

מבוא כללי

הקראות היא תנועה דתית יהודית, אשר צמחה במאה התשיעית לספירה בפרס ובבבל, ואשר דגלה מראשיתה בדחיית התורה שבעל-פה ובדבקות במקרא, על כ"ד ספריו, כמקור הבלעדי לחיי ההלכה והרוח היהודיים. על אף התמורות שעברה הקראות לאורך קיומה מימי הביניים ועד ימינו, ועל אף פיזור במרכזים גיאוגרפיים שונים, עקרון הדבקות בכתבי הקודש (סקריפטורליזם) נותר מרכיב מאחד וחיוני בזהות הקראית עד היום הזה.¹ כפועל יוצא של דחיית התורה שבעל-פה, כפי שנתקדשה במשנה ובתלמוד, פסלו הקראים גם את המוסדות הרבניים השונים אשר המשיכו את מסורת חז"ל בהנהגת חיי הרוח והקהילה היהודיים בימי הביניים, בעיקר במרכז הגדול שבבבל, ושאוּפו לבסס הנהגה דתית חלופית בעלת מרכז דתי-רוחני חדש. לעקרון ה"שיבה" לכתבי הקודש ניתוסף על כן ממד משיחי מובהק, שאף הוא ממאפייניה של התנועה הקראית, במיוחד בראשית דרכה. לפי עיקרון זה, תיקון חיי הרוח היהודיים צריך להיעשות בארצו של המקרא, היא ארץ ישראל, ומתוך מנהגי אבלות וסגפנות אשר יקרכו את ישועתו של עם ישראל מחיי הגולה, ויאפשרו לו לכונן מחדש את עצמאותו הפוליטית.² על כן קראו הקראים לשיבה לארץ ישראל, ובעיקר לירושלים, אליה החלו לעלות לקראת סוף המאה התשיעית, ובה קיימו קהילה משגשגת, המכונה במקורותיהם בשמות סמליים, כגון "אבלי ציון", "שבי פשע", ו"השושנים". קהילה זו ניהלה חיי דת ורוח עשירים, על-פי עקרונות הקראות, עד לכיבוש הצלבני של העיר בשלהי המאה האחת-עשרה.³ בירושלים אף פעל לאורך רוב תקופה זאת בית-לימוד ("דאר ללעלם") קראי, אותו יסד במאה העשירית המדקדק הקראי אבו יעקוב

- 1 לנושא מקורות הקראות וההשפעות השונות שספגה, בין מקרב האסלאם השיעי (הסקריפטורליסטי), בין מקרב חוגים יהודיים אנטי-ממסדיים ומשיחיים שפעלו בפרס במאות השביעית והשמינית, ובין מקרב חוגי הגאונים וראשי הישיבות בארץ ישראל ובבבל, ראה: ארדר, אבלי ציון הקראים; אסטרן, הקשרים; הנ"ל, יהדות קראית; בן-שמאי, המחלוקת; הנ"ל, חזרה; גיל, קדמוניות; לסקר, השפעות; פוליאק, חשיבה מחדש; קוק, ענן ואיסלאם. לסקירות על כיוונים חדשים בחקר הקראות, ראה: פרנק, מחקר; לסקר, התפתחויות; הנ"ל, הקראות; פוליאק, קראות ימ"ב.
- 2 על מרכזיותה של ארץ ישראל במחשבה הקראית ראה, במיוחד: ארדר, מרכזיותה; הנ"ל, שלילת; בן-שמאי, קינה.
- 3 לרקע היסטורי על קראי ארץ-ישראל וירושלים במאות העשירית והאחת-עשרה, ראה: בן-שמאי, שרידי; הנ"ל, הקראים; הנ"ל, מידע חדש; הנ"ל, לתולדות; גויטיין, חברה, עמ' 358–379; גיל, שכונת היהודים; הנ"ל, ארץ ישראל, א, עמ' 505–508, 632–660; הנ"ל, במלכות ישמעאל, א, עמ' 257–265; הנ"ל, השכונה הקראית. לסקירות כלליות על מחשבתם הדתית ויצירתם הספרותית העשירה של קראי ירושלים בתקופה זו, ראה: ארדר, אבלי ציון; בן-שמאי, היצירה; פרנק, השושנים. על יצירתם הספציפית בתחומי הלשון, הפרשנות, הפילוסופיה וההלכה ראה עוד להלן ובמבחר סקירות בתוך: פוליאק, מדריך.

יוסף אבן נוח, ואשר במסגרתו נתפתחה מסורת למדנית מיוחדת ומגוונת של המקרא.⁴ נראה כי לפרשן הקראי יפת בן עלי היה חלק בבית-לימוד זה, ועבודתו מייצגת במידה רבה את המאמץ הקולקטיבי של ההוגים הקראים בני דורו בתחום פרשנות המקרא.⁵

א. יפת בן עלי ופירושו לתרי-עשר

1. מפעלו הפרשני של יפת

שמו הערבי של יפת, אבו עלי חסן אבן עלי אלבצרי, מעיד אמנם כי מוצאו או מוצא משפחתו מהעיר בצרה שבעירק, אך ממקורות שונים ידוע שפעל בירושלים במחצית השנייה של המאה העשירית, וכי בה חיבר את תרגומו ופירושו הערביים לכל ספרי המקרא. נראה שיפת החל את מפעלו הפרשני רב-ההיקף בכתיבת פירושו לתורה בסביבות שנת 960 לסה"נ, וסיימו בפירושו לכתובים בסביבות שנת 1000 לסה"נ.⁶

במהלך ארבעת העשורים האחרונים של חייו, הקדיש יפת את עצמו בעיקר לעבודתו התרגומית והפרשנית מבלי ששלח ידו, ככל הידוע לנו, לתחומי הגות אחרים כגון

4 בית-הלימוד של אבן נוח מתואר בכרוניקה קראית מהמאה החמש-עשרה שנכתבה על ידי דוד בן סעדאל אבן אל-היתי, הידועה בשם "הכרוניקה של אל-היתי". בכרוניקה נמנים, באופן חלקי, דורות שונים של חכמים קראים, כולל אלה אשר פעילותם נתרכזה בבית-לימוד זה. ביניהם מוזכר גם בנו של יפת בן עלי, הוא אבו סעיד לוי, כבן דורם של אבו יעקוב יוסף אלבציר ואבו אלפרג' הרוני (ראשית המאה האחת-עשרה), וכאחד ממוריו של ישועה בן יהודה, ראה: מרגוליות, כרוניקה, עמ' 433–434, 440–439; נמוי, אנתולוגיה, עמ' 232–233. על אבן נוח ושאר החכמים שפעלו בבית-לימוד זה ראה עוד: מאן, טקסטים, ב, עמ' 29–31, 46–49; גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 789, 810–811, 819; לדעת כ'אן (המסורת הקדומה, עמ' 7), אבן נוח זה הוא לא אחר מיוסף אבן בכתייה (השם בכתייה משמעו בפרסית "נוח") אשר אף לו מיוחסת, במקורות אחרים, "חצר" בירושלים, שבה התכנסו הקראים לשם לימוד. בנוסף, מוזכר "מגילס" של קראים במקורות מן המאה האחת-עשרה (ראה: גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 652–653).

5 אמנם יפת עצמו אינו מוזכר בכרוניקה של אל-היתי, שהיא מאוחרת ואף מחסירה משמותיהם של חכמים מרכזיים אחרים, אך מציון שם בנו בהקשרו של בית-הלימוד הירושלמי (ראה הערה 4 לעיל) ומהאופי הכולל של פעילותו נראה כי היה ממייסדי החבורה שהתכנסה סביב בית-לימוד זה במאה העשירית.

6 תקופת חיבורם של פירושי יפת משוחזרת בעיקר על סמך הקולופונים המצויים בכתיבי היד השונים של חיבוריו ומעט רמזים אקטואליים לזמנו העולים מהם, ראה: מרוויק, סדר, עמ' 451–460; בן-שמאי, מהדורה. בקולופון פירושו למגילות רות ושיר השירים שבספרייה הבריטית (מרגוליות, קטלוג, א, מס' 301, עמ' 223–224), אשר הועתק ברמלה בשנת 395 להג'רה היא 1004/5 לסה"נ, מתייחס המעתק ליפת כאל מי שעדיין בין החיים, באמצעות הברכה הערבית: "אידיהו אללה" (= יתמכהו האל). לרשימה מלאה ומפורטת של כל כתבי היד של תרגומו ופירושי יפת למקרא, למעט אלו השמורים באוספי פירקוביץ', ראה: טמני, מסורת; הנ"ל, הקדמות. לקטלוג מפורט של כתבי היד של פירושי בראשית מאת יפת באוספי פירקוביץ', ראה: בטאט וסקליר, קטלוג. לרקע כללי על יפת וחיבוריו, ראה: פוזנסקי, המתנגדים, עמ' 20–30; סקוס, יפת; מאן, טקסטים, ב, עמ' 30–31; נמוי, אנתולוגיה, עמ' 83–84; להרמן, יפת.

לשון עברית ופילוסופיה, תחומים שבהם עסקו חכמי הקראים בירושלים, ואף יצרו בהם חיבורים עצמאיים.⁷ בנוסף, כתב גם חיבור הלכתי בשם "ספר המצוות". מהיגדים שונים של יפת, השזורים בפירושו, ומשיטתו בתרגום ובפרשנות עולה, כי הוא ראה את עצמו מעין חוליה מקשרת בין המסורת הדקדוקית והפרשנית הקראית הקדומה, שנוצרה כנראה במאה התשיעית במרכזי הקראים בפרס ובבבל, ושחלקה נכתב בשפה העברית (המשתקפת, בין השאר, בעבודותיו של דניאל אלקומיס), לבין הפרשנות הקראית בת זמנו, שנכתבה בשפה הערבית, בעיקר בירושלים, ואשר הגיעה ליתר גיבוש רעיוני בשיטותיה, תוך שהפנימה ביתר שאת מושגי חשיבה ערביים.⁸

התמקדותו והתמדתו של יפת במפעלו הפרשני וחתירתו להשלמתו מלמדות, כי העמדת תרגום ופירוש קראי בערבית לכל ספרי התורה, הנביאים והכתובים, היתה מלכתחילה מטרה משמעותית מאוד עבורו ועבור קהל היעד שלו, קהילת קראי ירושלים. נראה, כי במפעל זה תר יפת אחרי מסגרת לדיון כולל ועקרוני במקרא על פי השקפת העולם הקראית, מתוך שיטתיות ומבלי לבכר ספר אחד על פני משנהו. הצבתה של מטרה רחבה ובעלת גוון ציבורי מעין זאת מלמדת על מעמדו המיוחד של יפת בקרב קראי ירושלים. נראה, כי בני-דורו ראו בו פרשן המסוגל לשאת במשימה של ביסוס הפרשנות הקראית, והנכון להקנות לה מוניטין כבת תחרות עם הפרשנות הרבנית.⁹

על מעמדו הרם של יפת אצל הקראים מעידה גם העובדה, ששיטת התרגום והפירוש אשר פיתח התקבלה, באופן עקרוני ונרחב, על הדורות שאחריו. קראים בני המאה האחת-עשרה והשתים-עשרה, כישועה בן יהודה ועלי בן סולימאן, התבססו על תרגומיו של יפת לתורה כבואם לחבר תרגומים חדשים, המתחשבים יותר בשפת היעד הערבית.¹⁰ גם בכך שהקראים המשיכו להעתיק מתרגומיו ומפירושו של יפת לאורך ימי-הביניים ואף תרגמו בעצמם חלקים מכתביו לעברית, מבלי שניסו לנסח מפעל חדש וכולל בתחום זה, יש משום עדות בדבר חיוניות פרשנותו ומידת התקבלותה.¹¹ זאת ועוד, פירושו של יפת נפוצו אף בקרב חכמים רבניים, דוגמת רבי אברהם אבן עזרא, אשר בביאורו למקרא מרבה לצטט מעבודותיו של יפת ולהתפלמס עמו.¹²

- 7 למעשה, מפעלו של יפת כלל התייחסויות לכל אחד מן ההיבטים הללו במסגרת הז'אנר של פרשנות המקרא, וסלל את הדרך לעבודתם של הקראים בני המאה האחת-עשרה, אשר התמקצעו בתחומי העיון הלשוני, הפילוסופי וההלכתי (ראה עוד להלן).
- 8 פרשנות זו משתקפת בעבודותיהם של בני דורו, קרקסאני וסלמון בן ירוחים, וביתר שאת בכתביהם של קראי המאה האחת-עשרה (כגון ישועה בן יהודה).
- 9 בעיקר זו מבית מדרשו של רב סעדיה גאון. הערכות כוללות של מפעלו הפרשני של רס"ג (882–942), וחשיבותו בהתמודדות עם האתגר הקראי ועם אתגרים נוספים שעמדו בפני היהדות הרבנית במזרח במאה העשירית, ראה: דרורי, המגעים, עמ' 156–178; בן-שמאי, מפעלו של מנהיג; שלוסברג, המגמות; הנ"ל, הפולמוס. עוד על יחסו של יפת לרס"ג והאפשרות שהכיר פירוש משל הגאון לספר הושע, ראה להלן (פרק ד).
- 10 על יחסם של המתרגמים הקראים בני המאה האחת-עשרה, כגון ישועה בן יהודה ועלי בן סולימאן, לתרגומי יפת ראה: פוליאק, מסורת התרגום, עמ' 37–64, 278–291.
- 11 על העתקתם הנרחבת של פירושי יפת, ראה: בן-שמאי, מהדורה, והשווה: טמני, מסורת; הנ"ל, הקדמות; שלוסברג, עיבוד; הנ"ל, יונה; הנ"ל, עיונים.
- 12 על יחסו של ראב"ע לחכמי הקראים בכלל ראה: מלמד, מפרשי, ב, עמ' 676–678. על יחסו הספציפי

עד לאחרונה שררה נטייה כללית בחקר הקראות למעט בהישגיו של יפת לעומת הישגיהם של בני דורו וממשיכיו בקרב חוג ההוגים הקראים בירושלים, שפעלו בעיקר במאה האחת-עשרה. אלה התמקדו בענפי ידע ספציפיים, שבהם נודעה התמחותם, ובכלל זה פילוסופיה (לוי בן יפת ויוסף אלבציר),¹³ לימוד שיטתי של לשון המקרא על פי מדע הלשון הכללי (אבו אלפרג' הרוז),¹⁴ וחיבורים עצמאיים בסוגיות מורכבות של ההלכה הקראית (לוי בן יפת, ישועה בן יהודה).¹⁵ ייתכן שהנטייה להמעט מחשיבותו של יפת לעומת הוגים אלה נבעה מכך שמידת הפנתו את ההגות התיאולוגית המוסלמית (המעטזלית) ואת תורת הלשון הכללית הערבית היתה פחותה מזו של בני "תור הזהב" הקראי במאה האחת-עשרה, ועל כן לא ניחנו כתביו בדרגת התחכום המדעי ורוחב היריעה האינטלקטואלי של אלה.¹⁶ עם זאת, עיונים חדשים, המתמקדים בהיבטים ספציפיים של תרגומיו ופירושו למקרא, מלמדים על חדשנותה ועל עומקה של הגותו הפרשנית של יפת, ביישום כלים רציונליים, ספרותיים והיסטוריים בנייתוח הטקסט המקראי.¹⁷ לאור זאת אף גברה לאחרונה ההכרה בערכם הסגולי של פירושי יפת, אשר אינו מתמצה רק באור שהם זורעים על כתבי רס"ג או ראב"ע, אלא גם נובע מאמות-המידה הייחודיות שקבע יפת בחקר המקרא ובביאורו. תפקיד המפתח שמילא יפת בהרחבתה ובביסוסה של הפרשנות הקראית השפיע, אם כן, על התפתחותה הכוללת של פרשנות המקרא היהודית בימי הביניים בכל ארצות האסלאם, כולל בספרד.

הגורמים שנסקרו לעיל חוזרים ומעלים ביתר שאת את הצורך להכין מהדורות ביקורתיות מתורגמות ומוערות של פירושי יפת למקרא, אשר יאפשרו לחוקרים ולכל המתעניינים בפרשנות המקרא היהודית לדורותיה, גישה ישירה ומקיפה למכלול עבודתו

ליפת בן עלי ראה להלן (פרק ד), והשווה: בירנבוים, הושע, עמ' xlvi–xlvi; סימון, ארבע גישות, עמ' 138–139.

13 וליתר דיוק: יישומה על כתבי הקודש, כחלק מענף הכלאם המעטזלי, ראה: בן-שמאי, פילוסופיה; סקליר, לוי בן יפת.

14 בעיקר על פי עקרונות האסכולה הבצרית בבלשנות הערבית בת הזמן, ראה: כ'אן, המסורת הקלאסית. כולל פרשנות מורחבת לספרים ספציפיים במקרא, כספר ויקרא, ראה: בן-שמאי, ישועה בן יהודה.

15 לרקע נוסף על ההוגים הקראים בני המאה האחת-עשרה, ראה ההפניות בהערות 3–4 לעיל.

17 ראה, מחקרים מפורטים בהיבטים ספציפיים של פירושי יפת למקרא: אלובידי, ישעיהו; ארדר, תהילים; הנ"ל, התייחסותו; בלומפילד, זהות; גולדשטיין, התחלות; פוליאק, לדמותו; הנ"ל, תפיסת המדון; פוליאק ושלוסברג, שיטות; סימון, ארבע גישות, עמ' 67–95; שלוסברג, יונה; הנ"ל, עיונים. במבואות לכתביו על המקרא נהג יפת להדגיש את הסתמכותו על הפרשנות שקדמה לו (ראה להלן, פרק ד). יש חוקרים הנוטים לראות בכך עדות, בין השאר, למידת האספנות, ומכאן גם התניינות, המאפיינת את תרגומיו ופירושו של יפת. לדעת חוקרים אלה, על אף תרומתו החשובה של יפת להגות הקראית בת המאה העשירית, גישתו ושיטתו הפרשנית אינן מצטיינות במקוריות יתרה, ומהוות בעיקרן תגובה לאתגר שהציב רס"ג בתחום זה, ראה: בירנבוים, הושע, עמ' viii–xxxiii; בן-שמאי, שיטות, א, עמ' 2–7; הנ"ל, הפרשן הקראי, עמ' 53–56; מרוויק, סדר, עמ' 445–446. לדעתנו, אין לקבל את הצהרתו של יפת בעניין הסתמכותו על קודמיו כפשוטן, שכן הן מבטאות את האידיאולוגיה הפרשנית שלו, כמי ששם עצמו ממשך של מסורת (קראית או יהודית) ידועה בתחום התרגום והפירוש של המקרא. משום כך אין ללמוד מהצהרות אלה על שיטתו הפרשנית הכוללת, אשר לא רק שפיתח והרחיב בה את הכלים הפרשניים של קודמיו, אלא גם יצר בה מושגים חדשים ובעלי השפעה (ראה להלן, פרקים ב–ד).

של יפת, ויסייעו להבנה ולגיתוח של שיטתו הפרשנית. כתבי יד רבים מפירושו השונים של יפת למקרא פזורים בספריות מערב אירופה. לאחרונה נוספו עליהם עותקים קדומים ויקרי ערך של עבודותיו אשר נשתמרו באוספי פירקוביץ', המוחזקים בעיקרם בספרייה הלאומית הרוסית בסנט־פטרסבורג. אוספים אלה מכילים קרוב לעשרת אלפים כתבי יד שנלקחו מבתי כנסת ומגניזות קראיים, בעיקר במצרים, ושהובאו לרוסיה על ידי האספן הקראי אברהם פירקוביץ', במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה. רק בשני העשורים האחרונים הם נחשפו מחדש ובמלואם לעין החוקרים, והחלו לעבור תהליך יסודי של זיהוי, קטלוג ותיאור.¹⁸ לאחר שתשלם מלאכה זו ותחול התקדמות משמעותית בהדרה המדעית של פירושי יפת, תהיה בידנו האפשרות להעריך באורח מלא ושלם את תרומתו להתפתחותה של פרשנות המקרא היהודית בימי הביניים.

לעת עתה, רב החסר על המצוי בתחום זה: מהדורות ביקורתיות ספורות של פירושי יפת (או פרקים מפירושו) נתפרסמו עם תרגום ללועזית מסוף המאה התשע־עשרה עד היום.¹⁹ פסקאות נבחרות מתרגומיו ופירושו של יפת לתורה, לנביאים ולכתובים אף הוגהו או תורגמו על ידי חוקרים אחדים במסגרת דיונים על ההיסטוריה וההגות הקראית בכללותה.²⁰ עד כה לא הופיע ספר שלם מספריו הפרשניים העיקריים במהדורה עברית מדעית ומבוארת.²¹ מסיבה זאת, ההדרת תרגומו ופירושו של יפת לספר הושע שימשה בעינינו מטרה הולמת כנקודת התחלה למפעל פרסום כתביו בעברית.²²

2. פירוש יפת לתרי־עשר

הבחירה לפתוח בספר הושע דווקא נבעה מסיבות שונות, חלקן נוגעות לאופיו הייחודי של פירוש יפת לספר זה, וחלקן בעלות אופי טכני. בפתח פירושו להושע כלל יפת דברי הקדמה על "החלק הראשון מפירוש ספר תרי־עשר", אשר מהווים למעשה מבוא

18 ראה: בטאט וסקליר, קטלוג; סקליר, אוספים.

19 אלה כוללות את פירושי יפת לתהילים, פרקים א–ג (ברג'ה, 1846, ויידה, 1971), ישעיהו, פרק נג (נויבאור, 1876), שיר־השירים (ברג'ה, 1884), דניאל (מרגוליות, 1889), רות, פרקים א–ב (שורסטיין, 1908), נחום (הירשפלד, 1911), הושע (בירנבאום, 1942, ראה להלן), קהלת, פרקים א–ו (בלנד; 1966, ויידה, 1971), אסתר (וקסלר, 2008).

20 חשוב במיוחד הוא המבחר המרוכז והמגוון של קטעים מפירושי יפת לתורה, לנביאים ולספרי אמ"ת, שהגיה בן־שמאי, במקורם הערבי־יהודי (ראה: שיטות, ב (נספחים), עמ' סג–רצה). לרשימה של פרסומים ספורדיים נוספים הכוללים קטעים מתרגומיו ופירושו של יפת למקרא, ראה דרורי, המגעים, עמ' 197–198 והשווה טמני, מסורת, עמ' 31. על אלה יש להוסיף קטעים חדשים שהתפרסמו במסגרת מאמרים העוסקים בשיטתו הפרשנית של יפת (ראה הערה 17 לעיל).

21 עם זאת, בעשור האחרון ניכרת התעוררות מבורכת בהכנתן של מהדורות ביקורתיות של חלקים מפירושו לתורה או של פירושו לספרים קצרים מהמגילות ותרי־עשר, בין אלה יש לציין את המהדורות הביקורתיות שפורסמו לאחרונה של תרגומו לעובדיה (פוליאק ושלוסברג) ושל פירושו לבראשית א, א–ה (בוטבול וסטרומוזה), למשלי בלעם (אבני), ישעיהו נג (אלובידי), חבקוק, פרקים א, ג (לבנה–כפרי) ורות (בוטבול). מהדורות שבהכנה כוללות את פירושו לסיפורי אברהם ויוסף בספר בראשית, ולספרים שופטים, עמוס, יונה, זכריה ומלאכי.

22 חלק מפירושי יפת לתרי־עשר הנמצאים כעת בהכנה על ידי חוקרים שונים מיועדים להתפרסם בסדרה עברית שבעריכתנו, שאותה פותחת המהדורה להושע.

פרוגרמטי לא רק לקובץ נביאי תרי-עשר, אלא לספרי הנביאים בכלל.²³ זאת, הן משום שראה בהושע את אחד הנביאים הקדומים ביותר, מבחינה היסטורית, והן משום שייחס משמעות לעובדה שקובץ תרי-עשר פותח בספר זה (ראה עוד להלן). אמנם אין באפשרותנו לדעת מתי בדיוק חיבר יפת את פירושו להושע ואם עשה זאת לפני שפירש את ספרי הנבואה הגדולים, כגון ישעיה; אך בשל המקום המיוחד שהעניק בתכניתו הפרשנית לספר הושע דווקא, יש בפירושו לספר זה כדי ללמדנו על גישתו הכוללת לספרות הנבואה, אשר הייתה לה חשיבות מיוחדת בעיני הקראים בכלל, ובעיני "אבלי ציון" בירושלים בפרט, בשל האופי המשכי של תנועתם. שלא במקרה, דיונו של יפת בסוגיות עקרוניות ביחס לספרות הנבואה אף חורג, למעשה, ממסגרת ההקדמה וגולש אל תוך פירושו להושע א, א, שכן יפת מזהה בכותרת לספר הושע מבנה משותף לכותרות ספרי הנביאים בכלל (וראה עוד להלן).

במקביל לעבודתנו על מהדורה זו עסקו חוקרים שונים בהכנת מהדורות מפירושי יפת לספרי תרי-עשר: עמוס, יונה, זכריה ומלאכי, שעליהם ניתן להוסיף את עובדיה, נחום וחיבקוק שכבר נתפרסמו במלואם או בחלקם.²⁴ נראה לנו, על כן, כי מאחר שקובץ נביאי תרי-עשר, הכולל ספרים קטנים יחסית, משך אליו את הנתח הנכבד מעבודת ההדרה העדכנית של פירושי יפת, ראוי לסייע להתגבשותו ולהופעתו כמכלול באמצעות העמדת מהדורה מדעית וביקורתית של הפירוש הראשון, הרחב והחשוב, אשר בו פותח הקובץ.

לכך נוספו מספר שיקולים טכניים, ובראשם קיומה של מהדורה ביקורתית אקלקטית של הטקסט הערבי-יהודי של הפירוש, אשר פורסמה, בתוספת מבוא, על ידי פיליפ בירנבאום בשנת 1942.²⁵ שנית, מצאי כתבי היד של יפת לספר הושע נגיש יחסית, וברובו אף זוהה ומויזן כשהחילונו בעבודה. כך יכולנו להיעזר בהכוונתו ובהערותיו של בירנבאום ביחס

23 מההקדמות הקצרות ששרדו מפירושי יפת לספרי תרי-עשר אחרים ניכר שהוא מסתמך על ההקדמה להושע, כולל פירושו המורחב לכותרתו (א, א). כך, למשל, בפירושו לעמוס א, א הוא מעיר (ראה כתב יד טריניטי קולג', קיימברידג', 37, סימנו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים 12139, דף ב1): "קד כננא שרחנא פי צדר הד'א אלספר מעאני אכיתלאף צדר כל ג'זו וג'דו מן אג'זא האולאי אליב/ נבי ע"ה אלא אנה יגיב אן נד'כר פי הד'א אלג'זא מא לא בד מן ד'כרה" =] כבר ביארנו בהקדמה לספר הזה (היינו, תרי-עשר) את המשמעויות של ההבדלים בפתיחה (היינו, בכותרת) של כל חלק מחלקי תרי-עשר הנביאים הללו, עליהם השלום, אלא שחובה עלינו להזכיר בחלק זה (היינו, עמוס) את מה שאין מנוס מלהזכירו]. לפירושו על ישעיה הוא הקדים הקדמה הדנה במטרות כלליות של הנבואה, אך ביתר קיצור מאשר בהקדמה להושע (ראה להלן), בדמותו של משה כאבי הנביאים, ובדרגות שונות של התגלות האל לנביא, כגון "פנים אל פנים", באמצעות רוח הקודש, וכו' (ראה כ"י פירקוביץ', הספרייה הלאומית הרוסית, Yevr.-Arab. I 568), והשווה דיונו של בן-שמאי על דירוגו של יפת את אופני ההתגלות בשש דרגות (שיטות, א, עמ' 268-278). לספר יחזקאל הקדים יפת הקדמה שאינה עוסקת בז'אנר הנבואי בכללותו, אלא בבעיות הקשורות לאופיו הספציפי, כגון מעמדם של תיאורים המגשימים את האל בספר זה ובמקרא בכלל (ראה כ"י פירקוביץ', האקדמיה הרוסית למדעים (סנט פטרסבורג) B 135). פירושו לירמיהו שרד רק מפרק ב, פסוק יח (ראה כ"י הספרייה הבריטית BL Or. 2549).

24 ראה הערות 19 ו-21 לעיל.

25 אמנם מהדורת בירנבאום, הושע אינה מלווה בתרגום לאנגלית ואף לא בהערות משוות מקיפות, אך היה בה כדי לספק מצע התחלתי לעבודתנו. על השימוש שעשינו במהדורת בירנבאום ראה בהרחבה להלן (פרק ו).

לכתבי היד שעמדו לרשותו, מחד גיסא, ולהוסיף עליהם כתבי יד מאוסף פירקוביץ' (ראה להלן: תיאור כתבי היד) מאידך גיסא. לבסוף, גם הבאנו בחשבון את נגישותם היחסית של מקורות פרשניים השוואתיים לספר הושע, ובפרט – פתרון שנים עשר לדניאל אלקומיסי (מהדורת מרקון, להלן: "פתרון"), ופירושיהם של ראב"ע (מהדורת סימון), רד"ק (מהדורת כהן) ותנחום הירושלמי (מהדורת שי).²⁶

3. מטרותיה של ספרות הנבואה על פי ההקדמה לתרי-עשר

כאמור לעיל, יפת פותח את פירושו להושע בהקדמה פרוגרמטית לכל קובץ הנביאים, אשר בה הוא דן מבחינה תיאולוגית בתופעת הנבואה, בנחיצותה ובתועלתה. דינו מנוסח על דרך המיון הפילוסופי של שמונה "תועלות" (היינו, מטרות) הנבואה.²⁷ קצרה היריעה מלדון בפרוטרוט בכל אחת מהמטרות שאותן מונה יפת, אך ניתן להבחין, למעשה, בשלושה תפקידים עיקריים שאותם ממלאת הנבואה:

- א. תפקיד חינוכי (ראה תועלות 1 ו-3), שעיקרו בהוראה המוסרית של דברי הנביאים.
- ב. תפקיד תיווכי (ראה תועלות 2 ו-4), המדגיש את מקומו של הנביא כעד לאמינותו של דבר ה' ולדאגתו של האל לעמו.
- ג. תפקיד ניבויי ("פְּרִדְיָקְטִיבִי"), שעיקרו: גילוי העתיד (ראה תועלות 5–8), ואשר מטרתו: "להודיע לעבדי ה' מה יקרה בעתיד", וזאת כחלק מהכוונתם המעשית והרוחנית.

יפת רואה בגילוי העתיד תפקיד מרכזי של ספרות הנבואה, וזאת בשל חשיבותה לדורות שאחרי זמנו של הנביא, "אשר אין בהם נביאים". הלימוד וההעמקה בפְּרִדְיָקְטִיבִיּוֹת של הנביאים מחדדים את ההבנה בדבר הקשר בין העבר לעתיד, ומחזקים את אמונתם של דורות שונים בשליטתו של האל במאורעות, בהכוונתו את ההיסטוריה ובאמיתותן של הבטחותיו. העיון בהבטחות הנביאים שנתקיימו אף מאפשר לדורות הבאים למצוא נחמה "מצרות הגלות", דהיינו לשאוב עידוד מדבריהם באשר למצבו של עם ישראל בגלותו, מתוך ההבנה שזה מצב זמני ובר-שינוי, חלק ממסכת היחסים הארוכה, הסבוכה

²⁶ על מקורות השוואתיים אלה ראה להלן (פרק ד), וכן בהערות המשוות לאורך כל המהדורה.
²⁷ לדיון מורחב על השפעת הכלאם המעוזלי על תפיסותיהם של קרקסאני ויפת את הנביא והנבואה, ראה: בן-שמאי, שיטות, א, עמ' 259–278; לגבי מיון התפקידים בהקדמתו של יפת לספר הושע השווה ביתר פירוט: פוליאק ושלוסברג, שיטות. כמוזכר לעיל (ראה הערה 23), במבוא לפירושו לספר ישעיה מציג יפת חמש "תועלות" (במקור: מצאלח), אשר לשמן שלח האל את נביאיו: 1. החזרת העם בתשובה (במקור: ליסתתיבון אלאמה אד'א ג'רי מנהא אלעציאן); 2. תפילה למען העם בעתות צרה (במקור: לישפעו בסבב אלאמה פי אוקאת שדאידהא); 3. עשיית אותות (במקור: ליפעל עלי ידהם אלאיאת ואלבראהין אלבאהרה לירדע בהא אלכפאר); 4. הבטחות ואיומים (במקור: ליועד ויתואעד עלי ידהם ויכון תנביה ללגאפלין); 5. גילוי העתידות והישועה (במקור: תעריפהם מא יג'רי עלי אלמה פי טול אלזמאן אלג'לות וד'כר אלישועה מע סאיר אלמואעיד אלדי ינת'רוהא בני ישראל). מהנוסח המקוצר של הפונקציות המוזכרות בהקדמה לספר ישעיה נראה, כי נכתבה לאחר ההקדמה לספר הושע, וכי יפת הסתמך בה על מה שפירט בהקדמה לספר הושע, במיוחד לגבי הפונקציה האחרונה (הפְּרִדְיָקְטִיבִיּוֹת), אשר בהקדמה לישיעה מנויה כחמישית, ואילו בהקדמה להושע נפרטת על פני ארבעה סעיפים ("תועלות" 5–8 – ראה להלן).

והמיוחדת בין ה' לעמו.²⁸ נראה, כי התפקיד הניבויי היה חשוב במיוחד לקהל היעד הקראי של יפת, אשר ראה בייסוד התנועה הקראית ובשיבה לארץ ישראל את המילוי הנכון אחר התוכחות המוסריות שבכתבי הנביאים, וצעד ראשון בדרך למימושן של התקוות וההבטחות המשיחיות שבכתבים אלה. מכאן גם המשקל הרב יחסית שיפת מעניק לתפקיד זה בנייתו הכולל את מטרות הנבואה.

עם זאת, התפקיד הניבויי, אליבא דיפת, איננו זהה לפרשנות אקטואלית קיצונית של כתבי הקודש בכלל, ושל הנבואה בפרט. במלים אחרות, אין הוא סבור שאפשר ליישם את דברי הנביאים על המציאות העכשווית כמעין מפתח לפענוח מאורעות ההווה, בדומה לאופן שבו שימשו ספרי הנבואה את אנשי כת קומראן, כמשתקף ב"פשרים" שחיברו בני הכת לספרים אלה (ראה עוד בפרק הבא). התפקיד הניבויי שמציג יפת איננו "פרוגנוסטי", דהיינו מכיל ידיעה-מראש, ביחס לעתידה הספציפי של התנועה הקראית, אלא הוא בעל מטרה חברתית-דידקטית בעיקרה: להדגיש את הערך ההיסטורי המתמשך של תופעת הנבואה המקראית עבור עם ישראל גם לאחר שגלה מארצו, ובכך לחזק את אמונתו בישועה עתידית, אשר גם היא, כמו עבורו של העם, מגולמת בעצם ההכונה של האל את ההיסטוריה.

למעשה, יפת מעגן את התפקיד הניבויי בתוך התפקיד החינוכי הרחב יותר של הנבואה, שאותו הוא אף מונה ראשון. תפיסה מעין זאת של הנבואה, המדגישה את ערכיה הרוחניים והחינוכיים, קרובה מאוד במהותה לתפיסת הנבואה במקורות חז"ל ובספרות הרבנית בכלל. עם זאת, הדגש המיוחד על ניבוי העתיד, שהוא היבט משמעותי ביותר בנבואה המקראית, הוא ייחודי לקראים. היבט זה לא היה אהוד על חז"ל ועל הספרות הרבנית בכלל, ונדחה מפורשות על ידי רס"ג, כנראה בשל התקוות המשיחיות שנתעוררו בעם, חדשות לבקרים, ואשר לא פעם נסתיימו במפח נפש או במשבר בדת.²⁹ התנועה הקראית, בפרט בראשית דרכה, ודאי שלא הייתה יכולה, ואף לא רצתה, להתעלם מהתכנים הפרדיקטיביים של הנבואה, מאחר שתפסה את עצם קיומה ההיסטורי של הקראות כגילומם העקרוני (אם כי לא הפרטני) של המסרים המשיחיים שבדברי הנביאים.

בנייתו הזוהיר של יפת את שלושת התפקידים המרכזיים של ספרות הנבואה ניכרת יכולתו להיצמד להקשר המקראי ולרקע ההיסטורי המקורי של ספרי הנביאים, גם לצורך הסבר תופעת הנבואה. דווקא על רקע זה בולטת הכרתו בערכן האיכותי והתוכני של הנבואות העוסקות בצפי ובגילוי העתיד, ובאותו תפקיד מרכזי של הנבואה המקראית,

28 השווה דבריו הדומים של יפת בהתייחס לפונקציה החמישית של הנבואה, המתוארת במבוא לפירושו על ישעיה, הערה 27 לעיל.

29 על מרכזיותו של ממד גילוי העתידות בנבואה המקראית, ראה: למשל: ווילסון, ספרי הנבואה, עמ' 213–215. על יחס המסויג של חז"ל לממד זה, ראה: אורבך, מתי פסקה, והשווה: גרינשפאן, מדוע פסקה. דחייתו של רס"ג את הממד הזה ניכרת במבוא לפירושו על ישעיה, ראה: בן-שמאי, הקדמה, עמ' 376–379, למרות זאת לא נמנע רס"ג מליצור זיקה בין הנבואות על העתיד לבין אירועים שונים בעברו של העם ומצבו בזמן הגלות, ראה: שלוסברג ושוורץ, חקרי, עמ' 180–185. על הביקורת שהוטחה כלפי מי שביטלו באופן מוחלט את הממד הפרדיקטיבי בנבואה המקראית, כגון משה אבן ג'יקטילה, ראה: סימון, ארבע גישות, עמ' 96–119.

אשר המסורת הרבנית העדיפה להצניעו. יחד עם זאת, בשל החשיבות שהעניק להקשר המקראי ההיסטורי נמנע יפת מלגייס את ספרות הנבואה לצרכיה הפוליטיים של התנועה הקראית בת זמנו, ועל כן אין הוא מייחס לה בהקדמתו זו ערך מעשי כלשהו בפענוח המציאות העכשווית של הקראים ובהכוונת עתידם, אלא ערך סמלי-רוחני.³⁰

ב. גישתו של יפת לנבואת הושע

בפרשנות הקראית הקדומה, זו של המאה התשיעית, המשתקפת בעיקר בכתבי דניאל אלקומיסי, בולטות שתי גישות שונות, ואף נוגדות במהותן, בניתוח הטקסט המקראי.³¹ הגישה האחת היא לשונית-הקשרית, אשר במסגרתה אלקומיסי מפרש את הכתוב המקראי על פי אמות-מידה לקסיקליות, תחביריות, מבניות ורטוריות, המבקשות להעמיד על משמעותו של הטקסט במסגרת גבולותיו הספרותיים וההיסטוריים. בכך ניכר, כפי שהראו חוקרים שונים, שאלקומיסי פרץ דרך חדשה בפרשנות המקרא היהודית, בהיותו הראשון, או בין הראשונים בקרב פרשני ימי הביניים, אשר יישמו באופן שיטתי את גישת ה"פשט" על הטקסט המקראי.³²

עם זאת, בולטת בפירושי אלקומיסי גישה שנייה, המכונה במחקר "פרוגנוסטית", "משיחית" ואף "פשרית", ואשר אנו בחרנו לכנותה "אקטואלית", המנסה לגלות בכתוב המקראי רובד סמלי, הרומז לקורות ימיה של התנועה הקראית ולמאבקה העכשוויים, היינו לאקטואליה בת זמנו של הפרשן. יש שראו במגמה זאת משום דמיון עקרוני לשיטת הפרשנות המשתקפת ב"פשרים" לספרי הנבואה שחיברו בני כת קומראן בין המאה השנייה לפנה"ס למאה הראשונה לספה"נ. בפשרים אלה הם מפענחים את הנבואות, מתחילתן ועד סופן, ככתבי סתרים המורים על פרטי חייה של כיתתם ואף על עתידה המיידי הצפוי.³³ על בסיס דמיון זה ומרכיבים משותפים אחרים ניסו חוקרים אחדים לטעון,

30 מגמה זו ניכרת כבר בפירוש קודמו של יפת, דניאל אלקומיסי, להושע, הכלול בחיבורו: "פתרון שנים עשר", וראה פרק ד להלן.

31 על דניאל אלקומיסי ופירושו למקרא ראה: מאן, טקסטים, ב, עמ' 18–28; גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 632–637. על מועד עלייתו לירושלים בראש קבוצת קראים בשנת 880 לערך, ראה: בן-שמאי, שרידי; הנ"ל, אלקומיסי לדניאל, עמ' 267–272.

32 כדברי מ' צוקר: "השרידים המועטים והפגומים מפירושו (של אלקומיסי) אינם מספיקים כדי מתן דוגמא מובהקת למפעלו הפרשני של קראי חשוב זה. אולם גם באלה אנו מבחינים יסודות של פרשנות הראויה לשמה. אנו מוצאים בהם גישה פילולוגית לפרושי מלים, השתדלות לחדור לתוך הכוונה הכללית של הפסוקים, בקשת קשר והמשך בין פסוק לפסוק ובין ענין לענין" (על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 203). והשווה דיוניהם של בן-שמאי, הפרשן הקראי, עמ' 43–46; דרורי, המגעים, עמ' 108 הערה 9; פוליאק, מסורת התרגום, עמ' 23–36.

33 ראה, למשל, הגדרתה של ניצן: "ההתייחסות לדברי נבואה בשיטת הפשר באה לגלות פרטי הגשמתם של חזונות הנביאים במאורעות היסטוריים ספציפיים... דברי הפשרים מנסים לגלות או לפתור באמצעות דרכים פרשניות ספציפיות את כוונת דברי הנביאים על ידי זיהויים עם אישים ומאורעות במציאות זמנם, הוא זמנו של 'הדור האחרון' או בעתיד הצפוי לבני הדור הזה" (פשר חבקוק, עמ' 29, 32).

שהפרשנות הקראית הקדומה הושפעה במידת מה מספרות קומראן, וזאת מכיוון שטקסטים מסוימים הועברו אל הקראים באמצעות שרידים חיים של הכת, או מכיוון שהקראים גילו טקסטים אלה בהגיעם לארץ ישראל.³⁴ לדעתנו, הדמיון בין ה"אקטואליזציה" המתונה של הכתובים בפרשנות הקראית הקדומה לבין שיטת ה"הפשר" איננו מלמד על השפעה ישירה או עקיפה של ספרות קומראן על הקראים. זהו דמיון פנומנולוגי בעיקרו, המשקף גישה פרשנית משותפת, לא לישראלית, בקריאת הטקסט המקראי, גישה אשר נסמכת, בשני המקרים, על שיטת הדרש של חז"ל (ראה עוד להלן).³⁵

אלקומיסי נטה לערוך הבחנה פונקציונלית בין שתי הגישות הנוגדות, שנזכרו לעיל, המשתקפות בפירושו, ובכך לאפשר את קיומן בכפיפה אחת. נראה כי כל גישה הובנה כפועלת במישור נפרד של הטקסט המקראי, וכמגלה בו ממד מובחן, הקיים במקביל לממדים אחרים. במידה מסוימת נהגו כך גם פרשני ימי הביניים שבאו אחריו, הן קראים והן רבנים, מחוגים וזמנים שונים (כגון: יפת, רד"ק ורמב"ן), אשר הפרידו בכיור בין שני מישורי דיון בטקסט המקראי: לשוני-הקשרי מחד גיסא ("פשט"), ואקטואלי, אלגורי, או סמלי, מאידך גיסא ("דרש"). לגבי הקראים, הדיון האקטואלי בטקסט אף היווה מקבילה מתבקשת למישור הדרש, משום דחייתם את סמכותם של חז"ל בפרשנות המקרא ומשום נטיותיהם המשיחיות.

שורשיה של עמדה ימי-ביניימית זאת, שלפיה ניתן לקיים בכפיפה אחת פרשנות החושפת את משמעותו המיידית, הלשונית-הקשרית של הטקסט המקראי, יחד עם פרשנות המעניקה לו משמעות לא-מילולית, מדרשית, משיחית או אקטואלית בעיקרה, יונקים מתפיסת חז"ל. אלה גוזרים את רב-משמעותו של המקרא מעובדת היותו טקסט התגלותי, שמקורו אלוהי, הניתן להתפרש בדרכים שונות ואף סותרות, כעולה ממימרות כגון "שבעים פנים לתורה".³⁶ אף שניתן לבודד בספרות חז"ל התייחסויות ל"פשטו של מקרא", הרי שעל-פירוב העדיפו חז"ל שלא להתמקד בפרשנות לשונית-הקשרית, ואף חסרו הגדרה מְתוּדֵית לגביה. התפיסה המדרשית, לעומת זאת, אשר הייתה לחז"ל כלי

34 נפתלי ויזר היה הראשון שזיהה מגמה "פשרית" (שאותה כינה גם "פרוגנוסטית") בכתבי הקראים ויפת בכללם, ראה: סוג הפשר; המגילות והקראות, עמ' 53-127. הנחת היסוד, שלפיה הקראים אימצו את שיטת הפשר שנהגה בקומראן או הושפעו ממנה, משמשת גם כדיוניהם של ארדר, אבלי ציון הקראים; הנ"ל, תהילים, עמ' 29-31; הנ"ל, שלילת, עמ' 57-61; בן-שמאי, חזרה, עמ' 328-330; דרורי, המגעים, עמ' 106-110; פרנק, השושנים, עמ' 199-204.

35 לדיון מפורט בבעייתיות של הנחת הקשר הקומראני ראה: פוליאק, לשאלת; הנ"ל, היכן הפשר. ראה למשל: במדבר רבה יג, טו — והשווה: "אמר רבי יוחנן: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות" (שבת פח ע"ב); "מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (סנהדרין לד ע"א). לדיונים מפורטים באמירות אלה ובדומות להן במסגרת תפיסתם הפרשנית של חז"ל ראה: היינמן, דרכי, עמ' 1-14; הלבני, פשט, עמ' 3-88 (אשר מגדיר את הדרש כ"פרשנות יישומית"); שטרן, מדרש, עמ' 15-38 וכן: מאק, שבעים. על יחסם המורכב של הפרשנים הקראים לתפיסת רב-המשמעות של חז"ל ראה: בן-שמאי, המחלוקת, עמ' 15, והשווה: פוליאק, צמיחתה. על השפעת פרשנות הקוראן המעתזלית והמינוח הפרשני הערבי (כגון: "תפסיר", "תאויל", "מג'אז") על הקראים, ויפת בכלל זה, ראה: דרורי, המגעים, עמ' 119-128, והשווה דיונונו בפרק ג להלן.

הביטוי המרכזי להגותם על המקרא, חייבה לייחס לכל חלקי הדיבור של הכתוב המקראי (אותיות, מלים ופסוקים) עצמאות וחיים שהם מעבר למוכן המידי, בהתאם לבחנים של יצירה אלוהית.³⁷

העיסוק המחקרי הרב בהשפעתה של ספרות קומראן על הקראים הסיט את הדעת מכך שעיקר חידושו של אלקומיסי כפרשן טמון דווקא בגישה הלשונית-הקשרית, שאותה הוא מיישם על הטקסט המקראי כרוכד הניתוח הראשוני שלו, ואשר אין לה אחר ורע בפרשנות שקדמה לו, לא זו מבית מדרשם של חז"ל ולא זו הקומראנית.³⁸ נראה שהשפעתו של אלקומיסי על יפת הייתה עמוקה מאוד, והיא תידון בהמשך (ראה פרק ד). כאן נאיר את יחסו של יפת לאלקומיסי מבחינת גישתו הכוללת לספרות הנבואה. ברמה העקרונית, יפת אימץ והרחיב את מגמת הפשט שסלל אלקומיסי, כגישה השלטת בפירושו לספרות הנבואה, תוך שהוא מיתן עד מאוד את מגמת האקטואליזציה, אשר גם אותה הכיר מפירושי אלקומיסי.

1. הדגשת הניתוח הלשוני-הקשרי

יפת, אשר כאמור לעיל היה חוליית ביניים בין הפרשנים והמדקקים הקראים הקדומים לפרשני המאה האחת-עשרה, פיתח מאוד את הכלים הלשוניים-הקשריים המצויים בכתבי הקראים הקדומים. הוא הרחיבם והחילם על הטקסט המקראי, כחלק מגישה ספרותית-היסטורית כוללת, שהיא הגישה המנחה והמרכזית ברבים מפירושו למקרא. יש להדגיש שהמונח "לשוני-הקשרי", כפי שהוא משמש אותנו במבוא זה ובמהלך המהדורה, חופף באופן כללי את מושג "פשט הכתוב". המינוח הערבי שיפת נוקט בעניין זה הוא "ט'אהר" או "עלי ט'אהרה" (= על פי המובן הגלוי), ולעתים אף "תפסיר" (= פירוש מילולי).³⁹ מכל מקום, המונח "לשוני-הקשרי" איננו זהה עם פרשנות דקדוקית. אמנם, ברמה הסמנטית פירוש יפת להושע (ואף תרגומו) משופע בהערות המבהירות את שדה המשמעויות של מלה זו או אחרת.⁴⁰ אך בניגוד לפרשנים הקראיים הקדומים, דוגמת יוסף אבן נוח ואפילו אלקומיסי, ובשונה מפרשני הפשט הרבניים שבאו לאחריו, כגון ר' יונה אבן ג'נאח או ראב"ע, יפת איננו מרבה לדון בהיבטים מורפולוגיים של פעלים

37 פרשני ימי הביניים התקשו לטשטש את הגבולות בין עולמם לבין עולמו של המקרא, באותה קלות שעשו זאת חז"ל במדרשיהם. העיסוק שלהם בפרשנות לא-מילולית הוגבל, על כן, ונסמך על הבחנה תיאורטית ומעשית ברורה בין דרך הפשט לדרך הדרש (והדומות לה). בדיוניהם של פרשני ימי הביניים, ויפת בכללם, אף משתמע דירוג מודע בין מישורי הפירוש השונים, ולא פעם מצוינת מידת העדפתו האישית של הפרשן בין "נכון יותר" ל"נכון פחות". על השינויים שחלו בתפיסתם של פרשני ימי הביניים מהמאה התשיעית, במזרח, בספרד ובאשכנז ועל יחסם האמביוולנטי לעמדותיהם של חז"ל, ראה: הלבני, פשט, עמ' 3-88; קמין, רש"י, עמ' 23-157; כהן, מיטב.

38 לדיונים על אופיה של מגמת הפשט בשיטתו הפרשנית של אלקומיסי, ראה הערה 32 לעיל.

39 "תפסיר" משמש את יפת כמונח קוטבי ל"תאוויל", וראה עוד על שימושו כמונחים אלה בפרק ג, סעיף ו להלן.

40 עם זאת יפת עשוי לדלג על הבהרת משמעותה של מלה שרוב הפרשנים היהודים מתעכבים עליה. ראה, למשל, פירושו ל"יסער" (פרק יג, ג). באותו פסוק יפת אינו מבאר מהו ה"מוץ" הנזכר בכתוב, מתוך הנחה שהקורא יודע מהו. ראב"ע (עמ' 123, שו' 10), רד"ק (עמ' 105, שו' 19-20) ור' תנחום (עמ' 46), לעומת זאת, מסבירים שהוא "התכן הדק".

ושמות עצם, ואף מבכר לרכז את הערותיו על צורות דקדוקיות קשות, שלא במקרה, בסוף פירושו, כאילו להדגיש, שהדיון בהן אינו חלק אינטגרלי מדיונו הרציף בפסוקים.⁴¹ נראה כי יפת נמנע מלשלב את הדיון המורפולוגי והלקסיקוגרפי בצורות הקשות בפירושו השוטף, לא מחשש שיכביד על הקריאה בו, אלא משום שראה בו ז'אנר נפרד של עיון במקרא, הוא ז'אנר המונוגרפיה הדקדוקית. בכך יש אולי ביטוי להסתייגותו של יפת מהמסורת של קודמיו, ובראשם יוסף אבן נוח, אשר מיזגו בין תחומי הפרשנות והדקדוק, מחד גיסא, ועדות לתחילת היפרדותם של תחומים אלה זה מעל זה כמקצועות עיון עצמאיים, כבר בתקופתו של יפת, מאידך גיסא. יחד עם זאת, ההיבט הדקדוקי המרכזי אשר בא לידי ביטוי מובהק בפירושו של יפת הוא זה התחבירי. יפת מתעכב עליו במפורש או בעקיפין, בהציעו אפשרויות ניתוח שונות של מרכיביו התחביריים של הפסוק, אשר מהן אף נובעות תובנות שונות (ברמה הסמנטית) לגבי משמעותו. מכאן שבתארנו את גישתו של יפת כ"לשונית-הקשרית", אנו מתכוונים לנטייתו לניתוח מבני (סטרוקטורלי) של הטקסט המקראי הנסמך קודם כל על כלים תחביריים, ובמידה מוגבלת יותר על כלים לקסיקליים, והמדגיש את הקשרו המידי הנתון של הפסוק, וכן את הקשרו הספרותי הרחב יותר (וראה עוד בפרק ג להלן).

כאמור לעיל, מגמת ה"אקטואליזציה" של המקרא צומצמה במאוד ובמכוון על ידי יפת בהשוואה לאלקומיסי, והיא באה לידי ביטוי מובהק בפירושו לספרים בעלי תכנים משיחיים או בעלי מסורת פרשנית אלגורית, דוגמת דניאל ושיר השירים, ובצורה מוגבלת יותר בביאוריו לקטעים מסוג זה (הנפרשים על פני מספר פסוקים או על פני פרקים מסוימים) מתוך ספרי התורה, תהילים ונביאים אחרונים, ובכללם ספרי תרי"ע. בעוד שאלקומיסי מרבה לעבור בפירושו להושע לרובד האקטואלי, עד כי כמעט מחצית מפירושו משקפים מגמה זאת, הרי שיפת, לעומתו, ממעט לעסוק במשמעויות העכשוויות של דברי הנביא, ובדרך כלל נשמר שלא לערב בפירושו הערות אקטואליות ופולמוסיות מפורשות הנוגעות ליחסי הקראים והרבנים בזמנו שלו; לכל היותר, רומז יפת לאפשרויות הבנה אקטואליות ביחס לפסוק זה או אחר, על פי רוב, באופן נקודתי ומוגבל, כעולה מהעיון המשווה בפירושיהם להושע א-ג, להלן.

ההבדל בין אלקומיסי ליפת ביחסם לאקטואליזציה בא לידי ביטוי במקומות רבים בפירושיהם לספר הושע. דוגמה המבליטה במיוחד את טיב היחס בין הפרשנים בנושא נמצא בפירושיהם לחטיבת הפרקים א-ג, פרשת "נישואי הושע", המגוללת את סיפור נישואיו לאשה זונה, הולדת שלושת ילדיהם, בגידתה של אשתו, גירושיה וציפייתו לחזרתה העתידית אליו.

בניגוד לחלק ממדרשי חז"ל, הן אלקומיסי והן יפת דוחים את האפשרות שהציווי להושע לשאת "אשת זנונים" ולהוליד עמה "ילדי זנונים" (פרק א, פסוקים ב-ג) היה

41 מדי פעם הוא אף נוהג כך בסוף פירושו לפסוקים, ליחידות פסוקים או לפרקים מסוימים, אך בדרך כלל הוא מיעד למטרה זו מעין נספח בסוף פירושו הכולל לספר הושע (ראה בסוף הפירוש לפרק יד), בו הוא כולל דיון מרוכז במלים "קשות", תוך הבהרת גזרונן, מקבילותיהן ועוד. על שיטה דומה בפירוש קראי אנונימי להושע שנתגלה בגניזת קהיר, ראה להלן (פרק ד, סעיף 1 ד).

ציווי ממשי ובר-ביצוע.⁴² שניהם מפרשים את סיפור המעשה כביטוי לשיח הסמלי של האל עם הנביא, הן משום ההקשר הספרותי המיידני (פרק ג, במיוחד פסוקים ד-ה), והן בהתאם לפרדיגמה הנבואית הידועה ממקומות אחרים (השווה יחזקאל טז), המציבים את הפרשה כמטאפורה מורחבת, בה מומשלים יחסי האל ועמו ליחסי גבר ואשה.

אלקומיסי ויפת עסוקים, על כן, בפענוח נקודתי של האלגוריה, כדי להבהיר את הרובד המסמל ואת הרובד המסומל, היינו את פרטי המשל ואת פרטי הנמשל, תוך התאמה מרבית בין הרבדים. בכך מתגלה מודעותם המפותחת להיבטים הרטוריים של ספרות הנבואה, מודעות שהיא תולדה ישירה של גישה לשונית-ספרותית לטקסט המקראי, הלא היא גישת ה"פשט". עם זאת, ובפרט בהתייחס ליחידה הספרותית שבה מתוארים הבגידה והגירוש של האשה (הושע ב, ד-טו), ניכר ההבדל העמוק ביניהם בשני היבטים מרכזיים: כמות ההסברים המוקדשים לליבון רובד המשל עצמו, וטיב הפרשנות המוענקת לרובד הנמשל.

אלקומיסי מייחד את רוב הסבריו לרובד הנמשל, תוך שהוא מפרשו באופן אקטואלי-עכשווי. תיאורי הבגידה של האשה עם מאהביה מרמזים, לתפיסתו, ברובד הנמשל על בגידתו של עם ישראל בדרכי התורה באמצעות קבלת המסורת הרבנית, המחטיאה את ישראל בפרשנות התורה. חזרתה של האשה לבעלה הראשון מסמלת את בחירתו של עם ישראל בקראות, המחזירה אותו לדרכי התורה האמיתיות, אשר רק באמצעותן יזכה לישועה כוללת (ראה פתרון, עמ' 3-4).

יפת, לעומת זאת, מקדיש מקום רב יחסית להסבר לשוני וספרותי של פרטי המשל, כדי שלשונו ודרכי הביטוי השגורות בו יובנו היטב.⁴³ בפנותו לרובד הנמשל, יפת מעדיף לפענחו במסגרת המציאות ההיסטורית והפוליטית הנתונה של ימי הנביא הושע, שאותה הוא משחזר על פי ההקשר המקראי. מכאן שה"מאהבים" מסמלים, לדעתו, את אויביה של ממלכת ישראל בת זמנו של הושע, אשור ומצרים, ואת גורלם הצפוי של אויבים אלה.⁴⁴ האופק ההיסטורי של המטאפורה הנבואית נותר אפוא בעיקרו, לדעת יפת, בתקופת המקרא. באופן כללי הוא ממעט במתן פרשנות אקטואלית מפורשת לחטיבת הפרקים א-ב, ולכל היותר רומז לה פה ושם.⁴⁵ עם זאת, בפירושו לסיפא של פרק ג, משמר יפת את מגמת האקטואליזציה של אלקומיסי (ראה סעיף ד להלן).

2. היסטוריזציה של הנבואה

בהמשך לנטייתו של יפת לצמצם את מגמת האקטואליזציה בפרשנותו להושע ולהעדיף על פניה ניתוח הקשרי-ספרותי בעיקרו, בולטת לכל אורך פירושו הנטייה לשחזר את הרקע ההיסטורי המקורי של הנבואות. ההיסטוריזציה של הנבואה משקפת מגמה פרשנית הפוכה לאקטואליזציה, ומשלימה את גישתו הפשטית הכוללת של יפת לספרות הנבואה,

42 ראה, במיוחד: פסחים פז ע"א-ע"ב.

43 ראה, למשל, הסבריו המפורטים על המתנות שקיבלה האשה, בפרק ב פסוקים ח, י-יא ועוד.

44 ראה ביתר פירוט הערותינו המשוות על אתר.

45 ראה, למשל, בהערות 2-11, 24-25 לפרק ב.

ולפיה ספרות זו חוברת בראש ובראשונה עבור בני זמנם של הנביאים ובהתאם לכללים המבניים והרטוריים המקובלים עליהם.

יפת נוקט דרכים רבות ושונות לצורך ההיסטוריוזציה של נבואות הושע, שעליהן הרבינו להעיר לאורך המהדורה עצמה. לא פעם הוא בוחר בהיסטוריוזציה דווקא במקום שבו אלקומיסי נוטה לאקטואליזציה. כך, למשל, יפת מפרש את דברי התוכחה בפרק ד פסוקים א–ב על פי הקשרם ההיסטורי, כמתייחסים לחטאיהם המוסריים והדתיים של בני ממלכת ישראל, ואילו אליבא דאלקומיסי הפסוק מרמז על עזיבת מצוות התורה שבכתב על ידי הרבנים לעומת התמדתם של הקראים בהן. באופן דומה, מפרש יפת את תיאורי העבודה הזרה המפורטים בפרק יג פסוק ב, ובמיוחד את הביטוי "זבחי אדם", על פי הידוע לו מספרות הנבואה והמקרא בכלל, כמתייחס למנהגי קרבן אדם "אשר זבחו את ילדיהם לאיליל הזה שעשו ידיהם". אלקומיסי, לעומת זאת, מציע פירוש אלגורי־אקטואלי, שלפיו חטאים אלו מתארים את השחיתות הדתית והמוסרית של הרבנים: "כל המתעה ישראל מן התורה (שבכתב) הם זבחי אדם".⁴⁶

במקומות רבים ניכר, כי יפת מנסה לשחזר את הרקע ההיסטורי של תופעה מסוימת המתוארת בכתוב על סמך קריאה הקשרית רחבה יותר בספרות הנבואית בפרט והמקראית בכלל. קשרים אלה מספקים לו תובנות באשר לנומרות חברתיות, פוליטיות ואחרות שנהגו בתקופת המקרא. כך למשל בפירושו לכתוב ד, יג מסביר יפת את ההקשר הסיבתי התמוה לכאורה שבין הרישא של הפסוק, המתאר חטאים פולחניים, לבין הסיפא, המתחיל במלים "על כן" ומתאר חטאים מיניים:

"על ראשי ההרים יזבחו ועל הגבעות יקטרו תחת אלון ולבנה ואלה כי טוב צלה על כן תזנינה בנותיכם וכלותיכם תנאפנה" – באומרו "על כן תזנינה בנותיכם" כוונתו, שהנערות הבתולות יחד עם הכלות שכבר נישאו עבדו אף הן עבודה זרה. ואפשר שיהיה אומרו: "תזנינה בנותיכם וכלותיכם תנאפנה" כפשוטו, לפי שמנהג עובדי עבודה זרה להתאסף בבמות עם הנערות אשר מתקשטות ולזנות עמן.

על פי האפשרות הראשונה שיפת מציע, המלים "על כן" אינן מתפקדות כתיאור סיבה, אלא מובאות כדי להדגיש שגם הנשים (ולא רק הגברים) חטאו בעבודה זרה. האפשרות השנייה מתבססת על הבנה תחבירית שונה של הביטוי "על כן" כ"פשוטו", היינו כתיאור סיבה. יפת איננו מסתפק בהסבר התחבירי בהקשר זה, אלא מרחיב את הנסיבות הריאליות, החברתיות־היסטוריות שביסודה של תוכחת הנביא, ולפיהן הסיטואציה של היאספות בבמות הייתה מלווה במה שנתפס כפריצות מינית.⁴⁷

46 ראה עוד בהערות לפרק יג פסוק ב. לדוגמאות נוספות לניגוד זה בין גישותיהם של יפת ואלקומיסי לפסוקים ספציפיים, ראה בהערות לפרק י פסוק יג, ולפרק יב פסוקים א–ג, ז.

47 לדוגמאות נוספות להיסטוריוזציה מתונה מסוג זה, ראה, למשל: פירושו לפרק ט פסוק ו, אשר הביטוי "מצרים תקבצם מן תקברם" מעיד בו לדעת יפת, שישראל ויהודה עברו לחסות תחת הגנתה הפוליטית והצבאית של מצרים, כמדינות חסות שלה, וקודם לכן נתמכו בידי אשור. בהמשך הוא אף מביא פירוש ספציפי יותר, כנראה לסיפא "מן תקברם", המתייחס לאותן קבוצות שאכן היגרו למצרים, דוגמת יוחנן בן קרח ואנשיו (בהסתמכו על ירמיהו מב, טז והשווה גם האזכור של בן קרח בפירושו

הנטייה לשחזר את המימד ההיסטורי הריאלי שביסוד דברי הנביא באה לידי ביטוי מיוחד בהסבריו של יפת לפסוקים, אשר נדמה שהם כוללים התייחסויות ספציפיות של הושע למאורעות היסטוריים ופוליטיים המוכרים לקהלו, בין מהמציאות שלהם באותה עת, ובין מהעבר הקרוב, השמור בתודעתם. כך, למשל, יפת מסביר את הסיפא של פרק ה פסוק ה:

“וענה גאון ישראל בפניו וישראל ואפרים יכשלו בעונם כשל גם יהודה עמם” – אשר ליהודה, הרי שהם כשלו בזמן אחז לפני מלך ארם ומלך ישראל: מלך ארם הרג בהם, כפי שאמר: “ויתנהו ה’ אלהיו בידי מלך ארם ויכו בו” וגו’ (דהיי”ב כח, ה), ומלך ישראל הרג בהם מאה ועשרים אלף, כאמרו: “ויהרג פקח בן רמליהו ביהודה מאה ועשרים אלף” וגו’ (שם שם, ו). אחר כך הרג את בנו של המלך אחז, שָׁרוּ וממלא מקום בית המלך (שם שם, ז) ושבה מהם מאתיים אלף נשים וילדים (שם שם, ח). אחר כך מסר אותם [ה’] ביד אדום עד אשר הרג בהם ולקח מהם בשבי, כפי שאמר: “ועוד אדומים באו ויכו ביהודה וישבו שבי” (שם שם, יז), אחר כך ביד פלשתים, כאמרו: “ופלשתים פשטו בערי השפלה והנגב ליהודה” וגו’ (שם שם, יח), אחר כך אמר: “כי הכניע ה’ את יהודה בעבור [אחז מלך] ישראל” (שם שם, יט), ואל כגון זה הוא רומז באמרו: “כשל גם יהודה עמם”.

הפניות מפורטות מעין אלה לכתובים אחרים במקרא, שמהם נארג הרקע ההיסטורי הספציפי של הפסוק, מופיעות במקומות רבים בפירושו של יפת להושע, במיוחד בהקשר למלחמות או לאירועים מרכזיים שאותם הנביא מזכיר, ואשר נדמה שהיו מוכרים לאנשי התקופה כחלק ממציאות חיהם, או שהם נשענים על זיכרון היסטורי מיידי.⁴⁸ גם בפירושו לאלגוריות, לדימויים או למטאפורות מורחבות, המהוות חלק מסגנונו הרטורי של הנביא, נמצא שיפת נוטה לפענח את הנמשל על פי מפתח היסטורי-ריאלי, שאינו מוכר מפירושי קודמיו ואף אינו טיפוסי לשאר פרשני ימי הביניים. כך, למשל, ההסבר הראשון שהוא מציע לדימויי החיות בפרק יג פסוק ח, מעמיק במיוחד בהיסטוריוזציה של הפסוק:

להושע ח, יג, הערה 71 שם); פרק י פסוק ו מתאר, אליבא דית, את המצב ההדרגתי אשר בו יילקחו העגלים לגלות, בזה אחר זה, כמנחה למלך אשור ובני בריתו (ראה הערה 37 שם); פרק יא פסוקים ה–ז מתפרשים, אליבא דית, על פי המציאות הבינלאומית בת התקופה כמתארים את תלותה של ממלכת ישראל בחסותן הפוליטית של אויבותיה, המעצמות מצרים ואשור (ראה הערות 29 ו-37 שם).
⁴⁸ לדוגמאות נוספות להיסטוריוזציה הנסמכת על ראיות מפורטות ממראי מקומות אחרים ראה, למשל: פירושו לפרק ז פסוקים א–ז, המשופעים בראיות מהספרות ההיסטוריוגרפית והנבואית באשר למעמד של מלכי ישראל והתנהגותם הכוזב (הערות 8, 10, 23, 34, 41 שם); פירושו “על פי פשוטו” (כלשונו), לפרק י פסוק טו, המתייחס לפסוק כולו כתיאור ריאליסטי של הקרב על שומרון ולכידת מלכה בידי האשורים, מתוך השוואה למסופר על לכידת צדקיהו בידי הבבלים (ראה הערה 137 שם); פירושו לפרק יג פסוק יד (כהמשך רעיוני רציף ליחידה התימאטית כולה, מפסוק י עד פסוק טו), אשר בו יפת מזהה מלכים וקרבות ספציפיים, הנרמזים, לדעתו, בביטויים “מיד שאול אפדם ממות אגאלם”, וזאת כדי לעגן את פרשנותו לנבואה בתנאי זמנה הגיאורפוליטיים (ראה הערות 100–104 שם).

“אפגשם כדב שכול ואקצע סגור לבם ואכלם שם כלביא חית השדה תבקעם” – בארבעה מינים אלה שהזכיר את שמותיהם⁴⁹ הוא רומז למלכי אשור, והם: פול, תלגת פלנסר [כך במקור], שלמנאסר וסנחריב, ואילו ב”חית השדה” הוא רומז לכל מלך ומלך שיקום עליהם בגלות. את פול מלך אשור המשיל לשחל, לפי שהוא נופל מתלגת פלנסר, מכיוון שמנהגו של השחל לקחת את מה שמשליכים, ואילו הנמר הוא חצוף מאוד ואינו מסתפק במה שמשליכים, אלא הוא אורב מסביב לחווה וטורף כל מי שיוצא ממנה. תלגת פלנסר היה שותפו של פול⁵⁰ בהגליית שניים וחצי השבטים. אחר כך בא [שוב] בזמן פקח מלך ישראל והמתין עד שהגלה את זבולון ונפתלי.⁵¹ את שלמנאסר המשיל לדב שכול בגלל כעסו הרב על הושע בן אלה, והוא זה שטרף את ישראל והגלה אותם.⁵² והמשיל את סנחריב ללביא, לפי שהוא החזק מכולם והאמיץ שבהם, הוא זה שאמר: “איה אלהי חמת וארפד איה אלהי ספרוים וכי הצילו את שמרון מידיי” (יש’ לו, יט).⁵³

לא פעם נדמה, כי גודש ההפניות למראי מקומות שמחוץ לספר הושע ובמיוחד לספרות ההיסטוריוגרפית והנבואית מכביד על סגנונו של יפת ועל הקריאה השוטפת בפירושו, עד כי ניתן לטעות בהן כאילו יפת חוזר על עצמו ומגבב פסוקים ללא צורך. אולם למעשה, הפניות אלה הן כלי פרשני חיוני שיפת מפעיל אותו בעקיבות כאמצעי לשחזור היסטורי. על כן יש להבין הפניות אלה כפרי חיפושיו של יפת אחר עדויות נוספות במקרא עצמו, אשר יכולות להאיר באור ריאלי את מובנו של פסוק או חלק ממנו, ויוכל אפוא לפרשו בצורה אמינה, בהתאם למציאות ההיסטורית בת התקופה. אין לבלבל בין השוואות פנים-מקראיות מסוג זה שעורך יפת לבין העיקרון הפרשני שטבעו חז”ל, ולפיו “דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר”.⁵⁴ בעוד שמטרת חז”ל היא ליצור פרשנות אל-היסטורית במהותה, המשווה את מעמדם של כל הכתובים זה לזה כדברי אלוהים חיים, הרי שמטרתו של יפת הפוכה: לעגן את דברי הנביא בהוויה מסוימת, שאותה ניתן לשחזר על סמך מקומות אחרים במקרא, ובכך לחדד ולהעמיק את המשמעות המסוימת של הפסוק המתפרש. החיפוש המשווה של יפת מכוון מראש על ידי קריטריונים לשוניים והקשריים נוקשים, אשר מטרתם לזהות ואף להעמיק את הסיטואציה ההיסטורית החד-פעמית שהולידה את הנבואה הנידונה. הבאת הפניות מפורטות במסגרת הפירוש היא

49 כוונתו לארבע חיות הטרף: שחל, נמר, דב ולביא, וראה הערותינו לפירוש על אתר.

50 ראה: דהיי”א ה, כו.

51 ראה: מל”ב טו, כט, וראה הערה 53 בסמוך.

52 דהיינו, הגלה את יתרת עשרת השבטים, ראה מל”ב יז, ו.

53 ראה גם המשך פירושו לפסוק זה והערותינו על אתר. לדוגמאות נוספות ראה גם פירוש יפת לפרק א (הערה 72 שם), הבנוי לדעתו כאלגוריה היסטורית, שבה הנביא מצביע על השלבים ההיסטוריים אשר הוליכו ואשר יוליכו למפלתה של ממלכת ישראל, ופירושו לפרק יג פסוק ג, שבו הדימוי המורחב “לכן יהיו כענן בקר וכטל משכים הלך כמץ יסער מגרן וכעשן מארבה” מתאים גם הוא לפרטים הידועים ליפת מהמקרא בנוגע לרקע ההיסטורי של תקופת הושע (וראה הערותינו על אתר).

54 ירושלמי, ראש השנה טז ע”ב, והשווה דיוניהם של היינמן (דרכי, עמ’ 122–126) ופרנקל (מדרש ואגדה, עמ’ 174–178) על עיקרון פרשני זה.

על כן הכרחית. זאת משום שהיא יוצרת מארג הקשרי הדוק סביב האלמנט המפורש, ומשום שהיא מבקשת לשכנע את הקורא באמצעות עיבוי ההדגמה, שהפרשן צודק בהבחנתו, שכוונת הנביא היא אכן לאירוע זה ולא לאירוע אחר או דומה לו.

מגמת ההיסטוריוזיה בפירושי יפת הפוכה אפוא לא רק למגמת האקטואליזציה של אלקומיסי, אלא גם למגמת ההאחדה (ההרמוניזציה) של חז"ל את הטקסט המקראי. ביסוד שתי המגמות האחרונות פועל דחף פרשני משותף לנתק את הפסוק מהקשרו המידי, הן הספרותי והן ההיסטורי. עבודת השחזור ההיסטורי של יפת היא, לפיכך, פן נוסף של הדחף הפרשני לקונטקסטואליזציה מיידית ורחבה יותר של מרכיבי הטקסט המקראי. מודעותו הגוברת של יפת להקשרו ההיסטורי הנתון של הטקסט משקפת את ניצניה של הגישה ההיסטורית, אשר פרוחה בקרב פרשני המקרא היהודים מתקופת הרנסנס, דוגמת יצחק בן משה האפודי (פרופיט דוראן) ויצחק אברבנאל. אלה דנו ביתר שאת ותחכום בהיבטים היסטוריים של הטקסט המקראי, והניחו בכך את היסודות הראשוניים לעבודתם של בעלי ביקורת המקרא המודרנית.⁵⁵

בנטייה הכללית של יפת להיסטוריוזיה ניתן מדי פעם אף להבחין בניסיונותיו להחיל את כליו המובהקים של ההיסטוריון על הכתוב, תוך שהוא מבקש לספק לקורא אומדנים כמותיים, כלכליים או אחרים להבנת הפסוק. דוגמה יפה לכך היא פירושו להושע ג פסוק ב:

"ואכרה לי בחמשה עשר כסף וחמר שערים ולתך שערים" – והודיע, שהענין לה פרנסה בצמצום, והוא: "ג'ריב וחצי שעורים"; בכל שנה יהיו חמישה-עשר "ויבה" [= מידת יבש בנפח 33 ליטר] ובכל "ויבה" נכללים עשרה "רטל" קמח בגדאדי, ותהיה פרנסתה, לפיכך, בכל חודש שנים-עשר רטל וחצי בגדאדי, [כך ש]בכל יום יינתנו שתי כיכרות לחם שעורים: כיכר בכוקר וכיכר בערב. ולא הזכיר אצלה דבר ללפת בו את הפת, לא שתייה ולא פרי, אלא קצב לה חמישה-עשר דרהם, והם "דרהמים ישראליים", כל "דרהם ישראלי" [שווה] חמישה דרהם חסר חמישית הדרהם [בהשוואה] לדרהם של זמננו זה.

לא ברור כיצד הגיע יפת לחישוב הפיסקלי הנתון, אך הניסיון לערוך השוואה בין הדרהם ה"ישראלי" לדרהם של "זמננו זה" ועל פיו להעריך באופן ריאלי את "פרנסתה" של האשה המקראית, משתלב היטב במגמת ההיסטוריוזיה. גם אם הכלים שיפת מפעיל בהקשר זה הם מוגבלים ותמימים בהשוואה לכלים ההיסטוריים המשוכללים שינהגו בפרשנות המקרא היהודית מתקופת הרנסנס ואילך, בכל זאת יש בהם כדי להעיד על מקוריותו הרבה של יפת בהארת הממד ההיסטורי של הנבואה.⁵⁶

⁵⁵ על פרשנים אלה ראה: בן-שלום, דימוי התרבות, א, עמ' 136–164; גוטוירט, דוראן ואחיתופל.
⁵⁶ נטייתו של יפת ל"חישובים", דוגמת החישוב הפיסקלי המודגם לעיל, ככלי לקונטקסטואליזציה היסטורית של הכתוב, באה לידי ביטוי גם בהערותיו השונות לגבי "חישוב השנים המדויק" (כלשונו) של חיי הגיבורים המקראיים ובשחזור רציף של הביוגרפיות שלהם על פי נתונים שהוא מלקט ממקומות שונים במקרא (וראה, למשל, הערתו על גילו של יעקב, בפירושו לפרק יב פסוק ה, והשווה

3. חשיפת מערכת ההרמזים הפנים-מקראיים בנבואה

גישתו של יפת לנבואה מתייחדת גם בכך שהוא מרבה להאיר בדברי הושע הרמזים לטקסטים אחרים במקרא, מהתורה ומהנביאים, ובפרט לסיפורים בחלקים אלה המתייחסים להיסטוריה המקראית. האלוזיה הנבואית נחקרה רבות בעידן המודרני, הן כאמצעי רטורי אשר שימש את הנביאים כדי לעורר תגובות בקרב קהלו, והן כאמצעי פרשני בעיקרו, אשר הנביאים עצמם, או עורכי כתביהם, יישמו על טקסטים או על סיפורים מוכרים מן המקרא, שאותם ביקשו להאיר באור חדש.⁵⁷

הפרשנות היהודית ידועה באופן כללי ברגישותה הרבה להרמזים מעין אלה, וזאת בהשפעת מדרשי חז"ל, המרבים להעמיד על לשונות וסגנונות דומים בין טקסטים מקראיים שונים, בדרך כלל על פי הדרך הפרשנית שאותה כינו חז"ל "גזרה שווה". בידוע, חז"ל ראו בגזרות שוות מעין אלו עיקרון כולל בפרשנות המקרא, הן ההלכתית והן האגדית. ככלל, חז"ל לא ערכו הבחנה בין לשונות דומים, היכולים להיחשב כאלוזיות מכוונות וגלויות, היינו כאלה שהנביאים, סופרי המקרא או עורכי כיוונו אליהם במודע בהקנייה הספרותית של הנבואה או של טקסטים אחרים, לבין לשונות דומים שאינם בגדר אלוזיות מכוונות, כאלה המעידים לכל היותר על מכנה משותף סמוי, הקיים ברובד הסמלי או הפסיכולוגי של הטקסטים המושוים. חז"ל אף יצרו על דרך הגזרה השווה אלוזיות מלאכותיות, שאינן משתמעות מן הכתוב, וזאת כנקודת מוצא, שבה נתלה הדרשן לצורך העברת מסר עצמאי מהכתוב.⁵⁸ ייחודו ומקוריותו של יפת בגישתו לספרות הנבואה באים לידי ביטוי גם בהקשר זה, מאחר שיחסו להרמזים איננו מתבסס על הדגם של חז"ל, על אף שבתוכנותיו הספציפיות בקשר להרמז זה או אחר יש שהוא מושפע מהערות חז"ל בנושא.⁵⁹

שלושה היבטים מרכזיים מאפיינים את יחסו של יפת להרמז הנבואי:

א. בשונה מדרשי חז"ל אין יפת מצביע על לשונות דומים ואנלוגיות באשר הם, אלא רק על אותם לשונות המשמשים את הנביא ליצירת אפקט מסוים על קהלו. למעשה, יפת מפעיל הגדרה פונקציונלית של האלוזיה בכך שהוא מגביל אותה לתפקודה הספרותי-רטורי בלבד. במלים אחרות, הוא מיישם בפירושו הגדרה ספרותית של הרמז ככלי מובחן, המשמש את הנביא למטרה רטורית. אמנם, איננו מוצאים שהוא מגדיר את האלוזיה במונח פרשני כלשהו, בניגוד למנהגו בהתייחס לתופעות ספרותיות אחרות (וראה להלן, המינוח הפרשני של יפת). עם זאת, יפת נוטה להשתמש בפועל הערבי

הערה 35 שם). אמנם, גם חז"ל חישבו את גיל הגיבורים המקראיים (ראה במקומות רבים בסדר עולם רבה), אך לא לצורך שחזור הריאליה ההיסטורית המשתקפת בטקסט המקראי.
 57 תופעה זו מכונה במחקר המודרני "פרשנות פנים-מקראית". על פרשנות מעין זו בספרי הנבואה ראה למשל: פישביין, פרשנות, עמ' 443–505; סומר, נביא קורא.
 58 על "דרך האנלוגיה" שנקטו חז"ל כדי לקשור בין העובדות שבמקרא, ועל ההשוואות שבאגדה, העולות במספרן בהרבה על אלה הנמצאות במקרא, ראה: היימן, דרכי, עמ' 60–70; על השימוש של חז"ל ב"גזרות שוות" בפרשנותם להקבלות במקרא, ראה: הנ"ל, שם, עמ' 122–124, והשווה: פרנקל, מדרש ואגדה, א, עמ' 161–174.
 59 כפי שנשתמרו בתרגומם הארמי ובמדרשים שהיו מוכרים לו, וראה להלן (פרק ד).

"ישיר ב" (היינו: "מרמז אל", "מצביע על") בהעמידו על אזכורים של הנביא לפרשיות שונות במקרא המתפקדים, להבנתו, כאלוזיות. כך, לדוגמה, בפירושו לפרק ד פסוק ד מצביע יפת על כך שהמלה "ירב", ובמיוחד הביטוי "כמריבי כהן", רומזים למעילה של הכהנים בחובותיהם בדומה לקורח ועדתו, וזאת בשל השימוש הזהה שעושה התורה באותו שורש (רי"ב):

"אך איש אל ירב ואל יוכח איש ועמך כמריבי כהן" – הדיבור הזה רומז לכהנים וללוויים, אשר הם העומדים בראש האומה וה' העניק להם את [סמכויות] הציווי והאיסור, כפי שאמר: "ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע" (דב' כא, ה), אולם הם לא עשו זאת, אלא לקחו שוחד ושינו את הדינים, ואז התפלגה העדה ונעשתה כמו קרח ועדתו, אשר היו יריביהם של אהרן ומשה, ושאליהם רמז באומריו: "כמריבי כהן".⁶⁰

במקרה זה, אפשר לערער על ההנחה שהנביא אכן משתמש באופן מכוון בטכניקה של הרמז, שכן שמו של קורח אינו מוזכר מפורשות. לכל היותר, זוהי אלוזיה סמויה, שאותה יפת חושף בכתוב על סמך רגישותו לדמיון בין לשונו של הנביא ללשון התורה ביחס לכהן.⁶¹ מכל מקום, לא ההצבעה על הדמיון עצמו מעסיקה את יפת אלא ההבדלה של הפונקציה שלו בתוך הטקסט. מסיבה זאת יפת נוקט, לגבי חשיפתן של אלוזיות סמויות, אותן דרכי ניתוח ומינוח שהוא נוקט בדיוניו באלוזיות גלויות, אשר בהן הנביא מאזכר מפורשות דמות או אירוע מפורסמים ממקומות אחרים במקרא.

דוגמאות לרגישותו של יפת לאלוזיות גלויות מעין אלה מצויות במקומות רבים בפירושו. כך, למשל, יפת מפרש את הסיפא של פרק ט פסוק י: "המה באו בעל פעור וינזרו לפשת" (ט, י), כאלוזיה לחטא עבודת האלילים של בני ישראל במדבר ולעונש המגפה שבא בעקבותיו.⁶² יפת מעמיד על מטרתה הרטורית של האלוזיה בהדגישו את הקשרה ההיסטורי-דיקטי:

והזכיר [הנביא] את העניין הזה במקום הזה מסיבה אחת, והיא שהוא אמר, כי

60 והשווה רד"ק: "ויש לפרש 'כמריבי כהן' כעדת קרח, שהריבו וערערו על הכהונה" (עמ' 36, שו' 4-3). וראה דוגמאות נוספות שבהן יפת מזהה רמזים ללשונות בתורה, כגון: פירושו לפרק ד פסוק י, שבו הביטוי האליפטי "עזבו לשמור" מפורש על ידו כרומז למצוות התורה על פי הציווי השגור "ושמרתם ועשיתם" (דב' ד, ו; ז, יב); פירושו לפרק ו פסוקים ז-ח, המרמזים על כריתת הברית של אנשי יבש גלעד עם נחש העמוני בימי שאול (שמ"א יא, א), על סמך המלים "שם בגדו ב" (והשווה הערותינו לפירוש על אתר); פירושו לפרק ח פסוק ז (ראה הערה 46 שם).

61 לדוגמה דומה ראה הערתו של יפת על "ויבשו ישראל מעצתו" (י, ו): "באומריו: 'מעצתו' כוונתו: מעצת אפרים, אשר זמם ועשה שני עגלים, כאומריו: 'ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב'" (מל"א יב, כח). גם כאן יפת נתלה בשורש המשותף לשני מראי המקום ('יעץ') בחושפו אלוזיה סמויה של הנביא למעשה העגלים של ירבעם. לחשיפת רמז סמוי השווה גם פירושו של יפת ל"אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי" (יג, יא): "אנשים אמרו, שבאומריו: 'אתן לך מלך' הוא רומז לשאול, שהוא המלך הראשון שהאומה כולה המליכה [...] ואמר: 'באפי', לפי שלא היה שבע רצון מכך שימלוך עליהם מלך לפני דוד, עליו השלום".

62 ראה סיפור הזנות עם נשות מואב ומדין (במ' כה, ג, יח; יהו' כב, יז).

אתם אינכם יקרים בעיני יותר מאבותיכם, אשר היו כענבים במדבר, [אבל] כאשר "וינזרו לפשת" נעשו שקוצים. גם אתם חטאתם לי והפכתם להיות בעיני שקוצים, וכאשר הפכתם להיות שקוצים אז אביא עליכם את המארה בפירות בטניכם.

בדבריו אלה מבהיר יפת שהאלוהיה משמשת את הנביא כאזהרה לקהל שומעיו, ש"זכות אבות" לא תעמוד להם אם יתמידו בעבודת האלילים, כשם שלא עמדה לאבותיהם אפילו כשהיו "כענבים במדבר", אלא הם ייענשו על מעשיהם.

דוגמה נוספת היא ניתוחו של יפת את פרק יא פסוקים א–ד כיחידה ספרותית שלמה, הבנויה ממערכת של הרמזים מנגידים בין מצבם של ישראל בתקופת יציאת מצרים והנדודים במדבר, כאשר זכו להגנת האל ולגאולתו, לבין מצבם הנוכחי בימי הנביא, בו נכון האל למסרם בידי אויב (ראה גם י, טו):

באומרו: "כי נער ישראל" הוא רומז לדור משה ע"ה, אשר הוא ראשית צמיחת ישראל [...] באומרו: "וממצרים קראתי לבני" הוא רומז למה שה' אמר למשה: "בני בכרי ישראל" (שמ' ד, כב),⁶³ כדי שיאמר זאת לפרעה, ו[בכך] רומם את כבודם בעיני פרעה ומצרים [...] אומרו: "קחם על זרועתי" רומז להולכתם במדבר ביד משה ואהרן כאומרו: "נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן" (תה' עז, כא).⁶⁴

הבנתו המורכבת של יפת את תפקודה הרטורי של האלוהיה כמנגידה בין העבר להווה של ישראל משתקפת גם בפירושו לנבואה המאזכרת את דמותו של יעקב בפרק יב, פסוקים ד–ה, יג–יד.⁶⁵

ב. כפי שהערנו לעיל, בהיבטים מסוימים של גישתו הרטורית לנבואה, כמו בגישתו הלשונית-ההקשרית הכוללת, הושפע יפת מאלקומיסי. ואמנם ב"פתרון" להושע מרבה אלקומיסי להצביע על אלוזיות גלויות.⁶⁶ עם זאת נראה, כי יפת פיתח והעמיק את הניתוח המבני והפונקציונלי של האלוהיה הנבואית, תוך שהוא קובע בחנים לשוניים והקשריים ברורים בזיהויה של אלוהיה, ומקפיד על הבהרת מטרותיה הרטוריות, וזאת כחלק מתפיסתו הפואטית הכוללת לגבי האמצעים הספרותיים והרטוריים המשמשים בנבואה (וראה עוד בפרק ג להלן).

דוגמה מאלפת להבדלי הגישות בין אלקומיסי ליפת ביחסם לאלוהיה, אנו נמצא בפירושיהם לשלושת האזכורים של ה"גבעה" בנבואות הושע (ה, ח; ט, ט; י, ט). הפרשנים המודרניים מעמידים על כך, ששלושת האזכורים הללו עניינם "גבעת בנימין"

63 גם בדוגמה זו הלשון המשותף "בני" הוא המצוי בבסיס האלוהיה.

64 וראה גם המשך דבריו שם על כך שפסוק ד מתיישב עם "קראו להם" (פסוק ב) על דרך ההנגדה בין "עבתות האהבה" בהם משך אותם האל לבין נטייתם אחר האלילים.

65 השווה הערותינו על אתר. לניתוח מפורט של פירוש יפת לפסוקים אלה בהשוואה לפירושי אלקומיסי, רס"ג ראב"ע ורד"ק, ראה: פוליאק, לדמותו. מבין הפרשנים המודרניים אשר דנים בהרמוז ליעקב, ראה: אנדרסון ופרידמן, הושע, עמ' 595–600; דייויס, הושע, עמ' 274–276; וולף, הושע, עמ' 211–218; פישביין, פרשנות, עמ' 376–379; קאסוטו, הושע, עמ' 121–124.

66 כגון בפירושו לאזכורו של הנביא את יעקב (פתרון, עמ' 20–22), והשווה: פוליאק, לדמותו.

ושהשניים האחרונים משמשים כאלוזיות מובהקות לסיפור פילגש בגבעה (שופ' יט–כא). סיפור זה סימל את תכלית התועבה בזיכרון ההיסטורי (ראה שופ' יט, ל), ועל כן שימש את הושע כפרדיגמה חריפה ביותר לתיאור התנהגותם של בני דורו.⁶⁷ אלקומיסי היה הראשון מקרב פרשני ימי הביניים היהודים שהעמיד על מערכת הרמזים זאת.⁶⁸ לדעתו, כבר באזכור הראשון של הגבעה (ה, ח) מרמז הנביא לפער שבין התגובה הלוחמנית של שבטי ישראל למעשה הפילגש בגבעה, לעומת חוסר התגובה שלהם לחטא הדתי החמור יותר, לתפיסתו, שבמעשה פסל מיכה (שופ' יז–יח). מסיבה זאת, טוען אלקומיסי, הייתה מלחמת האחים בין השבטים לשבט בנימין, אשר הפילה חללים רבים מקרב שני המחנות, עונש אלוהי כולל על שני החטאים. אלקומיסי חוזר על טיעון זה גם בפירושו לשני האזכורים הנוספים של ה"גבעה".

נראה, על כן, כי במישור הפשט של פירושו, מנתח אלקומיסי את האלוזיה כבעלת אפקט כפול: לא רק שהנביא מגנה את החטאים הדתיים והמוסריים של ישראל בימיו, בהשוותו אותם לחטאים מפורסמים מימי השופטים, אלא הוא אף מוכיחם על דפוסי התגובה שלהם לחטאים אלה, ובפרט על כך שעל החטא המוסרי (המיני) נמתחת אצלם ביקורת צדקנית מוגזמת, ואילו החטא הדתי (הפולחני) עובר בשתיקה. פירוש זה ניחן במקוריות רבה, אשר יש לה השלכות גם לגבי הבנתו של אלקומיסי את מלאכת העריכה של ספר שופטים. עם זאת, בחינת כל אחת מהאלוזיות של הושע ל"גבעה" על פי הקשרן, מקשה על הבנה כזאת של האלוזיה כבעלת מטרה כפולה. למעשה, ניתוחו המורכב של אלקומיסי מכונן יותר כלפי המישור האקטואלי של פירושו (המתחיל במלים: "וגם בגלות"), שבו הוא טוען, כי הקראים נרדפים מהסיבות הלא נכונות, בעוד שהעם מתעלם מחטאיהם הדתיים של הרבנים, כעולה מפירושו להושע ה, ח:

"תקעו שופר בגבעה חצצרה ברמה הריעו בית און אחרין בנימין" — זכרו עוונות ראשוניכם אשר תקעו שופר בגבעה וברמה לקנא בעבור פלגש מיכה⁶⁹ ולא לפסל מיכה וליתר הפסילים ועל כן גברו לרדוף אחרים בנימין, והיום בגלות⁷⁰ לא נוסרו מן הדבר הזה ויקנאו עוזבי מועדי רבנים ומשפטיהם ולא נוסרו ולא קנאתם על עוזבי מועדי ה' ומשפטי התורה.⁷¹

67 מבין הפרשנים המודרניים, ראה: אנדרסון ופרידמן, הושע, עמ' 534–535, 564–565; דייויס, הושע, עמ' 152–154, 222–224, 244.

68 התרגום הארמי, לעומת זאת, מוצא את החטא בדרישתם של ישראל למנות עליהם מלך: "מיומי גבעתא חטיתין דבית ישראל תמן קמו מרדו במימרי למנאה עליהון מלכא" (עמ' 402). את ה"גבעה" התרגום מזהה, לפיכך, עם ה"רמה", ככתוב: "ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמתה... עתה שימה לנו מלך..." (שמ"א ח, ד–ה). ייתכן כי פירוש אלקומיסי אף נולד מתוך פולמוס עם מסורת חז"ל, המשתקפת בתרגום הארמי, באשר להבנת האלוזיה.

69 צ"ל: בגבעה.
70 ביטויים כגון: "בגלות", "וגם בגלות" משמשים כ"נוסחת מעבר" לרובד האקטואלי בפירושי אלקומיסי. ראה עוד אצל פוליאק, מגמות עיקריות, עמ' 372–388, והשווה הערה 102 להלן.

71 ראה: פתרון, עמ' 8. והשווה כתב היד היחיד של הפתרון, אשר על פיו הגיה מרקון את מהדורתו: כ"י פירקוביץ' Evt. II A 113 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים: 64027), דף 8 ע"ב.

בסופו של דבר, על אף זיהויה ובידודה של האלוזיה, כופה עליה אלקומיסי פרשנות מאולצת ואחידה, אשר נובעת ממגמתו האקטואלית בפרשנות הנבואה של הושע. כמו כן, אין הוא מעמיד על המטרה הרטורית של הנביא ביצירת האלוזיה. האם הוא מתכוון, למשל, להזהיר את בני דורו, כי אם ימשיכו בדרכם זו ימצאו את עצמם באותה מלחמת אחים? על פי הרובד האקטואלי של פירושו נראה, כי אלקומיסי מזהה אזהרה מעין זו בבסיס האלוזיה, אך אין הוא מעמיד עליה מפורשות.

יפת, לעומת זאת, מתייחס לכל אחד ממופעי ה"גבעה" על פי ההקשר הנתון שלו, אף שגם הוא מעמיד על הממד הנמשך והמובנה של רמזיו של הנביא לימי השופטים. בהתייחס למופע הראשון (ה, ח), יפת שולל את תפקודו כאלוזיה לימי השופטים. לדידו, הגבעה כאן היא אכן אותה גבעה שבשטחו של בנימין, הידועה בשם "גבעת בנימין" אך הנביא קורא לתקוע שם בשופר, וב"רמה" בחצוצרה, בהיותן מקומות גבוהים, וזאת לצורך הגנתם של התושבים מפני קרב צפוי אשר הנביא מזהיר מפניו: "והודיע שבנימין יתקע בשופר ובחצוצרה, כדי שהאנשים יתבצרו בערים. והודיע, שהאויב ישתלט על אנשי בית און והם יזעקו לעזרה בגללו".⁷² למעשה, יפת רואה באזכור הגבעה ובנימין במקום זה התייחסות היסטורית-ריאלית של הנביא למקומות אלה ולתושביהם, על רקע הידוע לו על מלחמה המתגלגלת לפתחם. בכך ניכר, כי יפת מפעיל בחנים נוקשים לגבי זיהוין של אלוזיות, וכי מבחן ההקשר המידי והמובן הלשוני הוא המבחן העיקרוני שבו הוא מעמיד את הפסוק, מבלי שיכפה עליו מבנה כולל ומאולץ המותאם למגמתו הפרשנית הכוללת. רק האזכור הבא של הגבעה (ט, ט) מפורש על ידי יפת כאלוזיה, וזאת ללא ספק בשל הבחנים ההקשריים והלשוניים שהוא עומד בהם:

"העמיקו שחתו כימי הגבעה יזכור עונם יפקוד חטאתם" – באומרו: "שחתו" כוונתו שהם השחיתו בכך שעבדו לאילים, כפי שעשו בזמן הגבעה, כאשר עבדו את פסל מיכה. והמשיל את מה שעשו [למה שעשו] בזמן הגבעה, לפי שרוב השבטים עבדו אותו ולכן חרבה שילה; או לפי ששבט שלם עבד את הפסל ולא בודדים. וכן בזמן עשרת השבטים, רובם עבדו עבודה זרה, לפיכך אמר: "כימי הגבעה".

האלוזיה, אליבא דית, במקום זה היא אך ורק למעשה פסל מיכה ולא למעשה הפילגש. וזאת, הן בשל ההקשר המידי שבו הוא נתון, ושבו הנביא סוקר את חטאי העבודה הזרה של ישראל בעבר (ראה פסוק ח, ופסוק י באותו פרק), והן בשל לשונו (כגון בביטויים "שחתו" ו"ימי הגבעה") המרמז, לדעתו, לחטא פולחני רחב ולא דווקא לחטא המיני המסוים שנתפרסם במעשה הפילגש. יתר על כן, יפת מעמיד מפורשות על מושא ההשוואה שעומד בבסיס האלוזיה: "וכן בזמן עשרת השבטים, רובם עבדו עבודה זרה", ומכאן אף משתמעת מטרת השימוש שעושה בה הנביא, והיא העמקתה של ההכרה בדבר

72 ראה פירושו על אתר והערותינו שם.

העונש הצפוי עקב עבודת אלילים בקרב קהלו (בדומה למטרת האלוזיה ל"בעל פעור" בפסוק י בהמשך).

עם זאת, יפת פורש את מלוא ההסבר שלו לאלוזיה בהמשך פירושו, בהתייחסו למופע השני של הביטוי "ימי הגבעה" (י, ט):

"ימי הגבעה חטאת ישראל שם עמדו לא תשיגם בגבעה מלחמה על בני עלוה" — לאחר שתיאר בפרק הקודם את מעשיהם המגונים אמר בעקבות זאת: יותר מימי הגבעה חטאת, ישראל, לפי שחטאם של אלה⁷³ היה בעניין אחד ואילו חטאיהם של אלה⁷⁴ בעניינים רבים. אפשר שהכוונה בכך לזמן רב יותר ואמר: יותר מזמן הגבעה, לפי שימי הגבעה היו כחמישים שנה,⁷⁵ ו[ואילן] זו מאתיים ושישים שנה.⁷⁶ וייתכן שהוא אומר: מזמן הגבעה חטאת, ישראל, כלומר באותו הזמן התחלת לעשות לך פסל בקרבך, והוא פסל מיכה. לפני כן רק חלקם נטה לפסילי הגוים ועבד אותם, והם אלוהי ארם, מואב, בני עמון וזולתם, ואילו בגבעה חידשת לך צורת פסל ועבדת אותו.

בחלק זה של פירושו לפסוקית הפותחת: "ימי הגבעה חטאת" מציע יפת שתי אפשרויות להבנת תפקודה התחבירי של אות היחס מ"ם בביטוי "ימי הגבעה". האפשרות הראשונה היא כתיאור השוואה ("יותר מ"), ומכאן שמטרת האלוזיה היא להשוות בין חומרת חטאם של בני ממלכת ישראל לחטאם של שבטי ישראל בתקופה היסטורית קדומה ("ימי הגבעה"), הידועה כחשוכה ביותר, אך פחות מזו הנוכחית. לחלופין, מציע יפת, שמטרת ההשוואה היא להדגיש, שמשך התמדתם בחטא זה הוא ארוך יותר מהתקופה הקדומה. האפשרות השנייה היא להבין את האות מ"ם כתיאור זמן ("מאז"), המדגיש את ההצטברות ההדרגתית של חטאי ישראל לאורך ההיסטוריה עד לתקופתם הנוכחית של הושע וקהל שומעיו. מדבריו של יפת עולה, כי מהות החטא היא דתית-פולחנית, בהתאם לנרמז בפרק הקודם, וכי האלוזיה נמשכת לכאורה על מעשה פסל מיכה.

עם זאת, בפירושו לסיפא של הפסוק: "שם עמדו לא תשיגם בגבעה מלחמה על בני עלוה" יפת סבור, כי הנביא מפתח את האלוזיה, ברומזו לסיפור הפילגש בגבעה ולתוצאותיו:

באומרו: "שם עמדו" כוונתו: השבטים עמדו בגבעה כדי להילחם עם שבט בנימין בגלל הפילגש. באומרו: "לא תשיגם בגבעה" כוונתו, שכל השבטים נלחמו נגד בנימין ולא השיגה אותם המלחמה נגד בני עלוה, והם בני בליעל שהשחיתו את הפילגש, אלא נלחמו נגדם במשך יומיים וניגפו השבטים לפני בני בנימין והרגו

73 הכוונה, כנראה, לאנשי בנימין, אשר התעללו בפילגש (ראה פירושו בהמשך).

74 דהיינו, אנשי ממלכת ישראל, בני תקופת הנביא, אשר יוצאים נפסדים מהשוואה לבני העלוה מבנימין.

75 נראה כי ההערכה "חמישים שנה" נסמכת על חישוב תקופת הזמן שחלפה בין מותו של שמשון, השופט האחרון, לתחילת הנהגתו של שמואל, או לתחילת מלכותו של שאול.

76 היינו, תקופת קיומה של ממלכת ישראל כממלכה עצמאית, נפרדת מיהודה.

בהם הרג עצום, ארבעים אלף: ביום הראשון עשרים ושניים אלף וביום השני שמונה-עשר אלף.⁷⁷ לפיכך אמר: "לא תשיגם מלחמה", כלומר המלחמה לא הושגה על ידי השבטים, דהיינו הניצחון על בני עלוה, והם בני בליעל, אשר עשו מעשה עוול לאיש הלוי, לקחו את אשתו והשחיתו אותה, ולא יראו את ה' בענייניו, ולא נהגו עם בעל הבית, שהלוי התארח אצלו, על פי מנהג האצילות המקובלת.

לפי פירושו של יפת לחלק זה של הפסוק, הנביא מרמז באמצעות הביטוי "בני עלוה" למעשה העוול כלפי האיש הלוי, הפילגש ומארחם איש בנימין, אשר שימש עילה למלחמת הקרמה של השבטים בשבט בנימין, וכן למהלך המפתיע של מלחמה זו, שבה ספגו השבטים בתחילה מפלה, על אף יחסי הכוחות לטובתם. לדעת יפת, ההסבר למפלה זו מובא על ידי הנביא בפסוק י, שאותו הוא מפרש כהמשכה של האלוזיה מהפסוק הקודם, בהתייחס לשלבי המלחמה שבין שבט בנימין לשאר שבטי ישראל:

"באותי ואסרם ואספו עליהם עמים באסרם לשתי עונתם" — בפסוק הקודם הזכיר, שהשבטים לא ניצחו את בני בנימין,⁷⁸ ובפסוק הזה הודיע, שזה היה רצונו של ה'. לפיכך אמר: ברצוני סיבכתי שהשבטים יתאספו אל הגבעה, וכאשר עלו לבית אל, שאלו אותי בעניין המלחמה נגד בנימין ואמרו: "מי יעלה לנו בתחלה" (שופ' כ, יח)? לא מנעתי מהם להילחם בבנימין, כשם שמנעתי מרחבעם להילחם בירבעם,⁷⁹ אלא אמרתי להם: "יהודה יעלה"⁸⁰ בתחלה" (שם, שם), וזה היה, אם כן, רצוני. אחר כך קשרתי את השבטים ביד בני עלוה. כל זה משום שהיה ביניהם פסל מיכה, אשר חלק מהם עבדו אותו, והם שבט דן ומי שהצטרף אליהם לעבודתו,⁸¹ לפי שהם הראו שהם קינאו בפרשת הפילגש ושלחו לבנימין להסגיר לידיהם את בני בליעל, כדי לסלק את הדבר המגונה מקרב ישראל, כאומרו: "ונבערה רעה מישראל" (שם, שם, יג). אולם הם לא גינו את בני דן שעבדו את הפסל ולא קינאו לה' יתברך ויתעלה, ולכן התחייבו שאקשרם ביד בני בנימין.

יפת רואה בפסוק י שבפרק י את הפסוק המבריא, למעשה, בין שתי אלוזיות נפרדות, שאותן הוא מזהה בפרקים ט וי: האחת היא "ימי הגבעה", המרמזת על עבודת האלילים שבמעשה פסל מיכה, והשנייה היא "בני עלוה", המרמזת לחטאים המוסריים שבמעשה הפילגש. הקישור שהוא מציע על סמך פסוק י, ולפיו הכישלון של ישראל במלחמה נגד שבט בנימין והתוצאות הקשות שהיו לשבטים במלחמה זו, נבעו מרצונו של האל להענישם על שהתעלמו מחטא הפסל, בניגוד לתגובתם לחטא הפילגש, זהה להסברו של אלקומיסי בפירושו לשלושת המופעים של ה"גבעה" (ראה ה, ט; ט, ט; י, ט). יש לשים לב, עם זאת, כי שלא כאלקומיסי מקפיד יפת על ניתוח הקשרי ולשוני נפרד של כל אחד

77 ראה: שופ' כ, כא, כה.

78 דהיינו, הם גברו עליהם רק לבסוף ובקושי רב.

79 ראה: מל"א יב, כב-כד.

80 מלה מיותרת.

81 ראה: שופ' יח, ל-לא.

ממופעי הביטוי "גבעה", תוך שהוא נמנע מלערכב בין האלוזיות, ואף שולל את קיומה של האלוזיה הראשונה (ה, ט). יפת גם רואה בפסוקים ט-י שבפרק י יחידה ספרותית אחת, ובכך יוצר התאמה בעלת רצף בין דברי הנביא לבין מערכת ההרמזים הכוללת לשני הסיפורים, ואילו אלקומיסי מנתק בין פסוק ט לפסוק י בפרקנו, שאותו הוא מפרש בלי קשר לקודמו. הוא כופה מבנה מלאכותי של אלוזיה בעלת מטרה כפולה על כל שלושת המופעים של ה"גבעה", שאיננו מתיישב עם רצף הנבואות, וזאת כדי לשרת את מגמת האקטואליזציה של הפסוקים הללו.⁸²

ג. ההיבט השלישי שגם בו מתייחדת גישתו של יפת לחשיפת האלוזיה הנבואית היא היותה, ברוב המקרים, ביטוי נוסף לקריאה ההיסטורית שלו בנבואה, וכלי להעמקת הרקע הריאלי של הנבואות. מסיבה זאת יש לראות במערכת ההרמזים שיפת חושף בספר הושע היבט משלים לנטייתו להיסטוריוזציה של הנבואה; היינו, לתפיסתו שיש להבין את הנבואה, בראש ובראשונה, כספרות שנוצרה במסגרת האופק ההיסטורי והפוליטי הנתון של הנביאים ולמען בני דורם הם, וכי תכניה מתבארים באופן מדויק באמצעות הסבר המתחקה אחר ראייתו המציאותית וההיסטורית של הנביא עצמו.

קו מאפיין זה ניכר כבר בפירושו של יפת להרמזים ל"גבעה" שנידונו לעיל.⁸³ דוגמה המטעימה אותו באופן מיוחד נמצאת בפירושו לפרק י פסוק ה, אשר מלותיו האחרונות: "על כבודו כי גלה ממנו" מלמדות, לדעת יפת, על אבלם של יושבי שומרון על לקיחתם של עגליהם בשבי ("הגלייתם") בידי האויב האשורי: "ובכו עליהם לפי שנלקחו בשבי, כפי שישראל התאבלו על הארון כאשר לקחוהו פלשתים". ההרמז שחושף יפת במלותיו של הנביא הוא לפרשת לקיחת הארון והשבתו (ראה שמ"א, פרקים ד-ו), והוא נסמך על הדמיון הלשוני בין המינוח שבו משתמשת אשת פנחס לתיאור הארון: "ותאמר גלה כבוד מישראל כי נלקח ארון האלהים" (שמ"א ד, כא-כב), לבין המינוח המשמש בפסוקנו לתיאור יחסם של ישראל לעגלים: "על כבודו כי גלה ממנו". זיהוי האלוזיה מאפשר ליפת להעמיק את ההיסטוריוזציה של הנבואה, שכן האלוזיה מחדדת את הדרדר הספציפי במצבם הריאלי של ישראל בימי הנביא: בעבר התאבלו על הגליית ארון ה' שנתפס כ"כבוד ישראל", ואילו עתה הם מתאבלים באופן דומה על העגלים.⁸⁴

82 לפירוש אלקומיסי ראה הערה 77 בפרק י. להסברים מפורטים יותר לגבי כל אחד מהפסוקים שנידונו לעיל ראה הערותינו על אתר (י, ז). לדוגמה נוספת להשפעה מוגבלת של אלקומיסי על יחסו של יפת לאלוזיה ראה פירוש יפת לפרק ו פסוקים ז-ח, המרמז, לדעתו, על כריתת הברית של אנשי יבש גלעד עם נחש העמוני בימי שאול (שמ"א יא, א), וזאת על סמך המלים "שם בגדו בי" (והשווה הערותינו על אתר).

83 והוא ניכר גם בניתוחו של יפת לאלוזיה לדמותו של יעקב בפרק יב, ראה: פוליאק, לדמותו.

84 לדיון נרחב יותר בסוגיה זו ראה הערותינו על אתר (י, ה). דוגמה נוספת לרמז סמוי, אשר חשיפתו מאפשרת ליפת להעמיק את ההיסטוריוזציה של הנבואה, מצויה בפירושו לפסוק: "אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי" (יג, יא): "אנשים אמרו, שהוא רומז בכך לירבעם בן [נבט] ולהושע בן אלה. אמר: מינתי עליך את ירבעם [בכעסי ולקחתי את הושע בן אלה ברוגזי, לפי שירבעם] הוא המלך הראשון שקם לעשרת השבטים, והאחרון שבהם הושע בן אלה". בהמשך פירושו לפסוק מעלה יפת אפשרויות היסטוריות נוספות באשר לזהותו של אותו מלך או אותם מלכים (ראה שם). השווה גם פירושו לפרק

4. שימור מגמת האקטואליזציה בהתייחס לפולמוס הקראי-רבני

בשלושת הסעיפים הקודמים העמדנו על כך שגישתו של יפת לנבואה היא גישה ספרותית-היסטורית בעיקרה, המתמקדת בניתוח הטקסט הנבואי בהקשרו המקראי הנתון. זאת, תוך ביטול או צמצום מפורש של מגמת האקטואליזציה, התופסת נתח נכבד מפירושו של אלקומיסי להושע.

עם זאת, במקומות אחדים ומובחנים בפירושו של יפת להושע ניתן למצוא אקטואליזציות הממשיכות, ברמה העקרונית, את המגמה המצויה כבר בפירוש אלקומיסי על אתר. נראה כי במקומות אלה, בעיקר בשל תוכנה הספציפי של הנבואה, יפת איננו יכול להתגבר על הדחף לאקטואליזציה והוא נסחף אליה כמעט בעל כורחו. בחרנו לרכז את מרבית הדוגמאות האלה בסעיף זה, בעיקר בשל חשיבותן להארת הפולמוס הקראי-רבני בן זמנו של יפת והתודעה העצמית הקראית בת הזמן. לעומת זאת חשיבותן להארת גישתו הפרשנית של יפת לנבואה, בהשוואה להיבטים המגוונים שנידונו לעיל, היא מוגבלת יחסית.

דוגמה מובהקת למגמה זו היא פירושו של יפת לסיפא של פרק ג, שבו הסיפור על נישואי הושע (פסוקים א-ג) מתפרש בנבואה עצמה כמשל ליחסי ה' ועם ישראל (פסוקים ד-ה). נראה, כי מאחר שהפרק עצמו פותח פתח צר לפרשנות סמלית מרשה לעצמו יפת להרחיבו לכלל דיון אקטואלי, המתמקד בהיבט הפרשני של המחלוקת בין הקראים לרבנים. וכך הוא מפרש, למשל, את פסוקים ג-ה: "ואמר אליה ימים רבים תשבי לי לא תזני ולא תהיי לאיש וגם אני אליך. כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר ואין זבח ואין מצבה ואין אפור ותרפים. אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים":

משמעות "לא תזני ולא תהיי לאיש" היא, שכלל האומה לא יעבדו זולת ה' בגלות, אלא יאמרו: "ה' אלהינו ה' אחד" (דב' ו, ד), ויאמינו שמושה ותורתו אמת, וכן יאמינו בשאר הנביאים ובספריהם, ושהמקום שאליו יש לפנות בתפילה הוא ירושלים, אין זולתה. אלא, שהם מקיימים רבות מהמצוות על פי הפירושים היוצאים מגדר הפשט⁸⁵ שדרשו להם חכמיהם הקדמונים, והם הולכים בעקבותיהם. אין מנוס מכך שיחזרו בהם מהדרכים הנפסדות, אשר חכמיהם הקדמונים דרשו אותן שלא כדרך הפשט והם נהגו על פי דברם. ואם לא יחזרו מהן יישארו בגלות כבני ערובה ביד האויבים, כאמרו: "והנשארים בכם ימקו בעונם בארצות איביכם" וגו' (וי' כו, לט). באמרו: "וגם אני אליך" כוונתו: שכשם שאַת לא יצאת מתחת שמי, כך אני לא אקח אומה זולתך לבריתי, אלא אמתין לך בסבלנות עד שתחזרי אלי כנדרש, ואשיב אותך למה שהיית בעבר, וזו מן הבשורות הגדולות ביותר לאנשי הגלות.⁸⁶

יג, יד כרומו למלכים שונים בהיסטוריה של ממלכת הצפון, אשר ניצלו ברגע האחרון בזכות בקשתם את עזרת ה' ואת התערבותו למענם.

⁸⁵ במקור: "צ'רוב מן אלתאויל אלתי תאולו". על ביטוי זה ראה להלן.

⁸⁶ במקור: "אהל אלג'אליה". ביטוי זה מכוון לכל הדורות שנתקיימו בגלות, כולל דורו של יפת, וראה עוד להלן, הערה 102.

אחר כך אמר: "כי ימים יֵשְׁבוּ בני ישראל" (פסוק ד) [...] והודיע שהם יישארו ללא מלך וללא שר, לא מבית דוד ולא מזולתו, לפי שסיבת אָבְדָנָם היתה מלכיהם ושריהם, אשר עברו [עבירות] והחטיאו את האומה. ואם יאמר מישהו, והרי יש להם בגלות ראשי גלויות וראשי מתיבתות? נאמר לו, כי אלה הם משיגי גבול,⁸⁷ שה' לא העניק להם את השררה, [לפי ש] בגלות חייבים להיות מורים בלבד.

בפיסקה נדירה זאת מפרש יפת את "זנותה" של האשה (פסוק ג) בהתאם למפתח שמציע הפרק עצמו, כמתארת את חטאיהם הדתיים של ישראל. ברמה האקטואלית והפולמוסית, החטא הדתי מתמצה, לדעתו, באימוץ התורה שבעל פה, שהיא סלע המחלוקת העיקרי בין הקראים לרבנים. יפת תוקף ישירות את הרבנים על כך שהם מקיימים את המצוות על פי פרשנותם של חז"ל, הנוהגים בטקסט המקראי בדרך של "תאוויל", היינו, מפעילים דרכים פרשניות החורגות מפרשנותו של מקרא (במקור: "צ'רוב מן אלתאויל אלתי תאולר").⁸⁸ בהמשך דבריו על פסוק ד, יפת אף שולל את סמכותם ההנהגתית של נושאי המשרות העיקריות בקרב הרבנים: ראשי הגולה וראשי הישיבות הגדולות, דהיינו "הגאונים". לדעתו, ה"מורה", שהוא תלמיד־חכם שאיננו נושא משרה ציבורית, הוא היחיד הראוי לעמוד בראש האומה כל עוד היא במצב של "גלות", במובן זה שאיננה מקיימת חיים עצמאיים על אדמת ארץ ישראל.⁸⁹

ואמנם יפת מבהיר עוד קודם לכן, כי ההבטחה בדבר השיבה העתידית של האל לעמו, המגולמת במלים "ואני אליך" (פסוק ג), וזאת אחרי הפרידה הממושכת ביניהם הנמשכת "ימים רבים", היא "מן הבשורות הגדולות ביותר לאנשי הגלות", ונראה שמרמז בכך לשיבתם של הקראים לארץ ישראל כראשית הגאולה. על רעיון זה הוא אף מעמיד מפורשות בפירושו לפסוק ה:

אחר כך אמר "אחר יֵשְׁבוּ בני ישראל", [ו] כוונתו, שאחרי שיסתיים שלטון ארבע

87 בהסתמך על השימוש שעשה יפת בסוף הפיסקה הקודמת בפועל "תעדו", אפשר שכוונתו כאן ל"עבריינים", או "עוברי עבירה".

88 אמנם בד"כ משתמש יפת במונח "תאוויל" במובן של "פירוש אלגורי" (ראה דוגמאות בפרק ג, סעיף ו, להלן). עם זאת, בהקשר זה ברור, כי לא רק האלגוריה אלא דרכי המדרש של חז"ל בכללותן, הנוהגות להוציא את הכתוב מהקשרו, הן מושא הביקורת של יפת, ועל כן העדפנו לגוון בתרגום. הכינויים "עלמא" [=חכמים] או "עלמאהם אלמתקדמין" [= חכמיהם הקדמונים] משמשים את יפת בד"כ להצגת דעתם של חז"ל. גם כאשר אין דעתו נוחה מפרשנותם (כבמקרה זה) הוא מקפיד לכבדם בכינוי זה. את הפרשנים הקראים, לעומת זאת, הוא נוטה לכנות בכינוי "אלמעלמין" [=המורים], ובמיוחד "אלמפסרין" [=הפרשנים] המופיע לכל אורך פירושו, וראה דיוננו להלן (פרק ד). אף אלקומיסי נוטה לכנות במונח "תאוויל" פרשנות אשר מוציאה את הכתוב מהקשרו והנסמכת על דרכי המדרש של חז"ל; ראה, למשל, פירושו למלאכי ב, ט (פתרון, עמ' 78) והשווה הדיונים אצל בן־שמאי, הפרשן הקראי, עמ' 52–53; פוליאק, מסורת התרגום, עמ' 26–31 (ובמיוחד הערה 29 שם).

89 גם שרידי פירושו של דניאל אלקומיסי לפרק ג, פסוקים ד–ה, מכילים ביקורת גלויה על ההנהגה הרוחנית הרבנית (ראה פתרון, עמ' 5), אך בסגנון ובדגשים שונים משל יפת. על הקרע בין הקראים לרבנים בסוגיית ההנהגה הציבורית ועל הדחתם של צאצאי ענן בן דוד מתפקידי ראשות הגולה וראשות הישיבות הבבליות והארץ־ישראלית, ראה בהרחבה אצל: גיל, קדמוניות.

מלכויות⁹⁰ ישובו לארון העולמים, והוא שיעזבו את שיטת שלשלת הקבלה וינקטו את שיטת החיפוש והעיון⁹¹ [...] ולכך הוא רומז באומרו: "ובקשו את ה' אלהיהם".

נראה כי הממד הסמלי והאסכטולוגי המודגש שבסוף פרק ג ואקורד הנחמה שבו הוא מסתיים (ושעליו יפת אף מעיר בפירושו: "סיים את הפרק הזה בחזרת ישראל למשמעתו ובחזרת ה' אליהם ללא ספק כאשר יחזרו אליו"), כמו מזמינים את יפת לחרוג מגישתו הלשונית-ההקשרית הכוללת ולהביע התייחסות אקטואלית לכתוב, כזו העולה בקנה אחד עם אופיו המשיחי. בה במידה, אופיו המיוחד של פרק יד, המסיים את ספר הושע, אשר גם הוא בעל אקורד אסכטולוגי-נחמתי, מושך את יפת לנקוט אקטואליזציה. כך למשל, בהתייחס לדברי הזירוז: "ושובו אל ה'" (פסוק ג), מציע יפת, כאחת האפשרויות הפרשניות שהוא מביא, גם פרשנות אקטואלית:

שובו מהדרכים הרעות שהמציאו אנשי הגלות ושהרבו את המחלוקת ביניהם ואת הפירוד, כגון שהתירו לישראל נר שבת, שכיבה עם הנשים והעירוב בשבת,⁹² קבעו את חשבון העיבור,⁹³ שינו את חגי ה' ממועדם, התירו אכילת נבלה, חגבים, אַלְיָה, כליות, לתרת הכבוד והשקצים שבפירות, התירו עדי טומאה ואמרו: מיום שחרב בית המקדש אין טמאה ואין טהרה ורבים מהם משתמשים בקסמים, בעין הרע, בחוזים בכוכבים, הולכים לקברי מתים ומבקשים מהם על צורכיהם, ועל כך והדומה לו הוא רומז באומרו: "ושובו אל ה'".⁹⁴

אף בהמשך הפרק, בהתייחסו למלות הנחמה שבפסוק ה': "ארפא משובתם אהבם נדבה כי שב אפי ממנו", יפת מציע להבינן כמוסכות על הקראים:

אני אוהב אותם בגלל נדיבותם, ועניינו, ששארית יעקב שבי פשע המשכילים עושים מעשים שהם רשות לאחר עשיית המצווה והחובות, כגון: צומות, בגדים גסים, הימנעות מהנאות ומשמחות מותרות וממשיכים להתפלל בלילות באומרים: "נדבות פי רצה נא ה'" (תה' קיט, קח). כל זה הוא תוספת על המצווה. [לפיכך] אמר:

90 על פי תפיסת הקראים, המלכות הרביעית המתוארת בספר דניאל, היא מלכות האסלאם.
 91 במקור: "מד'הב אלתקליד [...] טריק אלבחת' ואלנט'ר". מונחים אלה שאולים מההוגים המוסלמים המעוזלים, אשר כינו עצמם: "אהל אלבחת' ואלנט'ר", משום שראו את עיונם בקוראן כמתבסס על עקרונות רציונאליים. הקראים ראו עצמם כנושאים של תפיסה זו ביהדות, וראה עוד בפרק ג (הערה 30), בעוד שאת דרכם של בעלי המסורות כינו "מד'הב אלתקליד".
 92 לדעת הקראים בעניין האיסור לקיים יחסי אישות בשבת, ראה: הרכבי, ספרי המצוות, עמ' 140, אות ה, וכן עמ' 4-5. לדיון של הרכבי בעניין זה עיין שם בעמ' 194.
 93 כוונת יפת למחלוקת בין הרבניים לקראים בדבר האופן שבו מקדשים את החודש: לדעת הרבניים קידשו את החודש עפ"י עדים, שהעידו כי ראו מולד הלבנה, אולם משחרב בית המקדש עברו לקדש עפ"י החשבון המסור בידם, ואילו לדעת הקראים יש לקדש את החודש אך ורק עפ"י העדים, וראה עוד: שלוסברג, הפולמוס, עמ' שו-שיא.
 94 לדיון ברשימת "העבירות" שיפת מייחס לרבניים ולהאשמות מקבילות בספרות הקראית, ראה: בירנבאום, הושע, עמ' XXVIII-XXX ובהערות שם.

אני ביקשתי מהאבות⁹⁵ לעשות את החובה ההכרחית ולא עשו, ו[אלו] אלה עשו את החובה ואת הרשות, ולכן אני אוהב אותם כמו שאהבתי את שורשיהם: אברהם, יצחק ויעקב. באומרו: "כי שב אפי ממנו" כוונתו, שכעסי סר מהם עם הסתלקות עוונותיהם, ולכן אני אוהב אותם ומקרב אותם אלי.⁹⁶

נבואה נוספת, אשר גם בה מופיעה קריאה מפורשת לשוב אל ה' והזוכה לפירוש אקטואלי מצדו של יפת היא פרק ו, פסוק א ("לכו ונשובה אל ה' כי הוא טרף וירפאנו יך ויחבשנו"). נראה כי תודעתם העצמית של הקראים כמקיימי ה"שיבה" לה', הן הדתית (באמצעות החזרה לתורה שבכתב), והן זו המעשית (באמצעות החזרה לארץ ישראל), המשתקפת בכינויים שונים שכינו בהם את עצמם כגון "שבי פשע" (ראה להלן), הייתה כה מרכזית לבני חוגו וקהלו של יפת, עד שבמקום זה לא היה יכול להימנע מלהסב את הפסוק עליהם. עם זאת, הוא עדיין מתעקש להסביר את הפסוק תחילה בהקשרו ההיסטורי, כדברי בני תקופתו של הנביא: "את הדבר הזה הם אומרים זה לזה באותו הזמן",⁹⁷ ורק בהמשך הוא מציע הסבר אקטואלי:

והודיע בפסוק הזה, כי שבי פשע ביעקב יקבלו עליהם את הדין לפני אדון העולמים, לפי שהוא היכה אותם בגלל עוונותיהם, כפי שהם אומרים: "כי חציק נחתו בי ותנחת עלי ירך אין מתם בבשרי מפני זעמך" וגו', "כי עונותי עברו ראשי" וגו' (תה' לח, ג-ה), ומבקשים ממנו לרפא אותם, כפי שהם אומרים: "אני אמרתי ה' חנני רפאה נפשי כי חטאתי לך" (שם מא, ה). והם מכירים בכך שהוא המרפא אותם, כפי שהם אומרים בזמן התורה: "ה' אלהי שועתי אליך ותרפאני" (שם ל, ג).

הפסוקים שיפת מצטט מספר תהילים הם הפסוקים שקראי ירושלים, "אבלי ציון", שילבו בתפילותיהם.⁹⁸ יפת מתמיד ברובד האקטואלי גם בהמשך דבריו על פסוק ג באותו פרק: "ונדעה נרדפה לדעת את ה' כשחר נכון מצאו ויבוא כגשם לנו כמלקוש יורה ארץ":

אמר קודם לכן: "לכו ונשובה" (פס' א), והוא אמירה כללית, וביאורה בפסוק הזה. ואמר, עלינו לדעת כיצד לבקש לדעת את מה שמוטל עלינו לעשות למען ה', וזה דברם של שבי פשע משכילי עם אשר ידעו, כי רבות מהדרכים⁹⁹ אשר ביד ישראל הן נפסדות, לפיכך אמרו זה לזה: עלינו לדעת את הדרך אשר בה נשקוד בהתמדה מלאה עד שנגיע אל ידיעת אדון העולמים, וכוונתם בכך ידיעת דרך התורה. אומרם: "נדעה נרדפה" מלמד, שהם חיפשו בתחילה את דרך התורה, כדי לדעת את

95 דהיינו: הדורות הראשונים.

96 שתי הערות אקטואליות נוספות איתרנו בפירוש יפת להושע, ראה פרק ז, פסוק ח (והערה 57 שם), פרק ט, פסוק טז (והערה 105 שם). להיבט נוסף של נושא זה ראה גם דיונונו להלן בתופעת מיתון האקטואליזציות של אלקומיסי בפירוש יפת (פרק ד, סעיף 1 א).

97 ראה עוד על הערה זאת בדיונונו להלן (פרק ד).

98 לנושא זה ראה: בן-שמאי, היצירה; פרנק, השושנים; סימון, ארבע גישות, עמ' 55-95.

99 דהיינו, הדרכים לעבוד את ה'.

מהלכה, כפי שהם שואלים את אדון העולמים ואומרים: "הורני ה' דרך חקיך" (תה) קיט, לג) ורבים כמוהו. וכאשר הוא מנחה אותם אל הדרך הם מתמידים בה בזריות ואדון העולמים מסייע להם לעמוד על דרך האמת.¹⁰⁰

בפירוש זה, כבהערותיו האקטואליות האחרות, מתגנבים לדברי יפת מספר מונחים עבריים, שאובים מן המקרא והאופייניים לשיח הקראי בן התקופה. אלה כוללים את הביטוי "מצוות אנשים מלמדה" (על פי יש' כט, יג)¹⁰¹ בהתייחס למסורת חז"ל (התושב"ע) ואת המונח המשוערב "אלג'לות" (= הגלות), המשמש את יפת במקומות רבים בפירושו להושע, כדי לתאר את אופן הקיום המוטעה של עם ישראל בגולה למן התבססות המסורת הרבנית (בימי מלכות יוון) ועד ימיו של יפת עצמו.¹⁰² גם אזכורו של ירבעם בן נבט כשורש המחלוקת הכיתתית בעם ישראל קשור למערכת מושגים זאת.¹⁰³ המונחים העבריים הטיפוסיים יותר, עם זאת, הם הכינויים העצמיים אשר שימשו את קראי ירושלים,¹⁰⁴ וביניהם: "שארית יעקב" (על פי מי' ה, ו-ז),¹⁰⁵ "משכילים" (על פי דנ' יב, י ועוד),¹⁰⁶ ו"שבי פשע" (על פי יש' נט, כ).¹⁰⁷ לבסוף, יש להזכיר את המונח "מורה צדק", המתבסס על הלשונות המקראיים "יורה צדק" (הושע י, יב) ו"המורה לצדקה" (יואל ב, כג), והמופיע שלוש פעמים בפירוש יפת להושע, תחילה בפירושו לפרק ב, פסוקים ה, כג, וביתר הרחבה בפירושו לפרק יד, ג:

והודיע, שאדון העולמים יקבל מאנשי הגלות את הודאתם בעוונותיהם ואת

- 100 נראה, כי בפירושו האקטואלי לפסוק ג מושפע יפת מפירוש אלקומיסי על אתר ואולי אף מאמצו: "נרעה נרדפה" – בתחלה עלינו לדעת ולהבין למה ארכה גלותנו הלא למען עזבונו תורת משה ע"ה לתעות במצות אנשים] מלמדה]. על כן נרדפה לדעת את תורת ה' ולמען כי שלא ידע את מצות ה' ככ[תוב] בתורתו הוא כלא ידע את ה'. ועלינו לרדוף אחרי ה' עד שיראה בכבודו 'כשחר נכון' אורו לצדיקים ככ[תוב]: 'זורח בחשך אורך' (יש' נח, י), 'אור זרוע לצדיק' (תה' צו, יא) " (פתרון, עמ' 9).
- 101 ביטוי זה משותף לאלקומיסי וליפת, ומשמש בכתבי הקראים בכלל ככינוי למצוות התושב"ע שבהן דוגלים הרבנים ולאופן קיומן. ראה, למשל, פירוש יפת לפרק ה, פסוק יא.
- 102 הקראים ראו במלכות היוונים, המקבילה לתקופת התנאים, את תחילת תקופת ה"גלות", ראה פירוש אלקומיסי להושע א, ט: "ובימי מלכות יון שמו ראשיהם רבאנין מכשול לפני ישראל במצות, אשר הפכו את דברי אלהים ויאמרו לישראל כי מן התורה אנחנו מלמדים אתכם ועל כן דבר עליהם ואתם סרתם מן הדרך והכשלתם רבים' (מלאכי ב, ח). ועליהם כת[וב]: 'וכשלו בס רבים' (ישעיה ח, טו), ונאמר, כי שמו מכשול לפני ישראל. ועל כן אמר לא 'עמי ויקח' את נביאיו עד היום הזה" (פתרון, עמ' 1). הביטוי "בגלות" משמש באופן דומה בפירושי יפת ואלקומיסי (השווה פירוש אלקומיסי להושע ה, ח, לעיל הערה 70), והוא מכוון לכל הדורות, שבהם עם ישראל מתקיים במצב של גלות, ובכלל זה דורו הנוכחי של הפרשן. עוד על המונחים "גלותיים" ו"אנשי גלות" בתורת אבלי ציון, ראה: ארדר, שלילת, עמ' 64–70.
- 103 על האחרון ראה עוד בהמשך (פרק ד).
- 104 בדומה לכינויים "אבלי ציון" ו"השושנים", שאינם מופיעים בפירוש יפת להושע, אך מופיעים בפירושו האחרים ובכתבי קראי ירושלים, וראה: פרנק, השושנים, עמ' 201–204; ארדר, שלילת, עמ' 57–59.
- 105 ראה הפירוש לפרק יד, פסוק ה (הערה 42).
- 106 ראה פירושו לפרק ו, פסוק ג (הערה 14); פרק יד, פסוק ה (הערה 42).
- 107 ראה, כדוגמאות, פירוש לפרק ו, פסוקים א (הערה 6), ג (הערה 14); פרק יא, פסוק י (הערה 62); פרק יד, פסוק ה (הערה 42).

התפילה אליו למחילה, כשם שקיבל מהאבות ומחל להם בפר החטאת שהקריבו. וזה בעניין העוונות שעושה האדם בשגגה, והם משני סוגים: 1. מה שה' חייב לעשותו ו[אולם] הם אינם יודעים שהוא חובה, לפי שאין להם מורה צדק, והנה הם מחפשים ולומדים מה שראוי להם [לעשות]... 2. הוא יודע מהי המצווה אולם הוא שוגג בעשייתה, דוגמת מי שאוכל דבר טמא ואין הוא יודע בשעת האכילה שהוא אכן אוכל דבר טמא, וכן הוא שוגג בשבת ובמועד ועושה מלאכה אסורה.

בתיאור זה יפת מאפיין את תודעתם העצמית של אבלי ציון הקראים כמי שחשופים בעל כורחם לשני סוגי עוונות: האחד, טעות בהבנת מצוות החובה ופרשנותן, משום שאין הם מודרכים על ידי מורה רוחני אחד, הנתפס כבעל חזקה על האמת, אלא הם מחפשים בעצמם וחוקרים אחר הפרשנות הראויה למצוות; השני, ביצוע שוגג של מצוות ברורות וידועות.¹⁰⁸

המונח "מורה צדק" מופיע גם במקומות נוספים בפירושי יפת למקרא, שבהם הוא משמש, בדרך כלל, ככינוי מקביל לאליהו הנביא, דהיינו, לדמותו המשיחית העתידה להתגלות מחדש ולהורות צדק לישראל בעניין מחלוקותיהם הפרשניות.¹⁰⁹ נראה, על כן, כי בהתאם לפסוקים המקראיים עליהם הוא מבוסס שימש המונח "מורה צדק" את הקראים לציין דמות משיחית, העתידה להתגלות באחרית הימים וליישב סופית את המחלוקות הפרשניות בעם ישראל, בדומה ל"תשבי מתרץ קושיות" במסורת הרבנית. ואמנם כבר אלקומיסי קושר בין "מורה צדק" לבין דמותו של אליהו הנביא, כפותר המחלוקות הפרשניות בין רבנים לקראים ובין הקראים לבין עצמם באחרית הימים.¹¹⁰ יש הקושרים את המונח "מורה צדק" בספרות הקראית להשפעתה של ספרות קומראן, אשר בה הצירוף המיוחד "מורה הצדק" משמש ככינוי למנהיגה הרוחני הריאלי של הכת.¹¹¹ מעבר לדמיון המילולי, הנשען על הלשונות המקראיים ה"נ"ל, אין דמיון, לדעתנו, בתפקודו של מונח זה בספרות קומראן ובספרות הקראים, ולא ניתן להוכיח שהקראים שאלו אותו מספרות קומראן.¹¹² בנוסף, יש לציין כי יפת נוטה לנקוט את דרך האקטואליזציה גם לגבי פסוקים

108 האפשרות, כי חלו טעויות בתהליך פרשנותם (המחודשת) של הקראים את המצוות שבתורה הטרידה אותם, ומשתקפת גם בפירושים ובמבואות אחרים משל יפת, ראה ביתר פירוט: פוליאק, היכן הפשר, עמ' 42-43.

109 ראה דוגמאות במבוא של יפת לפירושו לדברים (כ"י פירקוביץ' B369 דפים 15-16) [המכון לחקר מדעי המזרח והאקדמיה למדעים הרוסית, סנט פטרבורג, סימנו במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים 53542]; ופירושו למלאכי ג, כג (כתב יד), הנידונות אצל פוליאק, היכן הפשר, עמ' 41-45. וכן השווה הערותינו לפירושו על הושע ב, ה, כג; י, יב (בגוף המהדורה, להלן).

110 כגון בפירושו ליואל ב, כג (פתרון, עמ' 29), לתהילים עד, ה (אלקומיסי, תהילים, עמ' 196). לדיון בדברי אלקומיסי ראה: פוליאק, מסורת התרגום, עמ' 28-31.

111 ראה, למשל: וידר, המגילות והקראות, עמ' 53-82; ארדר, אבלי ציון הקראים, עמ' 366-368; ה"ל, הדילמה הצדוקית, עמ' 195-200; ה"ל, שלילת, עמ' 58-59, וכמפורט עוד אצל פוליאק, לשאלת, עמ' 284-286 ובמיוחד הערות 18 ו-30 שם. לביורר מובנם השונה של המונחים המקבילים "מורה צדק" ו"מורה הצדק" בזיקה להשפעתה של ספרות קומראן על הקראים, ראה גם: פוליאק, היכן הפשר, עמ' 41-45.

112 בהתייחס להושע י, יב ("זרעו לכם לצדקה קצרו לפי חסד נירו לכם ניר ועת לדרוש את ה' עד יבוא וירה צדק לכם) יפת מתרגם ומפרש את הביטוי "ירה צדק" באופן לשוני-הקשרי מובהק, כמתבקש

המעוררים הד מיוחד בכל הנוגע לפולמוס היהודי-מוסלמי. נטייה זו בולטת במיוחד בפירושו לתורה ולתהילים. עם זאת, בפירושו להושע מצאנו לכך ביטוי מוגבל למדי, וזאת בפירושו לפרק יא, פסוק ט:

באומרו: "ולא אבוא בעיר" כוונתו, לאחר שהסרתי את כבודי מירושלים לא אכניס אותו לעיר אחרת, וכשם שלא אקח לי אומה זולתך, כך לא אבחר בעיר, אשר בה אשכין את יקרי זולת ירושלים, כפי שאמר: "כי בחר ה' בציון" וגו' "זאת מנוחתי עדי עד פה אשב" וגו' (תה' קלב, יג-יד).

ניכר, כי לדבריו יוצאי הדופן של יפת בהקשר זה מתגנבת נימה אקטואלית, המשקפת פולמוס אנטי-מוסלמי באשר לזהות העם הנבחר והעיר המקודשת.

גישתו של יפת לנבואה, כפי שעלתה מדיוננו לעיל, היא גישה ספרותית-היסטורית בעיקרה, המתמקדת בניתוח הטקסט הנבואי בהקשרו המקראי נתון. קריאת הכתובים על פי מפתח פרשני, השואב מעולמו העכשווי של הפרשן וממאוייו המשיחיים והכיתתיים, מבקשת להדחיק את משמעם הלשוני-הקשרי וההיסטורי. על כן, יש להבין את התעלמותו של יפת ממרבית האקטואליזציות של אלקומיסי כביטוי להסתייגותו הכוללת משיטה פרשנית, אשר סתרה, למעשה, את דרך הפשט, שאותה ביקש יפת לסלול בפירושו שלו למקרא. זאת, גם אם לא תמיד היה יכול – או לא רצה – לרסן את הדחף הנגדי, האקטואלי והלא-הקשרי, הפועל למעשה בתודעתו של כל פרשן, ובאופן מודגש אצל מי שמשתייך לקבוצה אידיאולוגית הטרודה בהגדרת זהותה. עם כל זאת, ואולי דווקא משום האמור לעיל, בולטת עצמאותו המחשבתית של יפת, אשר פילס לעצמו דרך בפרשנות המקרא, המבוססת בעיקר על אמות-מידה הקשריות-ספרותיות בניתוח הטקסט המקראי. אמות-מידה אלה אינן רחוקות במהותן מהבחנים המאפיינים קריאה ספרותית מודרנית, על אף שצמחו מתוך תודעה אמונית, אשר מייחסת למקרא ערך אל-זמני, ונתרו במסגרת החשיבה הדתית של ימי-הביניים, המחויבת כלפי מוצאו ההתגלותי-אלוהי של המקרא.

ממובנו הפשוט של הפסוק. לדידו, הנביא מתרה בשומעיו, בני דורו, לקיים את המצוות כל עוד האל ממשיך לשלוח להם את שליחיו, ובאופן זה מורה להם את הצדק (ראה עוד בהערה 123 על אתר).