לפסוקים יא-ג, שעוסק בשכר לשומרי המצוות, הופך נושא השכר והעונש לציר המרכזי של הפסוקים בתרגום, ציר שמהווה חלופה לנושא שמתמקד בו פשט הפסוקים: המעשה הסמלי ברעיית הצאן.

כחלק מיצירת הרצף החלופי, התרגום לפרק יוצר כמה תת-נושאים כתרגום לפסוקים שבמקרא הם נושא אחד, כמו הפרדת המקלות ונתינת השכר מרעיית הצאן, או מתרגם באופנים שונים ביטוי שחוזר בפסוקים כגון "עניי הצאן", שבכל אחת מאזכוריו תורגם אחרת. מצד שני, התרגום יוצר הקשרים שאינם מובנים מאליהם בפשט, כמו קישור החטא שמצדיק את הגלות עם משבר מנהיגות בית דוד (פסוק ז), וקישור נתינת השכר לצדק האלוהי והנהגת השכר והעונש השומרת טובה לצדיקים בזמן הגלות שנגרמה בעוון החטאים.

32 לדין בנושא הקשרים התחביריים בין חלקי הפסוק והשימוש ב"על ד..." ראו: כהנא (לאור) מרים, המבנה התחבירי.

33 בנושא הצדקת הגלות ראו לעיל הע' 16.

הוויתור על המעשה הסמלי והצגת הנמשל בלבד אמנם תורמים להבהרת הפסוקים, אבל גורמים לעמעום העוצמה שבסגנון הנבואי, המחזק את המטפורות הלשוניות במעשים ממשיים הממחישים את הסמליות לעיני העם; לכל אלו אין ביטוי בתרגום שמביא רק את המשמעות שמאחורי הדברים כפי שהוא הבין אותה. התרגום מפסיד בכך את המוחשיות הרבה שבדימוי ואת ההיבטים השונים שעשויים לעלות מתוך הצגת דימויים שונים לאותו מסר היסטורי, אך מרוויח מסר ברור וחד-משמעי, וכן אמירה ברורה ביחס לשלטון ה' בעולם בדרך של שכר ועונש.

3. נבואה על אשור – נחום א, ו-י"ד

בפרק הראשון בספר נחום, התרגום אינו משליך מהתרגום של פסוק אחד למשנהו, אבל יוצר נושא משותף לפסוקים, השונה מנושא הפרק המקראי. נושאו של הפרק והיעד לנבואה שבו מצוין במפורש בפסוק הראשון: "מִשָּׂא נִינְוָה". התרגום מייחס פסוקים רבים לעמים באופן כללי, ובאופן ספציפי לאויביו של עם ישראל, והופך את הנבואה נגד אשור לנבואה שמחזקת את ישראל נגד העמים באופן כללי. נדגים את השינויים מתוך התרגום לפסוקים ו-י"ד:

פסוק ו: לִפְנֵי זַעְמוֹ מִי יַעֲמוּד וּמִי יִקּוּם בְּחֵרוֹן אָפוֹ חָמְתוּ נִתְּכָה כְּאֵשׁ וְהִצְרִים נִתְּצוּ מִמֶּנּוּ

אם כד אתגלי ברחמתא למיתן אוריתא לעמיה כין זע עלמא מן קדמוהי
בכין כד יתגלי ברגז לאתפרעא מסנאי עמיה קדם פורענותיה מן יקום ומן יסובר באבאשות רוגזיה חמתיה כאישתא ממסי וטנריא אתפרקו מן קדמוהי
(אם כשהתגלה באהבה לתת תורה לעמו אז נע העולם מלפניו, אז כשיתגלה ברוגז להיפרע משונאי עמו מלפני פורענותו מי יקום ומי יעמוד בחרון אפו, חמתו כאש מתיכה וסלעים התפרקו מלפניו)

התרגום מייחס את פסוק ו לזמן ענישת שונאי עמו, ואף מוסיף משפט שלם שמשווה את חוסר האפשרות לעמוד בפני זעמו של ה' לחוסר האפשרות לעמוד בפני התגלותו בסיני.³⁴

פסוק ז: טוֹב ה' לְמַעַז בְּיוֹם צָרָה וְיִדְעַ חֲסִי בּוֹ
 טב ה' לישראל לאסתמכא עלוהי בעדן עקא וגלי קדמוהי דרחיצין על מימריה
 (טוב ה' לישראל להסתמך עליו בעת צרה, וגלוי לפניו שהם בוטחים בדברו)

34 השוואה דומה עושה גם המדרש בשמות רבה כט, ט. ייתכן שאת הביטוי "זע עלמא" שבתרגום צריך להבין בהקשרו של הפסוק הקודם: "הָרִים רָעְשׁוּ מִמֶּנּוּ וְהִגְבְּעוּת הִתְמַגְּגוּ וְהִשָּׂא הָאָרֶץ מִפְּנֵיו". חורגין (יונתן, עמ' 145) מביא את הפסוק ברשימת תוספות ממניעים פרשניים.

על פי הפסוק, ה' טוב למעוז ביום צרה, אך התרגום מוסיף שהוא טוב לישראל בלבד.³⁵

פסוק ח: וּבְשֹׁטֶף עֵבֶר כָּלָה יַעֲשֶׂה מְקוֹמָהּ וְאֵיכָיו יִרְדֹּף חֲשָׁד
 וברגז חסין ובחמא תקיפא גמירא יעביד **עם עממיה דקמו ואחריבו לגמירא**
ית בית מקדשא ובעלי דבבוהי ימסר לגיהנם
 (וברוגז עד ובחמה תקיפה יכלה את העמים שקמו והחריבו לגמרי את בית
 המקדש ואויביו יעביר לגיהנום)

כאן יש התייחסות לעמים ספציפיים, אך לא לאשור, אלא לעמים שהחריבו את בית המקדש. קטקארט וגורדון הציעו שמקור התוספת בתרגום כפול של המילה "מקומה" כשם עצם: המקום שהוא כינוי לבית המקדש (כמו בישעיהו ס, יג וברימיהו ז, יב), וכפועל: קו"ם.³⁶ ההבנה כתרגום כפול אינה מחויבת מהתרגום, וייתכן שמדובר בהרחבה שמקורה בתוכן בלבד.

פסוק ט: מַה תִּחְשְׁבוּן אֵל ה' כָּלָה הוּא עֲשֶׂה לֵא תָקוּם פְּעַמִּים צָרָה
עממיה דבזו ית ישראל מא אתון חשיבין קדם ה' גמירא הוא עתיד לאתפרעא
 מנכון לא תתקיים **עליכון כבית ישראל** תרתין זמנין רוח בתר עקא
(העמים שבזו את ישראל, מה אתם חושבים לפני ה', עד כליה הוא עתיד
להיפרע מכם, לא תתקיים עליכם כעל בית ישראל פעמיים רוח אחרי צרה)
 התרגום מוסיף למי מתייחס משפט שמופיע במקרא כסתמי, וממשיך את
 הנושא מהפסוק הקודם, שגם אותו ייחס התרגום לעמים, ולא דווקא לנינוה
 שעליה מדבר פשט הכתוב.

את חלקו השני של הפסוק "לא תקום פעמיים צרה" הוא מפצל: אחרי המילים "לא תקום" הוא מוסיף השוואה לעם ישראל "עליכון כבית ישראל". פיצול נוסף מכניס התרגום במילים "פעמיים צרה": התרגום מבין את הפסוק כאילו כתוב לא תקום עליכם פעמיים רוח אחרי צרה. ומבהיר את הניגוד בין ישראל, שירווח להם כפול אחרי הצרה, לבין הגויים.³⁷

35 ייתכן שהמקור להוספת ישראל הוא הדהוד של הפסוק: "...וְה' מִחֶסֶד לְעַמּוֹ וּמַעֲזוֹ לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל" (יואל ד, טו). קשה מאוד לקבוע האם היה כאן שימוש מכוון בפסוק ביואל או שימוש אסוציאטיבי שמצטרף למגמה הכללית של ייחוס פסוקי הפרק לישראל והעמים.

36 קטקארט וגורדון (תרגום, עמ' 133 הע' 25) דנים בתיארוך לאחרי חורבן בית שני, ומציינים שלא הכרחי לתארך כך. גורדון (תרי עשר, עמ' 41-42) דן בפסוק שהופך את האויבים הכללים למחריבים הספציפיים של בית המקדש, ומנתק בכך מהאשורים. שפרבר (כתבי הקודש, כרך 41, עמ' 346) אומר שלתרגום נוסח שונה: "בקמיו".

37 קטקארט וגורדון (תרגום, עמ' 133 הע' 30) קושרים את העובדה שליראל רוח פעמיים אחרי צרה לחורבן שני בתי המקדש, ורואה בזה תיארוך היסטורי של התרגום לאחרי חורבן הבית, מצטטים גם את סמולאר ואברבר, מחקרים, שמביאים בהקשר זה את התרגום לישעיהו נא, יט.

פסוק י: כִּי עַד סִרִּים סְבָכִים וְכִסְבָּאָם סְבוּאִים אָפְלוּ פְקֹשׁ יִבֵּשׁ מְלֵא
 ארי שלטוני עממיה דבזו ית ישראל וכמא דטען בחמרא אטעיאונן שיציאונן
 כמא דמשיציא אישתא בקשא יבישא סגי
 (כי שליטי העמים שבזו את ישראל וכמו שתועים בעקבות היין התעו אותם,
 כילו אותם כמו שמכלה האש קש יבש מאוד)

גם כאן התרגום מתייחס לעמים שביזו את ישראל באופן כללי, ומרחיב על פגיעת
 העמים בישראל. הסירים הסבוכים הם שליטי העמים, ונראה שהתרגום קורא "סירים"
 כשָׁרִים.³⁸ התרגום גם מוסיף ומתאר את השליטים: "דבזו ית ישראל"³⁹ ומגלגל לפתחם
 אישום בפגיעה בישראל שאינו מצוין בפסוק.

פסוק יא: מִמֶּךָ יֵצֵא הַשֵּׁב עַל ה' רָעָה יַעֲזֹב פְּלִיטָל
 מנין נינוה נפק מלכא דחשיב על עמיה דה' בישא מליך מילך⁴⁰ מלך דרשע
 (ממך נינוה יצא מלך שחושב על עם ה' רע, יועץ עצת רשע)

התרגום חוזר לנושא הפרק, אשור, ומבהיר למי הכוונה במילה "ממך" – נינוה, על
 פי פתיחת הפרק: "משא נינוה", ומיהו החושב שיצא: המלך שחשב רע על עם ה'.
 גם בפסוק יד מתייחס התרגום למלך אשור. בשני הפסוקים כנראה שהסיבה היא
 ההתייחסות הנבואית לאדם יחיד, שאותו הוא מזהה עם המלך. בהמשך להנגדה בין
 ישראל לעמים, גם הרע הוא נגד העם ולא נגד ה' עצמו.

פסוק יב: כֹּה אָמַר ה' אִם שְׁלָמִים וְכֵן רַבִּים וְכֵן נִגְזַר וְעָבַר וְעָנְתָךְ לֹא אֶעֱנֶךָ עוֹד
 כדן אמר ה' אם יהוון שלמין בעיצא וסגיאין באתמניותא עממיה דמתכנשין
 לאעקא לין ירושלים יגוזון ית דגלת ויעברון ית פרת ויתון לעניותיך ודשעבדתך
 ולא אשעבדניך עוד)
 (כה אמר ה' אם יהיו שלמים בעצה ורבים במניין העמים שמתכנסים לייסר
 אותך ירושלים, יעברו את החידקל ויעברו את פרת ויבואו לענות אותך, וכשם
 ששעבדתי אותך לא אשעבדך עוד)

התרגום חוזר לזהות את נושא הפסוק עם העמים באופן כללי, ומוסיף תיאור של

גורדון (תרי עשר, עמ' 41-45) דן באריכות בפסוק. הוא מתייחס להסבת הפסוק מנינוה לאויבי ישראל
 וישראל, ובאופן ספציפי לחורבן שני בתי המקדש. לדעתו הזכרת בית המקדש בפסוק ח היא שיוצרת את
 הפירוש למילה צרה שבפסוק ט. מייחוס הצרה הכפולה לחורבן שני בתי המקדש ניתן להסיק שהתרגום
 מאוחר לחורבן בית שני. הוא מביא גרסה לתרגום (O) אצל שפרבר, כתבי הקודש) "לא תתקיים עליכון
 בבית ישראל" ודן מהי הגרסה העדיפה בתרגום.

38 כך גם בפשיטתא ובמדרש בראשית רבה נו.

39 קטקארט וגורדון (תרגום, עמ' 133 הע' 32) מציעים שבזו מקורו במילה "עד".

40 "מליך מילך" - בכתבי יד אחרים יש רק "דמליך".

מעשיהם הרעים: מתכנסים לגרום צרות לירושלים. התרגום מוסיף את מה יגוזו (התרגום מבין משורש גו"ז - עבר): את החדקל, את מה יעברו: את הפרת, ומוסיף גם את מטרת העוברים – יבואו לענותך.⁴¹ מבחינת הכיוון הגיאוגרפי שמצריך מעבר של הפרת והחידקל כדי להגיע לירושלים, התרגום עדיין כולל את אשור, אבל כנראה מעדיף להוסיף לה גם את הבבלים שהגיעו אחריה, ופגיעתם בירושלים הייתה משמעותית יותר.

פסוק יג: וְעַתָּה יְמוֹסְרֵיךָ אֲנִי
 וכען אתבר ניר עממיא מצוריוון וחנקיכון אפסיק
 (וכעת אשבור עול העמים מצווארכם ואנתק את מוסרותיך)

התרגום מפרש למי מתייחס כינוי הגוף החבור למילה מוט: לעמים, הם המשעבדים את ישראל (ולאו דווקא אשור).

פסוק יד: וְצִוְהָ עֲלֶיךָ ה' לֹא יִזְרַע מְשֻׁמֵּךְ עוֹד מִבַּיִת אֱלֹהֶיךָ אֲכָרִית פֶּסֶל וּמִסְכָּה
 אֲשִׁים קִבְרָךְ כִּי קְלוֹת
 ויפקיד עלך ה' ית מלכא דאתור ולא יהי דוכרן משמך עוד מבית טעותך אשיצי
 צילם ומתכא תמן אשוי קברך ארי קלילא דא קדמי
 (ויפקד עלך ה' את מלך אשור ולא יהיה זיכרון לשמך עוד בבית אלילך, אכרית
 פסל ומסכה שם אשים קברך, כי זה קל לפני)

התרגום מוסיף לפסוק הרחבה המבהירה שהוא מתייחס למלך אשור, בדומה לפסוק יא. גם כאן בעקבות התייחסות אישית.⁴²

בעוד שהפרק כולו מתייחס לאשור, התרגום מייחס את פסוק ו לדמן ענישת שונאי עמו, ואת הגנת ה' שבפסוק ז לישראל בלבד. בפסוק ח התרגום מתייחס באופן ספציפי לעמים שהחריבו את בית המקדש, ובפסוקים ט-י לעמים שביזו את ישראל. בפסוק ט הוא גם מנגיד אותם לישראל, שהיה להם רווח לאחר הצרה. פסוק יא פותח בפנייה לנוכחת: "מִמֶּךָ יֵצֵא", והתרגום חוזר וקושר אותה לניווה שהוזכרה בראשית הפרק, ואף מתייחס למלך אשור. פסוקים יב-יג חוזרים ומתייחסים לעמים באופן כללי. פסוק יד חוזר אל מלך אשור בהקשר של מפלת ניווה, כזיהוי של פנייה בגוף שני: "וְצִוְהָ עֲלֶיךָ ה'...".

מבחינת הרצף הענייני הקריאה של התרגום מקוטעת, שכן במקום לעסוק באופן עקבי

41 כנראה כתרגום כפול של "ועבר וענתך".

42 ראו קטקארט וגורדון (תרגום, עמ' 134 הע' 40) שמתייחסים לתפקיד של "ית" ומביאים מראי מקום למחקרים בעניין. התרגום מוסיף גם שקברו של מלך אשור יהיה בבית אלוהיו, שמוזכר בראשית הפסוק. התוספת בתרגום היא על פי הידע ההיסטורי המקראי המתאר את הריגת סנחריב בבית אלהיו: וַיְהִי הוּא מִשְׁתַּתְּחוֹהָ בֵּית נִסְרֹךְ אֱלֹהָיו וְאֶדְרִמְלֹךְ וְשָׂרְאֶצֶר בְּנָיו הִכְהוּ בְּחֶרֶב וְהִמָּה נִמְלְטוּ אֶרֶץ אֲרָרְט וַיִּמְלֹךְ אֶסֶר חֲדָן בְּנֵו תַחְתָּיו (מל"ב יט' לז; ישעיהו לז, לח)

באשור הוא עובר בין אשור לכלל העמים. ייתכן שהתרגום מבין את הפרק כמתייחס לעמים ואיבי ישראל בכללותם מתוך שיקולים שנוגעים לתוכן הפרק, כגון ביטויים שמתייחסים את הפרק לאיבי ה' (פסוקים ב ו-ח), או הפתיחה (פסוקים ג-ז) שמתארת את גילוי השכינה ודרכי המשפט של ה' לעולם כולו.

אפשרות אחרת היא שהמניע של התרגום הוא רעיוני: ההתייחסות לכלל העמים תורמת למסרים העל-זמניים שבתרגום: ה' יכה את אויבי עמו באשר הם ויפרע מהם,⁴³ בין אם בדור הנביא נחום ובין אם בדורו של המתרגם. המסר הזה הוא מסר של נחמה לעם, וחלק מהאמונה בנצחיות הנבואה. מוקד רעיוני בלט גם בדוגמאות הקודמות שעסקו בשכר ועונש ובהצדקת הגלות.

סיכום

בכל הדוגמאות שהוצגו כאן, ובפרשיות רבות נוספות, ניכר שהתרגום מושפע מהקשרו הרחב של הפסוק. התרגום מתייחס לנושא מרכזי ביחידת פסוקים גם אם נושא זה לא מופיע במפורש במקרא. הקישור לנושא מרכזי גורם לתרגום מרכיבים שונים בפסוקים לאותו עניין, ויוצר חזרה כפולה ומכופלת על אותו עניין בפסוקים, לעתים על חשבון הרצף הענייני. לעתים התרגום יוצר כמה תת-נושאים כתרגום לפסוקים שבמקרא עוסקים בנושא אחד. כשהתרגום יוצר ציר משלו שבו משתלבים פסוקי הפרק, הוא נדרש להתאים בין הפסוקים השונים ולהסביר את הקשרו של כל אחד מהפסוקים לנושא המרכזי, כל זה תוך התרחקות מהפשט ומהתרגום המילולי.

המקרא יוצר עולם עשיר של דימויים שונים, מראות שרואה הנביא ומעשים סמליים שהוא נדרש לעשות, וכל אלו יחד משמשים להעברת המסר הנבואי, אם במשתמע ואם במפורש. התרגום מעדיף להתייחס למסר עצמו, ולהימנע מדימויים או ממעשים סמליים שמבטאים את המסר רק בעקיפין. התרגום מוותר גם על החידתיות שכרוכה בצורך לפענח את הדימויים והעניין שהיא יוצרת.

עם זאת, התרגום מתבסס עד כמה שאפשר על המילים המקראיות, גם כשהוא חורג מתרגומם המילולי של הפסוקים. הוא עושה שימוש במילים המקראיות לא רק במשמען המילולי אלא גם תוך תרגום כפול, הסבר משמעות הדימוי, הוספת יחסי סיבה ותוצאה

43 לנושא היחס לעמים ראו לדוגמה: ברנשטיין, צדיקים ורשעים. קטקארט וגורדון, תרגום, עמ' 9-10,

וחורגין, יונתן, עמ' 121.

ועוד. בסופו של דבר התרגום המתקבל הוא טקסט קוהרנטי ומגובש בפני עצמו, גם אם הוא פרוזה שעוסקת בנושאים מוגדרים ומצומצמים יותר מפסוקי הנבואה השיריים.

אם כן, מה המניע של התרגום? מדוע הוא מעדיף להביא את המסר הנבואי ללא דימויים ומעשים סמליים, תוך חזרה על אותם עקרונות לאורך הנבואה או יצירת הקשרים שבאים על חשבון הרצף?

הרווח של התרגום הוא כפול: הן הבהרה והפשטה של המסר הנבואי, והן חידוד מגמות רעיוניות מרכזיות. הטקסט שבתרגום הוא בהיר ומפורש ואינו משאיר מקום לרב-משמעות או לערפול. המסר חד-משמעי, ומתרכז בהיבט הרעיוני. תרגום יונתן מתמקד במסרים החשובים לו: ההנהגה האלוהית את ההיסטוריה, השכר לצדיקים והעונש לרשעים, הצדקת הגלות, יתרון ישראל על העמים ועוד.⁴⁴ בכך הוא יוצר הקשר רעיוני לפסוקים, גם אם במחיר ההקשר הספרותי.

שתי המגמות עולות בקנה אחד עם מטרתו הכללית של התרגום: ליווי קריאת הפסוקים בבית הכנסת.⁴⁵ העובדה שמקומו של התרגום היה במקביל למקרא ולא כתחליף לו, מאפשרת לו לוותר על ההיצמדות המילולית לכתובים, ולהעדיף במקומה קריאה שיש בה גם פרשנות והדגשה של המסרים המקראיים. הקהל המשכיל שמבין את העברית המקראית מרוויח פרשנות מעניינת ומסרים נוספים, והקהל דובר הארמית שאינו מבין את הפסוקים עצמם מרוויח תרגום שגם מפשט את השירה הנבואית ומבהיר את המסר העיקרי, וגם מדגיש מסרים שהתרגום רואה בהם חשיבות מרכזית לבני דורו.⁴⁶

44 דוגמה מעניינת שלא נידונה כאן מפאת קוצר היריעה מבטאת מניע של התרגום שנוגע לא רק לתחום האידיאולוגי, אלא גם לתפיסת המציאות: בתרגום להושע א-ג, כשהמקרא עוסק בנישואי הושע לאשת הזנונים, הפרשייה כולה מתורגמת כאילו הסיפור אינו אלא משל, והתרגום מביא את הנמשל בלבד. לדעת חורגין (יונתן, עמ' 83), מבחינת ת"י לא ייתכן שהנביא אכן יישא אשת זנונים בצו ה' לצורך העברת מסר נבואי. סמולאר ואברבך (מחקרים, עמ' 43-44) מתייחסים לבעייתיות הכפולה שההבנה הפשוטה של צו ה' יוצרת כאן: הן תיאולוגית, מבחינת מעמדו של הנביא, והן הלכתית, מבחינת האיסור של אישה שזנתה לבעלה.

45 ראו לדוגמה משנה מגילה ד, ד. וראו שנאן (תרגומים, עמ' 11-30) שסוקר את השפעתו של בית הכנסת על התרגום; בעמ' 11 רשימת ספרות בנושא.

46 ברנשטיין, טכניקה, עמ' 329, וראו שם סקירת ספרות בנושא. על היחס לקהלו של המתרגם ראו גם: קטקארט וגורדון (תרגום, עמ' 7-8) המתייחסים למשמעות המוסרית והלימודית: עידוד קהלו של המתרגם לנהוג בדרך הישר והבטחה ששכרה בצדה.

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

- M. J. Bernstein "Translation Technique in the Targum to Psalms: Two Test Cases, Psalms 2 and 137", *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers*, ed. E. H. Lovering, Atlanta 1994, pp. 223-230 = ברנשטיין, טכניקה
- M. J. Bernstein "The 'Righteous' and the 'Wicked' in the Aramaic Version to Psalms" *Journal of the Aramaic Bible* 3 (2001), pp. 5-26 = ברנשטיין, צדיקים ורשעים
- R. P. Gordon, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets from Nahum to Malachi* [Supplement to *Vetus Testamentum* 51], Leiden 1994 = גורדון, תרי עשר
- P. Churgin, *Targum Jonathan to the prophets*, New Haven, 1927 = חורגין, יונתן
- ח' חמיאל, **המקרא ותרגומו**, ירושלים תשס"א = חמיאל, מקרא ותרגומו
- א' טל, **לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכלל ניבי הארמית**, תל אביב תשל"ה = טל, לשון התרגום
- כהנא (לאור) מרים, **המבנה התחבירי של המשפט ככלי לדרשת הפסוק בתרגום יונתן לנביאים**, "דעת לשון ב (תשע"ו) עמ' 131-141 = כהנא (לאור) מרים, המבנה התחבירי
- J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*, Leipzig 1867-1868 = לוי, מילון
- E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible, Content and Context*, Berlin & New York 1988 = לוי, ארמית
- ע"צ מלמד, **מפרשי המקרא דרכיהם ושיטותיהם**, ירושלים תשל"ה = מלמד, מפרשים
- L. Smolar & M. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York and Baltimore 1983 = סמולאר ואברבך, מחקרים
- 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 = פראד, ביקורת

- 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 = קטקארט וגורדון, תרגום
- ד' רפל, **תרגום אונקלוס כפירוש לתורה**, תל אביב תשמ"ה = רפל, אונקלוס
- א' שנאן, **מקרא אחד ותרגומים הרבה**, תל אביב תשס"ג = שנאן, תרגומים
- א' שפרבר, **כתבי הקודש בארמית**, ליידין 1962 = שפרבר, כתבי הקודש
- F. Brown., S. Driver & C. Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, Boston, 1906 = BDB