

אריה צורף

כיצד משתנים אנשים? דמותם של שאול ושלמה בפירושו של יפת בן עלי

יפת בן עלי היה מפרש מקרא בן העדה הקראית שחי בירושלים בסוף המאה העשירית. הוא היה הפרשן היהודי הראשון שכתב פירוש על המקרא כולו. חלק גדול מפירושו עודם בכתבי יד.¹ בפירושו הוא הרבה לעסוק בחיי הנפש של הדמויות המקראיות ולהסביר את המניעים להתנהגותן ואת התפתחות היחסים ביניהן על רקע הסיפור המקראי. נטייה זו נבעה במידה רבה מן החשיבות שהעניק יפת לרציפות וללכידות הפנימית של הסיפור המקראי. יפת רצה להראות כי הסיפור המקראי הוא תיאור מסודר והגיוני של התפתחות האירועים המתוארים, ולשם כך יש צורך להסביר את מניעיהן של הדמויות ואת תפקידן בהתפתחות הסיפור.²

בשל רצונו לשמור על האחידות ועל הרצף של הסיפור המקראי, העדיף יפת לתאר את הדמויות המקראיות דמויות השומרות על תכונותיהן הבסיסיות לכל אורך התפתחות הסיפור. הדבר ניכר היטב בדרך שבה תיאר את דמותו של דויד המלך בסוף ימיו. בעוד תיאורו של דויד במלכים א (א-ב) מעלה לכאורה שדויד הפך בסוף ימיו לדמות חלשה וסבילה, שהנתקה במידה רבה ממהלך המאורעות, מתוך ניגוד מוחלט לתמונתו כמנהיג ויוזם בספר שמואל, הרי שיפת הקפיד לתאר את דויד מנהיג חזק ושקול גם בימיו האחרונים, שרק לעיתים סבל מחולשה גופנית. יפת רצה לשמור על האחידות בדמותו של דויד כדי שלא תיווצר סתירה בין דמותו של דויד בספר שמואל ובין זו שבספר מלכים, והוא גם נשען על תיאור דמותו של דויד בימיו האחרונים בספר דברי הימים א (כב-כט), שבו מתואר דויד מי שעומד על רגליו בגאון ומעביר את השלטון לבנו שלמה בדרך מסודרת ואחראית.³ אין לתלות את עמדתו של יפת בעניין זה בשיקולים תאולוגיים, כגון דבקתו בעיקרון התאולוגי האסלאמי של חסינות הנביאים מפני חטא (עצמה' אלאנביא) שנביאים אינם יכולים לחטוא או לפחות חטא חמור, ומכאן הרצון לנקות את דויד (שהוא נביא לפי שיטתו של יפת) מכל סימן של חולשה או טעות. לראיה דווקא בסיפור המציג את הקושי הגדול ביותר מבחינת התפיסה של חסינותו של דויד מפני חטא, הריהו סיפור חטא דויד עם בת שבע, יפת מתעקש שאין סיבה לנסות להמעיט בחטאו של דויד

1 על המהדורות של פירושי יפת והמחקרים שנכתבו עליו, ראו: זבנובסקה 2014.

2 זבנובסקה 2005, עמ' 75-81; פוליאק תשע"ד, עמ' 116; פרנק 2007, עמ' 47.

3 צורף תש"ף, עמ' 128-131.

ולהתרחק ממשמעותו המילולית של המקרא בשל שיקולים תאולוגיים.⁴ ניסיונו של יפת להגן על דמותו של דויד בסוף ימיו לא נבע ממניעים תאולוגיים, אלא ממניעים ספרותיים-פרשניים: יפת רצה ליצור דמות אחידה של דויד, שתתאים גם לגיבור הצעיר שבספר שמואל וגם למלך החולה המוצג בספר מלכים.

בעוד דמותו של דויד במקרא מאפשרת פרשנות מעין זו, גם אם בדוחק מסוים, הרי שישנן דמויות במקרא שפרשנות כזאת לא תתאים להן. בסיפור המקראי דמויות אלה מתוארות בביורר דמויות שעברו שינוי. בתחילה דמויות אלה הן דמויות חיוביות המחוננות בכל התכונות החיוביות שהמקרא נוהג לשבח, אך לקראת הסוף הן הופכות לדמויות שליליות המטילות אסון על עצמן ועל זולתן. כיצד התמודד יפת עם דמויות כאלה? כיצד הסביר את השינוי שחל בתכונותיהן שכביכול השתנו לחלוטין? כדי לבחון שאלה זו אתרכו בשתי דמויות של מלכים מקראיים, אשר ראשית דרכם נראתה מבטיחה, אך בסוף דרכם זכו לנבואות קודרות שזרעם לא יזכה למלוכה, או שיזכה למלכות מצומצמת בהרבה מזו שלהם. מלכים אלה הם שאול ושלמה. ברצוני לבחון כיצד מסביר יפת את השינוי שחל בדמותם והיטה אותם מדרך הישר.

שואל

יחסו של יפת כלפי שואל הוא דרערכי כבר מהתחלה. מצד אחד הוא מהלל את תכונותיו החיוביות של שואל בראשית דרכו, ובעיקר את צניעותו וענותו, ומצד אחר הוא טוען שכבר בתיאור של תחילת דרכו המקרא מספק רמזים לנפילתו בהמשך הדרך.

יפת מדגיש את תכונותיו הגופניות של שואל ומראהו הנאה, שיש להם חשיבות בעת בחירת מלך. בפירושו לשמואל א ט, ב אומר יפת "על היופי נאמר: ואין איש מבני ישראל טוב ממנו. כך גם נאמר על גובה קומתו: **משכמו ומעלה גבוה מכל העם**, כלומר קומתו הייתה גבוהה מזו של כל העם. כבר אמרנו בכמה מקומות שאלוקים בוחר לנבואה ולמלוכה את האנשים היפים והמרשימים ביותר."⁵ כבר בתיאור פגישתם של שואל ושמואל בעת חיפוש האתונות יפת מדגיש את צניעותו של שואל, אשר בגלל מוצאו הצנוע לא העלה כלל על דעתו כי הוא ראוי למלוכה. בפירושו לשמואל א ט, כא יפת אומר "ולאחר מכן אמר: **ומשפחתי הצעירה מכל משפחות שבטי בנימין**. הוא אמר: שבטי הוא הקטן מבין השבטים ומשפחתי היא הקטנה ביותר [בשבט], וכיצד זה אהיה מלך? ! ייתכן שאמר זאת על דרך הצניעות, וייתכן שאמר זאת מתוך תמיהה"⁶. גם לאחר שנביא אלוקים בכבודו ובעצמו בישר לו שיהיה מלך, שואל לא היה יכול לתאר לעצמו את הדבר בשל צניעותו וענותו.

4 יפת פתר את הקושי התאולוגי מתוך ההנחה שדויד (וכמוהו גם בנו שלמה) היה נביא ממדרגה נמוכה בלבד, שכתב רק מזמורים ולא ציווה את העם מצוות כלשהן, ונביא כזה יכול לחטוא גם חטאים חמורים. ראו: ארדר 2015, עמ' 66-72.

5 ראו: נספח, טקסט 1.

6 ראו: נספח, טקסט 2.

כנגד זה יפת טוען שכבר בתיאור פגישתם הראשונה של שאול ושמואל, המקרא רומז אל חטאיו העתידיים של שאול. כאשר שמואל מתאר לפני שאול את דרכו הביתה לאחר חיפוש האתונות ואת האותות שיופיעו לפניו, שנועדו להוכיח לו שהבשורה על הפיכתו למלך היא בשורה אמיתית מאת אלוקים, שמואל אומר לשאול שהוא עתיד לעבור בגלגל ולהעלות שם עולות עם שמואל. עניין זה נראה ליפת תמוה מבחינה גאוגרפית: הרי מקום מגוריהם של שאול ושמואל וכל האזור שחיפש בו שאול את האתונות נמצא בגב ההר, ומדוע יעבור שאול בגלגל, הנמצאת בבקעת הירדן?⁷ גם מבחינת סדר העניינים הדבר נראה תמוה, שכן המקרא אינו מספר ששאול הלך לגלגל לאחר ששב לביתו. לפיכך טען יפת שאין הכוונה ששאול יעבור בגלגל ביום המתואר בסיפור זה, כלומר בעת שישוב לביתו לאחר חיפוש האתונות, אלא שמואל מוסר לו שהוא יעבור בגלגל בעתיד, לאחר הכרתו כמלך כאשר יילחם בפלשתים (שמואל א יג, ז–יב), ומילים אלה הן אזהרה מפני המכשלה שתבוא לפניו באותו המקום, כאשר נכונותו לדבוק בהוראותיו של שמואל תעמוד למבחן. כפי שאומר יפת בפירושו לשמואל א י, ח:

לאחר מכן אמר: **וירדת לפני הגלגל**, ולא מדובר על דבר שקרה באותו הזמן, אלא זהו דבר שיקרה לאחר מכן, כפי שנפרש את העניין במקומו. הוא הזכיר את העניין כאן בגלל אחת משתי סיבות: ייתכן שזה בגלל מה שנאמר לו קודם: **עשה לך אשר תמצא ירך** (שמואל א י, ז), ולפיכך הוא אמר לאחר מכן: **וירדת לפני הגלגל**, כדי להבהיר לו שאסור לו למהר בעניין זה ואסור לו לעשות שום דבר עד שיבוא שמואל, ולפיכך אמר לו: עליך לשהות שם שבעה ימים ולחכות לבואי. סיבה שנייה היא שכבר היה גלוי וידוע לפני אלוקים ששאול עתיד להמרות את פיו, ולכן הוא אמר לו זאת כדי שהדבר ישמש ראייה כנגדו ויבהיר לו [שהדבר אסור], ושם הוא ימרה את פי האל בעניין זה תילקח ממנו המלוכה ותעבור לאחר.⁸

לפי דעתו של יפת, עוד לפני ששאול נמשח למלך ידע אלוקים שהוא עתיד להיכשל בתפקידו, או לכל הפחות אלוקים ידע שהוא עתיד להיתקל בקשיים שעלולים לגרום לכישלונו, ולפיכך ראה צורך להזהיר אותו כבר מהתחלה.

בעניין זה, כמו בעניינים רבים אחרים, השפיע פירוש יפת על פירושו של ר' דויד קמחי (להלן: רד"ק, 1160–1235). רד"ק בפירושו לשמואל א י, ח ציין גם הוא שאלוקים רצה להזהיר את שאול כבר מהתחלה שהמלוכה עלולה להילקח ממנו "כשדבר לו בדבר המלוכה רמז לו: בזה הדבר תתקיים לו המלוכה אם לאו".⁹

7 על חשיבותה של הגאוגרפיה של ארץ ישראל בפירושי יפת ועל נקודת המבט של יפת כתושב ארץ ישראל, ראו: שטובר תשנ"ד, עמ' 151–156.

8 ראו: נספח, טקסט 3.

9 על השפעתו של יפת על רד"ק במישרין או בעקיפין, ראו: יפת תשס"ט, עמ' 99.

גם בתיאור בחירתו של שאול כמלך באמצעות הגורל (שמואל א י, כ–כד), יפת מדגיש את צניעותו של שאול בטענה ששמר על שתיקה בכלל הנוגע לפרטי פגישתו עם שמואל למשל. המקרא מציין ששאול לא סיפר לדודו ששמואל משח אותו כמלך (שמואל א י, טז). יפת מדגיש ששאול לא סיפר לשום אדם שנמשח למלך: "הסופר המקראי הבהיר ש[שאול] הסתיר את מה שקרה לו,¹⁰ כלומר את עניין [משיחתו] כמלך, אם בגלל שפלות רוחו הרבה, או שכך ציווה עליו שמואל, להסתיר את העניין לזמן מה."¹¹ יפת מבהיר שבשל צניעותו של שאול והקפדתו לקיים את דבר הנביא, שאול לא סיפר לאיש על משיחתו, ולכן לא ידע העם מי עתיד להיות מלך.

גם בעת ששמו עלה בגורל, לא מיהר שאול להופיע לפני העם אלא נשאר ברקע – "נחבא אל הכלים" (שמואל א י, כב). יפת מציין שהתנהגותו זו של שאול מצאה חן בעיני העם, כפי שהוא מעיר בפירושו לשמואל א י, כד "האנשים שמחו בו מאוד והריעו בקול גדול מרוב שמחתם, בגלל שלוש סיבות: הראשונה היא שהם השיגו את מטרםם [להמליך מלך]. השנייה היא שהוא נבחר בגורל [לפי רצון האל]. השלישית היא צורתו הנאה ומידותיו ומעשיו, שכן מרוב שפלות רוחו וביישנותו הוא התחבא, וזה תיאור של מידותיו בתחילת דרכו."¹² יפת מדגיש שזהו תיאור של שאול בתחילת דרכו, רמז שלאחר מכן השתנה אופיו.

אומנם המקרא מעיד שלא כל האנשים היו מרוצים מבחירתו של שאול ואף לגלגו עליו. שאול לא הגיב במפורש על דברי האנשים האלה "ויהי כמחריש" (שמואל א י, כז). יפת רואה בהתנהגותו של שאול החלטה פוליטית נכונה "לאחר מכן נאמר: ויהי כמחריש, והדבר מעיד שהוא שמע את דבריהם, אך הודות לחוכמתו ומתינותו הוא לא הראה שהוא כועס עליהם, וגם זה ממידותיו המשובחות."¹³ לדעת יפת, שאול נהג כראוי למלך בראשית דרכו שטרם הוכיח את עצמו, ואין זה ראוי שיעניש את מבקריו. לאחר שניצח את בני עמון מעמדו היה חזק יותר, ואכן, תומכיו רצו להעניש את אלה שלגלגו עליו, אך שאול החליט לסלוח להם כדי שלא לקלקל את שמחת הניצחון (שמואל א יא, יג). גם כאן יפת מציין שזו החלטה פוליטית נכונה ועדות לצניעותו של שאול בראשית דרכו: "הוא אמר: היום הזה אלוקים עשה תשועה לישראל, ולפיכך אני סולח להם. כך היו מעשיו הטובים בתחילת דרכו. מכיוון שהוא מנע מהם [להעניש את המלגלגים], הם קיבלו את דעתו."¹⁴

10 הסופר המקראי – בערבית "אלמדון". מבחינה מילולית משמעות המילה היא "המעלה על הכתב". בפרשנות הקראית (ובהשפעתה, גם אצל כמה מפרשים רבניים) המדון הוא הנביא המעלה את המקרא על הכתב, מנסח את המסר המקראי ונותן למקרא את צורתו כפי שהיא מוכרת לנו כיום. על המשמעות התאולוגית של רעיון המדון ועל תפקידו הנבואי (לכל הפחות בכל הנוגע לספרי תורה ולנביאים) ראו: בן שמאי תש"ע, עמ' 85–93. על המדון כאמצעי ספרותי ראו: פוליאק 2008, עמ' 905.

11 ראו: נספח, טקסט 4.

12 ראו: נספח, טקסט 5.

13 ראו: נספח, טקסט 6.

14 ראו: נספח, טקסט 7.

חטאי שאול

אם עד כה שאול נראה מלך מבטיח בשל צניעותו ונטייתו לציית לדברי הנביא, הרי התנהגותו בשתי פרשיות גרמה שהמלוכה נלקחה ממנו: הקרבת העולה במלחמה בפלשתים (שמואל א יג, ח–ט) ובמלחמה בעמלק (שם טו, ט–י). מה גרם לשאול הצנוע לשגות בהתנהגותו ולהמרות את פי הנביא בפרשות אלה?

בפרשות הקרבת הקורבנות במלחמה בפלשתים, יפת הכיר בטענה ששאול עמד לפני מצב קשה. שמואל הורה לו לחכות שבעה ימים עד ששמואל יגיע והם יקריבו יחד קורבנות, ואכן, שאול חיכה כפי שצווה. אולם היום השביעי הגיע ושמואל טרם בא, ולוחמי שאול החלו להתפור, ושאול חשש שמא יישאר לבדו בעימות עם הפלשתים בלי צבא מאחוריו. לפיכך החליט שאול להקריב את הקורבנות בעצמו. אף על פי כן יפת עומד על דעתו ששאול שגה בהתנהגותו:

שמואל אמר לו קודם לכן: **שבעת ימים תוחל עד בואי** (שמואל א י, ח), והוא חיכה לו אך הוא לא בא, כפי שנאמר: **ולא בא שמואל הגלגל** (שם יג, ח), ואילולי נאמר לאחר מכן: **ויהי ככלותו להעלות העלה והנה שמואל בא** (שם יג, י) היינו אומרים ששמואל הבטיח אך לא קיים את הבטחתו, אך מכיוון שהוא אכן הגיע, זה מעיד ששאול לא חיכה עד הרגע האחרון.¹⁵ כנראה הוא אמר לאנשים: אני מחכה לשמואל, משום שכך הורה לי, וכאשר האיר היום ושמואל לא הגיע התפורו רבים מן האנשים ועזבו אותו, והוא חשש שגם השאר ילכו. אילו היה מאריך רוחו ואומר לאנשים: החזיקו מעמד, שכך שמואל אכן יבוא, הרי שאם היו מקבלים את דבריו, מוטב, ואם לא היה מניח להם ללכת ומחכה לבוא שמואל, וכאשר היה שמואל מגיע היו האנשים חוזרים, או שזה לא היה משנה לו מי עזב אותו מאחר ששמואל עימו. ייתכן שהסיבה ששמואל התעכב הייתה ניסיון לשאול, לבחון האם הוא יחזיק מעמד ויעשה כפי שצווה או שימרה את פי האל [...] לאחר מכן אמר לו: **ועתה ממלכתך לא תקום בקש ה' לו איש כלבבו** (שם יג, יד), ובכך הוא הבהיר לו שאי הציות לאל שהוא הפגין בזמן הזה יגרום לכך שהמלוכה תילקח ממנו. הוא גם הודיע לו שאלוקים כבר בחר אדם שלגביו הוא יודע שהוא יקפיד לציית לאל גם בתנאים קשים ולא יפגין אי ציות, מה שיחייב את אלוקים לקחת את המלוכה מידו.¹⁶ לפי יפת, שאול נענש מפני שלא ציית לדברי האל שהועברו לו מפי הנביא. לא מדובר כאן בחוסר ציות מכוון, שכן שאול ניסה כמיטב יכולתו לקיים את ציווי האל, ואולם ברגע האמת, כאשר הנסיבות דחקו בו, הוא העדיף את שיקול דעתו האישי על פני הציות לדברי הנביא. מידותיו הטובות שהוזכרו קודם לכן, נטייתו לבטל את עצמו ונכונותו למלא את דברי הנביא לא עמדו במבחן המציאות.

15 גם כאן דברי רד"ק קרובים לדברי יפת. רד"ק אומר בפירושו לשמואל א יג, ח: "וחטא בזה כי היה לו להחיל כל היום עד הערב, כי הוא בזמנו בא, בו ביום, כמו שנאמר: ויהי ככלותו... (שם יג, י)". גם ר' לוי בן גרשם (רלב"ג) אמר דברים דומים, כנראה בהשפעת רד"ק.

16 ראו: נספח, טקסט 8.

על אף נבואתו הקודרת של שמואל על נטילת המלוכה משאול, טען יפת שבשלב זה צניעותו ומידותיו הטובות של שאול עדיין היו קיימות, ומבחינות מסוימות הוא עלה אפילו על דויד. בפירושו לשמואל א יד, נ, שבו מוזכרת אשתו של שאול, העיר יפת:

הוא [הסופר המקראי] הזכיר את שם אשתו לאחר שהזכיר את שם ילדיו, וזה מעיד שהיתה לו אישה אחת בלבד, הן לפני שמלך והן לאחר שמלך, ובנוסף לכך רק פילגש אחת ושמה רצפה. כך גם לא מוזכר שהיו לו סוסים או ממון, כלומר הוא נשמע למה שציוותה אותו התורה, כמו שנאמר: **רק לא ירבה לו סוסים [...] לא ירבה לו נשים [...]** כסף וזהב (דברים יז, טז–יז).¹⁷ לעומת דויד שהיו לו נשים רבות וגם אסף לא מעט ממון, ובוודאי לעומת שלמה על אלף נשיו וכספו וזהבו, שאול מתבלט בצניעותו ובהסתפקותו במעט, אותן תכונות שעוררו את האל לבחור בו מלכתחילה ועדיין המשיכו להתקיים בו.

השינוי באופיו של שאול ניכר בבירור רב בפירושו של יפת לסיפור מלחמת עמלק. לדעת יפת, אלוקים כבר היה מודע לנטייתו של שאול שלא לציית לדברי אלוקים במלואם, ולכן הזהיר אותו מראש. בפירושו לשמואל א טו, א, "ועתה שמע לקול דברי ה'", העיר יפת "כוונתו בכך שהוא צריך לציית ציות מלא לכל מה שהוא אומר, שכן בעבר לא ציית למה שנאמר: **שבעת ימים תוחל עד בואי אליך** (שמואל א י, ח), ולכן אמר לו: **ועתה שמע לקול דברי ה'**, הוא הדגיש בדבריו שבזמן אחר אתה הפגנת אי ציות, ואבוי לך אם יקרה דבר דומה בעניין הזה".¹⁸

שאול נלחם בעמלק כמו שצווה ואף ניצח, אך שלא כמצוות הנביא להמית כל איש ואישה, הוא השאיר את מלך עמלק בחיים. יפת ציין שהחלטתו זו של שאול לא הייתה מופרכת לחלוטין, והיו לה סיבות ענייניות שאפשר להבינן, אם כי היא מנוגדת בבירור למצוות האל, כפי שהוא אומר בפירושו לשמואל א טו, ח–ט:

נראה שהוא השאיר בחיים רק את אגג לבדו, משום שהוא מלך, ויש שתי סיבות מתאימות לכך שהשאירו אותו בחיים: הראשונה היא כדי שיישאר במעצר ונתון להשפלה כל ימיו. ייתכן גם שהוא היה יפה ומרשים ולכן הרחמים עליו כבשו את ליבם, כפי שנאמר: **ויחמל שאול והעם**, ונראה שהם תפסו אותו והשאירו אותו בחיים בגלל הסיבה שהזכרתי בראשונה, ולאחר מכן הם ריחמו עליו ולא הרגו אותו.¹⁹

17 ראו: נספח, טקסט 9.

18 ראו: נספח, טקסט 10.

19 ראו: נספח, טקסט 11.

נראה שכוונתו של יפת לומר שזה היה מנהג מקובל להשאיר את מלכי האויב בחיים, גם משום שהחזקת מלכי האויב בשבי נחשבה סמל לניצחון וגם בגלל הכבוד ההדדי של המלכים זה לזה.²⁰ במישור המדיני החלטתו של שאול הייתה מובנת. במישור הדתי היה בכך זלזול בפקודת האל ונטייה להעמיד את שיקול דעתו האישי במעלת חשיבות גבוהה יותר ממצוות הנביא. תגובתו הזועמת של שמואל על מעשי שאול מבהירה היטב את עומק השינוי שהתחולל בשאול. בפירושו לשמואל א טו, יז "הלא אם קטון אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה" אמר יפת: אמר לו: אלוקים שם אותך בראש שבטי ישראל כאשר משח אותך והמליך אותך, משום שבתחילת דרכך היית קטן בעיני עצמך, והדרגה שהעניק לך אלוקים הייתה בעיניך דבר שהוא למעלה ממה שאתה ראוי לו, ובכך הוא רומז למה שאמר שאול: **הלא בן ימיני אנכי מקטני ...** (שמואל א ט, כא), והוא הזכיר לו את העניין הזה כדי להבהיר לו שכל עוד היית קטון בעיניך וקיבלת את דברי אלוקים ואת דבריי אלוקים רצה שתהיה מלך,²¹ וכאשר זה השתנה ושינית את התנהגותך והמרית את פי האל ונהגת על פי דעתך, הרי שאז אלוקים מאס בך.²² לפי יפת, שאול נבחר למלך בשל הצניעות והענווה שהיו בו בתחילה, כאשר לא האמין כלל ביכולתו להיות מלך, ונטה לקבל בלא ויכוח את דברי האל כפי שקיבל מהנביא. בשלב זה מידות טובות אלה נעלמו, שאול נהיה בטוח בעצמו ונתן אמון מלא בשיקול דעתו שלו, והעדיף אותו על דברי הנביא. יפת אינו מסביר מה גרם לשינוי זה אצל שאול. ייתכן שכוונתו היא שעצם הדבר ששאול שימש מלך (ופעמים רבות אף זכה להצלחות חשובות) גרם שביטחונו העצמי התגבר, והוא האמין שהוא ראוי למלוכה בזכות עצמו, ושפלורת הרוח שהייתה בו מלכתחילה נעלמה.²³

20 בדומה פירש (מאות שנים לאחר מכן) גם אברבנאל (1437-1508), כנראה בלי תלות ביפת: "כי המלכים זה דרכם להחרים העמים ולהביא מלכם בחבלי עוני וברזל" (אברבנאל תש"ך, עמ' 246). גם במחקר המודרני היו שסיערו שהיה נהוג להשאיר את מלכי האויב בחיים, כפי שנהג יהואש מלך ישראל באמציה מלך יהודה (מלכים ב יד, יג), וכפי שנהג מלך בבל בצדקיהו מלך יהודה (מלכים כה, ז). ראו: סלומון תשל"ב, עמ' 151.

21 לפי יפת, משמעות הפסוק היא ששמואל אומר לשאול: בעבר היית קטון בעיניך, ולכן זכית להיות ראש שבטי ישראל, אך כעת כבר אינך רואה עצמך קטון, ולכן המלכות תילקח ממך. אפשר להבין את הפסוק בדרך אחרת, כגון ששמואל האשים את שאול שגם לאחר שהפך למלך, עדיין הוא ממשיך לראות בעצמו אדם שפל ערך, ואינו מונע מן העם לעבור על דבר ה', כפי שהבין רד"ק: "אף על פי שאתה קטן בעיניך ולא רצית להתגדל על העם ולמנעם, הלא ראש שבטי ישראל אתה". אולם יפת בחר לפרש פסוק זה בדרך המתאימה למהלך הפרשני הכללי שלו, שלפי המלוכה נלקחה משאול כיוון שאיבד את צניעותו ואת שפלורת רוחו.

22 ראו: נספח, טקסט 12.

23 נראה שבעניין זה קרובה דעתו של יפת לדבריו של אברבנאל מאות שנים אחריו: "אין זה כי אם לגובה נפשך, לפי שחשבת היותך מלך, נדמה לך שהיית יכול לעשות הדברים שלא ע"פ הדת" (אברבנאל תש"ך, עמ' 247). אומנם נראה שעמדתו של אברבנאל נובעת גם מסלידתו ממשטר המלוכה, מתוך הנחה שמשטר זה נגוע בעריצות ואינו מתיישב עם שלטון האל (ואילו יפת לא תמך בהשקפה זו). ראו: נתניהו תשס"ה, עמ' 192-211.

עמדתו של עלי בן ישראל

יפת תיאר בפירוט רב את השינוי שחל בדמותו של שאול, אך לא כל הפרטים בתיאור זה משכנעים באותה מידה. כמה חוליות בתיאורו הפרשני זכו לביקורת כבר אצל קוראיו בימי הביניים, כפי שאפשר ללמוד מפירושו של עלי בן ישראל, פרשן רבני מארץ ישראל במאה האחת-עשרה. פירושו של עלי נשען במידה רבה על פירושו של יפת, אך בנקודות רבות עלי התנגד בחריפות לפרשנותו של יפת.²⁴ פירושו לשמואל שרד חלקית בלבד, ולכן אי אפשר להשוות בכל נקודה את עמדתם של שני הפרשנים, אך מה ששרד מראה שאומנם עלי קיבל בקווים כלליים את עמדתו של יפת בדבר השינוי שחל בדמותו של שאול, אך בכמה עניינים חלק על תיאורו של יפת.

בכל הקשור להקרבת הקורבנות בגלגל לפני המלחמה עם פלשתים (שמואל א יג, ח–ט), תיאורו של עלי דומה במידה רבה לתיאורו של יפת, אך נראה שהוא הסביר את הסיבה להתנהגותו של שאול בדרך אחרת במקצת:

שאול רצה להסיח את דעתם של אלה מבני העם שנותרו ולמנוע מהם לנטוש אותו באמצעות זה שהוא יקריב קורבנות, ואולי שמואל יגיע תוך כדי שהוא מקריב את הקורבנות, ואכן כך היה. אולם בכך הוא עבר על דברי הנביא שהם ציווי ה'. מוטב היה אילו חיכה ועודד את האנשים להחזיק מעמד, ואילו היו מחזיקים מעמד, מוטב, ואם לא היה מחזיק מעמד לבדו, ובצורה כזו היה מנצח והמלכות הייתה נותרת בידי ובידי ילדיו והיה מנצח את הפלשתים [...].
שאול שגה בעיונו בדבר זה ונהג לפי ההנהגה השכלית.²⁵

שלא כמו יפת ששם את הדגש על התגברות ביטחונו העצמי של שאול ונטייתו להעמיד את שיקול דעתו מעל דברי הנביא, עלי רואה את המוקד בראיית המציאות של שאול. שאול בחן את המצב על פי התנאים האובייקטיביים בשטח. לפי נקודת המבט הזו, שאול היה מוכרח להקריב את הקורבנות בעצמו, אחרת כל חייליו היו עוזבים אותו והוא לא היה יכול להתמודד עם הפלשתים לבדו. עלי אינו רואה בהתנהגותו של שאול ביטחון עצמי מופרז או מחסור בענווה, אלא חולשה אנושית פשוטה, כלומר נטייה לראות את המצב בעיניים אנושיות. מה שנדרש משאול הוא לבחון את המצב בעיניים רוחניות, מנקודת מבט אלוקית. זהו ניסיון קשה במיוחד ואכן, שאול לא עמד בו. יש מקום לומר שעלי מגלה הזדהות רבה עם מצבו של שאול ועם הסיבות שגרמו לו להיכשל.

גם בנקודות אחרות נראה שעלי גילה עמדה אוהדת כלפי שאול מאשר יפת. כך למשל בעוד יפת טען שדברי שמואל "ושמע שאול והרגני" (שמואל א טז, ב) מעידים ששמואל סבר ששאול מסוגל לשפוך דם נקי, עלי חלק על כך מכול וכול:

24 על יחסו של עלי בן ישראל כלפי פירושו של יפת בן עלי ראו: בן שמאי תש"ע, עמ' 103; צורף תשפ"ב, עמ' 333–340.

25 ראו: נספח, טקסט 19.

לפיכך אמר הנביא לאלוקים: **איך אלך?** ! הרי אני התנית עם בני האומה כולה, העילית והמון העם, שהם צריכים לציית לו, והרי אני אחד מבני העילית [...] כפי שנאמר: **והרגני**, כלומר מותר יהיה לו להרוג אותי, שכן אני מרדתי בו ופגעתי במלכותו [...] ובכך הוא אינו שופך דם נקי, כפי שטען אחד המפרשים [כלומר יפת], אלא הוא שופך דם מוסר [כלומר הריגה חוקית].²⁶

עלי טען שלפחות בנקודה זו של הסיפור אין סימנים לעובדה ששאול היה מוכן לשפוך דם נקי. עלי התנגד גם לדעתו של יפת שלפיה שאול שמע על הכרתו של דויד למלך בידי שמואל. לדעתו, אם היה שאול יודע על הכרתו של דויד הוא היה הורג את דויד מייד, ואף היה זכאי לעשות כן, כפי שאמר בפירושו על שמואל א יח, ט:

כיצד ייתכן ששאול ידע על משיחתו של דויד ולא הגיב על כך? ! הרי שמואל פנה בתלונה אל ה' באומר: **ושמע שאול והרגני** (שם טז, ב) [...] ואם הנביא חשש שייהרג, על אחת כמה וכמה זה שנמשח [...] הרי השגחתו של האל שרתה בבירור על דויד מאז הקרב עם גלית, והופיעו סימנים שגרמו לשאול לחשוב שדויד הוא הנבחר למלוכה, וכל פעם שחשב על כך סברתו בעניין זה התחזקה.²⁷

לפי עלי אין צורך להניח ששאול ידע על משיחתו של דויד. אפשר להסביר את קנאתו בדויד גם בלי זה.

גם בעניין השיר 'ודויד ברבבותיו' (שמואל א יח, ו) גילה עלי הבנה לעמדתו של שאול. לדעתו, שאול לא כעס על עצם השיר, אלא על העדרה של תגובה ציבורית על השיר שתבהיר לכול שדויד אינו עולה עליו בגבורתו "דע שמה שהטריד את שאול לא היה דברי הנשים, שכן אין צורך לכעוס בגלל דבריהן של נשים, אלא מה שהטריד אותו הוא שתיקת האנשים, כלומר הזקנים והגיבורים ונכבדי האומה שלא גערו בנשים".²⁸

אף על פי שעלי גילה הבנה והזדהות כלפי מצבו של שאול יותר מיפת, לא נראה שהוא חלק על הניתוח של יפת בכללותו. למשל הוא מסכים עם דעתו של יפת שהרוח הרעה שפקדה את שאול הייתה דיכאון שנבע מעודף מרה שחורה "ובעתתו רוח רעה" (שמואל א טז, יד) [...] יש אומרים שהיה זה סוג של מלנכוליה.²⁹ בסופו של דבר הן לפי עלי הן לפי יפת שאול לא בטח באל די הצורך, ומחלתו וקנאתו בדויד השחיתו את נפשו.

26 ראו: נספח, טקסט 20.

27 ראו: נספח, טקסט 21.

28 ראו: נספח, טקסט 22.

29 ראו: נספח, טקסט 23.

מחלתו של שאול

לדעתו של יפת, מרגע שהתברר לשאול סופית שהמלוכה תילקח ממנו ותינתן לאחר, נעלמו מידותיו הטובות במידה רבה, והוא הפך לקנאי ושואף נקם. כאשר אלוקים מצווה על שמואל למשוח את דויד למלך, שמואל טוען שהוא חושש מנקמתו של שאול "איך אלך ושמע שאול והרגני" (שמואל א טז, ב). יפת העיר שהדבר מעיד שכבר בשלב זה חשש שמואל ששאול עלול להידרדר לרצח בשל רצונו לחסל את מתחריו על השלטון: "כאשר שמע זאת שמואל אמר: איך אלך ושמע שאול והרגני. זה מעיד שהיה זה ייתכן בעיניו ששאול ישפוך דם נקי".³⁰

לאחר שמשח שמואל את דויד, פקדה את שאול רוח רעה מאת ה' (שמואל א טז, יד). לדעתו של יפת, רוח רעה זו הייתה סוג של דיכאון, והוא אף לא חשש לקשר זאת במפורש לגורמים ביולוגיים, כלומר לחוסר איזון בין המרות [הנוזלים] הקיימות בגוף. מצד אחר מחלה זו לא הייתה מקרה, אלא סימן לזעמו של אלוקים. אין פירוש הדבר שיפת מכחיש את הגורם הביולוגי למחלה, אלא פירוש הדבר שלדעתו הגורמים הביולוגיים נגרמים מהרצון האלוקי:

כאשר רוח ה' הטובה שרתה על דויד, שרתה רוח רעה על שאול, וסרה ממנו הרוח הטובה. הרוח הטובה הזו היא ריבוי של שכל ויכולת ניהול והנהגה, וכאשר הוא המרה את פי ריבון העולמים היא סרה ממנו ובאה במקומה רוח רעה. הרוח הרעה הזו פוקדת לעתים את האדם כאשר מתגברת בו המרה השחורה, וזו היא המחלה המכונה מלנכוליה, ולעיתים הוא נרדף על ידי מחשבות רעות וחושב שעומדים לרצוח אותו ונכנס לחרדה. המחלה הייתה פוקדת אותו לעיתים, כפי שהיא פוקדת את מי שחולה במחלת נפילה ואז הוא נופל [במהלך ההתקף], וזה לא נבע מהרכב החומרים הסוערים בגופו, אלא זה נעשה במכוון בידי אלוקים, ואלוקים עשה כך כדי להבהיר לו שהוא כועס עליו.³¹

אומנם המחלה נועדה לשמש בשביל שאול את אזהרה ולדחוף אותו לשפר את התנהגותו, אך תוצאתה המעשית הייתה שהיא השלימה את הידרדרותו הנפשית של שאול, פגעה בשיקול דעתו והפכה אותו לחרדתי ונקמני יותר, אם כי עדיין היה צלול רוב הזמן.

בתחילה נגינתו של דויד הרגיעה את שאול ועזרה לו להתמודד עם התקפי המחלה (שמואל א טז, כג). המצב השתנה לאחר שדויד הרג את גוליית והפך לגיבור נערץ בישראל. שאול כעס מאוד לשמע השיר "הכה שאול באלפיו ודויד ברבבותיו" (שם יח, ז), שהשתמע ממנו לכאורה שגבורותו של דויד מפוארות יותר מאלה של שאול. יפת ציין שכעסו של שאול לא היה מוצדק כלל, שכן השיר ביטא דפוס אומנותי מקובל ולא ניסה להכריע במידה אובייקטיבית מיהו לוחם טוב יותר: "ייתכן שהכוונה היא למספר ההרוגים, כלומר שדויד הרג פי כמה ממה שהרג שאול, ואין זה ניסיון למסור

30 ראו: נספח, טקסט 13.

31 ראו: נספח, טקסט 14.

את העובדות במדויק, אלא זהו ביטוי על דרך השירה הנוטה להשתמש בביטויים על דרך ההשאלה".³² יפת טען שהסיבה לכעסו וקנאתו של דויד היא שבשלב זה כבר גונבו לאוזנו של שאול שמועות שלפיהן דויד הוא האדם ששמואל ייעד אותו להיות מלך: "לאחר מכן אמר: ועוד לו אך המלוכה, וזה מעיד שהגיעו אליו ידיעות שלפיהן שמואל משח אותו [את דויד] למלוכה, ולכן הוא הוטרד קשות מכך שיופץ בשורות הצבא שדויד הועדף על פניו, וכך ירד ערכו בעיניהם".³³ קנאתו של שאול בדויד, לצד מחלתו, ניכרה כשניסה דויד עוד פעם אחת להקל בנגינתו על ייסוריו של שאול. יפת אמר בפירושו לשמואל א יח, י:

כאשר שאול הרגיש בנפשו שהרוח הרעה מתחילה לשרות עליו, הוא הרחיק את האנשים שהיו עמו והלך לביתו, ודויד עמד לפניו וניגן בכינור עד שנרגע. נאמר: והחנית ביד שאול, אולי מפני שכך היה מנהגו תמיד להחזיק חנית בידו, בדומה למפקדיו של הסולטאן, או שכאשר הרוח הרעה שרתה עליו הוא היה לוקח אותה בידו כדי להרוג את מי שהוא דמיין שמנסה להרוג אותו, וכאשר תקפה אותו הרוח הרעה הוא ניסה לתקוע אותה בדויד.³⁴

יפת טען שבעת התקפי הדיכאון שלו דמיין שאול שמישהו מנסה להרוג אותו, עד כדי כך שלקח בידו חנית וניסה להרוג את תוקפיו המדומים. אולם עד לנקודה זו נשארה הדמות המאיימת הזאת בדמיונו של שאול כדמות אלמונית. לאחר שהוא הבחין בעליית קרנו של דויד בקרב העם והגיעו אליו שמועות שלפיהן שמואל ייעד את דויד למלוכה, החל שאול לזהות את הדמות המאיימת שרדפה אחריו בהזיותו עם דמות הקיימת במציאות, הריהי דויד. לפיכך מכאן ואילך הוא רודף את דויד בכל חמת הזעם האופיינית לאדם הנלחם בתעתועי דמיון הקיימים במוחו. כך הושלם השינוי בדמותו של שאול, והוא הפך למשוגע לדבר אחד המסוגל לכל פשע.

אומנם יפת הבחין בשינוי שחל בדמותו של שאול, אך סבר שגם לאחר שינוי זה אין מקום להניח ששאול איבד לחלוטין את צלילותו ואת כבודו העצמי. הדבר ניכר היטב בפירושו של יפת לסיפור הליכתו של שאול לניות בחיפושיו אחרי דויד. לפי התיאור המקראי, שרתה על שאול רוח נבואה, והוא פשט את בגדיו ונפל ערום (שמואל א יט, כד). יפת לא היה מוכן לקבל תיאור זה כפשוטו. הוא אמר בפירושו:

שרתה עליו הרוח במהלך הדרך לפני שהגיע לניות, והוא שמע מה שקרה לשליחים, ואז השליך את עצמו ונפל על פניו לפני שמואל ודויד. ייתכן שעשה זאת מתוך בושה בפני שמואל ויראת כבוד, ולפיכך הסיר מעליו את בגדי המלוכה, שכן לא ייתכן שיישאר ערום וחשוף ערווה.

32 ראו: נספח, טקסט 15.

33 ראו: נספח, טקסט 16.

34 ראו: נספח, טקסט 17.

כלומר הוא הסיר את בגדי המלוכה מעליו והפיל עצמו לפני שמואל, וכאשר עלה הבוקר הוא חזר למקומו.³⁵

יפת לא היה יכול לקבל את הרעיון ששאל השפיל עצמו ואיבד את שפיותו עד כדי כך שנשאר ערום, ולפיכך הניח שהכוונה היא ששאל הסיר מעליו את בגדי המלוכה, ונשאר בבגדים רגילים.³⁶ יפת הכיר בטענה שדמותו של שאל עברה שינוי, אך לא ויתר לחלוטין על ניסיונו ליצור דמות רציפה השומרת על תכונותיה הבסיסיות לכל אורך הסיפור. יפת סבר שגם במצבו השפל ביותר, שאל עודנו משמר משהו מזהותו הראשונית, ויש גבולות שלא ייתכן שהיה מסוגל לעבור.

שלמה

בעוד הערותיו של יפת על השינוי בדמותו של שאל מפוזרות במקומות רבים, הרי הערכתו של יפת לשינוי שהתרחש בשלמה מרוכזת ברובה בפירושו על מלכים א יא, א "והמלך שלמה אהב נשים נכריות". יפת אמר כך:

באשר למה שנאמר על הנשים, הרי דברי אלוקים: **ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו** (דברים יז, יז) אין פירושה שלא ירבה לו נשים נוכריות, וכאשר נאמר: **ולא יסור**, אין הכוונה שהוא יפסיק לעבוד את אלוקים, אלא הכוונה היא שלא ירבה לחפש את קרבן ולהתעסק בהן בדרך שתסחיה את דעתו מחובותיו לאל ומהעיסוק בטובת האומה. אילו היה שלמה מרבה נשים מישראל ייתכן שהיה נשאר נאמן לרצון האל, שכן שלמה לא חטא בגלל אהבת המשגל, אלא חטא בכך שבגלל אהבתו להן הוא אפשר להן לבנות בנות. אילו היה נושא אישה נוכרית אחת היה הדבר אסור, אף על פי שהמקרא הזכיר דווקא את העובדה שהוא לקח רבות מהן, ואין זה מעיד שאילו היה לוקח מעטות מהן הוא לא היה ראוי לגינוי, אלא הכוונה היא להבהיר שהוא הרבה לעשות את הדבר האסור, ולכן נאמר: **מן הגוים אשר אמר ה' לבני ישראל לא תבואו בהם**, והרי אין ספק שאילו היה נושא אחת מהן היה הדבר אסור. אם יבוא אדם ויטען: האם לא נשא שלמה את בת פרעה לפני שהחל בבניין [בית המקדש], והמקרא לא סיפר שהוא עבר בכך על רצונו של אלוקים? אנו נענה לו: שלמה לא לקח בתחילה נשים כדי לשכב איתן, שכן זה אסור, אלא כוונתו הייתה ליצור רגיעה ושלוש בינו לאומות כדי שיוכל להיות פנוי למלאכת ההכנה [והבנייה של המקדש]. כאשר הוא לקח את בת פרעה הוא הציב לה תנאי שלפיו היא לא תעבוד אלוהים אחרים בגלוי, והיא תהיה במעמד של גרי שער היושבים בין בני ישראל, וכך עשה עם כל אישה נוכרית שלקח.³⁷

35 ראו: נספח, טקסט 18.

36 בדומה לכך פירש גם רש"י. אין זה סביר שרש"י הכיר את פירוש יפת, וייתכן ששניהם הכירו איזו מסורת מן המדרש שלא הגיעה לידינו.

37 ראו: נספח, טקסט 24.

יפת מנהל כאן פולמוס סמוי עם עמדה המופיעה במדרש שלפיה שלמה גייר את נשיו הנוכריות.³⁸ לדעתו, נשי שלמה נשארו נוכריות, כפי שהמקרא מתאר אותן. נראה שהוא הושפע מעמדה אחרת במדרש שלפיה נישואיו של שלמה לנשים נוכריות לא היו נישואין ממש,³⁹ והוא פירש זאת כמובן ששלמה לקח את הנשים אליו, אך לא שכב עימן. אולם יפת לא היה מעוניין רק בשאלה התאולוגית שעסקה באופי חטאו של שלמה, אלא הוא רצה לתאר את המנגנון הפסיכולוגי שאפשר לשלמה להידרדר לעבר החטא. לדעתו, מעשהו של שלמה נראה בתחילה מעשה כשר: הוא לא התחתן עם הנשים הנוכריות ממש ולא בא עליהן, והוא הזהיר אותן מראש שלא יעבדו אלוהים אחרים, לפחות לא בגלוי. אולם תוצאות התהליך היו אחרות ממה שרצה שלמה. שלמה חשב שנשים אלה יתקרבו בהדרגה לדת ישראל, אך התוצאה הייתה הפוכה, כפי שמסביר יפת בהמשך "שלמה סבר שהוא יוכל למשוך אותן לדת [ישראל], וכל עוד היה צעיר הוא הצליח למנוע מהן לעשות כרצונן [לעבוד אלילים], אך כאשר הוא הזדקן הוא נחלש ונכנס לתחום האיסור, ולכן אלוקים לא גינה אותו על מה שהיה קודם לכן, אך גינה אותו על מה שקרה לאחר מכן".⁴⁰

לפי יפת, המקרא לא גינה את שלמה על שנשא את בת פרעה (מלכים א ג, א), משום שמעשה זה כשהוא לעצמו לא היה מביא את שלמה לידי חטא. שלמה היה אז צעיר ושלט היטב בעצמו, והיה יכול למנוע מן הנשים הנוכריות לעבוד אלילים, לפחות בגלוי. מלבד זאת, כאשר יפת מדגיש ששלמה נהג עם שאר נשותיו הנוכריות בדיוק כפי שנהג עם בת פרעה, הוא כנראה מנסה לרמוז דבר נוסף: בת פרעה הייתה רק אישה אחת, ולכן השפעתה על שלמה הייתה מוגבלת. לפיכך המקרא לא גינה אותו על נישואין אלה. ככל שהרבה לשאת נשים נוכריות, אף על פי שנהג בהן בדיוק כפי שנהג בבת פרעה וגם אותן הוא הזהיר בתוקף שלא יעבדו אלילים, השפעתן עליו הלכה וגדלה, עד שבשלב מסוים הפכה הכמות לאיכות.⁴¹ נוסף על כך ככל שהזקין שלמה, כן יכולתו לרסן את תאוותיו פחתה והוא החל לבוא על נשיו הנוכריות, וממילא גם יכולתו לשלוט בנשותיו הנוכריות פחתה והן החלו לשלוט בו, כפי שמסביר יפת:

נאמר: **ויהי לעת זקנת שלמה** (מלכים א יא, ד), וזאת משתי סיבות: הראשונה היא שכל עוד היה צעיר הוא ריסן את עצמו ומנע עצמו מן התאוה, ואילו כאשר הזדקן התעוררה [תאוותו]. השנייה היא שכל עוד היה צעיר הוא היה תקיף ונשיו לא הצליחו להטות את ליבו, ואילו כאשר

38 "ויתחתן שלמה את בת פרעה מלך מצרים. גיורי גיירה" (בבלי יבמות עו, א).

39 "שלמה לא נסב מידי [...] מתוך אהבה יתרה שאהבה מעלה עליו הכתוב כאילו נתחתן בה" (בבלי יבמות עו, ב). על אף גישתו הביקורתית של יפת כלפי המדרש, הוא אימץ לעיתים הסברים ממקורות מדרשיים, כאשר היה נראה לו שהסברים אלה מתאימים להקשר המקראי ולחוקי הלשון. על גישתו של יפת למדרש ראו: פרנק 2007, עמ' 49-59.

40 ראו: נספח, טקסט 25.

41 רד"ק אומר דבר זה בפירושו "ומה שאמר: ואת בת פרעה, כי היא הייתה תחלת הקלקלה, אף על פי שהיא לא הטתה את לבבו, עד שהרבה נשים נוכריות לעת זקנתו והטו את לבבו".

הזדקן יראתן ממנו פחתה והן החלו לרצות לשלוט בו [...] נאמר: **נשיו הטו את לבו אחרי אלהים אחרים**, ומתן פרשנות למילים אלה היא קשה, שכן אם אתה מפרש את העניין פירוש מילולי הרי ש[המקרא] מייחס לשלמה עבודת אלילים, ואם אתה מפרש את העניין שלא פירוש מילולי אפשר לומר לכל היותר שהוא הניח לנשיו לעשות כרצונן ולא גער בהן, ולכן [המקרא] ייחס לו את הפעולה הזו [עבודת אלילים].⁴²

יפת כנראה הכיר את דברי המדרש שלפיהם שלמה לא בנה במות לאלילים, אלא רק הניח לנשיו לעשות כך.⁴³ יפת לא פסל את דעת המדרש, והוא ביטא במפורש את הקושי שהיה לו לקבל את דברי המקרא כפשוטם, שלפיהם בנה שלמה במות לאלילים. אולם יפת טען שגם אם נקבל את דברי המדרש, עדיין יש הטלת אשמה כבדה על שלמה. גישה המנקה לחלוטין את שלמה מחטאו, כפי שעשה המדרש,⁴⁴ אינה אפשרית לדעתו של יפת כיוון שהיא מנוגדת למה שנאמר במקרא בפירושו. נראה שכוונתו של יפת היא לרמוז שמאחר שגם עמדת המדרש מטילה אשמה על שלמה ואין בה כדי לפתור את הקושי ולטהר את שלמה, הרי שעדיף לנקוט פרשנות מילולית, ולהניח שאכן, שלמה בנה מזבחות לאלילים, כפי שנאמר "אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב..." (שם יא, ו). משום כך הוא מביא את עמדת המדרש כפירוש שני, ואילו כפירוש ראשון הוא מציג את מה שעולה מן המקרא על פי משמעותו המילולית. בדרך כלל יפת נוהג להציג קודם כול את הפירוש שהוא נכון לדעתו.⁴⁵ ייתכן גם שיפת הושפע מן הפרשנות הנוצרית-סורית לסיפור זה. הפרשן הסורי ישועדד מרמב (מאה תשיעית) מציג אף הוא את שתי הדרכים כפירושים שאפשר לקבלם: ייתכן ששלמה נתן רשות לנשיו לזבוח לאלילים, אך ייתכן גם שעשה זאת בעצמו.⁴⁶

אף על פי שיפת הכיר היטב בעובדה שהסיפור המקראי מתאר את דמותו של שלמה דמות משתנה, מלך חכם וצדיק שבסוף דרכו נפל בחטאו, עדיין הוא ניסה לשמור על רציפות מסוימת בדמותו של שלמה. למשל הוא דחה את ההאשמות שהעלו נציגי השבטים לאחר מותו של שלמה על העול הקשה שהטיל עליהם (מלכים א יב, ד). יפת טען ששלמה כלל לא הכביד את עולו על ישראל. לדעתו, שבטי הצפון החליטו מראש שברצונם להתנתק מבית דויד ולהמליך את ירבעם,⁴⁷ ובקשתם מרחבעם להקל את העול הייתה אמתלה בלבד:

42 ראו: נספח, טקסט 26.

43 "מפני שהיה לו למחות בנשיו ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא" (בבלי שבת נו, ב).

44 "כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה" (שם).

45 זבנובסקה תשפ"ג, עמ' 325.

46 ישועדד 1963, עמ' 110-111. על השימוש שעשה יפת בפרשנות הנוצרית-סורית ראו: צורף 2016, עמ' 5, 9.

47 הקראים ככלל נקטו עמדה עוינת כלפי ירבעם ושבטי הצפון. יעקב קרקסאני, קראי בן המאה העשירית, טען שירבעם בן נבט החל את הפילוג בעם ישראל בשל החידושים הדתיים שהנהיג (מלכים א יב, כח-לא), ומתוך כך ייסד את התנועה הרבנית שעיוותה את דת ישראל. ראו: שור תשס"ג, עמ' 29. אולם גם אם ליפת היה מניע להשחיר את דמותם של שבטי הצפון, הוא מתאר כאן את המצב ששרר לפני הפילוג ולפני חזרתו של ירבעם

לאחר מכן סיפר שהם שלחו לירבעם והזמינו אותו לבוא ממצרים, ונראה שהם דחו את רחבעם בדברים כדי להרוויח זמן פעם אחר פעם עד שהגיע ירבעם, ולאחר מכן התאספו ובאו אל רחבעם. הם סברו שאין זה ראוי למרוד בו בלי איזו שהיא אמתלה שיכלו להשתמש בה כדי להטיל עליו את האשמה, ולכן אמרו: אנו רוצים שתקל מעלינו את המשא הכבד שהטיל עלינו אביך, ואז נקבל את מרותך [...] דבריהם כאילו שלמה הכביד עליהם את עולו אינם אמת, שכן הוא לקח מהם רק מה שהיה ביכולתם לתת, וכבר נאמר שהוא לא העסיק אותם בכל המלאכות שהיו דרושות לו, אלא מינה אותם למנהיגים ומפקדים, ולפיכך היה דבריהם אלה משום התעקשות וחוסר הגינות.⁴⁸

אומנם יפת הכיר בחטאיו של שלמה בסוף ימיו, אך לא היה יכול לקבל את ההנחה שגם בתקופה שהמקרא מתאר אותה תיאור חיובי נהג שלמה בדרך שהעם ראה בה עושק ואי־צדק. מבחינתו הוא היה חייב לשמר את הלכידות והרציפות בדמותו של שלמה עד לרגע בסיפור שבו התיאור המקראי עצמו מחייב אותו להניח שדמותו של שלמה השתנתה. לפיכך היה מוכרח להניח שדברי נציגי השבטים על שלמה היו שקר,⁴⁹ וכראיה לכך הוא מציין שנציגי שבטי הצפון הזמינו את ירבעם ממצרים עוד לפני שהציגו לרחבעם את דרישותיהם, ומכאן שמלכתחילה היה בכוונתם למרוד בבית דויד.

סיכום

כיצד משתנים אנשים? לפי דעתו של יפת, הם משתנים לאט, ובלי שהם עצמם ירגישו זאת. אין להם כוונה להשתנות לרעה, וכל מעשה שהם עושים נראה בעיניהם מוצדק באותו הרגע. רק במבט לאחור, ממרחק השנים, אפשר להבחין כיצד השתנתה לחלוטין דמותו של האדם, והתכונות החיוביות שבו הושחתו לבלי היכר. שאול החל את דרכו כאיש צנוע שקיבל את מרות הנביא, אך מרגע שמונה למלך החלה דמותו להשתנות, והוא החל לסמוך על עצמו יותר מעל הנביא. בתחילה שאול אכן ניסה לקיים את דברי הנביא כמיטב יכולתו, אך בשעת מבחן החליט להעדיף את שיקול דעתו שלו. בהמשך הדרך, בפרשת עמלק, ניכר ששאול התעלם לחלוטין מדברי הנביא. כפי שיפת מדגיש, שמואל הנביא הזהיר אותו מפני השינוי הזה כבר מהתחלה, כיוון שידע שיכולת זו טמונה בו. מהרגע שהנביא הודיע לו שהוא עתיד להיות מודח מן המלוכה, השינוי בדמותו של שאול לא נעצר, אלא דווקא החמיר, וקנאתו דחפה אותו מעבר לגבולות השפיות. כך גם שלמה לא התכוון מעולם להמרות את פי ה'. נישואיו (שלא היו נישואין של ממש) לנשים נוכריות נראו בעיניו עניין מוצדק, ולמעשה לפי התנאים ששררו

לארץ ישראל, ולכן אין להניח שעוינותו כלפי שבטי הצפון היא הסיבה שבשלה החליט שבבטי הצפון שיקרו ושלמה לא הכביד את עולו על העם.

48 ראו: נספח, טקסט 27.

49 גם ר"ק סבר זאת: "לא היה להם להתרעם כי בשלוח גדולה היו בימיו וכל המס היה נקל עליהם."

בימי ראשית שלטונו, ייתכן שאכן היו מוצדקים. אולם מעשה זה שנראה מוצדק בתחילה, ככל ששלמה חזר עליו וככל שהזדקן ושליטתו בעצמו ובנשותיו פחתה, כן הוא השתלט על דמותו של שלמה ושינה אותה, והמלך שהיה החכם מכל אדם היה למקור אסון לזרעו וממלכתו. מצד אחר גם אצל שלמה וגם אצל שאול המשיך יפת להגן על דמותם במידה מסוימת, ולא היה יכול להניח שאיבדו לחלוטין את כבודם ואת תכונותיהם החיוביות. לפיכך הוא אינו מוכן לקבל ששאל היה ערום מבגדיו, או ששלמה הכביד את עולו על עם ישראל.

מדוע בחר יפת להסביר את השינוי שחל בדמותם של שאול ושלמה שינוי הדרגתי שחל בהם בלא שהם עצמם הרגישו בו? נראה שהדבר קשור בגישתו של יפת כלפי אמינות המקרא. אמינות המקרא הייתה חשובה למפרשים הקראים בשל רגישותם לטענותיהם הפולמוסיות של המוסלמים. חכמי הקראים עסקו רבות בפולמוס על האסלאם, לעיתים בחריפות רבה מאשר על אחיהם הרבניים. מגמת הפולמוס על האסלאם בולטת במיוחד בכתביו של יפת, ובעיקר בפירושו לתהלים ולספר ישעיהו.⁵⁰ אחת מטענותיהם הפולמוסיות של המוסלמים הייתה שהמקרא התגבש במשך מאות שנים, ואין ליהודים שום מסורת אמינה לפני התגבשותו (שלא כקוראן שהועלה על הכתב זמן קצר יחסית ותהליך התגבשותו מתועד בהרחבה במסורת המוסלמית). המוסלמים טענו שמהימנותה של נבואה נשפטה באמצעות הרציפות (בערבית: תואתר) של האנשים שמסרו אותה, כלומר המידה שבה נוסח הנבואה עבר מדור לדור בלא הפרעה ובדרך שאינה מאפשרת שיבוש, אם מתוך רשלנות ואם מתוך זדון. המקרא והמסורת היהודית אינם מציעים כל הסבר כיצד עברו המסורות המקראיות מדור לדור עד התגבשותן הסופית של המקרא.⁵¹ לפיכך טענו המוסלמים, המקרא כפי שהוא מצוי בידי היהודים אינו אלא גרסה משובשת של ההתגלות האלוהית כפי שנמסרה לנביאי ישראל.⁵² כראיה לכך שנוסח המקרא שבידי היהודים אינו מהימן ציינו המוסלמים את החטאים והמעשים השליליים שהמקרא מקשר לדמויות מגוונות, ובעיקר לאלה שהמסורת המוסלמית רואה בהן נביאים (כגון שלמה). המוסלמים טענו שלא ייתכן שנביאים עשו מעשים מעין אלה (על פי עיקרון "חסיונות הנביאים מפני חטא"), ולפיכך אין ספק שסיפורים אלה הם זיופים שהיהודים הכניסו במכוון לתוך הטקסט המקראי.⁵³ אחת הדרכים של הפרשנים הקראים להתגונן מפני ביקורת זו היא לפרש את המקרא פירוש התואם למציאות, גם למציאות הגאוגרפית והריאלית,⁵⁴ אך גם למציאות הפסיכולוגית, כלומר טבע

50 ארדר תשנ"ז, עמ' 38-43; מזוז 2021, עמ' 960-963.

51 מזוז 2021, עמ' 949.

52 פוליאק 2016, עמ' 119-123.

53 מזוז 2021, עמ' 949. ראוי לציין שבמסורת האסלאמית דמותם של שאול ושלמה אינה משתנה שינוי מוחלט, והם אינם מידדרים לשפל המדרגה כמו בתיאור המקראי. אפילו במקורות אסלאמיים שהם קרובים יחסית לתיאור המקראי, שאול מתואר כאילו הוא מתפייס עם דויד ולומד לחיות איתו בשלום, ושלמה מתואר כאילו הוא הורס את הפסלים שבנתה אשתו לאחר שהוא שומע שהיא עובדת עבודה זרה. ראו: כסאיי 1923, עמ' 257, 393.

54 ראו: צורף תש"ף, עמ' 133; שטובר תשנ"ד, עמ' 156.

האדם. יפת מתאר את הדמויות המקראיות דמויות עגולות שאין בהן צדק מוחלט או רוע מוחלט. גם כאשר הוא מתאר דמויות שקווי האופי שלהן משתמרים לכל אורך הסיפור, דמויות אלה אינן סטראוטיפיות, אלא דמויות אנושיות מלאות יצרים הנאבקות בדמויות האחרות שנמצאות סביבן.⁵⁵ מבחינתו של יפת, אי אפשר לתאר דמות כאילו אופייה השתנה שינוי מוחלט פתאום משום שתיאור זה אינו נשמע אמין, שכן אינו תואם את טבע האדם. קל יותר לקרוא לדמיון כיצד אופיו של האדם משתנה בהדרגה, במרוצת השנים, בתהליך איטי ובלתי מורגש, שרק בראייה לאחור אפשר להעריך את תוצאותיו החמורות. לפי יפת, המקרא חייב להתאים לטבע האדם ולמציאות המוכרת לנו כיוון שיהיה ברור לנו מייד שהפרטים הכלולים בו מתארים את מה שקרה באמת, ולא גרסה משובשת או מגמתית של האירועים. נוסף על כך הקראים סברו שהמקרא הוא אומנם ספר אלוקי, אך המסר המקראי מעוצב בידי של בן אדם, הריהו הסופר המקראי שהעלה את המקרא על הכתב (מדיון), ולפיכך יש לפרש את המקרא על פי הטבע האנושי.⁵⁶

לכאורה ראוי לטעון ששיטת הפרשנות של יפת אינה אלא הדגשה של מה שטמון בטקסט המקראי עצמו. הסיפור המקראי עצמו מציג את הדמויות שבו דמויות עגולות, אנושיות ומלאות יצרים. אולם הסיפור המקראי נמנע בדרך כלל מלתאר את חיי הנפש של הדמויות והסתפק בתיאור פעולותיהן, וגם השתמש בדרכים עקיפות כדי לרמוז על הלך רוחן של הדמויות.⁵⁷ לעומת זאת יפת הסביר בהרחבה את מחשבותיהן ואת מניעיהן של הדמויות. מלבד זאת, עמדתו הפרשנית של יפת, כמו של כל פרשן אחר, מבטאת בחירה. הוא אימץ דרך אחת להבין את המקראות, בעוד מפרשים אחרים (כולל מפרשים שהושפעו עמוקות מדברי יפת) הבינו את המקרא לעיתים בדרכים אחרות. לפיכך אין לראות בדברי יפת הרחבה בלבד של הטקסט המקראי, אלא פרשנות המבטאת הבנה מקורית של הטקסט המקראי ומשקפת את עמדותיו האינטלקטואליות ואת סביבתו התרבותית של הפרשן.

55 זבנובסקה 2005, עמ' 77-82; צורף תש"ף, עמ' 142-148.

56 זבנובסקה 2005, עמ' 81-83.

57 שטרנברג 1979, עמ' 112-119.

נספח: טקסטים בערבית יהודית

1. פאמא פי אלחסן פקד קאל ואין איש מבני ישראל טוב ממנו וכד'לך קאל פי רפע אלקאמה משכמו ומעלה גבוה מכל העם פכאן הו ארפע קאמה מן ג'מיע ישראל. וקד קלנא פי מואצ'ע עדה אן אללה אכ'תאר ללנבוה וללמלך אחסן אלנאס ואבהאהם [כתב יד פירקוביץ SP RNL EVR ARAB I 1313, עמ' 78ב].
2. ת'ם קאל ומשפחתי הצעירה וג' וקאל סבטי אצגר אלאסבאט וקבילה' אצגר אלקביל פכיף אכון מלך. פאמא אן יכון קאל הד'א אלקול עלי סביל אלתואצ'ע. ואמא אן יכון קאלה עלי סביל אלאסתפהאם [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 86א].
3. ת'ם קאל ורדת (!) לפני הגלגל וליס הו שי יכון פי הד'א אלוקת ואנמא הו שי יכון בעד מדה כמא שנשרחה פי מוצ'עה ואנמא קדם ד'כרה הא הנא לאחד שיין אמא אן יכון מן אג'ל מא תקדם אליה מן אלקול עשה לך אשר תמצא ידיך פקאל בעדה וירדת לפני הגלגל ליערפה אנה פי ד'לך לא יבאדר אלי אן יפעל שי אלא בעד אן יחצ'ר שמואל פקאל לה תקים ת'ם סבעה איאם תנתט'ר מג'יי. ואמא אן יכון למא סבק פי מעלום אללה אן סיעציה שאול פתקדם אליה בהד'א לתכון אלחג'ה עליה ובידה ואנה ענד מא עצא פי ד'לך זאל אלמלך ענה וצאר לגירה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 91ב].
4. וערף אלמדוון אנה כתם מא ג'רי לה פי אמר אלמלך אמא לעט'ם אנכסארה ואמא אן שמואל וצאה באן יכתם ד'לך אלי וקת [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 94א].
5. פאסרו אלנאס בה וג'לבו צות עט'ים לעט'ם סרוורם בה לג' אשיא אחודהם אנה בלגו מראדהם ואלב' אנה אכ'ר'ג'ה אלגורל ואלג' חסן צורתה ואכ'לאקה ואפעאלה וד'לך אנה מן כת'רה' חיאה ואנכסארה אסתכ'בא והד'ה מן אוצאף אכ'לאקה פי אבתדי אמרה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 96א].
6. ת'ם קאל ויהי כמחריש פדל ד'לך עלי אנה סמע כלאמהם ולפצ'ל עקלה וחלמה לם יורי אנה קד וג'ד עליהם והד'א איצ'א מן אלאכ'לאק אלמחמודה' [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 97א].
7. וקאל הד'א יום קד פעל אללה פיה תשועה לישראל פאנא אסמת להם במא קאלוה והד'ה כאנת אפעאלה אלחסנה' פי אבתדי אמרה פלמא מנעהם ען ד'לך קבלו מנה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 101ב-102א].
8. קד כאן קאל לה שמואל שבעת ימים תוחל עד בואי פאנתט'רה ולם יג'י כמא קאל ולא בא שמואל הגלגל פלולם יקל בעדה ויהי ככלותו להעלות העלה והנה שמואל בא כאן שמואל ועדה ולם יפי בה פלמא ג'א דל ד'לך עלי אן שאול לם ינתט'רה אלי אכ'ר וקת והד'א ישבה אנה קד קאל ללקום אני מנתט'ר שמואל לאנה כד'א רסם לי פלמא תעאלי אלנהאר ולם יג'י שמואל תפרק כת'יר מן אלנאס ענה פפזע אן ימר אלבאקייין פלו כאן צבר וקאל ללקום את'בתו פאן סיג'י שמואל פאן קבלו ואלא תרכהם ימרון וינתט'ר מג'י שמואל וכאן אד'א ג'א שמואל

- ירג'ע אלנאס או לא יבאלי במן תפרק בעד אן יכון שמואל מעה ולעלה כאן סבב אבטא שמואל ענה מחנה' לה ליבין הל ית'בת ויפעל מא אמר בה או יכ'אלף אללה. [...] ת'ם קאל ועתה ממלכתך לא תקום בקש יי איש כלבבו. פערפה אן אלד'י יזיל אלמלך ענה הו מא ג'רי מנה מן אלכ'לאף פי הד'א אלוקת. וערפה איצ'א אן אללה עז וג'ל קד אכ'תאר מן יעלם מנה אנה ית'בת עלי טאעתה ולא ירד מנה כ'לאף יכון ד'לך יוג'ב ענד אללה כ'רוג' אלמלך ען ידה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 116א–117א].
9. וד'כר אסם זוג'תה בעד ד'כר אולאדה יפיד ד'לך אן לם יכן לה גיר זוג'ה ואחדה פקט לא קבל אן ימלך ולא בעד אן מלך אלא ופלגש והי רצפה. וכד'לך לם יד'כר לה כ'יל ולא מאל פפעל מא אמרתה אלתורה כקו' רק לא ירבה לו סוסים וג' לא ירבה לו נשים וג' כסף וזהב וג' [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 139א].
10. וגרצ'ה פי ד'לך אנה יג'ב עליה אן ימתת'ל סאיר מא יקול וקד ג'רי מנה כ'לאף פי מא קיל לה **שבעת ימים תוחל עד בואי אליך פקאל לה ועתה שמע לקול דברי יי ינכת בה אנה קד ג'רי מנך כ'לאף פי גיר הד'א אלוקת פאיאך אן יג'רי מנך פי הד'א אלאמר מת'לה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 140ב].**
11. פישבה אנה לם יבקי מן אלנאס גיר אגג וחדה מן חית' אנה מלך ופי אכ'ד'ה חי שייך אמה אן יכון תחת אלאעתקאל ואלד'ל טול עמרה. ואמא לאנה כאן חסן בהי פוקעת רחמתה פי קלובהם כמא קאל **ויחמל שאול והעם פכאנה אולא צ'בטוה חי ללמעני אלד' (!)** ד'כרתה אולא ת'ם בעד ד'לך שפקו עליה ולם יקתלוה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 144א].
12. פקאל לה אן אללה ג'עלך ראש שבטי ישראל אד' מסחך ומלכך הו כונך פי אול אמרך צגיר ענד נפסך מסתעצ'ם למא אוצלך אללה אליה ישיר בה אלי קול שאול **הלא בן ימיני אנכי מקטני וג' וד'כר לה הד'א אלמעני ליערפה אן מהמא כנת ענד נפסך קטון ותקבל קול אללה וקולי כאן אללה מריד מלכך וענד מא גיירת ד'לך ודכ'לת פי באב אכ'ר תכ'אלף אללה ותפעל מא תראה זהד אללה בך [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 147ב].**
13. פלמא סמע שמואל ד'לך קאל **איך הלך ושמע שאול והרגני**. הד'א ידל עלי אנה כאן יג'וז עלי שאול אן יספך דם ברי [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 154ב].
14. ענד מא חלת רוח יי טובה עלי דוד חלת עלי שאול רוח רעה וזאלת ענה רוח הטובה הד'ה אלרוח אלטובה הי ופור עקל ותדביר וסיאסה' פלמא עצא וכ'אלף רב אלעאלמין זאלת ענה תלך וחצלת בדלהא רוח רעה והד'ה אלרוח אלרעה קד תחדת' פי אלנאסאן אד'א גלבת עליה אלמדה [גרוס: אלמרה] אלסודא והי אלעלה אלמערופה באלמאלנכ'וליא פקד ילחקה פכר סו פיט'ן אנה הוד'א יקתל פיפוע ענד ד'לך פכאנת תעתריה פי בעץ' אלאווקאת כמא תעתרי מן יצרע ויקע לא ען כ'לט יהיג' בה אלא קצד מן אללה ופעל אללה בה ד'לך ליבין ענדה סכ'ט אללה עליה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 158א–ב].

15. ואמא אן יכון קול פי אלמקתולין פדל ד'לך עלי אן אלד'י קתל דוד אצ'עאף מא קתל שאול וליס הד'א קול עלי אלתחריר ואלתחקיק ואנמא הו עלי רסם אלשיר אלד'י יתסע פי אלקול [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 181ב].
16. ת'ם קאל ועוד לו אך המלוכה והד'א ידל עלי אנה קד אתצל בה אן שמואל קד מסחה פצעב עליה אן קד אשתהר ענד עסכרה תפצ'יל דוד עליה פינקץ קדרה ענדהם [שם, עמ' 181ב].
17. פכאן אד' הם מן נפסה אנה קד אבתדא בה רוח רעה יצרף אלנאס ענה וידכ'ל אלי ביתה ויקף דוד בין ידיה ליצר'ב אלכנור אלי אן יהדא וקאל **והחנית ביד שאול** אמא לאנה כד'א כאן רסמה דאימא בידה חרבתה מת'ל קואד אלסלטאן ואמא אנה כאן אד'א לחקתה רוח רעה יאכ'ד'הא בידה ליקתל בהא למן יתצורה אנה יריד קתלה פענד מא האג'ת עליה רוח רעה אראד אן ירוזהא פי דוד [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 182ב–183א].
18. חלת עליה אלרוח פי טול אלטריק אלי אן וצל אלי ניות פלמא וצל אלי ניות ועלם בכ'בר אלרסל טרח נפסה עלי וג'הה קדאם שמואל ודוד. יתג'ה אן יכון קצד ד'לך חיא מן שמואל והיבה' פקלע ענה ת'יאב אלמלך אד' לא יג'וז אן יבקא עריאן מכשוף אלסוה' פכ'לע ת'יאב אלמלך ענה פטרח נפסה קדאם שמואל פלמא אצבח רג'ע אלי מכאנה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 195ב].
19. פאראד שאול אן ישגל באקי אלקום ען אלתפריק ענה באן יקדם אלקראבין פלעל אן יג'י שמואל אלי מא יקרבהא וכד'י כאן לכנה מוצ'ע כ'לף לקול אלנבי אלד'י הו וציה' אללה ולו כאן אנתט'ר וצבר אלקום פאן צברו ואלא צבר הו וחדה כאן קד פאז וכאן מלכה באקי עליה ועלי ולדה וכאן ט'פר באלפלש' [...] פג'הל שאול אלנט'ר פי הד'א אלמוצ'ע ואכ'ד' פי אלסיאסה' אלעקליה' [כתב יד פירקוביץ' SP RNL EVR ARAB I 3361, עמ' 151ב–152א].
20. ולד'אך קאל אלנבי ללה תע' **איך אלך** יעני אני אנא שרטת לה עלי אלאמה כ'ואצהם ועואמהם אן יכונו לה טאיעין ואנא מן ג'מלה' כ'ואצהם [...] כק' **והרגני** יעני פלה אן יקתלני לאני אכון בד'לך קד שקת עליה אלעצא ופתכת במלכה [...] ולא בד'לך שופך דם נקי זעם בעץ' אלמפסרין בל שופך דם מוסר [כתב יד פירקוביץ' 3361, עמ' 58ב].
21. פכיף כאן יחס שאול במסח דויד וימסך ומן איש שכא שמואל אלי אללה בקר' **ושמע שאול והרגני** [...] ואד'א כאן אלנבי יכ'אף מן ד'לך אלקתל פכיף אלממסוח [...] אלא תרי אן ענאיה' אללה תט'הר מע דויד מן וקעה' גלית מא כאן ד'לך אמאראת תט'נן שאול אן דויד אלמכ'תאר ללמלך וכל מא מר ט'נה בד'אך קוי [כתב יד פירקוביץ' 3361, עמ' 61ב].
22. אעלם אן שאול לם ישתד עליה כלאם אלנסי לאן מת'להן לא יחרד מן כלאמהן ואנמא אלד'י צעב עליה לאג'לה סכות אלנאס אעני אלשיוך' ואלגבורים ווג'וה אלאמה' ען אלנכיר עלי אלנסי [כתב יד פירקוביץ' 3361, עמ' 98ב].
23. קיל אנה כאן צ'רב מן אלמאנכ'וליא [כתב יד פירקוביץ' 3361, עמ' 173א].

24. ואמא אלקול פי אלנסא פאן קול אללה תע' ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו לם ירד בה לא יכת'ר לה נסא אג'נביאת ולא אראד בקר' ולא יסור זואלה ען עבאדה' אללה ואנמא אראד בה לא יכת'ר טלבתהן פינהמך בהן פישתגל ען ואג'באת אללה וען מצאלה אלמה ולו כאן שלמה כת'ר נסותה מן ישראל לעלה כאן ית'בת עלי מראד אללה לאן שלמה לא יכ'ט פי באב שהוה אלג'מאע ואנמא למחבתה להן מכנהן מן בני אלבייע ולו אנהא זוג'ה ואחדה מן אלאג'נביאת לכאן ד'לך מחט'ורא ואן כאן אלכתאב ד'כר אכת'ארה מנהן פליס ד'לך ממא ידל עלי אנה לו אכ'ד' מנהן אלקליל לכאן סאלמא מן אלד'ים ואנמא אראד אן יורי אנה כת'ר מן אלמנכר לד'לך קאל מן הגוים אשר אמר יוי לבני ישראל וג' ולא מחאלה אנה אד'א תזוג' ואחדה' מנהן כאנת תחת אלנהי פאן קאל אלקאיל אליס שלמה תזוג' בת פרעה קבל אן ישרע פי אלכנא ולם יכ'בר אלכתאב אנה כ'אלף אללה פי ד'לך קיל לה אן שלמה לם יתכ'ד' אבתדאא נשים נוכריות ליתיהן לאן ד'לך מחט'ורא ואנמא כאן קצדה פי ד'לך ליכון בינה ובין אלאמם הדו וסלאמה ליתם לה מא יריד מן אלעדד ולמא אכ'ד' בת פרעה אשתרט עליהא אנהא לא תט'הר עבאדה' אלהים אחרים פכאנת מת'ל גרי שער אלמקימין בין ישראל וכד'לך אלקול פי כל אמראה' אכ'ד'הא והי אג'נביה' [כתב יד לונדון Lon BL Or 2500, עמ' 86ב].
25. וכאן ענד שלמה אנה יג'ד'בהן אלי אלדין פמהמא כאן שאבא כאן ימנעהן מראדהן פלמא שאך' אנחל פדכ'ל פי אלחצ'יר פלד'לך לם יד'מה אללה פימא מצ'א וד'מה פימא בעד [כתב יד לונדון 2500, עמ' 87א].
26. וקאל ויהי לעת זקנת שלמה לשיין אחד אנה מהמאה כאן שאבא כאן צ'אבטא לנפסה ען אלשהוה פלמא שאך' תחרך לד'לך ואלאכ'ר מהמאה כאן שאבא כאן צארמא פלם ימכן נסאה אן ימיילו קלבה ולמא שאך' נקצת היבתה וטמען בה [...] וקאל נשיו היטו את לבבו אחרי אלהים אחרים ואלכלאם פי הד'א אלכאב צעב פאן חמלת הד'ה אלקצה' עלי ט'אהרהא כאן פי ד'לך נסבה שלמה אלי עבאדה' אלאות'אן ואן תאולת אלקצה' כאן אכת'ר מא ימכן אן יקאל אנה מכן נסאה מן אכ'תיארהן ולם ינכר עליהן לד'לך נסב הד'ה אלאפעאל עליה [כתב יד לונדון 2500, עמ' 88א].
27. ת'ם ערף אנהם בעת'ו אלי ירבעם ודעו בה מן מצר פכאנהם דאפעו רחבעם מן וקת אלי וקת חתי ג'א ירבעם ת'ם אג'תמעו וג'או אלי רחבעם ולם ירו אן יכ'רג'ו ענה בגיר אמר יתעלקון בה עליה וקאלו נריד מנך אן תכ'פף מן מוונה אביך אלת'קילה חתי נטיעך [...] וליס הם צאדקיין פי קולהם ען שלמה אנה ת'קל עליהם לאנה מא אכד' מנהם אלא מא אחתמלוה וקד אכ'בר ענה אנה לם ישגלהם פי אעמאלה בל ג'עלהם רוסא וקואד פכאן הד'א אלקול מנהם תענת [כתב יד לונדון 2500, עמ' 99א].

ביבליוגרפיה

- דון יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים (ירושלים: מקור, תש"ך).
 יורם ארדר, "יחסו של הקרא יפת בן עלי לאסלאם לאור פירושו למזמורי תהלים
 יד נג", מיכאל יד (תשנ"ז), עמ' 29–49.
- Yoram Erder, "The Influence of Muslim Theology on Yefet ben 'Eli as Evidenced in his Interpretation of Two Biblical Stories", *Revue des Études Juives* 174/1–2 (2015), pp. 47–76
- 2015 ארדר
- חגי בן שמאי, "על 'מדון', עורך ספרי המקרא, בפרשנות המקרא הערבית-יהודית",
 בתוך יוסף הקר, בנימין זאב קדר ויוסף קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים:
 מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן (ירושלים: מרכז שו"ר
 לתולדות ישראל, תש"ע), עמ' 73–110.
- בן שמאי תש"ע
- מרונה זבנובסקה, "פירוש יפת בן עלי לסיפור עקדת יצחק", בתוך יורם ארדר
 ומאירה פוליאק (עורכים), תור הזהב הקראי (ירושלים: כרמל, תשפ"ג), עמ' 322–
 333.
- זבנובסקה תשפ"ג
- Marzena Zawadowska, "The Literary Approach to the Bible and its Characters in Yefet ben 'Eli's Commentary on the Book of Genesis: An Example of Competing Females in the Story of Abraham", *Iggud: Selected Essays in Jewish Studies I* (2005), pp. 69–83.
- 2005 זבנובסקה
- Marzena Zawadowska, "Review of Scholarly Research on Yefet Ben 'Eli and His Works", *Revue des études juives* 173 (2014), pp. 97–138
- 2014 זבנובסקה
- פירוש יפת בן עלי לספר הושע. מהדורת אליעזר שלוסברג ומאירה פוליאק (רמת
 גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ט).
- יפת תשס"ט
- Išodad, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament: III Livre des Sessions*, ed. Ceslas Van den Eynde, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 230 (Louvain: L. Durbecq, 1963).
- 1963 ישועדד
- قصص الأنبياء لأبي جعفر محمد بن عبد الله الكسائي، تحقيق إسحاق أيزنبرغ (لیدن: بريل، 1923)
- 1923 כסאיי
- Haggai Mazuz, "Jewish-Muslim Polemics", in Phil Lieberman (ed.), *Cambridge History of Judaism*, vol. 5. The Medieval Period: Jews in Islamic Lands (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), pp. 946–974.
- 2021 מזוז
- בנציון נתניהו, דון יצחק אברבנאל: מדינאי והוגה דעות (תל אביב: שוקן,
 תשס"ה).
- נתניהו תשס"ה
- יוסף סלומון, "מלחמת שאול בעמלק", בית מקרא יז (תשל"ב), עמ' 151–153.
 מאירה פוליאק, "המשגת הסיפור המקראי ועיבודו בכתב מחומרים שבעל-פה:
 מחידושי הפרשנות הערבית-היהודית בימי הביניים", בין עבר לערב ו (תשע"ד),
 עמ' 109–152.
- סלומון תשל"ב
 פוליאק תשע"ד
- Meira Polliack, "The Voice of the Narrator and the Voice of the Characters in the Bible Commentaries of Yefet b. 'Eli", in Chaim Cohen et al. (eds.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern*
- 2008 פוליאק

- Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2008), pp. 891–915.
- Meira Polliack, "Deconstructing the Dual Torah", in Mordechai Z. Cohen and Adele Berlin (eds.), *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), pp. 113–129. פוליאק 2016
- Daniel Frank, "The Limits of Karaite Scripturalism: Problems in Narrative Exegesis", in Meir Bar Asher et al. (eds.), *A Word Fitly Spoken: Studies Presented to Haggai ben Shammai* (Jerusalem: Ben Zvi, 2007), pp. 41–82. פרנק 2007
- אריה צורף, "ימי דוד האחרונים בפירושו של יפת בן עלי: המניעים שמאחורי הפוליטיקה", פעמים 162 (תש"ף), עמ' 125–157. צורף תש"ף
- , "פירושו של עלי בן ישראל לסיפורי דוד לאור פירושו של יפת בן עלי", ספונות כז (תשפ"ב), עמ' 327–374. צורף תשפ"ב
- Arye Zoref, "The Influence of Syriac Bible Commentaries on Judeo Arabic Exegesis as Demonstrated by Several Stories from the Book of Genesis", *Studies in Christian-Jewish Relations* 11:1 (2016), pp. 1–18. צורף 2016
- נתן שור, תולדות הקראים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ג). שור תשס"ג
- שמעון שטובר, "היבטים גאוגרפיים בפירושו של יפת בן עלי לתורה", דברי הקונגרס העולמי למדעי יהדות 11, א (תשנ"ד), עמ' 151–158. שטובר תשנ"ד
- מאיר שטרנברג, "בין האמת וכל האמת בסיפור המקראי", הספרות 29 (1979), עמ' 88–131. שטרנברג 1979