על יחסו של תרגום התורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל למקורות ההלכה

מאת ישעיהו מאורי

רישומה של ההלכה בולט מאד בתרגום התורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל (להלן: תרגום יונתן)[1] לא רק בהשוואה לתרגום אונקלוס, אלא אף בהשוואה לתרגום הקטעים (על שתי מהדורותיו)[2], תרגום ניאופיטי ושרידים אחרים של תרגומי ארץ ישראל שהגיעו אלינו[3]. עד שלא נתגלה תרגום ארץ־ישראלי שלם לתורה, קשה היה לדעת באיזו מידה החומר ההלכתי הכלול בתרגום יונתן משותף לכלל תרגומי ארץ ישראל, ובאיזו מידה הוא מאפיין את תרגום יונתן עצמו. כיום די בהשוואה בין תרגום יונתן לתרגום ניאופיטי כדי להיווכח, שהתוספות ההלכתיות הן בעיקרו של דבר קו המאפיין את תרגום יונתן[4]. בשנים האחרונות, במיוחד מאז גילוי תרגום ניאופיטי, זכה חקר התרגומים לפעילות עניפה, אולם פעילות זו פסחה כמעט לחלוטין על החומר ההלכתי של תרגום יונתן[5], אף שהכל מודים כי בחינת החומר החוקי שבתרגומים חשובה מאד הן לחקר תולדות התהוותם של התרגומים והן לחקר

1. תרגום יונתן מצוטט עפ״י מהד׳ ד׳ רידר, ירושלים תשל״ד.
2. זו שהדפיס מ׳ גינזבורגר עפ״י כ״י פאריס (ברלין תרנ״ח) וזו הנדפסת ב׳מקראות גדולות׳. על המהדורות של תרגום הקטעים השוה M.L. Klein, HUCA 46 (1975), pp. 115–137.
3. גם רישומה של האגדה בולט מאד בתרגום יונתן, אלא שענייננו במאמר זה בחלק ההלכתי. בכל זאת מן הראוי לציין, כי בהשוואה לתרגומי ארץ ישראל האחרים, חלקה של האגדה בולט בתרגום יונתן פחות מאשר חלקה של ההלכה, מפני שבמקומות לא מעטים, יש בכל תרגומי ארץ ישראל הרחבות אגדיות גדולות מאד (כוונתנו קודם כל להרחבות המופיעות בשני מקורות תרגומיים או יותר).
4. שמיעוט תוספות הלכתיות אינו מאפיין ככל הנראה דוקא את תרגום ניאופיטי, אלא את תרגומי ארץ ישראל בכלל, ניתן לראות למשל מעיון בקטע התרגום מפרשת משפטים שפרסם פ׳ קאלה ב־Masoreten des Westens, II, Stuttgart 1930, עמ׳ 1–5 (הקטע פורסם לאחרונה, עם תוספות חדשות, ע״י מ׳ קליין ב־HUCA 50 [1979] עמ׳ 149 ואילך). אף העובדה שאותן תוספות אגדיות המצויות בתרגום הקטעים ובקטעי תרגום אחרים, שרירות וקיימות בדרך כלל גם בתרגום ניאופיטי מלמדת, שבכל הקשור בשילוב החומר המדרשי אין הבדל מהותי בין תרגום ניאופיטי ובין כלל התרגומים המיצגים את תרגום ארץ ישראל. כאמור בפנים, רק תרגום יונתן הוא יוצא דופן מבחינה זו.
5. עד כמה שידיעתנו מגעת, רק שני מחקרים מקיפים הוקדשו לחקר ההלכה בתרגום יונתן, חיבורו של גרונמן ומאמרו של רעוועל שנזכרו (הערות 24, 25) ונדונו להלן, אולם מחקרים אלה לא זכו לתגובה הולמת מצד החוקרים. שפר חלקו של א׳ גייגר, שהתיזה שלו על קדמותם של התרגומים המנוגדים להלכה המקובלת זכתה לממשיכים, אלא שאף הללו המשיכו בד״כ לצטט אותן דוגמאות בולטות שרשם גייגר, כמעט בלי לערוך בדיקה מחודשת של החומר ההלכתי. ספרו של צ״ה חיות, ׳אמרי בינה׳ (נדפס לראשונה בתור חלק שני מ־שאלות ותשובות מהר״ץ, זלקווא תר״ט), שהמאמר הרביעי שלו מכיל דיונים רבים על החומר ההלכתי שבתרגומים, כמו גם הערותיהם ומאמריהם של י׳ רייפמן ואחרים, כמעט שלא בא זכרם במחקר החדש. ב׳תורת שלמה׳ (במיוחד בכרך כד) יש גם כן דיונים רבים על זיקתם של התרגומים הארמיים למקורות ההלכה, אולם דרכו של הרב כשר בהשוואת מקורות צריכה דיון נפרד, ואכמ״ל.

תולדות ההלכה[6]. בהקשר זה מן הראוי להזכיר, כי החומר ההלכתי המנוגד להלכה המקובלת, המשוקע בתרגום יונתן, מרובה לאין שיעור מזה המשוקע למשל בתרגום ניאופיטי[7]. להלן נבקש להעיר הערות אחדות שיש להן זיקה לשאלת יחסו של תרגום יונתן למקורות ההלכה.

אחד ממאפייני תרגום יונתן הוא מגמתו למסור תרגום שלם והגיוני של הכתוב. כאשר הסיטואציה של הפסוק נראית בלתי הגיונית או בלתי שלימה, כאשר חלקי הפסוק אינם מקושרים כראוי, טובים הסיכויים, שתרגום יונתן ישלים את דברי המקרא בתוספת עצמאית (כשההשלמה מתבקשת מן ההקשר העניינִי), או עפ״י החומר המדרשי שעמד לפניו. לעומת זאת, התרגומים הארמיים האחרים ישלימו במקרים כאלה את דברי הכתוב לעתים הרבה יותר רחוקות. תופעה זו ניכרת אמנם גם בתרגום החלק הסיפורי של התורה, אבל היא בולטת יותר, בגלל טיבו של החומר, בתרגום החלק החוקי. הרי כמה דוגמאות להשלמות בתרגום יונתן, כשאין כנגדן כל השלמה בתרגומים האחרים.

שמות כב: ב: (׳אם זרחה השמש עליו) דמים לו שלם ישלם׳ – תרגום יונתן: ׳חובת שפיכות אדם זכאיי עלוי [ואין אישתיזיב מן ידוי][8] שלמא ישלם׳. שם שם: כו: ׳במה ישכב׳ – תרגום יונתן: [׳ואין תיסב מצע ערסיה] במה ישכוב׳. ויקרא ה: ב: ׳והוא טמא ואשם׳ – תרגום יונתן: ׳והוא מסאב [ויקרב בכל קודשיא] ויתחייב׳. דב׳ כב: טז: (׳את בתי נתתי לאיש הזה לאשה) וישנאה׳ – תרגום יונתן: [׳ומן בתר דשמיש עימה] סנא לה׳.

דוגמאות אלה מלמדות בבירור כי לתרגום יונתן מגמה פרשנית. לא די לו שהוא מוסר תרגום מלא של הכתוב העברי, אלא שהוא מבקש, שהתרגום שהוא מוסר יתן מובן מלא של הכתוב, לעתים מעבר למה שיש בכתוב העברי גופו.

מגמה זו של מסירת תרגום שלם ומובן בולטת יפה בפסוקים הרבה, שבהם משלב תרגום יונתן ענייני הלכה, עם שהוא מקפיד שהכתוב ייקרא ברצף. השווה למשל ויקרא יט: כ:[9] (׳ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע) והיא שפחה נחרפת לאיש והפדה לא נפדתה או חפשה לא נתן לה בקרת תהיה לא יומתו כי לא חפשה׳ – תרגום יונתן: ׳והיא אמתא [וחרתא] מתאסרא לגבר [חרי] ומתפרקא [כולה עד כדון] לא איתפיריקאת [בכספא] או [שטר] שיחרורה לא איתיהיב לה פישפוש יהוי [בדינה למלקי היא מחייבא ולא הוא ברם] סדר קטולין לית הינון חייבין ארום לא איתחרת [כולה׳].

זיקתו של תרגום יונתן למדרש ההלכה[10] בולטת לעין לא רק מצד הקשרים התכניים עם

6. השווה למשל J.Faur, 'The Targumim and Halakha', *JOR N.S.* 66 (1975), pp. 19–26.
7. לשם הדיוק צריך לומר, כי אף במחקר ניאופיטי לא זכה החלק ההלכתי לטיפול שיטתי ממצה. על הרוב נדונו עניינים בודדים, שהבולט בהם הוא התרגום לשמות כב: ד. קשה להשתחרר מן הרושם, כי אחת הסיבות להזנחת החלק ההלכתי קשורה בעובדה, שרוב העוסקים בתרגומים אינם בני בית בספרות הרבנית. ראה עוד להלן, הערה 26.
8. המתרגם הוסיף את הקטע, מפני שלפי פירושו, הסיטואציה של פסוקנו היא שהגנב נהרג (׳חובת שפיכות אדם זכאיי עלוי׳), וממילא אי אפשר שהגנב ישלם. משום קשי זה נאלץ ראב״ע לומר ש׳שלם ישלם שב אל הכתוב למעלה חמשה בקר ישלם וגו׳׳.
9. אנו מקיפים בסוגרים מרובעים את מלות התרגום שאין כנגדן טקסט עברי, אבל לא את מלות התרגום שהן פירוש (ואפילו בלתי מלולי) של הטקסט העברי.
10. במושג ׳מדרש הלכה׳ הכוונה לסוג הספרותי של דרישת הכתובים ולאו דוקא לספרים המכונים בשם זה (׳מכילתא׳ וכיו״ב).

מדרשי ההלכה המצויים לפנינו (ראה להלן), אלא גם מצד אופן השילוב של החומר ההלכתי, כתוספת על מלות הכתוב. כדי להבליט את דרך השילוב, אנו רושמים את הטקסט העברי ובצידו רק את קטעי התרגום הבאים כתוספת לטקסט. דב׳ כא: א: ׳כי ימצא חלל באדמה [דלא טמיע באוגרא] [בארעא][11] אשר ה׳ אלהיך נתן לך לרשתה נפל [ולא צלוב בקיסא] בשדה [ולא טאיף על אנפי מיא׳]. הבאנו דוגמא זו לא רק מפני שמצאנו במקורותינו דרשה דומה[12], אלא בעיקר מפני שבנוסף לדמיון הכללי למדרש ההלכה, לפנינו תוספת משולשת הבנויה על ׳מיעוט׳ – מידה שהיא אפיינית מאד למדרש ההלכה, ובסגנון זה (בפתיחה: ולא/דלא) היא מצויה דוקא בתרגום יונתן ולא בשאר תרגומי ארץ ישראל[13]. השווה למשל תרגום יונתן לויקרא א: ב: ׳אדם כי יקריב מכם [ולא מן משעמדיא פלחי טעוותא[14]]... ומן הצאן [ולא מן חיתא׳]. דב׳ יד: ד: ׳זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים [ולא בני מסאבין] ושה עזים [ולא עירובי טמיין׳][15].

בגלל מגמתו הפרשנית, מצליח בדרך כלל תרגום יונתן לתת תרגום רצוף של הכתובים, למרות העובדה ששילוב הדרשות, שיש בהן לעתים סטייה מהמסר הישיר של המקרא, עלול לגרום להפרדה בין הדבקים. אולם בכל זאת, יש שהקשר בין חלקי הפסוק מופרע בתרגום יונתן, ודומה שניתן להראות, כי גרמה לכך ההשפעה של מדרש ההלכה. להלן ארבע דוגמאות:[16]

א. ויקרא כב: יג: ׳ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל׳ – תרגום יונתן: ׳וברת כהין ארום תהי ארמלא או מיתרכא וולד לית לה מיניה ותבת לבית איבהא [דלא מנטרא ייבם] הי כיומי טליותה [ולא מעברא] מן מזוניה דאיבהא תיכול׳. התוספת ׳דלא מנטרא ייבם׳, מלבד מה שהיא שוברת את הרצף הפרשני[17], איננה מתאימה גם מבחינה עניינית, מכיון שהיא מתיחסת רק לאלמנה ולא לגרושה. ברור אם כן שמנקודת מבט פרשנית מקומה הוא בהתחלה: וברת כהין ארום תהי ארמלא [דלא מנטרא ייבם] או מיתרכא. התרגום מזכיר בלשונו ממש מדרש הלכה, כדוגמת

11. המתרגם שב ותרגם שנית את המלה ׳באדמה׳ – ׳בארעא׳, כנראה כדי להחזיר את הרצף, אשר נותק ע״י התוספת ההלכתית שנצמדה למלה ׳באדמה׳ (ראה בהערה הבאה).
12. השווה ספרי לדב׳ פיס׳ רה (מהד׳ פינקלשטין עמ׳ 240): ״׳ באדמה״ – ולא טמון בגל, ״נפל״ – ולא תלוי באילן, ״בשדה״ – ולא צף על גבי המים׳. הדרשה גם במשנה סוטה ט: ב ובברייתא בבבלי שם, מה ע״ב.
13. בבדיקה מקיפה למדי (אך לא שיטתית), מצאנו רק דוגמא אחת בניאופיטי (שמות יב:ט) אולם אף זאת יש להרהר אחריה.
14. כך נוסח כתב היד. נוסח הדפוס: ׳מומריא פלחי אליליא׳.
15. דוגמאות נוספות מיד להלן בפנים. השווה עוד למשל תרגום יונתן לשמות יג:י,יג; ויקרא יט:כא; כא:ג; דב׳ כא:ב.
16. אין אנו סבורים, כי העובדה שכל ארבע הדוגמאות שמצאנו הן מספר ויקרא, היא בעלת משמעות כלשהי.
17. לפי פירושו של יונתן (בניגוד לאונקלוס וכמדומה אף בניגוד לפשוטו של מקרא), הו״ו של ׳ושבה׳ אינה ו״ו המהפכת, ולפנינו המשך התנאי: אם היא שבה לבית אביה [כ] שלא (=כשהיא לא) שומרת יבם [ו] כימי (=וכשהיא כימי) נעוריה ולא מעוברת, אזי ממזון אביה תאכל. בלא התוספת ׳דלא מנטרא ייבם׳ היה ההקשר הרבה יותר קל להבנה.

זה שבתורת כהנים אמור ו:א, מהד׳ וויס צז ע״ד:[18] ״״אל בית אביה״ – פרט לשומרת יבם, ״בנעוריה״ – פרט למעוברת׳. במדרש ההלכה הדברים מובנים ואפייניים. לא כן הדבר בתרגום, שכאמור מגמתו פרשנית. מסתבר איפוא, שהשפעת מדרש ההלכה היא שגרמה.

ב. ויקרא יט: י: ׳(וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט) לעני ולגר תעזב אתם׳ – תרגום יונתן: ׳לעניי ולגייורי תשבוק יתהון [בחיבוריהון].׳ התוספת ׳בחיבוריהון׳ – כשהם מחוברים לקרקע, מוזרה במקום זה, מפני שהיא מתאימה רק לפאה, שנזכרה במחצית הראשונה של פסוק ט (׳ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר׳) ולא לעוללות ופרט שמדבר בהם פסוק י. מהי, אם כן, הסיבה למיקומה של התוספת?

שנינו במשנה סוטה ד:א: ׳הפיאה נתנת במחבר לקרקע׳. ובירוש׳ שם פד ע״א אמרו: ׳אית דבעי משמעינא מן הדא: ״תעזוב״ – הנח לפניהם תבואה בקשה תלתן בעמיר תמרים במכבדות; יכול בדלית ובדקל כן? ת״ל ״אותם״׳. וראה גם תורת כהנים קדושים ג: ז (פח ע״ב–ע״ג): ״״תעזב״ – הנח לפניהם[19] תבואה בקשה תלתן בעמיר תמרים במכבדות; יכול אפילו השירה אותן הרוח? ת״ל ״אותם״׳. רואים אנו שבמדרש ההלכה למדו שהפאה ניתנת במחובר לקרקע מהמחצית השנייה של פסוק י (מ׳תעזב׳ או מ׳אתם׳), אף שפסוק י אינו עוסק כלל בפאה. במדרש ההלכה דבר זה טבעי ורגיל, מה שאין כן בתרגום שמגמתו פרשנית. לכן מסתבר שגם בדוגמא זו מיקום התוספת בתרגום יונתן הוא בהשפעת מדרש ההלכה.

ג. ויקרא כ: י: ׳ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת׳ – תרגום יונתן: ׳וגבר די יגור ית איתת גבר [מארסא או] די יגור ית איתת חבריה [מיבעלא] איתקטלא יתקטל [על מיבעלא בשינוק סודרא אקושא בגו רכיכא ועל מארסא באטלות אבנין] גיורא וגיורתא׳. התוספת ההלכתית הארוכה נתקה את ״גיורא וגיורתא׳ (׳הנאף והנאפת׳) מ׳איתקטלא יתקטל׳ (׳מות יומת׳), וכתוצאה מכך נותרו ׳גיורא וגיורתא׳ בסוף הפסוק כאבר מדולדל חסר משמעות. אילו העביר המתרגם את התוספת ההלכתית לסוף הפסוק לא היה מפריד בין הדבקים. אנו משערים, שהגורם לתוספת ההלכתית במקומה הנוכחי, הוא מפני שבמדרש ההלכה למדו את סוג המיתה מ׳מות יומת׳ דוקא, והמתרגם נמשך אחרי מדרש ההלכה[20].

ד. דוגמא פחות בטוחה, ויקרא כה:מה: ׳וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם והיו לכם לאחוזה׳. ׳אשר הולידו בארצכם׳ תרגם יונתן: ׳דאיתילידו בארעכון [ולא מן כנענאי׳]. היות שכוונת המתרגם, כאמור, להקל על הבנת הכתובים,מצפים היינו שיביא את התוספת ההלכתית ׳ולא מן כנענאי׳ מיד בתחילה: ואוף מבני תותביא עריליא דדיירין עימכון [ולא מן כנענאי]. הרושם הוא כי

18. הברייתא הובאה גם בבבלי יבמות פז ע״א ובירושלמי שם ז: ד (ח ע״ד).
19. כך הוא הנוסח הנכון בתורת כהנים (וכ״ה בכתבי יד רומי [מהד׳ פינקלשטין עמ׳ שצו] ווטיקן 31 (דפוס צילום בהוצאת ׳מקור׳, ירושלים תשל״ב, עמ׳ 164]). בדפוס ונציה (ומשם במהד׳ וויס) בטעות: ׳תעזוב לפניהם הנח׳.
20. השווה תורת כהנים, קדושים ט: יא (צב ע״א): ״׳מות יומת״ – בחנק... מכאן אמרו מצות הנחנקין... נותנין סודר קשה בתוך הרכה׳ וכו׳. השווה גם הברייתא בבבלי סנהדרין נב ע״ב. אין עניינו לטפל כאן בפירוט בשאלת היחס שבין התוספות ההלכתיות שבתרגום יונתן ובין המקורות ששרדו (עיין על כך למשל ב׳אהבת יהונתן׳ על אתר). נעיר רק, שבמקורות נדרש הכתוב על הנשואה שמיתתה בחנק. לא מצאנו שדרשו את פסוקנו גם על ניאוף עם ארוסה, או שלמדו ממנו שארוסה בסקילה. אמנם לפי ההלכה כך הוא הדין, שנשואה דינה בחנק וארוסה בסקילה.

המתרגם הצמיד את התוספת ׳ולא מן כנעאני׳ למלים ׳אשר הולידו בארצכם׳ בהשפעת מדרש הלכה מעין זה: ״׳אשר הולידו בארצכם״ – (מן הנולדים בארצכם) ולא מן הכנענים שבארצכם׳[21].

נסיים ענין זה בדוגמא שבה אנו משערים כי סגנונו ה׳מחוספס׳ של תרגום יונתן נובע ממקורו – מדרש הלכה. שמות יב: ג: ׳(דברו אל כל עדת ישראל לאמר) בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית׳ – תרגום יונתן: ׳בעשרא לירחא הדין [זימניה קביע בהדא זימנא ולא לדריא] ויסבון׳ וכו׳. הסגנון המוזר במעבר מתרגום הכתוב לתוספת, עשוי להיות מוסבר בהנחה (כאמור, השערה בלבד), כי הניסוח הוא תוצאה של מדרש מעין: ״׳בעשר לחודש הזה״ – זה מקחו/זמנו מבעשור ולא לדורות מבעשור׳. השווה למשל הדרשה בבבלי פסחים צו ע״א:[22] ׳מנא לן (שפסח מצרים מקחו מבעשור) דכתיב״... בעשור לחדש הזה ויקחו״ – זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור׳. ברבנו חננאל שם לשון הדרשה: ׳זה מקחו מבעשור ולא לדורות מבעשור׳.

על השאלה, האם ניכרת ביסודות ההלכתיים שבתרגום אונקלוס בחירה מודעת, השיב חורגין[23] – לדעתנו בצדק –בשלילה. מסקנתו היא, כי אין לגלות בהלכה שבתרגום אונקלוס שיטה כלשהי. היסודות ההלכתיים חדרו לתוך תרגום אונקלוס באופן מקרי, בדרך גידולו והתהוותו של התרגום. אשר לתרגום יונתן, בו חלקה של ההלכה מרובה כאמור במיוחד, נעשו שני נסיונות, ע״י גרונמן[24] ורעוועל[25], למצא שיטה כלשהי שהמתרגם פעל לפיה בבחירת היסודות ההלכתיים[26].

21. רש״י בקדושין סז ע״ב, ד״ה ולא מן הגרים בארצכם מעיד כי כך הנוסח בתורת כהנים. אצלנו בתורת כהנים בהר ו: ד (קט ע״ד) הנוסח: ׳או אחד מן הכנענים שבא על אחת מכל משפחות הארצות וילדה ממנה (צ״ל ממנו) בן מותר אתה לקנותו עבד ת״ל ״אשר הולידו בארצכם״׳. בבבלי יבמות עח ע״ב, סוטה ג ע״ב, קדושין סז ע״ב (השווה ירושלמי שם ח:ג, ט, ע״ג) נוסח הברייתא: ׳ת״ל ״אשר הולידו בארצכם״ – מן הנולדים בארצכם ולא מן הגרים בארצכם׳. מצד התוכן מתאימים כל המקורות לתרגום יונתן.
22. אותה דרשה בתוכנה (מיעוט פסח דורות בגלל ׳הזה׳) גם במכילתא דרי״ש, פסחא פרשה ג (מהד׳ הורוביץ – רבין עמ׳ 10) ומכילתא דרשב״י לפסוק (מהד׳ אפשטיין־מלמד עמ׳ 9).
23. פ׳ חורגין, ׳ההלכה בתרגום אונקלוס׳, תלפיות שנה ב (תש״ה־תש״ו), עמ׳ 417–430 (= חורב, כרך ט, חוברת יז־יח [תש״ו], עמ׳ 79–89).
24. S. Gronemann, *Die Jonathan'sche Pentateuch-Ubersetzung in ihrem Verhältnisse zur Halacha*, Leipzig 1879
25. ד׳ רעוועל, ׳תרגום יונתן על התורה׳, נר המערבי ב (תרפ״ה), עמ׳ 77–122.
26. לגבי התרגומים האחרים לא נערכה – למיטב ידיעתנו – בדיקה שיטתית. נאמרו פה ושם הערות אחדות, על סמך בדיקות מאד חלקיות (ולעתים גם שטחיות). את הדיסטרציה של M. Ohana לא ראינו. לפי דבריו (ראה הקדמתו למאמריו ב[1974] Biblica 55, עמ׳ 317–332; [1974] VT 23, עמ׳ 385–399), נושאה הוא החומר ההלכתי שבתרגומים, אולם גם לפי עדות עצמו הוא בדק באופן שיטתי רק את התרגומים לשמות פרקים יב, כא–כג. מבין כתלי דבריו נשמע, כי עיקר מעייניו היה בחינת היחס של התרגומים למקורות ההלכה, מתוך מגמה לקבוע את זמנם של התרגומים (ובמיוחד את זמנו של ניאופיטי). בגלל הזיקה שבין הפשיטתא לתרגומים הארמיים, שמא מן הראוי להוסיף כי בדיקתנו העלתה, שאין לגלות כל שיטה בבחירת היסודות ההלכתיים של תרגום הפשיטתא לתורה. ראה י׳ מאורי, ׳תרגום הפשיטתא לתורה בזיקתו למקורות הפרשנות היהודית הקדומה׳, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל״ו.

גרונמן ביקש להראות כי היו למתרגם כללים פרשניים מוגדרים, ובהתאם להם שזר את היסודות ההלכתיים. דומה שאכן יש בעבודתו של גרונמן כדי לרמז על כמה קוי אופי המיוחדים לתרגום יונתן, כגון נטייתו "לרבות" "ייתור" לשון או "גיבוב" דברים וכן נטייתו לאמץ מדרשים על "סמיכות פרשיות". אולם בשום פנים אין בעבודתו של גרונמן הסבר כולל על דרכו של תרגום יונתן בבחירת ההלכות. תחילה צריך להדגיש, כי המחבר דן בספרו רק במבחר של הלכות אותן שזר יונתן לתוך תרגומו, ברם אין בדבריו הסבר להרבה עשרות של הלכות שהביא המתרגם לעומת רבות שנמנע מלהביאן. אשר לכללי ההסבר לבחירת היסודות ההלכתיים, הם בדרך כלל רופפים מאד. כך למשל בעמ' 61 ואילך, מראה גרונמן על מקומות של חזרה לשונית שאי אפשר להסבירן מסיבות דקדוקיות, שבחלקן הצטרף יונתן לדרישות ההלכה ובחלקן התעלם מן הדרשה. השאלה היא כמובן, מה גורם ליחס שונה זה למקורות ההלכה. בחלק השלישי של ספרו (עמ' 112 ואילך), דן גרונמן בהתנהגותו של יונתן במקרה של מחלוקות הלכתיות בין חכמים. כלל א קובע (עמ' 118), כי יונתן הולך עפ"י הדעה ההלכתית המבטאת את המשמע הטבעי של הכתוב, כפי שהוא מסתבר מתוך קריאה רגילה. לעומתו קובע כלל ב (עמ' 128), כי יונתן הולך עפ"י הדעה ההלכתית אשר לפיה לשון הכתוב מגיע אל מעבר למשמעה של שפת הדיבור. גרונמן מעיר (עמ' 129), כי במקרה של התנגשות בין שני הכללים, הולך יונתן עפ"י כלל ב. נגד כלליו יש לטעון: 1. הכללים (ובמיוחד כלל ב) כל כך רחבים, עד שלמעשה הם חסרי משמעות. 2. כמעט בכל מקרה של מחלוקת הלכתית, כשדעה אחת נראית בעינינו קרובה יותר לפשוטו של מקרא, תיראה הדעה המנוגדת כמדקדקת יותר בלשון הכתוב. ממילא, תהיה (כמעט) תמיד התנגשות בין שני הכללים. אימתי, אם כן, יהיה קיום לכלל א? ולבסוף, בכלל ה (עמ' 144) קובע גרונמן בעצמו, כי יש שיונתן אינו הולך עפ"י עקרונות קבועים אלא 'לפי נטייה מקרית לחלוטין'.

ואמנם הקושי הגדול ביותר הוא, למצוא עקביות (ולו חלקית) בשילוב היסודות ההלכתיים בתרגום יונתן. בדב' כה: ז–ח מדגיש המתרגם, בהתאם להלכה, כי דבריהם של חחולצת וחלוץ הנעל נאמרים בלשון הקודש[27], אולם מכל המקומות הנוספים שההלכה מצריכה בהם אמירה בלשון הקודש[28], המתרגם מצא לנכון להדגיש זאת עוד רק בברכת כהנים (במ' ו: כג). בשמות כא: ו: 'ורצע אדניו את אזנו' הוסיף המתרגם, בהתאם להלכה[29], שהרציעה תֵיעשה באוזן ימין, אולם בדב' טו: יז: 'ונתתה באזנו ובדלת' התעלם מכך. בשמות כא: ה: 'ואם אמר יאמר העבד' דרש תרגום יונתן את הלשון הכפול, ותרגם: 'ואין יתני ויימר עבדא', עפ"י הדרשה המצויה כמה פעמים במקורות:[30] 'עד שישנה ויאמר'. כן דרש את הלשונות הכפולים גם שם שם יט: 'ורפא ירפא' – 'ואגר אסיא ישלם עד

27. ראה ספרי לדב' פיס' רצא (עמ' 310) ומשנה סוטה ז: ד (אגב, בשני מקורות אלה הלימוד הוא מ'ועונתה ואמרה' שבפסוק ט, ודוקא בפסוק זה התרגום מתעלם מן ההלכה).
28. הם נמנו במשנה סוטה ז: ב (מראי מקומות נוספים ציין פינקלשטיין בהערתו לסיפ' דב' פיס' רי [עמ' 243 שורה 16]). במיוחד חשוב להשוות את הלשון 'וענתה ואמרה' שבדב' כה: ט עם 'ועונית ואמרת' שבמקרא בכורים (שם כו: ה) ועם 'ועונו ואמרו הלוים' שבפרשת ברכות וקללות (שם כז: יד).
29. מכילתא דרי"ש, נזיקין פרשה ב (עמ' 253) ועוד.
30. שם, עמ' 252; ספרי לדב' פיס' קכא (עמ' 179) ועוד. במכילתא דרשב"י לפסוק (עמ' 163): 'עד שיאמר וישנה וישלש'. כשיטת מכילתא דרשב"י עוד רק בשיטה מקובצת לקדושין, כב ע"א (כשר, תורה שלמה לפרקנו, אות קג).

דמיתסי'[31], ובויקרא יט: כ: 'והפדה לא נפדתה' – ומתפרקא כולה[32] עד כדון לא איתפיריקאת'. אולם במקומות אחרים לא דרש תרגום יונתן לשונות כפולים אף שנדרשו במקורות חז"ל. כך למשל לא דרש את הלשונות 'גנב יגנב' (שמות כב: יא)[33], 'ענה תענה' (שם שם כב)[34], 'עזב תעזב' (שם כג: ה)[35], 'השב תשיבם' (דב' כב: א)[36], ועוד.

מכיוון אחר לגמרי ניגש רעוועל. לפי דעתו, תכלית תרגום יונתן (שנוסד בסוף המאה השמינית או במאה התשיעית), היתה לעצור בעד נגף המינות של הכיתות השונות – במיוחד כת הקראים – ולהורות את העם, על ידי התרגום, את רוב פירושי המצוות עפ"י התורה שבע"פ וקבלת חז"ל. חכמי ארץ ישראל, שחששו שמא ישמשו התרגומים חרב בידי הקראים, צרפו ובחנו את התרגומים שהיו רווחים בארץ ישראל, השוו לתרגום אונקלוס, ונתנו לתרגום הארץ ישראלי כיוון כללי חדש. בחירת ההלכות מכוונת בראש וראשונה להוציא מפירושיהם של הקראים. כדי להוכיח את טענתו, מביא רעוועל שורה של דוגמאות מתוך תרגום יונתן, ומשתדל להראות כי היסודות ההלכתיים המשוקעים בהם מתנגדים לפירושים המצויים בספרי הקראים.

אולם ראיותיו של רעוועל אין בהן הוכחה לטענתו. ותחילה הערה מתודולוגית: הקראים עסקו, כמו הרבנים, בפירושה של אותה תורה, אלא שגישתם הפרשנית היתה שונה. לכן אך טבעי הדבר, שהמסקנות ההלכתיות שהוציאו הקראים מתוך החלק החוקי של התורה מתנגדות למסקנותיהם של הרבנים. טול פירוש רבני מן הפירושים לתורה המסתמך על התורה שבע"פ, ומובטח לך כי תמצא שבחלק החוקי (וראש לכל במקומות שההלכות נקשרו לכתובים באופן רופף) רובי דבריו מתנגדים לפירושים המצויים באחד[37] מספרי הקראים. ברור איפוא שלא די להראות, שפירושים הלכתיים רבים המצויים בחיבור רבני מנוגדים לפרשנות הקראית כדי להוכיח, שהחיבור הרבני נכתב בתגובה לפרשנות הקראית. אילו הראה רעוועל כי דברי תרגום יונתן מתנגדים דוקא לדברים שהם אופייניים לפירושי הקראים[38] וכן שקו זה של התנגדות לספרי הקראים שיטתי בתרגום יונתן (עכ"פ היוצאים מן הכלל אינם מרובים), היה ממש בדבריו. אלא ששתי דרישות אלה אינן מתמלאות בשום פנים במאמרו של רעוועל.

עיון מקיף בתרגום יונתן מגלה כי יש בתרגום (גם אליבא דרעוועל) לא מעט פרשנות הלכתית, שעד כמה שידיעתנו מגעת, לא התנגדו לה הקראים[39]. יתר על כן: אם נכון הדבר

31. השווה מכילתא דרי"ש, שם פרשה ו (עמ' 271).
32. השווה תורת כהנים קדושים ה: ב (פט ע"ג): 'אי "והפדה" יכול כולה ת"ל "לא נפדתה", הא כיצד פדויה ואינה פדויה' וכו'. בכריתות יא ע"א אומר התלמוד במפורש, כי דרשה זו היא אליבא דרבי עקיבא הדורש לשונות כפולים, ואילו לרבי ישמעאל דברה תורה כלשון בני אדם.
33. השווה דרשת רבי יוסי הגלילי במכילתא דרי"ש, נזיקין פרשה טז (עמ' 305).
34. השווה שם פרשה יח (עמ' 313), ובמיוחד לשון הדרשה הפותחת ב'דבר אחר': 'מגיד שאינו חייב עד שיענה וישנה', ממש כלשון הדרשה הנ"ל על שמות כא: ה.
35. ראה משנה ב"מ ב: י.
36. השווה שם ב: ט.
37. חכמי הקראים הרבו, כידוע, לחלוק זה על זה, ולרעוועל מספיק כשהוא מצליח להראות, שהתרגום מתנגד לפירוש המצוי בספרי אחד הקראים בלבד.
38. כגון הדוגמאות מהלכות שבת שמביא רעוועל בעמ' 87–89.
39. ההנחה שהמתרגם הכיר פרשנות כזו, אלא שהיא לא שרדה בידנו, היא מפוקפקת, בהתחשב בעובדה שאין מדובר בדוגמאות בודדות.

שבחירת ההלכות מכוונת בראש וראשונה להוציא מפירושיהם של הקראים, קשה להבין מדוע בפסוקים כה רבים מתעלם יונתן מפרשנות חז״ל, אף שמן המקורות ברור שחכמי הקראים חלקו בהם על פירושי חז״ל. דוגמא אחת מרבות: שמות כא: יט: ׳אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו׳. חז״ל דרשו[40] ׳על בוריו׳, והקראים חלקו עליהם ופירשו ׳משענתו׳ ממש[41], ואף על פי כן לא נמנע יונתן מלתרגם בשיטה שנקטו בה הקראים[42]. וקשה מכולם: לפרקים נראה שהפרשנות ההלכתית שבתרגום יונתן מסכמת עם זו שבכתבי הקראים. נסתפק בשלש דוגמאות:

א) ויקרא א: ד: ׳וסמך ידו על ראש העלה׳. לפי ההלכה, הסמיכה היא בשתי ידים[43]. יונתן תרגם: ׳ויסמוך בתוקפא יד ימיניה על ריש עלתא׳[44], אף שגם הקראים פירשו שסמיכה ביד אחת[45].

ב) דב׳ כד: ה: ׳כי יקח איש אשה חדשה׳ – תרגום יונתן: ׳ארום יסב גבר איתא חדתא בתולתא.׳ זהו כדעת כמה מן הקראים שמיעטו אלמנה וגרושה, לפי שכבר שימח אותן הבעל הראשון[46], ונגד חז״ל שכללו אלמנה וגרושה ומיעטו מחזיר גרושתו[47].

ג) האיסור (שם שם ו): ׳לא יחבל רחים ורכב כי נפש הוא חבל׳ נתפרש ע״י חכמי הקראים

40. מכילתא דרי״ש, נזיקין פרשה ו (עמ׳ 270) ועוד. וכן תרגם אונקלוס.
41. השווה למשל פירוש הפסוק בספר המבחר וטוב המסחר לאהרן בן יוסף הראשון (גוזלוו 1835, דף מב ע״א) ובכתר תורה לר׳ אהרן (האחרון) (שם תרכ״ז, עמ׳ 241).
42. כמובן, אפשר שגם בין חז״ל היו שפירשו ׳משענתו׳ ממש (בשיטה זו מתרגם ניאופיטי), אבל לענייננו אין זה מעלה או מוריד. עובדה היא שהקראים חלקו בעניין זה על הפירוש הרווח במקורות, ואם מגמת התרגום היתה בראש וראשונה אנטי־קראית, היה עליו (לפי שיטת רעוועל) לאמץ את הפירוש המקובל והרווח.
43. ראה משנה מנחות ט:ח. בתורת כהנים, אחרי מות פרשה ד: ד (דף פב ע״א; השווה גם בברייתא, בבלי מנחות צג ע״ב) אמרו, שסמיכת השעיר המשתלח, שנתפרש בה ׳וסמך אהרן את שתי ידו׳ (ויקרא טז: כא), היא בניין אב לכל סמיכות שבתורה.
44. וכך תרגם גם בויקרא ג:ב: ׳וסמך ידו על ראש קרבנו׳ – ׳ויסמוך ית ימיניה בתוקפא׳.
45. הם למדו ההיפך מחז״ל: אם רק בשעיר המשתלח נאמר ׳שתי ידו׳, משמע שבכל הסמיכות האחרות שנאמר בהן ׳ידו׳, יד אחת במשמע. השווה המבחר לפסוקנו (דף ג ע״א) ולויקרא טז:כא (דף כז ע״א – ע״ב) והערת ׳טירת כסף׳ למקום הראשון; כתר תורה לפסוקנו (עמ׳ 6). בעל המבחר אף מדגיש שהכוונה ליד הימנית. רעוועל (עמ׳ 120) מבאר את העובדה שיונתן מתרגם כאן בניגוד להלכה, משום שקרוב יותר לפשט הכתוב, אולם באופן מפליא הוא שוכח לציין, כי במקרה זה תרגומו של יונתן הולם את פירוש הקראים. כשר (תורת שלמה, כרך כד, עמ׳ 36–37) סבור, שהמחלוקת הקדומה (המיוחסת לזוגות) אם מותר לסמוך ביו״ט קשורה לענייננו. מי שאסר סבור היה כמשנתנו וכתו״כ הנ״ל, שסמיכה בשתי ידים, והסומך הריהו כמשתמש בבעל חיים ביו״ט; תרגום יונתן, המצריך רק יד אחת, סובר כשיטה המתירה. אלא שהקשר בין המחלוקות נראה מפוקפק, במיוחד בשים לב לכך שיונתן מדגיש ׳בתוקפא׳.
46. ראה דברי הקראי ר׳ אהרן (האחרון) בספר המצוות שלו גן עדן, נשים, פרק כב (גוזלוו תרכ״ד, דף קנד עמודה ד), ובפירושו כתר תורה לפסוקנו (עמ׳ 54).
47. ראה בבלי סוטה מד ע״א; ספרי לדב׳ פיס׳ רעא (עמ׳ 291–292); השווה גם ירושלמי סוטה פ״ח ה״ז (כב ע״ד). נסיונו של רעוועל (עמ׳ 117) לטעון כי ׳בתולתא׳ אפשר שניתוסף אח״כ, אין לו כל בסיס. אף נסיונו (בהערה 63) להתאים את התוספת ׳בתולתא׳ להלכה דחוק. אגב, בעל המבחר לפסוקנו (דף כ ע״ב) מביא את שני הפירושים (בלי להזכיר את חז״ל) ואינו מכריע ביניהם.

על מניעת תשמיש מן האשה[48]. כתוב זה ניתרגם בשני אופנים בכל אחד מתרגומי א״י (תרגום יונתן, תרגום הקטעים, ניאופיטי ושני התרגומים בשוליו), פעם כמשמעו על איסור נטילת ריחיים ורכב כמשכון, ופעם שניה באופן דומה לפירוש הקראים הנ״ל, כאיסור למניעת תשמיש מחתנים וכלות (אסירת חתנים וכלות בכשפים). העובדה שכל התרגומים שנזכרו כוללים פירוש זה מלמדת שלפנינו מסורת פרשנית עתיקה[49], אולם לפי שיטתו של רעוועל, שבתרגום יונתן יש לנו עיבוד תרגומי אנטי קראי, מוזר למצוא פירוש זה בתרגום יונתן.

ולבסוף טענה שהיא בעינינו קשה מכולן:[50] רעוועל אינו שם לב ליחס בין התרגום למקורות ההלכה הכתובים. בכל הקטע משמות כא:ב–יא מוצא רעוועל דוגמא אחת בלבד לתרגום המכוון נגד הקראים, והיא התוספת שהוסיף יונתן בתרגומו לשמות כא:ז: ׳וכי ימכר איש את בתו לאמה׳ – ׳ית ברתיה [זעירתא׳]. רעוועל הרגיש אמנם שתוספת זאת היא בהתאם לדברי המכילתא דרי״ש[51], ואעפ״כ סבור היה כי המתרגם הוסיף פרט זה כדי להתנגד לקראים. אולם המעיין בתרגום יונתן לכל הקטע הנ״ל ובמקביל לכך במכילתא דרי״ש, יגלה כי יונתן הוסיף בקטע זה עוד כמה וכמה תוספות, וכמעט כולן מקורן במכילתא דרי״ש או במדרש דומה לו. אם כן, מנין ההצדקה לתפוס דוגמא אחת בודדת מתוך רצף שלם? יתר על כן: לפי היגיון זה צריך לומר כי גם מגמת עורך המכילתא הייתה להתנגד לקראים! לו היה רעוועל מוכיח, כי כל מה שהובא בתרגום, ואפילו רובו, הוכנס מתוך מגמה להתנגד לדעת הקראים, היה הוא רשאי לטעון כי העורך של תרגומנו השתמש במכילתא דרי״ש רק באותו חומר שהתאים למגמתו הכללית. כבר נאמר לעיל, כי החומר שהציג רעוועל אינו מצדיק בשום פנים טענה כזאת.

רעוועל מרבה להדגיש במאמרו, כי רק לפי שיטתו מובן יפה מדוע מוסיף יונתן כמה פעמים לתרגומו יסודות הלכתיים, שלפי מקורותינו אין עיקרם מן התורה. אלא שגם ראייה זו מפוקפקת. בחלק ניכר מן הדוגמאות שמביא רעוועל (ואף הוא רומז לזה), לא כל חכמי ישראל מסכימים שההלכות הן מדרבנן, ואפשר שיונתן (או מקורו) סבורים היו שההלכה עיקרה מן התורה[52]. זאת ועוד: התופעה של קישור הלכה ׳דרבנן׳ לכתוב, איננה נדירה גם

48. השווה א״א הרכבי, זכרון לראשונים, מחברת שמינית... חוברת ראשונה: השריד והפליט מספרי המצוות הראשונים לבני מקרא, פטרבורג תרס״ג, עמ׳ 134–135 סימנים יא–יב; עמ׳ 155 סימן טו; עמ׳ 207, הערה לעמ׳ 135. ראה גם דברי ראב״ע לפסוק בשם ׳המכחישים׳.
49. רמז למסורת זו אולי בדרשתו של ריה״ג בב״ר כ: ז, מהד׳ תיאודור־אלבק, עמ׳ 191. (ראה הערת המהדיר לשורה 7. אולם אעפ״י שגם ריה״ג דרש את הכתוב על האשה, מכל מקום הבדל רב בין דרשתו ובין פירוש התרגומים הנ״ל והקראים. ראה ש׳ אברמסון [מהדיר], בעלי התוספות על התורה, ירושלים תשל״ה, עמ׳ 58 בהערה.) האמונה ביכולת ׳לאסור׳ חתנים וכלות, נמצאת כנראה בירושלמי כתובות א: א (כד ע״ד), ראה ש׳ ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ״ג, (עמ׳ 83).
50. טענה זו כוחה יפה במידה רבה גם כלפי גרונמן.
51. נזיקין, פרשה ג (עמ׳ 254).
52. בעמ׳ 87 מביא רעוועל כדוגמא את התרגום לשמות טז: כט המזכיר איסור יציאה של אלפיים אמה חוץ לתחום, ׳אם שלדעת רוב הפסוקים היא דרבנן, ראה רי״ף ורא״ש ומאור לעירובין דף יז׳, כאילו שפסקם של הרי״ף ואחרים מחייב את המתרגם.

במקורות (כגון מדרשי ההלכה), שאיש לא יעלה על דעתו לטעון שנכתבו נגד הקראים[53]. חכמים לא ראו דבר יוצא דופן בהסמכה של הלכה דרבנן לכתוב, ומה שמותר למדרש ההלכה מותר גם למתרגם. אין לכך כל קשר למלחמה בקראות[54].

כמו בחלק ההלכתי של תרגום יונתן גם בחלק האגדי, השימוש באלמנטים המדרשיים אינו עקבי, אלא שבחלק האגדי בולט חוסר העקביות גם בחוסר האחידות הסגנוני, ובמיוחד בסתירות המצויות בגוף התרגום[55]. אף על פי כן צודק ידידיה[56], בקבעו כי 'בכל אי הסדרים וחוסר האחידות שבתיוב"ע... ניכר בו גם כן, מאידך גיסא, מעשה ידי סופר אחד. יש בו, כביכול, שיטה באי שיטתיות שלו, וצביון המיוחד רק לו'. ואמנם אופיו המיוחד של תרגום יונתן (בחלק האגדי) עולה בבירור ממחקרו המפורט של שנאן[57]. הדבר הוסבר על ידו, לדעתנו בדין, בכך שתרגום יונתן הוא מלאכתו החד פעמית של יוצר אנונימי מאוחר ביחס, שהרחיב בשיטת עבודה בעלת תוי זהוי ברורים טקסט תרגומי מזרם התרגום הארץ ישראלי, כשהוא נעזר במקורות מדרשיים שונים. מסקנות אלה הולמות בהחלט את הממצא גם בחלקים ההלכתיים. לעיל העירונו כי ניתן לעמוד על כמה קוים המאפיינים את החלק ההלכתי של תרגום יונתן – ומחקר יסודי ודאי יוסף על ידיעותינו – אולם נראה שאין למצוא הסבר שיטתי כולל לדרכו של המתרגם בבחירת היסודות ההלכתיים. חוסר העקביות הוא תולדה טבעית של הרכבת יסודות הלכתיים ממקורות שונים על גבי בסיס תרגומי ארץ ישראלי, שבעצמו לא נוצר ע"י מחבר אחד וממילא לא שלטה בו מעולם עקביות מלאה.

עד היום לא נעשה כל נסיון לבדוק באופן שיטתי את יחסו של תרגום יונתן למקורות ההלכה ששרדו. בדיקה כזו חשובה לדעתנו במיוחד ביחס לתרגום יונתן, בגלל נקודות המגע שבינו ובין מקורות ההלכה. שיתוף תוכני ניתן להסבר על רקע החומר המסורתי המשותף לשניהם, כמו לכל חלקי הספרות הרבנית בתקופה הקדומה. השוואות שונות שנעשו ע"י חוקרים, ובמיוחד בדיקות מדגמיות שערכנו, מצביעות על קשר ספרותי בין תרגום יונתן ובין המקורות – בעיקר מדרשי ההלכה. רצוננו לומר, טיב הדמיונות מלמד, שהמתרגם הכיר את הדרשה כשהיא כבר מגובשת בגיבוש סגנוני. על כך מלמדים כבר הדמיונות המרובים בין התרגום למדרשי ההלכה, שלא פעם משותף להם לא רק תוכן שווה, אלא גם ניסוח דומה (כגון שימוש באותן מילים, כשהדבר אינו מתבקש בהכרח מתוכן הדרשה).

53. כך למשל, בויקרא כא: ז 'ואשה גרושה מאישה לא יקחו' מתרגם יונתן: 'ואיתתא דמיפטרא בין מגברה בין מן יבמה'. בקדושין עח ע"א (=יבמות כד ע"א) פירשו, שהברייתא הדורשת מ'ואשה', שגם חלוצה אסורה לכהן, היא אך אסמכתא (להלכה 'דרבנן'). בתו"כ אמור א: ט–י (דף צד ע"ב–ע"ג) נדרשה ההלכה מן הכתוב, בלי לרמוז לכך שזו 'אסמכתא בעלמא' (ואם נפשך לומר, שכוונת הברייתא במקורה [למרות דברי הגמרא הנ"ל] שהלכה זו היא דאורייתא, מה מונע מלומר כן גם לגבי תרגום יונתן?).

54. העלמות יש במאמרו של רעוועל גם בפרטים, ונסתפק בדוגמא אחת. בעמ' 86 הוא מוצא סיוע לשיטתו מן העובדה, שפרט לשני מקרים (שמות כא: לז ובמ' ה: יז) אין בתרגום יונתן טעמי מצוות, וזאת כדי להוציא מליבם של הקראים, שחיפוש טעמי המצוות מאפיין את שיטתם. אולם בדיקה שטחית דיה ללמד, שיש בתרגום יונתן יותר משתי דוגמאות. השווה למשל דב' יד: ז; כג: ז; כד: יז.

55. ראה שנאן (להלן הערה 57), עמ' 132–146, ובמיוחד עמ' 138.

56. ז' ידידיה (גוטליב), 'תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה', מלילה א (תש"ד), עמ' 31.

57. א' שנאן, 'האגדה בתרגומים הארמיים ה"ארץ ישראליים" לתורה – עיצובה, תכניה ומיקומה בספרות חז"ל', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח (ראה הסיכום בעמ' 355–357).

לעניין זה מאלפים במיוחד הדמיונות שמקורם בשאילה 'בלתי מוצלחת'. דרך משל, לפני זמן רב כבר עמד רייפמן[58] על המשמע יוצא הדופן של התיבה הארמית 'אתרא' (=המקום, ה') בתרגום יונתן לשמות יז: טו 'דניסא דעבד אתרא בגיני הוא', וטען – בצדק – שלפנינו ביונתן תרגום ארמי של מאמר מעין זה שבמכילתא דרי"ש לפסוק:[59] 'ר' אלעזר המודעי אומר המקום קראו נסי שנ' "ה' נסי" אמר משה הנס הזה שעשה המקום בגיני עשאו'. המתרגם הכיר כנראה את הדרשה כשהיא מגובשת בניסוחה, ולכן 'נכשל' בתרגומו. דוגמא אחרת פחות בטוחה, מתחום ההלכה: במ' יט: ו: ('ולקח הכהן) עץ ארז'. תרגום יונתן: 'בקעתא דקיסא דגולמיש'. המלה המקובלת בתרגומי ארץ ישראל לחתיכת עץ היא 'קיסא'[60]. 'בקעתא' (חתיכת עץ שנבקעה) בתרגום פסוקנו, לבד ממה שהיא כפל תרגום (שהרי המלה 'עץ' כבר תורגמה ע"י 'קיסא') אינה נראית כלל כמלה ארמית[61]. בספרי לבמ' פיס' קכד (מהד' הורוביץ עמ' 156) נדרש בקשר לפסוקנו: '"ארז" – בקעת של ארז'. מסתבר שהמתרגם הכיר את הדרשה בניסוח דומה לזה, ובהשפעת אותה דרשה נטל את המלה המשנאית 'בקעת'[62] והפך אותה לארמית ע"י שהטיל לה אל"ף בסופה[63]. גם מה שהראינו לעיל, בדבר השפעת מדרש ההלכה על תרגומו של יונתן, מלמד שהמדרש היה מוכר למתרגם כשהוא מגובש בניסוח ספרותי.

תופעה זו שמתרגם משתמש בחומר מדרשי מנוסח, אינה מיוחדת לתרגום יונתן[64], אף שיש להניח כי היא מצויה ביונתן יותר מאשר בתרגומים האחרים. אולם נראה לנו שבדיקה שיטתית של קשרי יונתן עם מדרש ההלכה עשויה ללמדנו, כי המתרגם עשה שימוש במגבשים גדולים יותר של מדרשי הלכה שהיו כבר ערוכים (בע"פ או בכתב) ומנוסחים בניסוח מגובש וסופי. הקרבה בין תרגום יונתן לבין המכילתא דרי"ש בולטת, וכבר העירו עליה כמה חכמים. בקטעים אחדים הקרבה כה גדולה, עד שקשה להשתחרר מן הרושם שהמתרגם הכיר את הקטע המקביל במכילתא דרי"ש, כשהוא ערוך ומגובש בצורה קרובה לזו שהגיע אלינו, ועשה בו שימוש בתרגומו. השווה למשל תרגום יונתן לשמות כא: ב–יא עם המכילתא דרי"ש לאותם פסוקים – ההתאמה בין היסודות ההלכתיים שבתרגום ובין המכילתא לאותם פסוקים היא יותר מדי גדולה מכדי שנוכל ליחס זאת למקרה בלבד[65].

58. י' רייפמן, בית התלמוד, שנה א (תרמ"א), עמ' 219.

59. עמלק פרשה ב (עמ' 186).

60. השווה למשל תרגום יונתן וקטעים לבמ' טו: לב; תרגום יונתן לויקרא יד; ד; במ' לה: יח.

61. במיליונים הארמיים היא מתועדת רק מיונתן לפסוק זה. מענין שהפעל העברי 'בקע' (עצים) אינו מתורגם ע"י התרגומים הארמיים באמצעות הפעל 'בקע'.

62. ראה למשל ספרי זוטא לפסוקנו (עמ' 303); תורת כהנים, מצורע, א:יב (דף ע ע"ב–ע"ג); משנה ביצה ד: ה; תוספתא מכות ב: א.

63. העובדה שמדובר בכפל תרגום ('בקעתא דקיסא') אינה פוסלת את העדות. כפלי תרגום הם תופעה מקובלת בתרגום יונתן, ואין סיבה שלא ליחסם לעורך עצמו.

64. אפילו בתרגום הפשיטתא לתורה, שכידוע זיקתו לספרות חז"ל אינה גדולה כמו זו של התרגומים הארמיים, גילינו תופעה זו. השווה י' מאורי, 'השפעת המדרש על תרגום הפשיטתא לתורה בבחירת המלים', תרביץ מו (תשל"ז), עמ' 212–230.

65. בעבודת מדגם יסודית, שהוקדשה ליחסו של יונתן למקורות ההלכה בקטעי התורה שעניינם דיניו ומעמדו של העבד (עבודת מ"א בהדרכת מו"ר פרופ' י"א זליגמן [תשכ"ז]), הסתבר לנו בין היתר, שהקרבה של יונתן למכילתא דרי"ש גדולה הרבה יותר מאשר קרבתו (לסירוגין) למכילתא דרשב"י, לתורת כהנים או לספרי דברים.

כיוצא בזה ניתן למצוא גם בכמה מגבשים אחרים. אם נצרף עובדה זאת לכך, שלעתים קרובות אנו מוצאים הלכה, שעד כמה שניתן לשפוט לפי המקורות שברשותנו, היא מופיעה רק במכילתא דרי״ש ובתרגום יונתן[66], נראה סביר להניח, שתרגום יונתן הכיר את המכילתא דרי״ש (או מדרש הלכה דומה).

אין לנו הסבר מדוע מתעלם יונתן פעמים הרבה מההלכות שבמכילתא דרי״ש, או מדוע הוא מתרגם לעתים (לא קרובות!) בניגוד לדעה המיוצגת במכילתא דרי״ש, אלא ששאלות אלה אינן נעשות חמורות יותר לאור הנחתנו שהמתרגם הכיר את המכילתא דרי״ש. בספר דברים פרק יב נמנע תרגום יונתן, כמעט לחלוטין, מלשזור בתרגומו יסודות הלכתיים, וכן נהג גם בקטעים אחרים בתורה – האם יעלה מישהו בדעתו להסיק מכך, שהמתרגם לא הכיר חומר הלכתי לקטעים אלה?

מידת השיתוף בין תרגום יונתן ובין מדרשי ההלכה האחרים (כולל מכילתא דרשב״י), או גם שאר החיבורים ששרדו לנו, קטנה הרבה יותר מאשר בין תרגום יונתן למכילתא דרי״ש. אעפ״כ אין להוציא מכלל אפשרות, שבדיקה שיטתית של הקשרים תגלה גם כאן, כי המתרגם השתמש באחד החיבורים הללו כשהוא כבר ערוך ומגובש[67].

בעקבות מחקריו של א׳ גייגר[68], נחשב בדרך כלל כמוסכם בין החוקרים, כי מציאותם של תרגומים פרשניים המנוגדים למקובל במקורת ההלכה, יכולה לשמש קריטריון לקביעת זמנו (הקדום) של התרגום[69]. בגלל המחסור בקריטריונים מוצקים אחרים, תופס הקריטריון ההלכתי עד היום מקום בראש בקביעת תאריכו של תרגום[70]. לקריטריון זה התנגד אלבק מכל וכל. טענתו העיקרית היתה, כי מעולם לא נמנעו חכמי ישראל מלפרש את המקרא בדרך שנראתה להם, גם כאשר פירושיהם לא הלמו את ההלכה המקובלת. יעידו על כך פירושי המקרא המשוקעים באגדות חז״ל ובמיוחד פירושיהם של חכמי ימי הביניים. לפיכך,

66. ויש שהלכה זו ׳מוזרה׳ ביחס למה שהיינו מצפים למצוא לאור הכרתנו את האמור במקורות האחרים. כך למשל התוספות ׳בלא אגר נטיר׳ בתרגום יונתן לשמות כב; ט ו׳ דהוה ליה עימיה אגר נטיר׳, שם פסוק יא, קשורות ככל הנראה לדברי המכילתא דרי״ש, נזיקין פרשה טז (עמוד 30): ״׳ואם גנב יגנב עמו׳ – זה שומר שכר והעליון שומר חנם׳, אף שדברי המכילתא נראים תמוהים, שהרי לפי ההלכה המקובלת, פרשת ׳שומר שכר׳ מתחילה בפסוק ט (ראה הערת הורביץ על אתר).

67. אשר לגמרא הבבלית, י״ל צונץ סבור היה ׳שסגנונה תכנה ולימודיה בולטים בו (בתרגום יונתן) בצורה ברורה׳ (הדרשות בישראל, ירושלים תשי״ד, עמ׳ 39), אלא שראיותיו אינן מספיקות כדי להוכיח שהמתרגם השתמש בגמרא הבבלית כפי שהיא ערוכה לפנינו. מבין מדרשי האגדה, רבה הקרבה בין תרגום יונתן לפרקי דרבי אלעזר. על השאלה האם שימש פדר״א מקור לתרגום יונתן, ראה י׳ היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ׳ 197–199 וההערות הנוגעות לעניין. מסקנת שנאן (עמ׳ 356 בחיבור שנזכר לעיל הערה 57) היא, שפדר״א עמד בפני בעל תרגום יונתן (אולי בנוסח שונה במקצת מזה המצוי לפנינו). על זמנו של פדר״א, ראה לאחרונה א׳ מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל״ז, עמ׳ 32–37.

68. על תולדות ההלכה בכלל ועל תרגומי המקרא בפרט. ראה במיוחד הנספח השני לספרו המקרא ותרגומיו (תרגום י״ל ברוך), ירושלים תש״ט, עמ׳ 290 ואילך.

69. היות שבפרק הזמן שאנו דנים בו אין קודיפיקציה מחייבת, נוח היה בדרך כלל לדבר על תרגומים המנוגדים למשנה, ולנסח מעין כלל: מה שמתנגד למשנה קודם בהכרח למשנה. השווה למשל P.E Kahle, *The Cairo Geniza*², Oxford 1959, pp. 205–208; A. Diez Macho, *SVT* 7 (1960), pp. 222-226.

70. ראה A.D. York, 'The Dating of Targumic Literarure', *JSJ* 5 (1974), pp. 49–67.

העובדה שהפרשנות ההלכתית המשתקפת בתרגום אינה הולמת את ההלכה המקובלת, אין בה כדי לשמש הוכחה לכך, שהתרגום נוצר טרם שההלכה הפכה להיות מקובלת[71]. על טענת אלבק השיב היינמן[72], כי אין הנדון דומה לראיה שהביא אלבק. התרגום הארמי היה לו מקום של קבע ותפקיד ליטורגי מחייב בבית הכנסת, והוטל עליו להעתיק נאמנה את דברי הכתוב בשעת קריאתו בציבור ללשון העם. מה שאין כן פירושיהם של חכמי ימי הביניים, או אפילו דרשותיהם של בעלי האגדה, שמעולם לא היה להם מעמד של קבע וחובה בסדר התפילה בציבור ובמה שכרוך בו. המתרגם לא הורשה לתרגם בציבור פסוק באופן שתשתמע ממנו פרשנות הלכתית המנוגדת להלכה המקובלת.

מבלי לנסות להכריע בין העמדות, נראה לנו חשוב להעיר לענייננו: כבר נרמז לעיל, כי מספר התרגומים שמשתקפת מהם פרשנות שאינה הולמת את ההלכה המקובלת במקורות, מרובה במיוחד בתרגום יונתן. אולם באופן פרדוכסלי, דוקא עריכתו של תרגום יונתן נחשבת בד״כ בעיני החוקרים למאוחרת מבין התרגומים הארמיים[73]. האמנם הדעה שתרגום יונתן מאוחר מחייבת לאמץ את גישתו של אלבק, כי האלמנט ההלכתי אין בו כדי לשמש קריטריון לקביעת זמנם של התרגומים? דומה שאין הדבר כן.

דרכי העיבוד של החומר בתרגום יונתן מקרבים את ההנחה, שהוא נערך מלכתחילה כיצירה ספרותית כדי להיקרא ולא כדי להיאמר בציבור. מבחינה זו אין הוא שונה כלל מחיבורי הפרשנים שמימי הביניים. אף אין הוא שונה מהיצירות של ספרות האגדה שהגיעו אלינו, שחלק ניכר מן החומר המשוקע בהן ודאי נאמר (ונוצר) פעם כדרשה בציבור, אולם עריכתן של היצירות כבר נעשתה שלא על מנת לשמש לאמירה בציבור. לפיכך, במקום שרק מתרגום יונתן משתקפת פרשנות שאינה הולמת את ההלכה המקובלת, אין כל ראיה, גם לשיטת החולקים על אלבק, כי תרגום יונתן נערך קודם להשתלטותה של ההלכה המקובלת. אפשר שהמתרגם (גם אם זמנו מאוחר) שאב את פירושיו ה׳אנטי־הלכתיים׳ ממקור קדום, ואפשר גם שאותם פירושים אינם אלא פירושיו העצמאיים (ראה לקמן).

ההנחה שתרגום יונתן נערך כיצירה ספרותית לקריאה ולא לאמירה בציבור, הולמת את ממצאיו של שנאן לגבי החומר האגדי שבתרגום,[74] והיא עולה גם מבדיקת החומר ההלכתי. לעיל (עמ׳ 236) הבאנו דוגמאות כדי להראות כיצד דרכו של יונתן בשילוב ההלכה, על דרך מדרש ההלכה, גרם לעתים להפרדה בין הדבקים. המעיין בשתי הדוגמאות הראשונות יתקשה להאמין, כי מי ששמע את דברי התרגום, אגב קריאת התורה בציבור, הצליח להבין את הכוונה המדוייקת של התוספות ההלכתיות וכן כיצד הן משתלבות בפירוש הכתוב. הבנת הכוונה של התרגום מחייבת קריאה בעיון[75]. אף השילוב המורכב (ולעתים מסובך)

71. לכל הויכוח והמשתמע ממנו, השווה J. Heineman, 'Early Halakhah in the Palestinian Targumim', *JJS* 25 (1974), pp. 114–122 (נוסח עברי בשינויים קלים בספר שנזכר לעיל [הערה 67], עמ׳ 143–162); פעור (הערה 6), עמ׳ 19–26.

72. במאמר האנגלי הנ״ל, עמ׳ 118 (בנוסח העברי הנ״ל, עמ׳ 145–146).

73. וכבר רמז לזה יורק (הערה 70), עמ׳ 54.

74. כחיבור שנ״ל בהערה 57. ראה למשל דבריו על תרגום יונתן לבר׳ מח: טו–טז (עמ׳ 60–61) ובפרק הסיכום (עמ׳ 356).

75. כבר הוכחנו לעיל, כי היתה למתרגם כוונה פרשנית. אגב, בדוגמא (השנייה) מויקרא יט; י הראינו, כי התוספת ׳בחיבורהון׳ בסוף פסוק י שייכת למעשה לחוק המחייב להשאיר פאה, שנזכר בפסוק ט. לפיכך, אילו היה התרגום נאמר בעת קריאת התורה בבית הכנסת, צריך היה להניח שבין תרגום

של ההלכות שאנו מוצאים לעתים בתרגום יונתן, אינו הולם מסירה לקהל הרחב, שהכיל ככל הנראה בעיקר קהל עממי פשוט ולא תלמידי חכמים.

חוקרים שונים עמלו לבאר את הניגודים שבין ההלכה המקובלת ובין הפרשנות ההלכתית שבתרגום יונתן, תוך נסיון למצוא מקבילות בספרות הרבנית לפרשנות 'יוצאת הדופן' שבתרגום יונתן. למרות מאמצים אלה, נותרו פירושים לא מעטים בתרגום יונתן, שלא נמצאה להם מקבילה כלשהי בספרות חז"ל ששרדה. ידידיה, במאמר סיכום על תרגום יונתן שנ"ל (הערה 56) כתב (עמ' 29): 'חקירה מפורטת ומקיפה בהלכות הגאונים ובמנהגיהם ובספר הזוהר, אפשר שתפיץ אור גם על ההלכות שבתרגום יונתן בן עוזיאל'. עד כמה שהדבר נוגע לספר הזוהר, בדיקה מקפת למדי (אף שבהחלט לא שיטתית) העלתה רק דוגמא אחת למקבילה בין תרגום יונתן ובין הזוהר, כשמדובר בפרשנות שאינה תואמת את ההלכה המקובלת. כוונתנו לתרגום יונתן לשמות כא: ז: 'לא תצא כצאת העבדים' – 'לא תיפוק במפקנות עבדייא כנענאי דמשתחררין בשינא ועינא אלהין בשנין דשמיטתא ובסימניא וביובלא ובמותת ריבונהא ופורקן כספא'. וכן גם שם כב: ב: 'ונמכר בגנבתו' – ויזדבן ליה בדמי[76] גניבותיה ועד שתא דשמיטתא'. קביעה זו של התרגום, שהעבד יוצא בשנת השמיטה, מתנגדת לכל מקורות ההלכה המצויים בידינו[77], אולם היא משתקפת בזהר לפרשת בהר (ח"ג, דף קח ע"א): '"ושבתה הארץ שבת לה'" (ויקרא כה:ב) – שבת לה' ממש. תו פתח ר' אלעזר "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד" וגו' בגין דכל בר ישראל

פסוק ט לתרגום פסוק י עוד חצצה קריאת הטקסט העברי של פסוק י – דבר שעוד היה מקשה על ההבנה.

76. כך ('דמי') בכתב היד. בנדפס: 'בית דינא מן'.

77. מכילתא דרי"ש, נזיקין פרשה א (עמ' 249); תורת כהנים, בהר ג: י (דף קז ע"ג); ספרי לדב' פיס' קיא (עמ' 172); מדרש תנאים לדברים טו: יב (מהד' הופמן עמ' 85); ירושלמי קדושין א: ב (דף נט ע"א); השווה גם משנה קדושין א: ב; הברייתא שהובאה בבבלי ערכין יח ע"ב ונדה מז ע"א. מעניין לציין כי הירושלמי הנ"ל, אף שפירש כי אין העבד יוצא בשנת שמיטה לחירות, הרשה לעצמו לפרש לשם הדרשה את המלה 'ובשביעית' כאילו כוונתה לשמיטה. בהמשך לאותו קטע מוכיח הירושלמי כי השביעית היא שביעית למכירה מתוך פסוקנו: 'אמר ר' זעירא בשם ר' הונא "ובשביעית" כתיב', כלומר (כפירוש 'קרבן העדה'): 'דו"ו מוספת על הענין הראשון, לומר דקאי נמי "ובשביעית" אריש דקרא, והכי פירושו: שש שנים יעבד ובשביעית, דהיינו בשנת שביעית שהיא שנת שמיטה נמי יעבד לפעמים, כגון שלא נמכר בתחילת השמיטה, ובשביעית מיום ליום יצא' (והשווה פירוש המשניות לרמב"ם, קדושין א:ב). בספר יראים לר' אליעזר ממיץ (יראים השלם סימן קסו): 'שילוח עבדים – צוה הקב"ה בהגיע שמיטה ויובל שישלח אדם חפשי עבדו ושפחתו העברים' וכו'. כבר העירו חכמים כי הדברים סותרים את מה שכתב הוא עצמו לעיל מיניה (סימן קסה) שרק יובל (ולא שביעית) מוציאה עבדים, ולפיכך נראה שנפל שיבוש בדבריו בסימן קסו. נסיונו של כשר (תו"ש לשמות כא, אות ע) לפרש כאילו 'ברור (הדגשה שלנו) הוא שתרגום יונתן קורא לשנה השביעית של העבד שמיטה שלו' היא נסיון דחוק, כדי להתאים את יונתן להלכה. אף בעל אהבת יהונתן שדרכו להתאים את דברי יונתן להלכה, כותב בפירושו לשמות כב: ב (לאחר נסיונות תירוץ דוגמת זה של כשר): 'וידעתי גם ידעתי שפירושי דחוק, כי מדוע לא אמר ועד שתא שביעיתא'. נוסף לכך, כבר הקשה ד' שפרבר על פירוש זה (אוצר החיים בעריכת ח"י ערנרייך, שנה א [תרפ"ה], עמ' ע), 'כי מלשון התרגום ב – כא:ז "בשנין דשמיטתא" ודאי לא משמע הכי, דכמה שנין דשמיטתא אית ליב להאי עבד? אבל אי כפשוטו שייך יותר לשון רבים דביובל איכא טובא שנין דשמיטתא'.

דאתגזר דאית ביה רישומא קדישא אית ליה נייחא בשמיטה דהא דיליה הוא ההוא שמיטה לנייחא ביה ודאי אקרי שבת הארץ ודאי תירו אית בה נייחא בה כמה דשבת נייחא הוא לכולא ה"נ שמיטה נייחא לכולא נייחא הוא דרוחא וגופא... בגין כן "ושבתה הארץ" בההוא נייחא דארעא אצטריכו עבדין נייחא ובגין כן "ובשביעית יצא לחפשי חנם"' (שמות כא: ב)[78].

דוגמא זו אין בה די כדי ללמד על קשר כלשהו בין השניים. הפירוש 'שביעית' – שמיטה, הוא יותר מדי צפוי[79]. השוואה שיטתית של כל החומר בהלכה ובאגדה אפשר שתגלה נקודות מגע ספציפיות יותר בין תרגום יונתן לספר הזהר[80], אשר תחייבנה להסיק כי הזהר השתמש ביונתן, או שיונתן השתמש, בין היתר, במסורות מיוחדות שרווחו אח"כ בחוגים קבליים[81]. לפי שעה, כאמור, אין הוכחה לכך.

ברור איפוא, ששאלת המקורות של אותם תרגומים הלכיים (בתרגום יונתן), שאינם תואמים את ההלכה המקובלת[82], נשארת סתומה. אין ספק בדבר, שהמחבר הכיר מדרשים שכבר אינם לפנינו והשתמש בהם בתרגומו. אולם מספרם הרב של התרגומים ההלכיים

78. על הדמיון בין הזהר לתרגום יונתן בעניין זה העיר כבר ראובן הכהן רפאפורט, בהקדמתו ל'עטור ספרים' (הערות על 'מטפחת ספרים' לר' יעקב עמדין, נדפסו יחד עם הספר בלבוב תרל"א). הערתו באה כתגובה לתמיהת ר' יעקב עמדין (שם עמ' 29), על שהזהר כתב נגד ההלכה המקובלת. על הנסיונות להתאים את הזהר להלכה, ראה כשר, תו"ש לשמות פרק כא, אות ע.

79. כך פירש את הכתוב גם ר' יוסף בכור שור, לפי פשוטו של מקרא. לדעת י"פ פערלא (ספר המצוות לרס"ג, נ"י תשכ"ב, ח"א, עמ' 544), פרוש זה משתקף גם מאזהרות ר' אליהו הזקן; השווה מהד' מ' סלוצקי, ווארשא 1900, עמ' 57 (וכבר העירו התוספות [יומא ח ע"א ד"ה דכולי עלמא] 'שלא היה מקפיד לכתוב כהלכתן'). אלא שאין אנו בטוחים כלל, שהכרח לפרש כמו פערלא את דברי ר' אליהו הזקן.

80. דרך משל, עניין שסה גידין שישנם בגופו של אדם; מופיע לראשונה בתרגום יונתן לבר' א: כז ומשם נשתגר הדבר בהרבה מספרי הראשונים וגם הרמז למצוות לא תעשה נתחבר למניין זה (בבבלי מכות כג ע"ב, שסה הלאוין הם כמנין ימות החמה. ראה ש' אברמסון, פתיחה לדרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב, הוצאת 'מקור', ירושלים תשכ"ט, עמ' 18). וכ"ה בזהר לפרשת וישלח, ח"א, דף קע ע"ב.

81. כידוע נחלקו החוקרים האם הייחוס של תרגום יונתן לתורה ליונתן בן עוזיאל מצוי כבר בזהר (סתרי תורה לבראׁ, ח"א, דף פט ע"א: 'אמאי תרגם אונקלוס אורייתא בהאי לשון ויונתן בן עוזיאל המקראׁ?'), או שראשיתו בפירוש התורה של ר' מנחם רקנטי, חכם קבלי-בן המאה הארבע עשרה, המרבה לצטט בפירושו לתורה מתרגום יונתן. מכל מקום ברור, שחכמי הקבלה שמכאן ואילך הכירו את תרגום יונתן והשתמשו בו. לפיכך העובדה שבעל ספר הפליאה (דפוס קארעץ. [ח"ב], דף כג עמודה ב) ור' אברהם סבע (בפירושו צרור המור לפרשיות 'משפטים, 'בהר' ו'ראה') כותבים שעבד עברי יוצא בשמיטה, אין בה כדי ללמד שכך מצאו במקורות הלכתיים שנעלמו מאתנו. הם יכולים היו ליטול זאת מתרגום יונתן או מספר הזהר.

82. אנו כוללים בזה גם אותם פירושים או תוספות הלכיים שאמנם אינם מנוגדים להלכה המקובלת, אולם אין להם כל רמז במקורותינו. דרך משל, מה שהוסיף יונתן בשמות יב:כב: 'וטבלתם בדם אשר בסף' – ותטמשון בדמא דבמן פחרא'. הפירוש ל'סף' מתועד במקורות (דעת ר"ע במכילתא דרי"ש, פסחא פרשה ו, עמ' 18; שם, פרשה יא, עמ' 37), אולם לא כן התוספת 'פחרא' (חרס). כידוע אף בחלק האגדי של תרגום יונתן רב באופן יחסי מספרן של האגדות שמקורן נעלם. ראה למשל מ' ברייאר, 'מדרשים וביאורים עלומי מקור בתרגום הארמי לתורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל', ספר השנה לכבוד הרב ד"ר אברהם וייס, נ"י תשכ"ד, עמ' רא–רלא.

שלא מצאנו להם מקור בספרות חז״ל ששרדה, כמו גם האופי המיוחד של כמה מהם, מקרבים את ההנחה, שחלק ניכר מן התרגומים הללו הוא פרי פרשנות עצמאית של המתרגם. במלים אחרות: מותר ליחס לפעולתו העצמית של המתרגם לא רק תוספות שמגמתן תרגום שלם והגיוני של הכתוב, אלא אף תוספות הלכיות המרחיבות את משמעותו של הכתוב. ואכן, אפילו פרשן כדוגמת בנימין שמרלר (בעל ׳אהבת יהונתן׳), המבקש בכל מאודו להתאים את דברי התרגום להלכה המקובלת, או לפחות למצוא להם ׳תנא מסייע׳ בספרות חז״ל, מכיר לא פעם בכך שלפנינו בתרגום יונתן פירוש שהוא חידושו של המתרגם עצמו. כך למשל סבור הוא (בדבריו לויקרא יט:כד), כי הרעיון המובע בתרגום יונתן שם וכן בדב׳ כ:ו, ש׳נטע רבעי׳ יש לפדות מן הכהן (בשעה שלפי ההלכה זהו ממון בעלים), הוא פירושו העצמאי של המתרגם[83].

נחתום בדברי סיכום: עמדנו על ריבוי התוספות המאפיין את תרגום יונתן מיתר תרגומי ארץ ישראל. ביקשנו להראות כי המתרגם הושפע מ׳מדרש ההלכה׳ הן בתוכן והן בדרך שילוב ההלכה. אף ביקשנו לטעון, כי המתרגם הכיר דרשות לכתובים, כשהן כבר ערוכות ומגובשות בגיבוש סגנוני. אשר למדרשי ההלכה שלפנינו, נטינו להניח כי המתרגם הכיר את המכילתא דרבי ישמעאל או מדרש הלכה קרוב לה. השאלה באיזו מידה ניתן לומר כי המתרגם עשה שימוש גם במקורות ההלכה האחרים שברשותנו, נשארה ב׳צריך עיון׳, עד שתיערך השוואה שיטתית של כל חומר ההלכה שבתרגום יונתן למקורות ההלכה שבידינו.

היות שעניין לנו בקוי האופי המיוחדים לתרגום יונתן, ברור שההשוואה של התרגום למקורות צריכה להתרכז קודם כל באותו חומר הלכתי ביונתן השונה מזה שבשאר תרגומי א״י (וכמובן גם מזה שבאונקלוס). אנו מניחים כי השוואה זו למקורות ההלכה, כמו גם השוואה מדוקדקת בין החומר שביונתן ובין זה שבשאר תרגומי א״י, יעמידו אותנו על קוים נוספים המאפיינים את תרגום יונתן, במיוחד בכל הנוגע לשימוש ביסודות ההלכתיים, אף שאין אנו מאמינים כי יימצא בידינו הסבר כולל מדוע בחר יונתן ביסודות הלכה אלו ולא באחרים.

נטינו להניח שתרגום יונתן נערך מלכתחילה כיצירה ספרותית, כדי להיקרא ולא כדי להיאמר בציבור. עמדנו על מגמתו הפרשנית, ושיערנו (לאור הפירושים שאינם תואמים את המקורות), שמרובה בו פרשנות עצמאית. רק השוואה יסודית שיטתית של חומר ההלכה שביונתן למקורות ששרדו, עשויה ליתן בידינו תמונה ברורה יותר בדבר מידת עצמאותו של המתרגם, דרכו בהרכבת החומר וזמן פעולתו.

83. השווה גם למשל דבריו לויקרא כא: ג.

דימויים מרכזיים בתאוריה האליגוריסטית של פילון

מאת פינחס קרני

חיבור זה הוא חלק מעבודה, המנסה להעמיד את התאוריה העיונית עליה מבוססת פעילותו הפרשנית של פילון האלכסנדרוני. עבודות רבות, בעבר הרחוק והקרוב הוקדשו לאליגוריסטיקה שלו, אלא שכולן עוסקות בשיטה ולא בהשקפה העיונית המונחת ביסודה. עיקר דאגתן לחשוף את ׳החוקים של האליגוריה׳, שפילון עצמו מזכיר בלי לפרט ובלי להדגים[1]. אפילו עבודות נמלים כבירות, כגון זו של זיגפריד, לא העלו אלא דוגמאות ולא חוקים וכללים של הפרשנות האליגוריסטית[2]. הזנחה זו במחקר הפילוני גובעת, לדעתנו, מ׳ העובדה, כי החוקרים היו שבויים של התיזה האליגוריסטית המקובלת מימי פרשני הומרוס והסיודוס. ואמנם, אין תלותו של פילון במסורת הפרשנית הזאת מוטלת בספק. כתביו הם עדות להשכלתו הפילוסופית־יוונית הענפה[3]. גם בדרכי פרשנותו מעוגן פילון היטב ׳במסורת האליגוריה של יוון, הן בשיטה, הן במינות והן בחומרים׳[4]. ואין ספק בלבנו, כי כאשר נצליח להגיע אל הבנת הייחוד שבפרשנותו, נמצא את זה מבוסס דוקא על הרקע והמימד ״היווניים״ של הגותו, על תוכנה ודרכיה[5]. אך קביעת תלותו של פילון בעולם

1. על החלומות א 13; על החוקים המיוחדים א 278; על אברהם 68.
2. Siegfried C., *Philo als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875 במיוחד עמ׳ 160–197 וראה הביקורת על נסיונו אצל E. Stein, 'Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia', *BZAW* 51, Giessen (1929), S. 49.
לאחרונה ניסיתי לרכז דוגמאות בולטות בפרשנותו, לסווג אותן סיווג חדש ולהסיק מהן כלליב בחיבור ״מצרים המקראית בפרשנותו של פילון״ (עומד להופיע בשנתון למקרא ולמחקר המזרח הקדום, י״ם תשמ״ב).
3. I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932, S. 511–528, 542–556 et pass. – E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940, p. 91 ff. M. Alexandre, 'La culture profane chez Philon', dans *Colloques* du C.N.R.S., Paris 1967, p. 105–109. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, ,Paris 1958, p. 70–75. H. A. Wolfson, Philo, *Foundations of Religious Philosophy I*, Cambridge 1948, p. 93, 105–129.
על מחלוקת החוקרים בדבר היות פילון ״יהודי״ או ״יווני״ וכן בדבר השתייכותו לאסכולה פילוסופית זו או אחרת, ראה ספרו המצוטט של היינמן, עמ׳ 5–6, ספרו המצוטט של וולפסון, עמ׳ 97 ואילך; וכן סקירתו של R. Arnaldez, *De Opificio Mundi*, Paris 1961, p. 70–94.
4. יהושע עמיר, ׳האליגוריה של פילון ביחסה לאליגוריה ההומרית׳, אשכולות ספר ששי, (תשל״א), עמ׳ 35–45.
P. Boyancé, 'Echo des Exégèses de la Mythologie Grecque chez Philon', dans *'Colloques'* du C.N.R.S., Paris 1967, p. 169-186.
5. כנגד זה ראה נסיונו של וולפסון למצוא במפעלו של פילון רקע אחר ומימדים נוספים על ידי הנמכת תלותו באליגוריסטיקה היוונית וקירובו לעולם הדרשנות היהודית בא״י (ראה ספרו המצוטט, עמ׳