

היש לאהבה מקום בפוליטיקה? עיצוב הדמות של דויד בפירושי דון יצחק אברבנאל

מאירה פוליאק ואריה צורף*

מתוקף מעמדו המקודש והקנוני, זכה המקרא לכך שכל דור יקרא אותו מחדש או ירכיב משקפיים חדשים בעת קריאתו. כך עשו חז"ל, פרשני ימי הביניים ובני תקופת הרנסנס, וכך עושים הוגים וחוקרים עד ימינו אלה. קריאה מחודשת אינה מצביעה רק על המשמעות הגלויה לכאורה של הטקסט המקראי, שאנו נוטים לכנות אותה "פשט", בהתאם לידיעת העברית המקראית בזמנם של הקוראים. לא פעם, בין במודע ובין שלא במודע, קריאה מחודשת מנסה להשיג גם את מה שהטקסט המקראי אינו מציין מפורשות ולהאיר את היסודות האידאיים, הגלויים והסמויים, שעליהם הוא נשען. מלאכת 'מילוי הפערים' תלויה בהרמנויטיקה בת הזמן. לעיתים היא מתנתקת ביודעין מההקשר המידי, כגון פרשנות חז"ל, הנוטה לרתום טקסטים ואף ערכים מקראיים רחבים יותר למלאכת ההבנה של הטקסט, תוך שהיא מתעלמת לא פעם מן ההקשר הספרותי הנתון, או חותרת תחתיו. לעיתים היא נאחזת בהקשר המידי כמפתח למשמעות ומשלימה פערים באמצעות כלים לשוניים, ספרותיים או הקש הגיוני מוגבל, כפי שנהגו על פי רוב פרשני הפשט הביניים. גם הם, עם זאת, ידעו להתעלם מקריאה צמודת-טקסט, ולהיעזר בקריאות פולמוסיות כאשר המתח בין ראיית עולמם לבין הטקסט המקראי היה חריף מדי.

ביקורת המקרא המודרנית למן שלהי המאה השמונה-עשרה שמה לעצמה מטרה להימנע ממגמתיות גלויה בניתוח הטקסט המקראי, אך ההיסטוריה שלה איננה חפה, כידוע, ממגמתיות סמויה, והיא מחוץ לענייננו במאמר זה.¹ קריאות מחודשות בטקסט המקראי לא רק נועדו להחיות את הרלוונטיות שלו אלא גם נועדו לברר את הרעיונות שהסופרים והעורכים המקראיים ניסו לבטא (בהיגד מפורש או ברמז), ובאותה מידה, כאשר מדובר בחומרים בעלי גרעין היסטורי, את מה שהם ניסו להסתיר. אומנות הסיפור המקראי נודעת בטכניקת 'פעירת הפערים', שלעיתים ניתן להשלימם מתוך הכתוב עצמו או הקשרו המידי ולעיתים אי אפשר להשלימם. לפיכך יש הטוענים מבין מבקרי המקרא המודרניים, כי הכישרון הספרותי של המספרים העבריים העתיקים ניכר באומנות הפערים שטיפחו, לגלות טפח ולהסתיר טפחיים, וכי המסוגלות של שומעים וקוראים עתיקים להשתתף במשחק הפערים, כל אלה, היוו חלק מהפואטיקה העברית העתיקה. אחרים מייחסים את הפערים לתהליכי המסירה המורכבים של הטקסט המקראי ואינם רואים בהם ערך ספרותי מיוחד, מובחן או

* פרופ' מאירה פוליאק וד"ר אריה צורף, החוג למקרא, אוניברסיטת תל אביב. מחקר זה נכתב במסגרת פרויקט הקרן הלאומית למדע (321/17) בנושא: סיפורי דויד ועיצוב דמותו של דויד (ספרי שמואל ותהלים) בפרשנות ימי הביניים והרנסנס היהודית, בגישה השוואתית למקורות הנצרות והאסלאם.

¹ לנושא תפיסת הפשט של פרשני ימ"ב ראו, למשל, Mordechai Z. Cohen, "Emergence of the Rule of Peshat in Medieval Jewish Bible Exegesis", in M.Z. Cohen and A. Berlin (eds.), *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam, Overlapping Inquiries*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 204–223. מאירה פוליאק, "על 'תודעת הפשט' הימי ביניים ותרומתו של דניאל אלקומיסי לעיון סמנטי במקרא", בתוך: מיכאל אביעזר, אלי עסיס ויעל שמש (עורכים), זר רימונים, מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, אטלנטה: החברה למקרא, 2013, עמ' 390–416; שרה קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים: מאגנס, 1986, עמ' 12–14; יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים: מאגנס, 2005, עמ' 45–53; יאירה אמית, גלוי ונסתר במקרא: פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים, ת"א: ידיעות אחרונות, 2003, עמ' 21.

מודע. בכל מקרה, מבקרי המקרא כספרות מדגישים כי מלאכת השלמת הפערים דורשת בדיקה קפדנית של הדרכים שבאמצעותן מוסר המספר המקראי את הסיפור ומעצב אותו.² הם גם מכירים בכך כי השלמת הפערים מבוססת על המטען האסוציאטיבי והערכי של הקורא ועל זיקתו לתקופתו ותרבותו. בהתאם לכך, הקורא נתפס כגורם פעיל בהבנה ובתהליך הקניית המשמעות לטקסט. למעשה השלמת הפערים היא חלק בלתי נפרד מן המעורבות של הקורא ואף ביצירת המשמעות שלו עצמו, והיא דרושה להבנת הלך הרוח והמניעים של הדמויות בסיפור.³ כך הראו חוקרים שונים כי סוגת הנרטיב המקראי (כולל ההיסטוריוגרפיה המקראית) אינה מרבה בדברים בכל הנוגע לחיי הנפש והמניעים של הגיבורים.⁴ לעיתים המספר מוסר את מחשבותיהן של הדמויות בצורה ישירה באמצעות ציטוט של דיבור פנימי הנאמר 'בליבן' בגוף ראשון, ולעיתים הוא מתאר בגוף שלישי את הלך רוחה או אופייה של הדמות המקראית (במעין 'הדירה סיכומית' או 'מבע משולב'). הערות אלה מנוסחות בקיצור רב, והן נדירות יחסית. לרוב, הסיפורת המקראית מעצבת את הלך רוחן של הדמויות בצורה עקיפה. למשל, באמצעות הנגדה של הדמות המרכזית לדמות משנה אחרת (כגון העיצוב המנוגד של דמויות יעקב ועשיו) או באמצעות ה"שיח" המאפיין את הדמויות (דמות המשתמשת בשפה גבוהה לעומת דמות המקמצת במילים או ששפתה דלה) כאשר הדיאלוג עצמו בין הדמויות הופך לכלי המעצב את אופיין של הדמויות, מחשבותיהן ועולמן הפנימי.⁵

המשך דיון בתפיסות המודרניות הוא מחוץ לענייננו כאן אף שהוא נדרש כרקע כללי. במאמרנו נעניין בהשלמת הפערים המורכבת שנקטו פרשנים בדורות מאוחרים מאוד למקרא אך טרום-מודרניים. עבור אלה, למקרא כבר היה מעמד מקודש וקנוני לעילא, לא רק כטקסט יסוד לדת היהודית אלא גם לזו הנוצרית ואף האסלאמית. עם זאת, תרבותם ולשונם כבר היו מרוחקות במאוד מהעידן המקראי. עבורם, העלילות המקראיות כבר ניתקו מכור מחצבתן המוכר לקוראי ספרות המזרח הקדום והקרוב כעלילות גיבורים בעלות ממד אמוני כזה או אחר, ואף מהבנתם המרובדת יותר של חז"ל, והיו לסיפורים בעלי ערך דתי מגובש וראשון במעלה.

לאחרונה הראה סיוון ניר כי ימי הביניים (בעיקר מהמאה השמינית לסה"נ עד המאה השלוש-עשרה) מתאפיינים ברגישות הולכת וגוברת לדרכי העיצוב של הדמות המקראית. כך עולה מהמדרש המאוחר וכן מכתבי פרשני המקרא, הן בארצות האסלאם והן בארצות הנצרות – יפת בן עלי הקראי, יצחק בן שמואל הספרדי, יוסף קרא, שמואל בן מאיר (רשב"ם) ודוד קמחי (רד"ק).⁶ אלה נהגו לא פעם להסביר את הרקע לסיפור המקראי ואת רצף ההתרחשות של העלילה, ולבאר את המניעים הנסתרים העומדים מאחורי מעשיהן ודבריהן של הדמויות המקראיות ואת הרגשות שהניעו אותן. בצורה זו הם מילאו פערים בתיאור הדמות המקראית, והעניקו לה צביון פסיכולוגי מגובש יותר.⁷

² ראו, למשל, אורי אלטר, אמנות הסיפור במקרא, ת"א: אדם, 1981, עמ' 21; Meira Polliack, "The Unseen ;21 Joints of the Text: On the Medieval Judaeo-Arabic Concept of Elision (Ikhtišār) and its Gap-filling Functions in Biblical Interpretation", in A. Brenner and F. H. Polak (eds.), *Words, Ideas, Worlds in the Hebrew Bible – The Yairah Amit Festschrift*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012, 179–205.

³ ראו, למשל, פרנק פולק, הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות, י-ם: מוסד ביאליק, 1994, עמ' 331–338 ועוד Edward L. Greenstein, "A Pragmatic Pedagogy of Bible", *Journal of Jewish Education* 75/3 (2009), pp. 291–292; Wolfgang Iser, *The Act of Reading*, Baltimore: John Hopkins UP, 1978, pp. 182–183, 206–207.

⁴ אריק אוורבוך היה בין הראשונים לעשות זאת, ראו דיונו בסיפור עקדת יצחק בספרו החשוב מימינו: התגלמות המציאות בספרות המערב (תרגום: ברוך קרוא), י-ם: מוסד ביאליק, 1969, עמ' 10–13.

⁵ ראו: פולק, עמ' 331–338, והשוו: מאיר שטרנברג, "בין האמת וכל האמת בסיפור המקראי", הספרות 29 (1979), עמ' 112–119. מאיר שטרנברג, "לשון, עולם ופרספקטיבה באמנות המקרא", הספרות 32 (1983), עמ' 128–129.

⁶ Sivan Nir, *The Development of the Literary Character from Late Midrash Literature to Medieval Exegesis* (Ph.D. Dissertation), Tel Aviv University 2019, pp. 14–17.

⁷ ראו, למשל, איילת סיידלר, "חיי הנפש של גיבורי הסיפור המקראי בפרשנות רד"ק", בית מקרא נז:א (תשע"ב), עמ' 90–94.

מטבע הדברים, כל פרשן השלים את הפערים בתפיסת הדמות בהתאם לרקעו התרבותי, קהל קוראיו והלכי רוחו.

במאמר זה נדון בנציג המובהק של פרשנות המקרא היהודית בתקופת הרנסנס – רבי יצחק בן יהודה אַבְרָבָנָאֵל, הידוע גם בשמו הספרדי: דון איסק אברבנאל (ליסבון 1437–ונציה 1508). הוא פירש את מניעיהן ודרכי העיצוב של הדמויות המקראיות על פי רוח תקופתו, בשונה מפרשני ימי הביניים. אף על פי שפירושו למקרא וכתביו בכלל זכו לעיון מחקרי רחב, נושא יחסו לעיצוב הדמויות המקראיות ככל הידוע לנו לא הואר כמעט. חקירתו עשויה לתרום להבנת השלב הבתר-ביניימי והקדם-מודרני של התפתחות פרשנות המקרא היהודית.⁸ לצורך מאמר זה בחרנו להתמקד ביחסו של אברבנאל לעיצוב דמותו של דוד, ובייחוד לעיצוב חיי הנפש שלה, כעולה בפירושו.

א. עיצוב הדמות של דוד בפירושי דון יצחק אברבנאל

דון יצחק אברבנאל חיבר את פירושו לספר שמואל בשנת 1484 בספרד, ככל הנראה בעיר סגורה דלה אורדן (Segura de la Orden) לאחר שנאלץ לעזוב את פורטוגל, ארץ מולדתו. ככל הנראה שם גם החל את כתיבת פירושו לספר מלכים, אך עבודתו על הפירוש נפסקה כאשר נקרא לשרת כאיש כספים בחצר מלכות קסטיליה. שם שירת את פרדיננד ואיזבלה מלכי ספרד. פירושו לספר מלכים הושלם כשנה לאחר בואו לנאפולי שבאיטליה, שאליה הגיע לאחר שנאלץ לעזוב את משרתו בתקופת גירוש ספרד והעדיף לצאת לגלות ולא להתנצר.⁹

אברבנאל צבר ניסיון רב כאיש מדינה בחצי האי האיברי ובאיטליה: הוא שירת כאיש כספים בחצר המלוכה בפורטוגל, בספרד ובנפולי, ולאחר מכן דיפלומט בשירות ונציה. לפיכך, הוא הכיר מקרוב את דרכי הפעילות של שלטון מלוכני אבסולוטי על כל היבטיו. ניסיונו המדיני הרב משתקף לא פעם בפירושו למקרא, העוסקים בפירוט במאבקים הפוליטיים המתוארים במקרא. כך בפירושו לכינון המלוכה בימי שמואל ושאול (שמו"א ה), אברבנאל מביע את דעתו השלילית על משטר המלוכה, ומתבסס על דוגמאות מן המשטרים הפוליטיים של זמנו.¹⁰ בפירושו למשל יותם (שופטים ה, ז–ט), מסביר אברבנאל כי אומנם אנשים רבים חושקים בשררה, אך אם הם היו יודעים כמה ייסורים כרוכים בה, היו בורחים ממנה.¹¹ דבריו אלה מביעים היטב את ניסיונו האישי, ולא פעם המר, בכל הקשור בעיסוק בענייני המדינה.

לתפיסתנו, אברבנאל הושפע במידה מסוימת מהתפתחותה של התיאוריה המדינית בתקופת הרנסנס, שבין חלוציה היה כידוע הפילוסוף הפוליטי ניקולו מקיאוולי (1469–1527), שפעל בנסיכות פירנצה שבאיטליה באותה תקופה. אין אנו טוענים כי אברבנאל הכיר את מקיאוולי או כי יש בסיס להשוואה ביניהם, אלא שמגמות אינטלקטואליות חדשות שרווחו בסביבתו יכלו להשפיע בעקיפין על עמדותיו הפרשניות, בוודאי בכל הנוגע לדמות כדויד. בספרו המפורסם "הנסיך" הציג מקיאוולי תיאוריה פוליטית-ריאלית, אשר השפיעה על תפיסת המדינאות האירופית בתקופת הרנסנס ובעת החדשה המוקדמת.¹² בלי להיכנס לעובי התיאוריה, נציין שתיאוריה זו גרסה שהפוליטיקה מבוססת על שיקולי תועלת בלבד, ואין בה מקום לשיקולי רגש או מוסר. כהוגה שרוח

⁸ לסקירה של מחקרים על פרשנות המקרא של אברבנאל ופרשנות המקרא בתקופת הרנסנס ראו, Eric Lawee, "Isaac Abarbanel: From Medieval to Renaissance Jewish Biblical Scholarship," in: Magne Saebo (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. 2: From the Renaissance to the Enlightenment, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, pp. 190–194.

⁹ Eric Lawee, "Isaac Abarbanel: From Medieval to Renaissance", p. 195; בנציון נתניהו, דון יצחק אברבנאל: מדינאי והוגה דעות (תרגום אהרן אמיר), ירושלים: שוקן, 2005, עמ' 70, 80–83; סדריק כהן סקלי, דון יצחק אברבנאל, ירושלים: מרכז שז"ר, 2017, עמ' 91–92, 155–167; Isaac Cedric Cohen Skalli, *Isaac Abarbanel: Letters*, Berlin: De Gruyter, 2007, p. x.

¹⁰ דון יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים, ים: מקור, 1955, עמ' 210.

¹¹ אברבנאל, עמ' 124.

¹² אף שהשקפותיו של מקיאוולי שונות מהשקפותיו של אברבנאל בעניינים רבים, יש קווי דמיון בהשפעות שספגו שניהם. כך למשל תיאורו של מקיאוולי לדמות הנסיך הושפע מדמותו של פרדיננד מלך ספרד, שאותו אברבנאל הכיר אישית. ראו: נתניהו, עמ' 67, 168, 202.

ההומניסטיקה האיברית והאיטלקית פיעמה בו, ניכר כי רוחו הפוליטית של הרנסנס לא פסחה על אברבנאל. מפירושו לספרות ההיסטוריוגרפית המקראית עולה כי הוא ראה את מוסד המלוכה המקראי ככזה הדורש התחשבות ביצרים הפחות נעלים בנפש האדם והכרה בממד הפוליטי המובהק של טבע המלך כשליט אנושי.¹³

אריק לוי, סדריק כהן סקלי ורם בן שלום הראו כי כבר בתקופה שקדמה לבואו לאיטליה, בא אברבנאל במגע עם הגות הרנסנס האיברית והאיטלקית כאחד.¹⁴ יתרה מכך, אליעזר גוטווירט מצא כי השפעה זו ניכרת בפרשנות המקרא היהודית עוד לפני אברבנאל: בשתי איגרותיו של פרופיאט דוראן (1350–1415) על האישה החכמה מתקוע ועל אבשלום ואחיתופל. איגרות אלה הן דוגמא ראשונה לכתיבה מסאית-פרשנית על המקרא בעברית מאת חכם יהודי, רופא ופילוסוף. דוראן ביטא באיגרות את ההשקפה שהיועץ האידיאלי (ובמובנים רבים, הפוליטיקאי האידיאלי) צריך להנחות בעצתו את השליט כיצד להשיג את מטרתו בדרך הקלה והיעילה ביותר בלי להביא בחשבון שיקולי מוסר.¹⁵ אברבנאל הושפע מחיבוריו של דוראן והזכיר אותו במפורש בפירושו. גם אם אי אפשר לומר שמקיאווולי או ספרו השפיעו ישירות על אברבנאל, שכן אברבנאל פעל בנסיכויות האיטלקיות במקביל, אין לשלול את האפשרות כי הוא ספג משהו מהלכי הרוח החדשים של זמנו ומקומו. למשל, בפירוש אברבנאל לדמותו של דויד ולהתרחשויות הפוליטיות בחצרו ניכרת הבנה רחבה יותר מזו של דוראן באשר להתנהלות המלך וחצרו, המבוססת בעיקר על שיקולי תועלת, מה שמכונה היום "נראות" פוליטית. כל זה מסביר להבנתנו את הרקע לתפיסת ההתרחשויות הפוליטיות המתוארות בסיפורי דויד בפירוש אברבנאל.

לא יהיה נכון לתלות את גישתו של אברבנאל לנושא האירועים הפוליטיים המשתקפים במקרא בהשפעת רוח הרנסנס בלבד. אברבנאל חי בתקופת המעבר בין ימי הביניים לרנסנס, והגותו היא תוצאת השילוב בין ספרות חז"ל ומפרשי ימי הביניים, הפילוסופיה היהודית והנוצרית של ימי הביניים, המורשת הספרותית של יוון ורומא העתיקות בספרות ההומניסטית האיברית והאיטלקית, וכן רוח הרנסנס.¹⁶ גישתו הממעיטה מחשיבות הרגש האנושי ומערכות היחסים האישיות נובעת בין השאר ממשנתו הרחבה יותר העוסקת בתכונות הנדרשות ממנהיג, שאותה הוא פורס בהרחבה בפירושו לסיפור עליית שאול למלוכה (שמו"א יב:ז).

אברבנאל ראה בשלושת האותות שנתן שמואל לשאול – השליח בדבר האתונות, האנשים נושאי המזון ולהקת הנביאים – סמל לשלושת הממדים הכרוכים במנהיגות. הממד הראשון, הממד האישי, נובע מהיות המנהיג יצור חי וכולל את צרכיו הפרטיים וצורכי משפחתו. הממד השני, ממד ההנהגה המדינית, קשור לצורכי הכלל וטובת הציבור ומדגיח את נטייתו של המנהיג לקשרי חברה.

¹³ Eric Lawee, "The 'Ways of Midrash' in the Biblical Commentaries of Isaac Abarbanel", *Hebrew Union College Annual* (1996), p. 124; Hayyim Angel, "Abarbanel: Commentator and Teacher, Celebrating 500 Years of his Influence on Tanakh Study", *Tradition* 42 (2009), p. 24 כהן סקלי, עמ' 130, 253.

¹⁴ Eric Lawee, "On the Threshold of the Renaissance: New Methods and Sensibilities in the Biblical Commentaries of Isaac Abarbanel", *Viator* 26 (1995), p. 287 ומיתולוגיה של יוון ורומא בתודעה ההיסטורית שליהודי ספרד בימי הביניים", ציון סו:ד (2001), עמ' 474; כהן סקלי, עמ' 139–140; Cohen Skalli, *Letters*, pp. xii–xiii.

¹⁵ פרופיט דוראן מכונה גם "האפודי" ו"אפוד" על שם חיבורו, שהוא ראשי תיבות של שמו: אני פרופיט דוראן. ראו עוד, דוראן, "שתי תשובות בפירוש פרשת האשה התקועית ובפירוש פרשת עצת אחיתופל" (מהדיר: שמואל דויד לוצאטו), בתוך: יום טוב פרידלנדר ויעקב הכהן (מהדירים), ספר מעשה אפד: מכיל כל חלקי דקדוק לשון עברי ע"פ ההיגיון לר' יצחק בן משה המכונה פריפוט דוראן, וינה: האלצווארטה, 1865, עמ' 207; Eleazar Gutwirth, "Duran on Ahitophel: The Practice of Jewish History in Late Medieval Spain", *Jewish History* 4:1 (1989), pp. 63–65; Vasileios Syros, "Absalom's Revolt and Value-Neutral Advice in Profiat Duran", *History of Political Thought* 30.1 (2009), p. 67; Meira Polliack, "The Spanish Legacy in the Hebrew Bible Commentaries of Abraham Ibn Ezra and Profayt Duran", in: Carlos Parrondo et al. (eds.), *Encuentros and Desencuentros: Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv: TAU Press, 2000, p. 92. ¹⁶ ראו כהן סקלי, עמ' 65–82.

הממד השלישי, הממד האלוהי, קשור לתפקיד המוטל על המנהיג מאת האלוהים וכולל את שלמות שכלו של המנהיג ואת רוח הנבואה. עמדה זו של אברבנאל מושפעת מדברי אפלטון, המופיעים בחלק הרביעי של ספרו "המדינה", על ההקבלה בין שלושת חלקי החברה (מושלים, מגנים ומפרנסים) לבין כוחות הנפש (תבונה, אומץ לב ותאוות).¹⁷ נוסף על כך היא מושפעת גם מן הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, כגון דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג:נד) על שלוש השלמות האופייניות לאדם עצמו: שלמות הגוף, שלמות המידות (הקשורה לתפקוד החברתי) ושלמות השכל (המקשרת את האדם לעולם האלוהי).

בהתאם לשלושת הממדים האלה של המנהיגות, קבע אברבנאל שהמנהיג צריך לוותר על צרכיו האישיים וצורכי משפחתו למען טובת הכלל: "שאחרי שהוא כבר מלך בישראל אין ראוי שיחוש עוד לענייני האתונות ולצרכי בית אביו, אבל שיעזוב אותם ויפנה להלאה, כלומר אל דברים יותר מעולים וגדולים".¹⁸ מכאן ניתן להסיק שעל המלך לוותר על האינטרסים האישיים שלו, כולל רגשותיו האישיים ומערכות היחסים האישיות שלו, למען טובת הציבור ולמען הייעוד האלוהי שהוטל עליו. אברבנאל לא ראה בדויד דמות מקיאוויליסטית הרודפת שלטון לטובת עצמה בלבד וכל האמצעים כשרים בעיניה. דויד חתר לשלטון משום שאלוהים הטיל עליו את התפקיד הזה, ודווקא משום כך היה מחויב לוודא שאכן יזכה בשלטון ומשיך להחזיק אותו בידיו. לעומת מקיאווולי, שסבר שמוקד האירועים ההיסטוריים הוא האדם ואלוהים אינו מתערב בהם, ראה אברבנאל את ההתערבות האלוהית ככוח המניע של האירועים ההיסטוריים.¹⁹ החלטתו של אלוהים למשוך את דויד למלך חייבה את דויד לנהוג כפי שנהג. לדעת אברבנאל, יתרונו של דויד על שאול כמנהיג היה הקשר הרציף שלו עם אלוהים, שהתקיים בזכות נטייתו המוסיקלית.²⁰

כמו כן גישתו של אברבנאל הממעיטה מחשיבותם של הרגשות האישיים בפוליטיקה הושפעה מן הפילוסופיה הסטואית, שתבעה מהאדם להתגבר על הרגש. השפעתה של הסטואה ניכרת היטב במכתב התנחומים ששלח אברבנאל לאלפונסו רוזן פארו על מות חותנו. במכתב הוא ממליץ לרוזן שלא להפריז בצער ובאבל, ומצטט הוגים רומים שהשתייכו לסטואה.²¹ עם זאת, גם אם נכיר בכך שעמדתו של אברבנאל הושפעה מגורמים נוספים מלבד רוח הרנסנס, עדיין התמקדותו של אברבנאל בפרשנות לסיפורי דויד (שמואל ב) דווקא בשיקולים הפוליטיים של דויד ובחתימתו לשלטון מחייבת ברור. הוא אינו טורח כלל להסביר, לתרץ או להצדיק את התנהגותו של דויד בטיעונים של טובת הכלל או שיקולים דתיים, ואף אינו מפנה לדיונו בשמואל א או קושר בין טיעונו שם לפרשנותו על אתר. להבנתו, עמדתו המובאת בפרשנותו השוטפת לסיפור ירושת הכס ובשיח שלו עם קהל קוראיו, מבטאת נאמנה את רוח הרנסנס ואת הגישה שלפיה על השליט להתרכז בשיקולי תועלת בלבד.

להלן נסקור את הניתוח של אברבנאל לתיאור המקראי של מערכת היחסים בין דויד לבין שלוש דמויות מפתח בחצר המלוכה: יהונתן, מיכל ואבשלום. סביב תיאור זה מצא אברבנאל כר נרחב להגותו הפוליטית העדכנית. נדגים כיצד הבין אברבנאל את מערכות היחסים בין דויד לדמויות אלה, וכיצד ביסס את ניתוח המניעים של דויד על תועלת פוליטית גרידא, כמנהיג מלוכני שעומד בראש המערכת הפוליטית. לדעת אברבנאל, דויד אומנם ניצל את אהבתם של אחרים, אך מעולם לא הונע על ידי רגש אהבה אמיתי, ולא הרשה לעצמו להיות מונע על ידו. על כן חיי הנפש של דויד מעוצבים במקרא, לתפיסת אברבנאל, באופן המשקף תו זה באישיותו. כאיש שררה ממולח, דויד מעולם לא הרשה לעצמו להחליט החלטות פוליטיות על סמך רגש, אלא ביסס את החלטותיו על שיקול 'רציונלי' קר, שאפשר את המשך שלטונו ואת הישרדותו הפוליטית. מכאן שבכל הנוגע לתיפקודו כמלך דויד הבין היטב שלאהבה אין מקום בפוליטיקה.

¹⁷ ראו כהן סקלי, עמ' 129.

¹⁸ אברבנאל, עמ' 221.

¹⁹ ראו נתניהו, עמ' 168.

²⁰ Cedric Cohen Skalli, *Don Isaac Abravanel: An Intellectual Biography*, Waltham: Brandies Press, 2021 pp. 134–135.

²¹ ראו כהן סקלי, עמ' 36–39; 12–17. Cohen Skalli, *Letters*, pp.

כדי להאיר את הייחודיות בפרשנותו של אברבנאל, נשווה מעת לעת את גישתו לדמויות המקראיות לגישתו זו של הפרשן הקראי יפת בן עלי, שפעל בירושלים במחצית השנייה של המאה העשירית, תחת שלטון מוסלמי. גם יפת הקדיש תשומת לב רבה לעיצוב חיי הנפש של הגיבורים והגיבורות המקראיים. הוא איננו פוסח בפירושו על המאבקים הפוליטיים המתוארים במקרא, אך הוא רואה אותם בעין אחרת. להבנתו, הפוליטיקה מונעת קודם כול מרגשות לא פחות משהיא מונעת מחישובים קרים, ואף לרגשות בלתי מודעים ישנה השפעה מכרעת על התנהגותם של מדינאים.²² עולה, אפוא, שהשקפותיהם של שני פרשנים אלה בעניין הרגשות של מנהיגים ומקומם בהנעת ההיסטוריה מנוגדות. ככלל, תחום הרגשות זוכה בעשורים האחרונים לעדנה רבה, ומחקרים רבים עוסקים בתחום זה, הן במדעי החיים והן במדעי הרוח ובתורת הספרות, ובכללם גם מחקרים על דרכי העיצוב של חיי הנפש והרגש של דמויות ספרותיות.²³

במאמרנו לא נבחן את ההתפתחויות התיאורטיות בנדון אלא נתמקד באופנים הפרשניים המיוחדים לאברבנאל המאירים את חיי הרגש של דויד, בפרט אלה הנוגעים לדמותו הפוליטית. אין ספק כי אברבנאל ראה בדויד דמות היסטורית ריאלית, אך החשיב את תיאורו המקראי כמסמך ספרותי. מכאן שהוא מגלה רגישות למלאכת העיצוב של דמותו של דויד גם מבחינה ספרותית. עוד נראה במאמר זה כיצד מערכות היחסים של דוד משקפות, לתפיסת אברבנאל, את עולמו הפנימי ואת תודעתו הפוליטית. ניתן להציע כי עצם התיאור של מערכות היחסים הבינאישיים של דויד הוא עוד דרך עיצובית, שבאמצעותה מצטיירת דמותו לחיוב ולשלילה. ההנגדה או ההשלמה בין דמויות בנרטיב המקראי ומבעים ישירים, שהוזכרו לעיל, הם מהדרכים העקיפות שנוקטים מספרי המקרא בעיצוב הדמות בכלל.

ב. מערכת היחסים בין דויד ליהונתן

אהבת יהונתן לדויד מתוארת בפי המספר הכל-יודע על דרך האפיון הישיר: "וַיִּנָּפֶשׂ יְהוֹנָתָן, וַיִּקְשָׁרָה בְּנֶפֶשׁ דָּוִד; וַיֵּאָהֲבֵהוּ יְהוֹנָתָן, כְּנֶפֶשׁוֹ" (שמו"א יח:א). כאמור לעיל, אפיון מעין זה חריג בסיפור המקראי, ונראה כי הוא נועד להבהיר מעל לכל ספק את עוצמת אהבתו של יהונתן לדויד. השתיקה סביב יחסו של דויד לאהבה זאת היא סוג של "פעור" שנפער בכתוב, המעורר מחשבה שמא היא מעידה על כך שאהבת יהונתן היא חד סטרית. נראה כי זהו פער מכוון, שעל הקוראים להשלים אותו בעצמם. הייתכן שהשתיקה בנושא מעידה על חוסר הדדיות ואדישות?

שתיקה היא בגדר "מהלך" בשיח המקראי, סוג של "צעד" נרטיבי לא פחות מ"אמירה", ובפרט בדילוג.²⁴ במקרה הנוכחי המספר בוחר לחשוף רק את "נקודת המבט" של יהונתן. רגשותיו לדויד ממקדים את הסצנה סביב "נקודת המיקוד" (focal point) של אהבת יהונתן. ייתכן שמיקוד זה גם נועד לחדד כי מדובר ב"אהבה עיוורת", שאינה תלויה בתגובתו של הנאהב, על כל המשתמע מכך.²⁵ בפירוש על אתר, דון יצחק אברבנאל אינו עומד על הטכניקה הספרותית שתוארה לעיל, וספק אם

²² ראו שמעון שטובר, "בין מודע ללא מודע בנפש הגיבור המקראי: תובנות פסיכולוגיות בפירושו של רב יצחק בן שמואל הספרדי לספר שמואל", בתוך: מיכאל אביעזר ואחרים (עורכים), זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, אטלנטה: החברה לספרות מקראית, 2013, עמ' 375. לסקירה של המחקר על יפת בן עלי, ר': Marzena Zawadowska, "Review of Scholarly Research on Yefet Ben 'Eli and His Works", *Revue des études juives* 173 (2014), pp. 97–138.

²³ ראו במיוחד, מן הזמן האחרון, Mary C. Flannery (ed.), *Emotion and Medieval Textual Media* (Early European Research, 13), Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2018; Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 2007; Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

²⁴ ראו Iser, 49–66, 136–152; Frank H. Polak, "Forms of Talk in Hebrew Biblical Narrative", in Hanna Liss and Manfred Oeming (eds.), *Literary Construction of Identity in the Ancient World*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2010, pp. 167–198.

²⁵ אהבה זו היא גם בגדר אקדה מעשן בסצנה הראשונה. היא חורצת את גורלו של יהונתן בהמשך, בכך שהוא מוותר מראש על מקומו כמלך ישראל בזכות נאמנותו והזדהותו המוחלטת עם דויד.

הוא מזהה אותה. עם זאת, הוא מתמקד בייחודיות של אהבת יהונתן לדויד כמוקד הסצנה. אברבנאל מהלל את אהבתו של יהונתן לדויד ורואה אותה כאהבה טהורה החפה מכל אינטרס:

נפשו נקשרה בנפש דויד ויאהבהו כנפשו, רוצה לומר שלא היתה אהבתו כאהבת הנערים, ולא אהבת המועיל, כי אם אהבת הטוב באשר הוא טוב.²⁶

במילים אחרות, אין הכוונה להתאהבות מהסוג המאפיין את גיל הנעורים, שניתן לכנות אותה כיום "היקסמות" (infatuation), וגם לא אהבה התלויה בדבר, אלא אהבה הדומה לשאיפה לפן המוסרי המיטיב. זו אהבה ראויה מכל בחינה, שמושאיה הוא הטוב. ייתכן שדברי אברבנאל נסמכים על דברי הרמב"ם בפירושו למשנה מסכת אבות א:ו, שבהם מוזכרים סוגים שונים של חברים: "חבר תועלת, חבר הנאה וחבר מעלה".²⁷ לדעת הרמב"ם, הדרגה הגבוהה ביותר היא חבר מעלה: "וחבר המעלה הוא שתהיה כמיהת שניהם ומטרתם לדבר אחד, והוא עשיית הטוב, וירצה כל אחד להיעזר בחברו כדי להשיג אותו הטוב לשניהם יחד".²⁸

אברבנאל מציג את מערכת היחסים הזו מכיוונו של יהונתן כמי שאהב את דויד אהבה טהורה. כך מקובל גם להציג את יהונתן בפרשנות היהודית הקדם-מודרנית באופן כללי, וכך גם מסבירים חוקרים מודרניים בהסתמכם על עמדת המספר. עם זאת, ישנם גם קולות אחרים במחקר המבכרים לפרש את אהבתו של יהונתן לדויד כברית פוליטית גרידא שנועדה לשרת את האינטרסים של יהונתן דווקא.²⁹ החידוש בגישתו של אברבנאל לכתוב זה אינו קשור ליהונתן אלא לשתיקה של המספר סביב דויד. מהשתיקה עולה לדעתו, ראשית, שלא כך היו פני הדברים מבחינתו של דויד, ושנית, ואולי חשוב מכך, שיהונתן ידע זאת היטב. היינו, על אף אהבתו לדויד, יהונתן הכיר בכך שדויד איננו משיב לו אהבה זהה. אם כן, האהבה הייתה א-סימטרית במודע, לדידו של אברבנאל. כך עולה במידה רבה מהעיצוב הספרותי של הכתוב המקראי השותק, כפי שהסברנו לעיל, "שתיקה רועמת" סביב נקודת מבטו של דוד בעניין. אומנם, אברבנאל אינו מסביר את המנגנון הספרותי בהעמדת הסצנה, וייתכן שלא הכיר בשתיקה כ"צעד" בשיח המקראי, אך קריאתו מייחסת לשתיקה משמעות בעיצוב חיי הנפש של דוד, כפי שנראה להלן.

גם בהקשרים אחרים אברבנאל מבליט את יחסו התועלתני של דויד ליהונתן לעומת אהבתו חסרת הגבולות של יהונתן לדויד. הוא תופס את הדמויות כמנוגדות במידת מה ברגשותיהן זו כלפי זו, ואולי אף כדמויות המעוצבות בצורה ניגודית. כך למשל בפירושו על סיפור ניסיונו של יהונתן להשכין שלום בין דויד לבין אביו שאול. לדברי אברבנאל, דויד מגיע אל יהונתן לאחר שכבר ברח מפני שאול משום שהוא סומך על רגשותיו הכנים של יהונתן כלפיו: "הנה דוד הלך ליהונתן להיותו בוטח באהבתו ובאמונתו".³⁰ אולם יהונתן מרגיש שביטחונו של דויד בו אינו שלם. כך מבין יהונתן את דברי דויד: "וְאִם יֵשׁ בִּי עֶזְרָה מִיְמֵי אֶתָּה וְעַד אֶבְיָד לְמָה זֶה תְּבִיאֵנִי" (שמו"א כ:ח). אברבנאל מעיר על פסוק זה:

²⁶ אברבנאל, עמ' 263.

²⁷ בערבית: צדיק מנפעה' וצדיק ראה' וצדיק פצילה', ראו: רמב"ם, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון: מקור ותרגום (מהדורת יוסף קאפח), י-ם: מוסד הרב קוק, 1968, ד, עמ' 412. התרגום העברי הוא תרגומו של קאפח, שם.

²⁸ בערבית: וצדיק אלפצילה' הו אן תכון אלשהוה' מן אלאת'נין ואלקצד מנהמא לגרין' ואחד והו אלכיר, ויריד כל ואחד אן יסתעין בצאחבה פי חצול ד'לך אלכיר להמא ג'מיעא.

²⁹ לפרשנות הקדם-מודרנית ראו לדוגמא דברי המשנה (אבות ה:טז) "אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם [...] איזו היא שאינה תלויה בדבר? זו אהבת דוד ויונתן". ראו גם דברי רד"ק בפירושו לשמו"א יח:ד "ויתפשט יהונתן את המעיל אשר עליו ויתנהו לדוד", רד"ק: "ואמר בלשון התפעל כי ברצון גדול ובאהבה רבה התפשט בגדיו ונתנם לו". לפרשנות מודרנית ראו: אוריאל סימון, "יונתן בן שאול: מופת של אומץ לב צבאי ומוסרי", בתוך: בקש שלום ורדפהו, תל אביב: משכל, 2002, עמ' 114, והשוו: אורלי קרון, "אור וצל בדמותו של יונתן בן שאול", בית מקרא נג:א (תשס"ח), עמ' 125–130.

³⁰ אברבנאל, עמ' 267.

ולפי שהרגיש יהונתן בדברי דוד שהיה מספק באהבתו, אם יגיד לו כל האמת אם לא, השיבו:
 'חלילה לך' (השוו: שמו"א כ:ב), רוצה לומר: 'מלחשדני'.³¹

אף על פי שדויד הגיע אל יהונתן מרצונו, יהונתן מבין כי דויד עדיין חושש שהוא יסגיר אותו לידי אביו. לפיכך הוא טורח להרגיע את חששותיו.

הניגודיות בתיאור חיי הנפש של שתי הדמויות ניכרת עוד יותר בפירוש אברבנאל לדברי יהונתן לדויד: "לא, אם-עוֹדְנִי חַי", (שמו"א כ:יד).³² לדעתו, דברים אלה מבטאים את העדפתו של יהונתן למות לפני שדויד יעלה לשלטון:

אחרי שאמר יהונתן: 'ויהי ה' עמך כפי שהיה עם אבי' (השוו שמו"א כ:יג), רצה לומר שימליכו על ישראל, התפלל יהונתן שלא יהיה זה בחייו, כי יהיה לו באמת לבושת וגם לחרפה במלוך דוד בחייו, ולזה אמר: 'לא, אם-עוֹדְנִי חַי' רוצה לומר: ולא יהיה אלהים עמך כאשר היה עם אבי בעודני חי, באופן שלא אגיע לימים שתעשה עמי חסד ה', רוצה לומר, חסד גדול כשלא אמות, כי בהקמת המלך ימות כל זרע המלוכה הקודם אליו לְשָׁלָא [= כדי שלא] יחזיקו הם במלכות, ולזה אמר כי יבחר שלא יהיה אז חי כדי לְשָׁלָא יקבל אותו החסד האלוקי שלא ימיתו דויד.³³

לפי דברים אלה, למרות האהבה הרבה שרחש לדויד, ברור היה ליהונתן שהאינטרס הפוליטי יגבר בסופו של דבר ויביא את דויד לחסל את שושלתו של המלך הקודם. יתרה מזאת, ברור היה לו שאם יישאר בחיים עד לעלייתו של דויד למלכות, נטייתו הטבעית של דויד תהיה להרוג אותו, עד כדי כך שהוא יזדקק להתערבות אלוהית כדי להיוותר בחיים. יהונתן העדיף שלא להגיע למצב זה מראש. אם כן, לדעת אברבנאל, יהונתן הבין כי הכרת התודה של דויד לא תעמוד מול שיקולי הפוליטיקה, שייתכן שביבאו את דויד לחסל את האיום העיקרי למלכותו. עם זאת, יהונתן קיווה שדויד בכל זאת יסכים לגמול לו חסד מסוים, אחר, כלפי ילדיו:

הנה אם כן אמר: לא אבקש דבר על עצמי, כי לא אבחר להיות בחיים באותו הזמן, אבל אבקש שלא תכרית את חסדך מעם ביתי עד עולם, ולא [=גם לא] בזמן שיכרית ה' את אויבי דויד איש מעל האדמה, ובזה נכנסה בו רוח הקודש ונבא על מה שיהיה בימי גבעונים, שמתו כל זרע שאול ונמלט מפיבשת בן יהונתן בחמלת דויד עליו.³⁴

ברור היה ליהונתן שדויד ישמיד את זרע שאול, אך יהונתן קיווה וייחל לכך שבניו שלו יינצלו מגורל זה. כפי שמעיר אברבנאל, יהונתן צפה נכונה את פני העתיד. דויד אכן השמיד את צאצאי שאול כאשר הסגיר אותם למוות בידי הגבעונים, ורק בנו של יהונתן ניצל (באופן זמני) מגורל זה (שמו"ב כא:ו-ח). הוא אף רומז לכך שלדויד היה אינטרס למסור את צאצאי שאול בידי הגבעונים,

³¹ אברבנאל, עמ' 268. פירושו של אברבנאל למילים אלה שונה מפירושם של קודמיו. לפי רד"ק, בעצם המילה "חלילה" יהונתן הבטיח לדויד שלא ייתכן ששאול יתכנן להרוג את דויד בלי שיהונתן ידע על כך, וזאת אף על פי ששאול כבר ניסה בעבר להרוג את דויד בהחלטה של רגע "היה יונתן חושב שלא היה בלב אביו להמיתו לאחר שנשבע לו [...] לא ראינו שהיה רוצה להמיתו אחר השבועה אלא בהיות עליו רוח רעה". גם רלב"ג פירש כך.

³² אברבנאל מפרש פסוק זה אחרת מן המפרשים הקודמים לו. רד"ק פירש "ולא אם עודני חי" במשמעות: איני צריך לבקש ממך שתעשה עמי חסד בעודני חי, "לא אשאל ממך אם עודני חי כשתמלוך כי אינני ירא שלא תעשה עמי חסד". גם רלב"ג פירש כך. לפי מפרשים אלה, יהונתן בטח בדויד שלא יגרום לו רעה. לפי ר' ישעיהו מטראני פסוק זה מביע את חששו של יהונתן שמא דויד יפגע בו לאחר שימלוך, כנקמה על מעשיו של אביו, אך גם מעיד שבכל זאת קיווה יהונתן שדויד לא יפגע בו: "פירוש ולא תשכה אם עודני חי כשתמלוך שלא תעשה עמדי חסד השם ולא אמות ולא תזכור עלי שנאת אבי". רק אברבנאל מפרש פסוק זה כמשאלה של יהונתן שלא יישאר בחיים לאחר שדויד יעלה לשלטון, מה שמעיד שיהונתן לא ראה אפילו טעם לבקש מדויד שלא יפגע בו לאחר שימלוך.

³³ אברבנאל, עמ' 268.

³⁴ אברבנאל, עמ' 268.

או לפחות כך התפרשו הדברים אצל בני דורו, כדי להסיר כל איום אפשרי מעל שלטונו. בנקודה זו קדם אברבנאל לחוקרי מקרא מודרניים שסוברים כי מטרתו העיקרית של דויד בסיפור הגבעונים הייתה לחסל את שושלת שאול,³⁵ אף שאברבנאל נזהר מלנסח את הדברים במפורש, אולי מחשש שייראה כפוגע בדמותו של דויד. בפירושו לפרשת הגבעונים "וַיִּתְּנֶם בְּיַד הַגְּבֻעִים" (שמו"ב כא:ט), אברבנאל מציין שדויד היה מודע לכך שמסירת צאצאי שאול עשויה להתפרש כמעשה מכוון להשמדת בית שאול, ובשל כך ניסה דויד למנוע יצירת רושם כזה:

הנה דויד לא רצה להרוג בעצמו את בני שאול, פן יאמרו: בשנאתו אותם עשה זה, ונתן אותם ביד הגבעונים שיעשו בהם כרצונם.³⁶

בדברים אלה אברבנאל מאיר את עולמו הפנימי של דויד כמי שמוטרד מ"מה יאמרו" עליו כמנהיג, ופחות מעצם מעשיו כפויי הטובה כלפי משפחת שאול, אשר לפחות חלקה סייעה מאוד לעלייתו למלוכה. לדעת אברבנאל, יהונתן קורא היטב את התמונה בהכירו את שאפתנותו של דויד, את חוסר המעצורים שלו וכן את דרכי השלטון המלוכני. מסיבה זאת, הוא אינו רוצה להיות בסביבה ברגע ההחלטה של דויד, וכל תקוותו היא הצלת צאצאיו הישירים.

אומנם, אברבנאל מתאר את יהונתן כמי שמודע להכרח הפוליטי שיאלץ את דויד, לפחות על פי המקובל, להשמיד את יריביו באופן מוחלט. אך בשל הניגוד החריף בין התנהגותו של יהונתן ומסירות הנפש שלו לבין התנהגותו של דויד (גם בבוא הזמן כלפי מפיבושת, ראו להלן), ניכר כי הערכתו של המספר המקראי נתונה ליהונתן כדמות המוסרית והנאצלת בסיפור. אברבנאל מזהה הנגדה בין אהבת יהונתן לאהבת דויד ובין חיי הנפש של שני גיבורים אלה. הנגדה זו מאפשרת אפיון עקיף של דויד המלך כדמות אגוצנטרית, תאוות שלטון, אכזרית, ואפשר גם לטעון, נצלנית. דמותו של יהונתן, לעומת זאת, מוצגת כאלטרואיסטית עד כדי העדפת המוות שלו עצמו בנסיבות כאלה ואחרות על פני עימות עם דויד. ייתכן שיהונתן מוצג גם כריאליסט: הוא מבין לעומק כי דוד עתיד לגבור על בית שאול, ואולי אף תומך בכך. בתוך הסבך הרגשי הזה הוא משתדל לשמור לכל היותר על חיי בנו.

ג. השוואה לפרשנותם של יפת בן עלי ועלי בן ישראל על למערכת היחסים בין דויד ליהונתן

יפת בן עלי פעל בירושלים כחמש מאות שנה לפני אברבנאל ובכתביו הוא מייצג את זרם הפשט הימי-ביניימי כפי שהתעצב בקרב הפרשנים הקראים שכתבו בערבית-יהודית על המקרא. בפירושו החשוב לספר שמואל (מהמחצית השנייה של המאה העשירית) מדגיש יפת, בדומה לאברבנאל, את חששו של יהונתן כי זרעו עלול להיכחד בזמן מלכות דויד, אך בשונה מאברבנאל, אינו מציין שיהונתן חרד מפני דויד דווקא. נראה שלפי דעתו דאגתו של יהונתן היתה כללית יותר, כלומר מפני אסונות שעלולים לפגוע בילדיו, ולכן ביקש מדויד שיגן עליהם ואף יתמוך בהם כלכלית. בפירושו לשמו"א כ:י-טו הוא מסביר:

³⁵ ראו: יאיר זקוביץ', דוד: מרועה למשיח, ים: יד בן צבי, 1995, עמ' 133. Shalom Simcha Brooks, *Saul and the Monarchy: A New Look*, Burlington: Ashgate, 2005, p. 60. רצפה בת איה, שהרגו הגבעונים, קרוי אף הוא מפיבושת (שמו"ב כא:ח). יש חוקרים הסבורים כי ייתכן שזו גרסה נוספת לגורלו של מפיבושת בן יהונתן. בספר שמואל מסופר שהיה למפיבושת בן בשם מיכא (שמו"ב ט:יב), אך לא מסופר דבר על גורלו. לעומת זאת, בספר דברי הימים מתוארים צאצאים למיכה בן מפיבושת (מריבעל) בן יהונתן (דה"א א ח:לה). ייתכן שדויד גרם גם למותו של מפיבושת, אבל המחברים המקראיים (ובייחוד מחבר דברי הימים) מנסים לסנגר עליו ולהדגיש שאכן קיים הבטחתו ליהונתן. ראו: Timo Viejola, "David und Meribaal", *Revue Biblique* 85 (1978), p. 353. אברבנאל לא פירש את ספר דברי הימים. קשה לנו להניח שהוא העמיק בחשדותיו עד כדי כך שסבר כי דויד חיסל את מפיבושת, וכי דברי המקרא על חסדיו של דויד למפיבושת אינם אמינים. ³⁶ אברבנאל, עמ' 383.

"ולא אם עוֹדְנֵי חַי": הכוונה היא שכל עוד יונתן חי וגם לאחר שימות, זכרו לא יימחה. [...] ולא תכרית את חסדך מעם ביתי: הפסוק הראשון עוסק בכך ש[ילדיו של יונתן] יישארו בחיים ולא ייהרגו, והשני נוגע לכך שהוא [דויד] יעשה עמם חסד וידאג לצרכיהם, והוא אכן עשה כך למפיבשת בנו, כפי שייזכר לאחר מכן.³⁷

יפת אינו מעלה על דעתו כי יונתן שקל את האפשרות שדויד יהיה מסוגל בבוא העת להרוג אותו. הסיבה לכך איננה נעוצה בהערצה עיוורת לדויד, שכן יפת אינו נמנע מלבקר בחריפות את דויד בפרשנותו לסיפור ירושת הכס. נראה כי בנושא יחסיו של דוד עם יונתן יפת מושפע מעמדה תיאולוגית שלפיה דויד חייב לנהוג באופן מוסרי ביהונתן מעצם היותו מלך בעל מעמד נבואי. האפשרות שדויד היה כה חסר מעצורים עד כדי התנכרות לחובתו המוסרית כלפי יונתן איננה באה בחשבון בתפיסתו של יפת מכיוון שגם אם חטא (כגון במעשה בת שבע), דויד היה בעל הכרה מוסרית מספקת כדי להתחרט ולבקש כפרה על מעשיו.³⁸ לעומת זאת, השמדת משפחתו של יונתן יכולה לבוא בחשבון, אליבא דפית, לאו דווקא מתוך החלטה מודעת של דויד, אלא מתוך הסכנה והזעזועים האופייניים לחילופי שלטון באשר הם.

עלי בן ישראל, פרשן רבני שחי בארץ ישראל בראשית המאה האחת עשרה והושפע רבות מפירושו של יפת, אינו מהסס לטעון שהנוהל המקובל בימי המקרא הוא שמלך המקום שושלת חדשה משמיד את צאצאיו של קודמו.³⁹ כך הוא מציין בפירושו על דברי שאול לדויד: "וְעָפָה הַשִּׁבְעָה לִי בַיְהוָה אִם תִּכְרִית אֶת יַרְעֵי אֶחָרִי" (שמו"א כד:כא):

ההנהגה המדינית של המלוכה מחייבת [את המלך] להרוג את כל מי שהוא חושד בו שעלול לגרום נזק לממלכה, והרי בניו של המלך הקודם דרכם לחתור להגיע למעלתו של אביהם, ובייחוד בתקופות של מהומה, ולפיכך יש לחשוש שמא הם יגייסו צבאות ויגרמו נזק לממלכה [...] לפיכך אמר לו: השבע לי שתותיר את ילדיי בחיים ולא תשמיד את זרעי.⁴⁰

עלי בן ישראל סבר, במידה מסוימת כאברבנאל אחריו, שהדמויות הסובבות את דויד חששו כי יתנהג בהתאם לנורמה הפוליטית וישמיד את צאצאי המלך הקודם. לפיכך נאלץ שאול לנצל את ההזדמנות שבה נמצאו צבאותיו במגע קרוב עם חילותיו של דויד ולהשביע את דויד שלא ינהג כך. בכך שונה עמדתו של עלי מעמדתו של יפת, שמסרב להעלות את האפשרות שדויד ינהג כך. אולם, עלי שם את החשש הזה בפיו של שאול ולא של יונתן. למרות חששו התמידי של שאול מדויד, שנראה ונשמע טבעי, עלי בן ישראל לא רואה צורך להניח שחשש כזה קינן גם בליבו של יונתן, מי שמוגדר בסיפור ובקינת דויד כידיד נפשו של דויד (שמו"ב א:כו).

אם כן, פרשן הרנסנס, אברבנאל, צועד צעד נוסף והכרחי ומייחס ליהונתן תובנה מעין זו, כלומר, החשש לגורל בניו - בשיח שלו עם דויד. בכך אינו מותיר מקום לספק כי דויד מסוגל לפגוע גם במי שהיה הכי קרוב אליו מבית שאול, שלו הוא חב במידה רבה את עלייתו לשלטון ושעל

³⁷ ולא אם עודני חי ומראדה פיה אנה מהמא יונתן חי ובעד אן ימות לא יקטע ד'כרה [...] ולא תכרית את חסדך מעם ביתי פאלאול מקול פי מעני בקאהם אן לא יקתלו ואלת'אני מקול פי מעני חסד יעמלה מעהם ויכתנף אמורהם וקד פעל ד'לך מע מפיבשת אבנה כמה סיד'כר ד'לך פימא בעד. Ms. SP IOS C 39 (F69289 in NLI), p. 4b.

³⁸ ראו: אריה צורף, "ימי דוד האחרונים בפירושו של יפת בן עלי", פעמים 162 (2020), עמ' 135. 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(2) (2015), pp. 72–76.

³⁹ על עלי בן ישראל ויחסו ליפת בן עלי, ראו: חגי בן שמאי, "על מדון, עורך ספרי המקרא בפרשנות המקרא הערבית יהודית", בתוך: יוסף הקר, בנימין זאב קידר ויוסף קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים: מרכז שז"ר, 2010, עמ' 99–100.

⁴⁰ בערבית: למא כאן סיאסה' אלמלך תוג'ב אן יקתל כל מן יט'ן בה אנה מפקד [גרסו: מפסד] ללמלך וכאן אולאד מן כאן אלמלך לה יתלכון מנולה' אביהם פי אוקאת אלשגב כ'אץ ולא יומן מנהם אן יכבסון אלעסאכר ויפסדון אלמלך [...] פק' לה אחלף לי באנך תבקי עלי אולאדי ולא תסתאצל נסלי. Ms. SP RNL EVR ARAB I 3361 (F6642 in NLI), p. 166a.

חשבונו למעשה תצמח שושלתו. אף על פי שברור היה ליהונתן שאהבתו של דויד לא תעמוד בפני ההכרח הפוליטי, הוא היה בטוח שאהבתו שלו לא תתערער. זהו פירוש דברי יהונתן לדויד "לך לשלום [אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְנוּ שְׁנֵינוּ אֲנַחְנוּ, בְּשֵׁם יְהוָה לְאָמֵר, יְהוָה יִהְיֶה בֵּינֵינוּ וּבֵינְךָ וּבֵין זַרְעֵי וּבֵין זַרְעֶךָ, עַד-עוֹלָם]" (שמו"א כ:מב) על פי הבנת אברבנאל:

ואפשר עוד לפרש 'לך לשלום' ושלא יחשוב שהאהבה היא תבדל ותחרב עם ההפרדה, כי השם יהיה עד לעולם לשיאהבו איש את אחיו תמיד, הנה התבאר מזה מעלת אהבת יהונתן לדוד עד שהיה חפץ שימלוך.⁴¹

אברבנאל מדגיש כאן מעל לכל ספק שהאהבה בין דויד ליהונתן לא הייתה הדדית, וכי יהונתן היה מודע לכך והיה מוכן לסוג של התאבדות פוליטית ואישית למענה. שלא כמו אברבנאל, המדגיש את החד-סטרייות באהבתו של יהונתן לדויד ואינו מתאר רגש כלשהו של דויד כלפי יהונתן, יפת מתאמץ להראות כי האהבה ביניהם הייתה הדדית. בפירושו לשמו"א כ:מא "וַיִּשְׁקוּ אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ, וַיִּכְּבוּ אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ, עַד-דָּוִד, הַגִּדִיל", מסביר יפת:

אחד נישק את האחר והאחד בכה עם האחר, כל זאת בגלל האהבה שהיתה בין שניהם, [שהם קיוו] שלא תשנה פניה לעולם.⁴²

אברבנאל מציין שאהבתו של יהונתן לדוד הייתה גדולה כל כך, עד שחזר בו מרצונו למות לפני דוד. בפגישתם האחרונה של דוד ויהונתן הביע יהונתן את תקוותו שישמש משנה למלך של דוד: "וְאַתָּה תִּמְלֹךְ עַל-יִשְׂרָאֵל, וְאַנְכִי אֶהְיֶה-לְךָ לְמִשְׁנָה" (שמו"א כג:יז):

ובקש ממנו שיהיה למשנה במלכו, כי עם היות שאמר בראשונה 'ולא אם עודני חי' כפי שפרשתי, הנה נתחרט ובחר בחיים עם היות שימלוך בימיו דוד ורצה להיות משנה לו כמו שהיה בימי שאול אביו, כל שכן שאין ביד האדם למות כאשר ירצה, ואם יחיה על אפו ועל חמתו מוטב היה שיהיה אליו למשנה.⁴³

אם קודם לכן העריך יהונתן שהוא ימות לפני שדויד יעלה לשלטון, בשלב מאוחר יותר הוא הבין שהעניין אינו נתון בשליטתו. לכן רצה להיערך גם למצב שבו יישאר בחיים, וביקש מדויד שישמור על מעמדו ויותר אותן בעמדת המשנה למלך שבה כיהן בימי שאול. נראה שבשלב זה, כאשר פגש יהונתן את דויד לאחר שנים של נתק, אהבתו גברה על הכרתו המפוכחת של המצב הפוליטי, והוא העז לקוות שדויד יותיר אותו בחיים לאחר שיעלה לשלטון. אולם יש לזכור שדויד איננו מגיב לבקשתו של יהונתן לשמש לו כמשנה, לא בחיוב ולא בשלילה. לעומת אברבנאל, יפת אינו סובר שהיו ליהונתן חששות כאלה מהאפשרות שיישאר בחיים לאחר עליית דוד לשלטון(שמו"א כג:יז):

הוא אמר: אנכי אהיה לך למשנה, שכן לא עלה על דעתו שהוא ייהרג עם אביו, אלא חשב שאביו ימות בתקופה שהוא עדיין יהיה בחיים, והוא לא ימלוך תחת אביו, אלא דויד ימלוך, וכאשר ימלוך דויד הוא ימנה אותו כראש שריו.⁴⁴

⁴¹ אברבנאל, עמ' 271.

⁴² קבל אלואחד ללאכר ובכא אלואחד מע אלאכר אלכל ללמחבה' אלתי כאנת בינהמא לא תתגייר. Ms. SP IOS C 39, p. 15a.

⁴³ אברבנאל, עמ' 277.

⁴⁴ וקאל ואנכי אהיה לך למשנה. אד' לם יכן ענדה אנה יקתל מע אביה ואנמא כאן ענדה אן אביה ימות והו חי ולא ימלך בדלה בל ימלך דויד ואד'א מלך דויד ג'עלה וזירה. Ms. SP IOS C 39, p. 34b.

לדעת יפת, יהונתן לא חשד כלל בכוונותיו של דויד, אלא הניח שהשלטון יעבור ממנו אל דויד בצורה מסודרת, בלי זעזועים מיותרים. אברבנאל, לעומת זאת, סבור כי רק לאחר שיהונתן מת, נזכר בו דויד והעלה את זכרו בקינתו (שמו"ב א:כה "יהונתן על במותיך חלל"):

גם כן מקונן דוד את יונתן אשר הטיב עמו ונפשו קשורה בנפשו, כי לשאול לא היה מחויב כלל לקינה מזאת הבחינה, ולזה אמר בפרט: יהונתן על במותיך חלל.⁴⁵

לדעתו, דויד קיים את הבטחתו ודאג לבנו של יהונתן (שמו"ב ט:א):

לפי שדויד היה ממנה פקידים וממונים בכל מלכותו ועל ביתו, שם את לבו לדעת אם נשאר מזרע שאול אדם ראוי והגון למנותו גם כן, בעבור יונתן שאליו היתה אהבתו ואליו נשבע על בניו ועל זרעו.⁴⁶

עם זאת, אברבנאל מציג זאת כאילו הבטחתו ליהונתן הייתה רק אחד מהשיקולים של דויד, ובראש דאגתו עמדה הפעילות התקינה של המנהל המלכותי, והחיפוש אחרי אנשים מתאימים לשמש כפקידים. ייתכן שאברבנאל רומז שמטרתו של דויד הייתה לברר האם האנשים שנותרו מבית שאול הם אנשים שהוא יכול למנותם ולבטוח בהם או שמא הם עלולים לסכן אותו ולפעול נגדו.

ד. מערכת היחסים בין דויד למיכל

עד כאן נסכם את עמדת אברבנאל אשר לאהבתו של יהונתן לדויד: זאת הייתה אהבה טהורה ללא שיקולי תועלת, ודווקא משום כך לא היו לה שום השלכות פוליטיות, ויהונתן עצמו היה מודע לכך במידה רבה. ברורה גם עמדתו של אברבנאל באשר לאהבת דויד ליהונתן, אף שאינה נאמרת בצורה מפורשת: זאת הייתה אהבה התלויה בדבר. ברור היה ליהונתן שאם יצטרך דויד לשקול את ההכרח הפוליטי כנגד יחסיו האישיים עם יהונתן, יש סיכוי סביר שדויד יבחר בשיקולי התועלת הפוליטית, וייתכן אפילו שיבחר להרוג את יהונתן. אהבתו של יהונתן לדויד התעלתה על שיקולי תועלת ופוליטיקה, אך הוא היה מודע היטב לכך שרגשותיו של דויד כלפיו אינם כאלה. לפיכך הוא קיווה למות לפני שדויד יעלה למלוכה כדי שדויד לא יאלץ לבחור בין ידידותו ליהונתן לבין הצורך לחזק את אחיזתו בכיסא המלוכה. כשהבין יהונתן שאין הכרח שימות לפני כן, קיווה כי דויד יהיה מוכן לקבל אותו כמשנה למלך.

למעשה, מותו של יהונתן בהרי הגלבוע היה בגדר 'פתרון נוח' לשני הצדדים. גם העובדה שבנו בכורו של יהונתן, מפיבושת, הפך "נכה רגלים" בשל נפילתו, כמתואר, מידי אומנתו בעת המנוסה מהפלישתים, שירתה את דויד (ר' שמו"ב ד:ד). מפיבושת לא נתפס כאיום ממשי על מלכותו של דויד משום מוגבלותו הפיזית. כך יכול היה דויד לגמול חסד עם בנו של יהונתן (ר' שמו"ב ט:ח-יג) בלי שהדבר יתנגש עם ההכרח לשרוד פוליטית כמלך. אברבנאל אינו נכנס לשאלה האם גם שני האירועים האלה, נפילת יהונתן בגלבוע ופציעתו של בנו היו פרי אסטרטגיה פוליטית של דויד, וקשה לדעת מה הייתה עמדתו בנדון. חלק מחוקרי המקרא המודרניים מציעים כי היעדרותו של דויד מהקרבות עם הפלישתים איננה מקרית, כמו גם הימצאותו תקופה מסוימת באזורים שבשליטת הפלישתים, שבהם זכה להגנה (ר' שמו"א כז:ו). האם שימש דויד 'גייס חמישי' לפלישתים? האם הוא נעזר באויבי ישראל כדי להביא לחיסול שושלת שאול? האם הם נמנעו במכוון מלהשתתף במלחמה? ברור ששאלות אלה עמדו בפני מחבריו ועורכיו של ספר שמואל בתארם את מערכות היחסים של מלכי ישראל הראשונים, והיה עליהם להלך בין הטיפות ברמה הפוליטית והתיאולוגית. ניכר כי שאלות אלה ניקרו במוחם של המחברים והם אף ניסו לתת להם הסברים תיאולוגיים אפולוגטיים, שלפיהם מות יהונתן ופציעת בנו יורשו, נכדו של שאול, ביטאו את העדפת האל את

⁴⁵ אברבנאל, עמ' 312.

⁴⁶ אברבנאל, עמ' 339.

דויד. הטקסטים שהשאירו לנו מורכבים ללא ספק. אף דמות, ומעל כולן דמותו של דויד, אינה יוצאת שטוחה. בכך נוצר כר נרחב להשלמות פרשניות.

אברבנאל הוא ראשון הפרשנים היהודים שמעמיד את מערכת היחסים של דויד עם סביבתו על מדיניות ה'ריאל פוליטיק'. כפי שראינו לעיל, פרשני ימי הביניים שקדמו לו נתנו דעתם המפורטת על מערכות יחסים אלה, אך המבט המפוכח על דויד לא ניכר בפירושיהם, כפי שניכר היטב ומופנם בפירושו של המדינאי ובן הרנסנס, אברבנאל. להלן נדון בקצרה בפירושי אברבנאל לשתי מערכות היחסים המרכזיות הנוספות של דויד המוזכרות בספר שמואל: הבנתו את יחסיו עם בתו של שאול, מיכל, ועם בנו שלו, אבשלום בן מעכה. גם בדיון על מערכות היחסים הללו, תפיסתו של אברבנאל את דויד כמלך בשר ודם, המתנהל בשדה הפוליטי ללא כל שיקולים אישיים ורגשים, היא הקובעת את פרשנותו לדמותו.

וכעת ליחסו לדמותה של מיכל בת שאול:

אברבנאל סבר כי בדומה לנהוג בתקופתו, גם בתקופת המקרא נישואין של בנות מלכים היו ערוכים לפי תוכנית פוליטית סדורה. רגשות אישיים עלולים היו לעמוד בדרכן של תוכניות מעין אלה. לתפיסתו, שאול התכוון בתחילה לתת לדויד את בתו הגדולה מרב, אלא שתוכנית זו לא עלתה בידו, ואז נתן לו את מיכל (ואישר את אהבתה לדויד) כקלף פוליטי בלבד:

וספר הכתוב שבעת תת את מירב בת שאול לדוד, רוצה לומר בעת שהיו עתידים לתתה לדוד והיא נתנה לעדריאל, רוצה לומר שהיא בעצמה בלא דעת שאול נתנה ונתקדשה לעדריאל המחולתי לאשה. ומיכל אחותה חשקה נפשה בדוד, וכאשר הגידו לשאול שנתקדשה מירב לעדריאל ושמיכל היתה חפצה בדוד ישרה בעיניו, ואמר: גם אני אחפוץ ואתננה לו, ויהי רצון מלפני השם שתהי בו יד פלשתים.⁴⁷

אברבנאל גם מבהיר את טיב יחסו של דויד למיכל עוד בתחילת יחסיהם. בפירושו לשמו"א יח:כו "וישר הדבר בעיני דוד להתחתן במלך", הוא מסביר: "ודוד בתם לבבו ישרה הדבר בעיניו, וזה לא לאהבת מיכל כי אם מפני הכבוד להתחתן במלך".⁴⁸ לתפיסת אברבנאל, דויד לא היה מודע לכך שהצעת הנישואין אינה אלא מלכודת שטמן לו שאול. עם זאת, הוא קיבל את ההצעה מסיבות תועלתניות בלבד, וללא כל רגש מובהק כלפי מיכל ("לא לאהבת מיכל"). רצונו היה "להתחתן במלך", כלומר לשפר את מעמדו ולהתקרב למשפחת המלוכה. בפירוש זה, קדם אברבנאל לרבים מחוקרי המקרא המודרניים המציעים כי מיכל שימשה לדויד כלי למימוש שאיפותיו הפוליטיות, ותו לא.⁴⁹ בהתאם לתיאור בכתוב במקראי, אברבנאל אינו מטיל ספק באהבתה הכנה של מיכל לדויד המוזכרת במפורש: "נתאָהב מיכל בת שאול אֶת דָּוִד" (שמו"א יח:כח-כט), אך הוא מסביר את האהבה הזאת כמעין "תקלה" בשדה הפוליטיקה:

ושאול בראותו שהשם היה עמו, ושבתו מיכל היתה אוהבת את דוד, ולא היה יכול להורגו על ידה, הוסיף יראה ופחד ממנו ולשנא אותו.⁵⁰

⁴⁷ אברבנאל, עמ' 265.

⁴⁸ אברבנאל, עמ' 265.

⁴⁹ חיה שרגא בן איון, נשי דויד: מיכל, אביגיל, בת שבע, תל אביב 2005, עמ' 29. Julia Michelle Hogan, *David's Women: A Critical Comparison of Michal, Bathsheba and Tamar* (M.A. Thesis), University of Birmingham 2013, p. 55.

⁵⁰ אברבנאל, עמ' 265–266. בכך צועד אברבנאל בעקבות דברי רד"ק "ועוד שמיכל בתו אהבתו ולא יוכל לגרום לו מיתה על ידה". גישה דומה הביע גם רלב"ג: "גם כן סבה מה מונעת שאול מהריגת דוד כדי שלא יכאב לב בתו". אולם יש הבדל מרכזי בין פירושיהם של רלב"ג ואברבנאל: רלב"ג מכניס למערכת השיקולים של שאול יסוד רגשי – רצונו שלא לפגוע ברגשותיה של בתו, שאינו קיים אצל אברבנאל.

לדעת אברבנאל, שאול תכנן להשיא את דויד למיכל מתוך תקווה שגם אם דויד לא ימות במלחמתו בפלשתים במהלך ניסיונו להשיג את המוהר הנדרש, תוכל מיכל להתקרב לדויד ולהרוג אותו. אולם שאול לא העריך נכונה את אהבתה של מיכל לדויד. מיכל לא נהגה כמצופה ממנה כבת מלך, ולא הייתה מוכנה לשתף פעולה עם אביה במזימה להרוג את דויד. כך נכשלה תוכניתו של שאול, שאלמלא אהבתה הכנה של מיכל לדויד הייתה מוצלחת. למעשה, אהבה זו קלקלה את השורה לא רק בכך שהיא מנעה ממיכל לשתף פעולה עם ניסיונו של אביה להרוג את דויד, אלא גם משום שהביאה את מיכל להסתכן באופן ממשי כדי למנוע מאביה להרוג את דויד. בפירושו אברבנאל מתעכב על עוצמת אהבתה של מיכל לדויד, ובאמצעותה הוא מסביר באופן מקורי את קיומם של "תרפים" בביתם של מיכל ודויד (שמו"א יט:ג):

ואני אשוב שהתרפים בכלל הם כצורת אדם, מהם נעשים לעבודה זרה, ומהם להוריד השפע מהעליונים, ומהם לדעת השעות מהיום, ומהם היו הנעשים על צורת אדם ידוע ודומה אליו בתוארו וצורתו, והיו עושים הנשים זה על צורת בעליהן כדי שיהיה תמיד תוארו לנגד עיניהן מרוב אהבתן אותו, ומזה המין האחרון היו התרפים אשר למיכל בצורת דוד לאהבתה את דוד מאד ולא היה בהם צד עון, ולכן שמה אותם במקומו כי היו כדמותו.⁵¹

לדעת אברבנאל, מיכל לא יכלה להיפרד מדמותו האהובה של דויד אפילו לרגע קט, ולכן הכינה לה מעין פסל בדמותו בגודל טבעי. פסל זה הועיל מאוד כאשר רצתה להציל את דויד, שכן כאשר היא שמה את הפסל תחת כיסוי עור לא ניתן היה להבחין בינו לבין דויד. ייתכן שרוחה של אומנות הרנסנס הריאליסטית, שהכיר אולי באיטליה, השפיעה על אברבנאל בפירושו זה, בפרט הפיסול והציור הניאו-קלאסי של דמויות אדם, הכולל דמויות מקראיות. בכל מקרה, הנכחת דויד בחייה של מיכל באמצעות בן דמותו המפוסל מתאימה למנהגי האליטות, צורכות האומנות, בתקופת אברבנאל. ההסבר שלו מדגיש את עוצמת אהבתה של מיכל לדויד ("לאהבתה את דוד מאוד"), ונוסף על כך, מנקה את מיכל ודויד מכל חשד של עבודה זרה. הסיפור המקראי מתאר בהמשך כיצד לאחר בריחתו של דויד, שאול נתן את מיכל לפלטי בן ליש מגלים (שמו"א כה:מד). אברבנאל שולל בתוקף את עמדת המדרש (בבלי סנהדרין יט:ב) שלפיה מיכל ניתנה לפלטי כאישה, אך הוא נמנע מלקיים עימה יחסי מין.⁵² לדעתו לא תיתכן האפשרות ששאול המלך היה נכון לתת את ביתו הנשואה לאדם אחר. דאגתו של האב הייתה נתונה במעשה זה דווקא להפך: לשמור מכל וכול על כבוד מוסד הנישואין וכבוד המשפחה. לדבריו, מיכל לא ניתנה לפלטי כרעיה, אלא רק כדי שהוא ישגיח עליה:

חשש אולי מיכל בתו תזנה כי היתה עלמה, וחשש אולי לא תשמור הראוי לכבוד אביה [...] הנה כדי לשומרה וכדי שלא תתעצב יותר מדאי, או אולי תברח ותלך לבקש את דוד, וכדי בזיון וקצף לשאול אביה. מפני כל הבחינות האלה נתן שאול את מיכל בתו לפלטי בן ליש לעבדה ולשמרה כאיש לבתו להיותה עמו באמנות. וידמה שהיה פלטי אדם זקן והיה נשוי אשה ובנים.⁵³

אברבנאל מדגיש את מצבה הנפשי של מיכל ואת גילה הצעיר כמקור לדאגת האב כלפיה. אהבתה לדויד הייתה עזה כל כך עד שהיה צורך להציב עליה אפוטרופוס כדי שלא תדרדר, תיכנס לדיכאון או תלך לחפש אחר דויד (הביטוי ל"עבדה ולשמרה" מדמה את הכלה הנטושה לפיסת גן עדן).

⁵¹ אברבנאל, עמ' 266.

⁵² אברבנאל הבדיל במפורש בין המדרש ובין הפשט, והצהיר שרבים מן המדרשים אינם תואמים את הפשט. מצד אחר, הוא סבר שמפרש אינו יכול להסתפק בפירוש מילות המקרא בלבד, ועליו לחתור להבנת הרובד העמוק יותר של משמעות המקרא, ובנושא זה יכול המדרש לסייע לפרשן. ראו: Lawee, "The Ways of Midrash", pp. 114–120; Eric Lawee, "Isaac Abarbanel's 'Stance Toward Tradition': The Case of 'Ateret Zeqenim'", *AJS Review* 22(2) (1997), pp. 173–175.

⁵³ אברבנאל, עמ' 288.

לפיכך מעשהו של שאול בנתינתה לפלטי נועד להגן עליה ועל משפחת המלוכה. שוב אנו רואים כיצד היכרותו של אברבנאל עם חצרי מלכים באירופה השפיעה על הדרך שבה הבין את המאורעות בבית שאול. כמו כן ניכר כי אברבנאל רואה בשאול המלך דמות אמינה ואולי אף נערצת, ואינו מוכן לקבל פרשנות המשחירה את דמותו או מטילה דופי בתפקודו כאב וכמלך, גם כאשר היא משתמעת מפשט הכתובים. אברבנאל מתאר את פלטי בן ליש כאיש אמונו של שאול שרק עשה את עבודתו, ללא כל רגש כלפי מיכל. עם זאת, אברבנאל הכיר בכך שדרך הצגה זו של פלטי אינה הולמת את המשך הכתוב המקראי, המתאר את בכיו של פלטי והליכתו אחרי מיכל מרחק רב עת הוחזרה לדויד (שמו"ב ג:טז). על מנת לתרץ את הבכי הזה, לא נותר לאברבנאל אלא לצטט את פירושו רד"ק לפסוק המתבסס על המדרש, הטוען כי מיכל ניתנה לפלטי כרעיה, והמנוגד להסבר העיקרי של אברבנאל (לעיל), כי נתנה לו למשמורת בלבד.⁵⁴ "ובויקרא רבה"⁵⁵ אמרו חז"ל: למה נקרא כאן פלטיאל? לפי שהאל פלטו מעבירה שלא בא על מיכל, והיה הולך ובוכה אחריה על מצוה שהלכה מידו שהיה כובש את יצרו".⁵⁶

למרות הקשיים שעומדים בפני פירושו, אברבנאל רואה בפעולותיהם של שאול ופלטי צעד פוליטי בעיקרו, שנועד להגן על בית המלוכה ועל ביזיון שושלתו של שאול. הוא אינו מציג את דאגתו של האב כנובעת מרגש אהבה יוצא דופן כלפי בתו מיכל אלא מחשש שהיא עלולה להגיב באופן שיגרור תסבוכת נוספת, פומבית, ותמיט בכך אסון על משפחתו ושושלתו. לצד זאת, התעכבותו על חיי הנפש של מיכל כדמות נשית וכנסיכה מאוהבת מעניינת מאוד. מן הסתם הכיר אברבנאל סיפורים דומים על נסיכות שניסו לממש את אהבתן לבחירי ליבן ועל מלכים ואבות שביקשו לבודד אותן בשל כך. התעכבות זו היא בגדר השלמת פער בכתוב, משום שהיא מביאה בחשבון את תגובתה של מיכל ואת מעמדה כנסיכה צעירה, אמיצה ועצמאית בסיפור, בהמשך לפעולות ההצלה הנועזות שלה את דויד. מיכל מוצגת בפירושו של אברבנאל כדמות חזקה וסוערת, אשר מצבה הנפשי עקב הנתק מאהובה היה מספיק קשה כדי ששאול ירגיש מוטרד ממנו. הצגה זו מוסיפה חיים וכוח לדמותה של מיכל מעבר לניתן לה בסיפור המקראי עצמו שבו היא מועברת על ידי אביה מיד ליד כחפץ (בדומה ליחסו של לבן לשתי בנותיו, רחל ולאה). אם כן, נראה כי גם בפן המגדרי פירוש אברבנאל על אתר מנכיח יותר את דמות האישה כבעלת רצון משלה. מעבר להיכרותו עם תכני העולם המלוכני, ייתכן שהפירוש מושפע מתפיסות נוצריות הקשורות לקדושת מוסד הנישואין, או מהרצון להראות כי גם מלכי ישראל העתיק רכשו כבוד למוסד זה, ואולי מתוך כך להתפלמס עם תפיסתם של הנוצרים את היהודים בהקשר זה ובכלל.

לסיכום, אברבנאל מדגיש את אהבתה העמוקה של מיכל לדויד, אך אינו מציין שהיו לדויד רגשות כלשהם כלפיה. בהמשך הנרטיב אברבנאל מנמק אץ דרישתו של דויד מאבנר ומאיש בושת להחזיר לו את מיכל: "תָּנָה אֶת אִשְׁתִּי אֶת מִיכָל אֲשֶׁר אֲרִשְׁתִּי לִי בְמֵאָה עֶרְלוֹת פְּלִשְׁתִּים" (שמו"ב ג:יד), בהתאם לפשט הכתוב המקראי: "ולכן שלח דוד מיד אל איש בשת שישלח לו אשתו אחרי אשר שם נפשו בכפו להרוג הפלשתים לקדשה בערלותיהם".⁵⁷ מודגשת כאן העובדה שמיכל היא גמולו הראוי של דויד על כך שסיכן את נפשו, ואין כל אזכור לחשיבותה האישית או הרגשית לדויד. לפיכך האפיון של אברבנאל את חיי הנפש של דויד מנוגד לחלוטין לאפיונו את נפש מיכל. אליבא דאברבנאל: בשעה שמיכל נכונה לוותר על כל עולמה בשל אהבתה לדויד ונמצאת בסערת רגשות, דויד אינו מוכן לוותר על דבר ממה שמגיע לו, לכאורה, במסגרת ה'עסקה' שנעשתה בעניינה, ונטול רגשות לחלוטין. האפיון המנוגד הה, על פי אברבנאל, משקף כמובן הטיה מגדרית מובהקת

⁵⁴ על נכונותו של אברבנאל להסתמך על עמדות פרשניות שדחה קודם לכן, בשל רצונו שלא להשאיר שום קושי בכתוב ללא תשובה, ראו: Jair Haas, "Divine Perfection and Methodological Inconsistency: Towards an Understanding of Isaac Abarbanel's Exegetical Frame of Mind", *Jewish Studies Quarterly* 17(4) (2010), p. 338.

⁵⁵ השווה ויקרא רבא כג:י, אך דברי אברבנאל קרובים יותר לדברים שמביא רד"ק בשם המדרש, המבוססים על דברי התלמוד בבלי בסנהדרין יט:ב, "על המצוה דאזיל מיניה".

⁵⁶ אברבנאל, עמ' 320.

⁵⁷ אברבנאל, עמ' 320.

המדגישה את 'קורבנה', של האישה ב'שדה' האהבה, ואולי גם העמדה רומנטית של האישה המזכירה את ספרות האבירים הביניימית האירופית. יחד עם זאת, אברבנאל מיטיב להאיר את האפיון המנוגד כאמצעי לעיצוב דמותו של דויד. בתיאור יחסו של דויד לנשותיו האחרות שלא נדון בהן כאן, אביגיל ובת שבע, השורש א.ה.ב אינו מוזכר בטקסט המקראי. אם כן, הבנתו של אברבנאל את דמותו של דויד בנושא הזה מתאימה גם ליחסו כלפי הנשים שבחר לעצמו ישירות: זהו יחס אינסטרומנטאלי ביסודו, שאיננו כרוך ברגשות כלשהם כלפיהן.⁵⁸

אין זה מפתיע כי הפרשן הביניימי יפת בן עלי מביע עמדה שונה מאוד באשר ליחסו של דויד למיכל, כפי שעלה גם מההשוואה שערכנו ביניהם בעניינו של יהונתן (לעיל). להבנתו, דויד התגעגע למיכל במשך כל התקופה שנאלץ להיפרד ממנה. יפת מסביר את העובדה שדויד לא עשה כל ניסיון לבוא עמה במגע לאורך שנים בעזרת ההנחה שדויד ידע כי לא תהיה בכך תועלת, עד לרגע שבו נקרתה לפניו הזדמנות ממשית בנושא. בפירושו לשמו"ב ג:ג מסביר יפת את דרישתו של דויד מאבנר להחזיר את מיכל כדלהלן:

אָךְ דָּבָר אֶחָד אֶנְכִי שְׂאֵל מֵאַתָּה: [הכתוב] הזכיר מה רצונו, והוא שישלח אליו את מיכל בת שאול. זה מעיד על געגועיו של דויד למיכל, שכן ניתן היה לתרץ [את העובדה שלא ניסה להחזיר אותה] כל עוד היה גולה [בחוץ לארץ] ולא יכול היה להגיע אליה, וכאשר שלח אליו אבנר אגרות הוא מצא פתח לעסוק בעניין.⁵⁹

גישתו של יפת מלמדת עליו כפרשן בעל תודעה ימי ביניימית, המשתדל להגן בפרשנותו על דמותו של דויד ולייחס לו מניעים טהורים, אפולוגטיים במהותם. גישתו של אברבנאל מלמדת עליו כפרשן בעל תודעה רנסנסית, המטיל ספק במניעים מעין אלה כחלק מהתנהלות שלטונית ריאלית. הבדל מהותי זה בין יפת לאברבנאל, ניכר היטב גם בהבנתם את המפגש האחרון בין שני גיבורינו בעת העלאת הארון לירושלים. כידוע, הדיאלוג המפורסם והמר בין דויד למיכל, שבו היא מאשימה את דויד בהתנהלות בלתי ראויה, מסתיים בהיגד של המספר: "לְמִיכָל בַּת שְׂאוּל, לֹא הָיָה לָהּ יָלֵד עַד יוֹם מוֹתָהּ" (שמו"ב ו:כג). אברבנאל מפרש היגד זה בהקשר תיאולוגי, היינו, כרצון האל, אבל גם בהתאם לתפיסתו הכוללת את דמותו של דויד כמי שמונע מהחובה לשרידות שושלתו:

וזכר הכתוב שמיכל לקחה מיד ה' בכל חטאתיה, כי לא היה לה ולד עד יום מותה, רוצה לומר, כל ימיה. ומלבד היות זה עונש על דבריה, הנה עוד היתה מסבה מאת השם לבל יתרבה זרע מבית שאול ואל יתרבה עם זרע דוד זרע ברוך ה', והיה גלוי לפניו שעוד יבא עניין הגבעונים להשמיד את כל זרע שאול, ומה יעשה דוד על בניו אם יהיו לו ממיכל בת שאול? או יוציא להרוג בניו, או יחמול עליהם ויאמרו משוא פנים יש בדבר, לכן נורא עלילות יתברך סבב שמיכל לא תתעבר מדוד ולא יתחברו זרע שאול בזרע דוד והיו לבשר אחד, אחרי שהאל יתברך הבדיל ביניהם הבדל רב.⁶⁰

לדעת אברבנאל, לו עמדה לפני דויד הברירה להרוג צאצאים שייוולדו ממיכל או להיתפס בעיני העם כאילו הוא נוהג איפה ואיפה (שכן הוא אִפְשֵׁר את מותם של צאצאי שאול בידי הגבעונים), ייתכן בהחלט שהיה בוחר בהרג בניו ממיכל. מכאן, שדויד לא היה מקדיש שום מחשבה לרגשותיה

⁵⁸ גם אברבנאל אינו מתאר את יחסו של דויד לאביגיל ובת שבע כאהבה. ראו: אברבנאל, עמ' 288, 341.
⁵⁹ בערבית: וקד ד'כר מראדה והו תחציל מיכל בת שאול ענדי והד'א ידל עלי תחרק דויד עלי מיכל לאנה כאן מעד'ור מהמא כאן גאיב ולא יצל אליה פלמא ראסלה אבנר וג'ד אלי ד'לך סביל. Ms. SP IOS C 39, p. 115b. על יחסו של יפת למיכל ראו: Meira Polliack and Arye Zoref, "Interreligious and Gender Facets in Yefet ben 'Eli's Portrayal of David's Wives", *Problèmes d'histoire des religions* 2021 (forthcoming), pp. 11–2 והשוו מהדורה של פירוש יפת לשמואל ב, העתידה להתפרסם בקרוב: אריה צורף (מהדיר), תככים בארמון דויד: פירושו של יפת בן עלי על שמואל ב ופרקי ירושת הכתר.
⁶⁰ אברבנאל, עמ' 329.

של מיכל בבואו לשקול את הצעד הנכון מבחינה פוליטית. מיכל הייתה בעיני דויד כלי המשרת את צרכיו, ולמרות אהבתה אליו, היא מעולם לא הפכה למשהו מעבר לכך. בדומה לאחיה יהונתן, היא הייתה בסופו של דבר בת לשושלת שאול היריבה, ולאחר ששירתה את מטרותיו של דויד בתחילת דרכו, היה דויד צריך להיפטר ממנה. לפיכך חסד עשה עמה האל שלא העניק לה ילדים משום שגם ילדים אלה היו עלולים להפוך למכשול בעיני דויד, שהיה עליו לסלק. גישה שונה מאוד מציג יפת בן עלי. בפירושו לשמו"ב ו:כ הוא טוען שמיכל לא התכוונה כלל ללעוג לדויד, אלא דאגתה היתה נתונה לכבודו ולדמותו הציבורית:

מיכל יצאה לקראתו ואמרה: "מה-נִכְבַּד הַיּוֹם מְלֶךְ יִשְׂרָאֵל..." היא אמרה דברים אלה מתוך קנאה לכבודו, כיוון שהייתה רגילה להתנהגות [אחרת] מצד אביה שהיה נוהג בכבוד ראש ולא מחיך, ובוודאי לא צוחק. לפיכך אמרה לו: "מה-נִכְבַּד הַיּוֹם מְלֶךְ יִשְׂרָאֵל..." כלומר, היא אמרה: ביום גדול מעין זה ומול קהל גדול מעין זה, היה עליך לנהוג בכבוד ראש ושלא תעשה מה שעשית.⁶¹

אליבא דיפתי, המניע של מיכל בדיאלוג עם דויד היה להגן על בעלה ולשמור על כבודו, וגם דויד הבין זאת כך. יפת אינו מקשר בין העובדה שלא היה לה ילד לבין הקרע הסופי ביחסים בין השניים. בפירושו לשמו"ב ו:כג הוא מדגיש:

יש אומרים שכוונת המילים "לא היה לה ילד" היא שדויד לא הזדווג עמה לאחר שכעס עליה במידה כזו בגלל דבריה, והכתוב מתבטא [בלשון נקייה] שלא על פי המשמעות המילולית. דבר זה אינו נכון, שכן יכול היה לומר "ולא בא אליה" או "ולא ידע אותה", ושאר הביטויים המשמשים [בעברית המקראית] לעניין זה [של יחסי מין]. אחרים אומרים שהאל לא נתן לה [ללדת] ילד ממנו כדי שלא יהיה לבית שאול ענף בשושלת זרע דויד. נראה שהיא מתה לפני דויד.⁶²

מפירוש זה עולה כי יפת מודע היטב להסברים שונים לפיהם היחסים בין מיכל ודויד עלו על שרטון לאחר שמיכל לעגה לו לכאורה, ולכן לא היה להם פרי בטן משותף. לפי הסברים אלה, ההורות נמנעה ממיכל במכוון כתגובה לדבריה המזלזלים כלפי דויד או כעונש עליהם. יפת דוחה את הפרשנויות האלה. להבנתו, לאורך כל היכרותם שררו רגשי אהבה וחיבה הדדיים בין מיכל לדויד, שהתקיימו עד יום מותה של מיכל. בדומה לאברבנאל, סבר יפת שהאל הוא שמנע את הריונה מדויד כדי שלא יוצר מצב בו שושלת שאול מתערבת בשושלת דויד. אך בשונה מאברבנאל, המשער שלו המצב הזה היה מתחולל, לדויד לא היה מנוס מלהרוג את ילדיו ממיכל, יפת אינו מעלה כלל על דעתו שדויד היה עלול למסור את בנו שנולדו ממיכל למיתה. בהערתו האחרונה: "נראה שהיא מתה לפני דויד" מרמז יפת לסיבה פשוטה יותר לכך שלא היו למיכל ילדים: היא מתה בגיל צעיר יחסית ולא חיה עם דויד שנים רבות. הסבר זה להיעדר הצאצאים של מיכל מסיט את תשומת הלב מדויד למיכל, אינו מטיל אחריות כלשהי על מיכל, וגם אינו מטיל ספק ברגשותיו הכנים של דויד כלפיה.⁶³ אברבנאל, לעומת זאת, סבור שמלכתחילה לא הייתה בין דויד ומיכל מערכת יחסים שכללה חיבה

⁶¹ פכ"ר'ג'ת מיכל תלקאה פקאלת לה מה נכבד היום מלך ישראל הד'א אלקול מנאה עלי סביל אלג'ירה' לה לאן אלדי' עהדתה מן אביהא ית'קל ולא יבתסם פצ'לא ען אלצ'חך פקאלת לה מה נכבד היום מלך ישראל פקאלת פי מת'ל הד'א אליום אלעט'ים והד'א אלג'מע אלכביר כאן יג'ב אן תת'קל ולא תפעל מא פעלתה. Ms. I. Elisha 17 (F42629 in NLI), pages aren't numbered.

⁶² קאל בעץ' אלנאס אן אלמראד פי קו' לא היה לה ילד אנה לם יג'תמע מעהא בעד הד'א אלתוג'ד עליה מן אג'ל כלאמהא ליס הו פי ט'אהר אללפט'. והד'א אלקול גיר צחיח לאנה כאן ימכנה אן יקול ואליה לא בא ולא ידע אתה וסאיר אללפט' אלמסתעמל פי הד'א אלמעני וקיל אן אללה לם ירזקהא מנה ולד לילא יכון לשאול פי נסל דויד שעבה' וישבה אנהא מאתת קבל דויד. Ms. I. Elisha.

⁶³ לדיון רחב בפירוש יפת על אתר ראו Polliack and Zoref, p. 8.

הדדית, וממילא מרגע שמיכל הפסיקה לשרת את צרכיו של דויד, הוא לא ראה צורך לבוא איתה במגע. הדיאלוג המר, שבו משווה מיכל בין דויד לבין אביה ומבקרת את דויד, חיזק את מגמת הריחוק שלו ממנה ונעל את מערכת היחסים ביניהם. כמו כן הדיאלוג מעיד, אולי יותר מכל, על יחסו האינסטרומנטאלי של דויד כלפיה, שכן דויד משתמש באופן ציני ומחושב בדיאלוג ובתסכול שמביעה כלפיו מיכל כדי למנוע ממנה צאצאים. לפי סברת אברבנאל, נראה שמיכל בת שאול, אשר בשלב זה איבדה את אביה ושלושת אחיה, מתפכחת מאהבתה לדויד, אף שאינו אומר זאת במפורש.

ה. מערכת היחסים בין דויד לאבשלום

לסיום, נדון בקצרה כיצד תפס אברבנאל את מערכת היחסים בין דויד לאבשלום. בכל הנוגע ליהונתן ולמיכל, ילדי שאול, אברבנאל סבור כי שניהם אהבו את דויד בכל ליבם, ואילו רגשותיו של דויד כלפיהם (אם היו כאלה) היו מסויגים, משום שאיפותיו הפוליטיות של דויד. מכיוון שילדי שאול מתוארים במקרא כאלה שמנעו מעצמם במודע לרשת את אביהם שאול, לא היו להם שאיפות פוליטיות שהיו עלולות לעמוד בסתירה לרגשותיהם כלפי דויד. אך הדברים שונים לחלוטין במערכת היחסים בין דויד לבנו אבשלום.

אבשלום מתואר בסיפור המקראי כבעל שאיפות ברורות לרשת את אביו וכדומה לו הן בכריזמה המנהיגותית שלו, הן בחתרנות שלו והן בחוסר הרגש שהוא מפגין כלפי בני משפחתו ונשיו.⁶⁴ למעשה, משלב מסוים שניהם מתחרים ביניהם על השלטון. מנגד, בכתוב מתוארים כמה מקרים, שמהם עולה לכאורה כי לדויד היו רגשי אהבה עזים כלפי אבשלום למרות ההתנגשויות ביניהם. למשל, מסופר שדויד השתוקק "לצאת אל אבשלום" לאחר שתם אבלו על רצה אמנון (שמו"ב יג:לט), וכן שדויד פרץ בבכי לאחר שנודע לו על מות אבשלום (שמו"ב יט:ה). כיצד הבין אברבנאל את מערכת היחסים בין האב לבנו?

בפרשנותו להתנהגותו של דויד כלפי אבשלום לאחר רצה אמנון, אברבנאל הולך בעקבותיו של פרופיט דוראן הטוען כי דויד אומנם הפסיק לרדוף אחרי אבשלום באופן מעשי, אך עדיין המשיך לכעוס עליו ולרצות במותו: "לא שהעביר המלך חטאתו עדיין, אבל היה לומד עֶבְרָה [נוטר כעס], והיה לבו עליו אם ישיגהו יקח ממנו נקמה".⁶⁵ משום כך נאלץ יואב לשלוח את האישה החכמה מתקוע לדויד כדי שתדבר עמו על אודות בנו הגולה, ולא העז לדבר עמו ישירות על כך. אברבנאל גם מתבטא באותה דרך: "שהיה לבו להנקם ממנו עם היות שלא יצא אליו".⁶⁶ פרשנות זו של דוראן ואברבנאל דוחה את המובן השגור יותר של הביטוי "כִּי-נָחַם עַל-אֲמֹנֹן, כִּי-מָת" (שמו"ב יג:לט), כ' מציאת נחמה' על מותו של אמנון ומסבירה את נחם מלשון 'חרטה' מתמשכת על מותו של אמנון. לדידם דויד התגבר על אבלו על אמנון אך עדין התחרט על מותו ונטר לאבשלום על כך. פרשנותם גם ממעטת בחשיבות היחס החיובי והאהוב של דויד כלפי אבשלום לאורך הסיפור, עד כדי פריצתו של דויד בבכי לאחר רציחתו של אבשלום במרד (שמו"ב יט:א). ייתכן שעמדתם מתעלמת מן היסוד הרגשי המופגן ביחסו של דויד כלפי אבשלום משום שהם רואים אותו כמעושה, כזה שנועד לצרכי 'נראות' פוליטית, אף שדוראן ואברבנאל אינם אומרים זאת מפורשות.⁶⁷ שניהם מתמקדים בשיקול הפוליטי: אבשלום פגע במעמדו של דויד כשרצה את אמנון, ולכן דויד צריך היה לחסל ותו.

⁶⁴ המספר המקראי מעצב את דמותו של אבשלום כגאוותן ונקמן מצד אחד, אך גם כמתכנן קר רוח היודע להוציא לפועל את נקמתו במשך זמן רב. תכונות אלה אפשרו לו להדיח את דויד מן השלטון. אך חושי הארכי ניצל את התכונות האלה כדי לגרום לאבשלום לקבל את תוכניתו, מה שהביא לנפילתו של אבשלום. ראו: פולק, עמ' 293–294.

⁶⁵ דוראן, עמ' 199. כפי שהראו מספר חוקרים (ראו: Gutwirth, pp. 61–62; Polliack, *The Spanish Legacy*, p. 92), פירושו של דוראן נעזר בפירושו ר' אברהם אבן עזרא (המצוטט אצל רד"ק) שלפיו דברי הכתוב "ותכל דוד לצאת אל אבשלום" (שמו"ב יג:לט) מתייחסים לכך שאימו של אבשלום (מעכה) מנעה מדויד לצאת להרוג את אבשלום. אולם דוראן פיתח את הרעיון מעבר לכך, וטען שגם לאחר השתדלותה של אם אבשלום רצה דויד להרוג את אבשלום, אם כי לא עשה מאמצים פעילים לתפוס אותו.

⁶⁶ אברבנאל, עמ' 354.

⁶⁷ אברבנאל מציין: "המלך נרגז ובכה, והיה זה לפי שידע שאבשלום לא רצה ולא כיוון הורגו, וראה שהיה טענה לאבשלום לעשות מה שעשה". ראו: אברבנאל, 372. ניתן לקבל נימוקים אלה כסיבה לתסכול שהביא את

לעומת דוראן שאינו מרחיב כמעט בהערכת דמותו של אבשלום,⁶⁸ אברבנאל עוסק בה רבות ומתארו כדמות חיובית למדי.⁶⁹ לדעתו, אבשלום לא התכוון כלל להרוג את דויד, ואפילו לא להדיח אותו. הוא רק התכוון להמליך את עצמו בחיי דויד כדי להבטיח שאף בן אחר של דויד (ובייחוד שלמה) לא יתפוס את מקומו כיוורש:

אבשלום לא כיוון להרוג את דוד אביו [...] ולכן התעורר אבשלום למלוך בחיי אביו, והיה דעתו שדוד אביו ישב בביתו ובמעלתו כל ימי חייו עם היותו הוא המולך ומנהיג את הארץ במקומו.⁷⁰

לטענת אברבנאל, אבשלום היה המועמד הטבעי למלוכה משום שדויד כבר היה זקן וחלש באותה עת ושלמה היה צעיר מדי. לכן כל ישראל תמכו בו:

כי אם בראות את דוד אביו זקן בא בימים ואבשלום בן ארבעים שנה בחור מעם יפה תואר [...] ושלמה נער ורך והיה כוונת אביו להמליכו [...] ובחרו להמליך את אבשלום להיותו ראוי לכך מכל הצדדים, ולהיותו גם כן אוהב משפט כמו שאמר: מי ישמני שֵׁפֶט בְּאַרְץ (שמו"ב טו:ד), חשבו שלא יפשעו בזה כנגד דוד ולא ימרדו בו אחרי היותם ממליכים הגדול מבניו מעכשיו ולאחר מיתתו.⁷¹

אברבנאל מאשש את עמדתו ומציע כי אבשלום דחה את עצת אחיתופל לא מתוך חוסר ניסיון פוליטי אלא בשל קושי מוסרי ורגשי, שכן עצה זו כללה את הריגתו של אביו, ולכן לא הסכים: "והנה אבשלום סמר בשרו בשמעו דברי אחיתופל שיכה את אביו ולכן לא הסכים עמו בדבר והלך לבקש את עצת חושי הארכי".⁷² אברבנאל תולה בעמדה זו של אבשלום גם את יחסו של דויד לדיכוי המרד, את בקשתו מיואב שלא להביא למותו של אבשלום, וכמובן את צערו המופגן עקב מותו:

אבל דוד ציוה: לְאֶט-לִי לְנֹעַר לְאַבְשָׁלוֹם (שמו"ב יח:ה), וכאשר שמע שהרגוהו צעק צעקה גדולה ומרה, לפי שהיה ידוע אצלו שלא היתה כוונת אבשלום להורגו ולא להסירו ממעלתו כי אם למלוך אחריו, ושהיה לו בזה טענה כי הוא הגדול.

אברבנאל רואה את הסכסוך בין דויד לאבשלום כסכסוך פוליטי בעיקרו, שאמנם יש בו איבה אישית אך לא כזו שחייבת להסתיים ברצח. לדידו, ניתן היה לסיים את הסכסוך ביניהם בהסדר פוליטי שהיה מספק את שני הצדדים, אילו לא התערבו גורמים שונים (אחיתופל, ולאחר מכן יואב) באמצע, והפכו אותו לסכסוך דמים. הוא מדגיש כי עמדתו של אבשלום כלפי אביו הייתה לגיטימית וכי גם דויד הכיר בכך ("שהיה לו בזה טענה כי הוא הגדול"). עם זאת, אברבנאל מפחית מרגשות החיבה שהכתוב מייחס לדויד כלפי אבשלום, כולל מהצער הרב על מותו, אולי משום שאינו בטוח באמינותם וחושד כי הם נועדו להפיס את דעתם של תומכי אבשלום.⁷³ הוא מדגיש את העובדה כי

דויד לבכות. ייתכן לומר שדויד בכה משום שקיווה לפתור את הסכסוך עם אבשלום בדרכי שלום, ולכן לא רצה להורגו. במובן זה, ייתכן שהיה לבכיו תפקיד פוליטי – לפייס את תומכי אבשלום.

⁶⁸ מלבד הערה קצרה שלפיה אבשלום העריך עצמו יתר על המידה, וטעה לחשוב כי הוא ראוי למלוכה "הנה היה דרוש אבשלום ומכוונו להשיג מלכות ישראל, כי טעה בעצמו, וליפיו ולשלמות בנינו חשב כי הוא הנכבד מכל בית אביו" (דוראן, עמ' 206).

⁶⁹ הערכה חיובית דומה לדמותו של אבשלום ניתן לזהות אצל ההוגה היהודי האיטלקי בן המאה השבע עשרה, שמחה (סימון) לוצאטו, ככל הנראה בהשפעתו של אברבנאל. ראו: Syros, p. 63.

⁷⁰ אברבנאל, עמ' 360.

⁷¹ אברבנאל, עמ' 361.

⁷² אברבנאל, עמ' 361.

⁷³ רעיון דומה מופיע אצל יפת בנוגע לבת שבע. יפת טען שבת שבע ידעה שדויד גרם למותו של אוריה, והיא התאבלה על בעלה רק למען הרושם החיצוני. כך הוא כותב בפירושו לשמו"ב יא:כו: "ייתכן שהיא [בת שבע] ידעה על התחבולה

דויד ראה את יחסיו עם אבשלום בראי יחסי הכוחות הפוליטיים בלבד, ולכן פעל מתוך ניתוח קר של המציאות. לעומת זאת, עמדתו של יפת בן עלי כלפי אבשלום שלילית ביותר לאורך כל פירושו לסיפור ירושת הכס. הוא רואה בו את בן המלוכה המורד הקלסי. בפירושו לשמו"ב יג:כה יפת מעלה את האפשרות שעוד כאשר הציע אבשלום לדויד לבוא לסעודה עם אמנון, כבר אז השתעשע ברעיון להרוג את דויד, שכן 'סופו מלמד על תחילתו':

ייתכן שרצה שהמלך יסכים לכך ויבוא יחד עם אמנון ואז ייהרג המלך יחד עם אמנון, שהרי בהמשך דרכו הוא הראה איבה למלך וביקש להרוג אותו.⁷⁴

לדעתו של יפת, אבשלום שנא את אביו שנאה של ממש ורצה לחסל אותו, ואילו דויד נאבק כל הזמן באהבתו לאבשלום, ולא הצליח להתגבר עליה אפילו לאחר מרידתו של אבשלום ומותו, כפי שהוא מדגיש בפירושו לשמו"ב יט:א: "[דויד] בכה והתאבל עליו [על אבשלום] מכיוון שהוא נהרג ו[דויד] איבד אותו".⁷⁵ מבטו של יפת על סיפורם של דויד ואבשלום מנוגד לזה של אברבנאל. לדידו זהו סיפור על רגשות ומאבק יצרים, שדויד מתפקד בו כדמות אב אהבת. לעומת זאת, לדעת אברבנאל, הסיפור מתאר שיקולים פוליטיים קרים משני הצדדים: דויד לא התלהב מאבשלום בלשון המעטה אך לא רצה להביא למותו. בה במידה, גם אבשלום לא שאף לרצוח את אביו, וההוכחה לכך היא בעצם דחייתו את עצת אחיתופל, לאו דווקא בשל חוסר ניסיון פוליטי אלא בשל רצונו המפורש להימנע מצעד זה. האם דויד תכנן או צפה שאבשלום יטעה בקבלת ההחלטה הפוליטית הנכונה? אברבנאל אינו מציין זאת במפורש. אברבנאל מציג את דמותו של דויד שוב ושוב כדמות המונעת אך ורק משיקולים פוליטיים, ושאינה נותנת לרגשות כלשהם לפגוע בהערכת הסיכויים לשרידותה הפוליטית, אפילו לא כלפי בנו בשרו. לפיכך דויד היה נמנע מרצח אבשלום ומסתפק בדיכוי המרד בלבד, אלמלא קרו כמה התרחשויות בלתי צפויות מראש שמנעו את הפתרון הזה.

לבסוף, ניתן להניח כי השקפתו של אברבנאל על טבע הסכסוך בין דויד לאבשלום נובעת מגישתו השלילית למוסד המלוכה באופן כללי. כידוע, אברבנאל סבר שמוסד המלוכה אינו משטר מדיני רצוי, כי הוא עלול להוביל לעריצות.⁷⁶ בהסבריו למערכת היחסים בין דויד לאבשלום אברבנאל רצה להדגיש שגם דמות חיובית בסך הכול, כפי שהיה אבשלום ביסודו, עלולה להידרדר לאלימות קיצונית ומיותרת בגלל השאיפה העיוורת לכוח המאפיינת את מוסד המלוכה והמובנת לתוכו. לדעתו, שלטון היחיד המלוכני הוא שהוביל את דויד ואבשלום, אב ובנו, לסכסוך הדמים. למרות שכל אחד מן הצדדים החליט החלטות על בסיס הגיון פוליטי קר ולמרות שלא הייתה ביניהם תאוות רצח, התוצאה של המבנה השלטוני המלוכני הייתה הרת אסון לשניהם.

1. סיכום

במאמר זה סקרנו את פרשנותו של דון יצחק אברבנאל לשלוש מערכות יחסים מרכזיות בחייו של דויד: עם יהונתן בן שאול, עם מיכל בת שאול ועם בנו בשרו, אבשלום. באמצעות מערכות אלה מתעצבת דמותו של דויד בסיפור ירושת הכס כדמות אנושית מורכבת. ראינו כי בהשפעת רוח הרנסנס, אברבנאל סבר שאין לאהבה מקום בפוליטיקה. הוא ראה בדויד דמות של מדינאי נבון ומפוכח אך גם מנוכר רגשית ומרוחק מכל מי שאהבו אותו בעקבות רצונו לשלוט. לצד זה, קשה שלא לחוש מכלל פירושו לסיפור כי אברבנאל מזהה בדמותו של דויד ארכיטיפ של עריצות, ומזהה

שנועדה להמית אותו [את אוריה], והיא העמידה פנים שהיא מתאבלת על בעלה כפי שנהוג בעולם, כדי שהאנשים לא ידעו מה כוונתה". ערבית: יג'וז אן קד עלמת במא ג'רי מן אלחילה' פי קתלה ואת'הרת אלנדב עלי בעלהא עלי רסם אלדניא אד' לם ינכשף ללנאס קצדהא. Ms. I. Elisha 17.

⁷⁴ אמא אן יגיבה אלי ד'לך פיסיר אלמלך ואמנון פיקתל אלמלך ויקתל אמנון לאנה אכ'ר אמורה קד אט'הר עדאוה' אלמלך וטלב קתלה. Ms. NY JTS 3386, p. 257b.

⁷⁵ פכאן בכאה וחזנה עליה מן חית' אנה קתל ות'כלה. Ms. NY JTS 3386, p. 346b.

⁷⁶ נתניהו, עמ' 192–211; לוי סמולר ומשה אברבך, "המלוכה בהשקפת עולמו של אברבנאל", הגות עברית באמריקה ב (1973), עמ' 138–141.

בעיצוב המקראי של דויד את קווי המתאר של גיבור המושפע עמוקות מטיבו הנלוו של מוסד המלכות, הדן אותו, מבחינה אנושית, להיות מנוכר כלפי מי שהיטיבו עמו ואיפשרו את עלייתו לשלטון (יהונתן ומיכל), ומחייב אותו כי גם כלפי בנו, עצמו ובשרו, הוא ינהג באופן טקטי לצמצם סיכונים.

אברבנאל סבר כי במערכת יחסיו עם אבשלום, דויד לא הניח לרגשותיו להשפיע על פעולותיו, גם אם היו כאלה, ואילו במערכת היחסים שלו עם יהונתן ומיכל לא היו לדויד רגשות כלל וכלל. מכל הנלמד לעיל עולה כי לדויד של אברבנאל דויד הונחה תמיד אך ורק מההכרח הפוליטי. הוא השתמש באנשים שאהבו אותו בהתאם לצרכיו, וגם בבנו הדומה לו כל כך, יורשו הטבעי, הוא נהג לפי מה שהכתיב צורך השעה בלי לגונן עליו יתר על המידה.⁷⁷ עם זאת, אין הכוונה שאברבנאל ראה את דויד כאדם בוגדני או בלתי מוסרי בעליל, שאינו מכיר טובה למי שסייעו לו. הראיה לכך היא התנגדותו לפירושים מהם עולה שדויד תכנן לבגוד במיטיביו, אפילו אם היו אלה אויבי ישראל.⁷⁸ כך, למשל, אברבנאל מתנגד לסברה שדויד התקיף את בעלי בריתו של אכיש מלך גת, בזמן ששהה כאורח בצקלג (ר' שמו"א כו:ח):

והדבר הזה זר אצלי מאוד, לפי שהיא בגידה רבה לדוד להכות אנשי הארץ ולהבאיש את ריחו עמהם, והיה ממרד גדול לאכיש מלך הארץ, אשר עשה עמו חסד, להכות אנשיו ועמו, והיה דוד בזה אם כן משלם רעה תחת טובה.⁷⁹

אברבנאל הציע שהעמלקים, הגרזים והגשורים שדויד נלחם בהם לא היו בעלי בריתו של אכיש מלך גת, אלא אויביו. אברבנאל התנגד גם לפירושים לפיהם דויד התכוון להצטרף לפלישתים למלחמה עם ישראל כדי לבגוד בפלישתים ולהביא למפלתם (ר' שמו"א כט:ב): "חלילה לאיש נכבד כדויד יגמול את אכיש [עם היותו ממלכי פלשתים] רעה תחת טובה, והיה זה אליו קשר ודבר מגונה מאוד".⁸⁰ לדעתו, כוונתו של דויד הייתה שכוחותיו ישמשו שומרי ראש לאכיש, ולא יתערבו במלחמה עצמה. טענה זו מושפעת אף היא מסברתו הכללית של אברבנאל כי מדינאים צריכים לנהוג זה בזה בישרות ולא בבוגדנות, שכן מדובר במערכת יחסים בין שני צדדים שלכל אחד מהם יש כוח ולשניהם יש מה להפסיד אם לא ינהגו כראוי זה בזה – "להבאיש ריחו עמהם". גם בכל הקשור לשליטים שכבר איבדו את כוחם, סבר אברבנאל שדויד לא התעלם לחלוטין מאלה שעשו עמו חסד. כך לדוגמה הוא דאג לצרכיו של מפיבושת בן יהונתן. כל זה נכון אם הנדיבות אינה עומדת למדינאי כמכשול. אך אם ההכרח המדיני מחייב לעשות פעולה מסוימת, אסור לרגש לעמוד בדרכה. בכל הנוגע לבני ביתו או למקורביו בתוך עמו, דויד נהג באותה הדרך שבה נהג בזרים, ואולי בכך מתעצם דיוקנו כמלך ששקע, עם הזמן, בעריצות וגסות לב.

קשה להסביר אחרת את יחסו של דויד ליהונתן ולמיכל, ובוודאי את השניות הרבה בעמדתו המחושבת כלפי בנו אבשלום. ההרסנות הפנימית של מוסד המלוכה באה לידי ביטוי דווקא באופן בו משליכות מערכות היחסים של דויד עם דמויות המשנה הללו על עיצוב דמותו של דויד כמלך מנוכר לאוהביו. בשל קוצר היריעה איננו יכולים להוסיף במאמר זה את ניתוחנו לפירושי אברבנאל ליחסיו של דויד עם בן אחותו, יואב בן צרויה, עם נשותיו האחרות, אביגיל ובת שבע, עם בתו תמר ועם בנו שלמה. המעיינים בפירושים אלה יבחינו היטב כי אברבנאל מזהה קו תמידי ומתעצם של תלישות רגשית בעיצוב חיי הנפש של דויד המלך. דמותו מוצגת כדמות הממוקדת בשרידות ובהצלחה הפוליטית של שושלת המלוכה שכוונן, כערך וככורח המכפיפים אליהם באופן בלתי מנע

⁷⁷ בעיני אברבנאל, שליט אינו צריך לפעול על פי הרגש. פעולה של מדינאי הנובעת מרגש נראית לו סטייה מן הנורמה הראויה לגינוי, כפי שהוא כותב על רצח עמשא בן יתר בידי יואב בן צרויה (שמו"ב כ:י) "לפי שהיה רואה את דוד שהיה שונא אותו על הריגת אבשלום, ושהיה רצונו לעשות עמשא שר צבא, הם לבו בקרבו ומתוך קנאתו הרגו". אברבנאל, עמ' 477.

⁷⁸ משה צבי סגל, "ר' יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 283.

⁷⁹ אברבנאל, עמ' 292.

⁸⁰ אברבנאל, עמ' 301.

כל שיקול אחר. ברור, עם זאת, כי ההשתקפות של תפיסת עולם זו בהתנהלותו ובחיי האישיים של דויד, כפי שהוא מעוצב בסיפור המקראי, מעוררת אי נוחות רבה אצל אברבנאל, בשל השאלות המוסריות הקשות שהיא מעלה.⁸¹ מכאן יש לעמוד על קריאתו הקרובה של אברבנאל בטקסט המקראי. עד כמה תואמת עמדתו של אברבנאל לפשט הכתוב המקראי? בכל הנוגע למיכל, יש לעמדתו על מה לסמוך. גם רבים מחוקרי המקרא המודרניים סוברים שדויד ראה בנישואים אלה נישואי תועלת ותו לא. שאלת יחסו עם יהונתן נראית מסובכת יותר, אך יש לזכור שעל פי הטקסט המקראי, דויד אכן אינו מביע כל רגש כלפי יהונתן בחייו, אלא רק לאחר מותו של יהונתן בקרב, בקינתו המפורסמת. בכך מותירים מספרי המקרא באור מעומעם את השאלה האם ביטא דויד בקינתו רגשות כנים כלפי יהונתן או שמא ביקש לנכס את זכרו של יהונתן כדי לבצר את מעמדו שלו כמלך. בכל הקשור ליחסי דויד ואבשלום, קשה יותר לקבל את גישתו של אברבנאל, המבטלת לחלוטין כמעט כל ממד רגשי בהתנהלות האב דויד כלפי בנו אבשלום כקריאה צמודת-טקסט. בה במידה קשה גם לקבל את הסברו של אברבנאל כי אבשלום לא התכוון כלל להסיר את דויד מכיסאו, אלא רק למלוך בצידו. יחד עם זאת, ישנו היגיון ספרותי כולל בטענותיו של אברבנאל כי אבשלום סירב להצעתו של אחיתופל למהר ולהרוג את דויד, משום שעצם המחשבה על כך הייתה קשה בעיניו, וכן שדויד המשיך לקוות שניתן יהיה להגיע להסדר עם אבשלום, עד לרגע שבו נודע לו על מותו של אבשלום. אולם קשה לתלות את המניעים האלה בשיקולים פוליטיים קרים בלבד, כפי שמציג זאת אברבנאל. העיצוב המקראי של דמותו של אבשלום ושל יחסו לדויד אכן מגלה רגשות. אברבנאל מאיר את דמותו כבן מלוכה הגון, אשר למרות כעסו על אביו, בנקודה כלשהי במעמקי נפשו פעל מתוך רגש כבוד חיובי כלפי דויד, ולכן ביקש למלוך לצדו, כיורשו החוקי, ואף נרתע מרעיון הריגתו, גם אם כלפי חוץ לא יכול היה להציג פן רגשי זה בפני תומכיו כמניע לדחייתו את עצת אחיתופל. באותה במידה, גם דויד מוצג כמי שהמשיך לקוות לפיוס עם בנו מתוך רגש חיובי כלפיו, אף שלא היו לכך סיכויים של ממש. פירוש אברבנאל לפרשת דויד ואבשלום מסייע לנו להבין כי הסיפור מקראי אינו מציג לפנינו שני מדינאים חסרי מעצורים הנאבקים על השלטון בלבד, אלא שתי דמויות של אב ובן הקלועות בין מנגנוני העריצות של מוסד המלוכה לבין מערבולת של רגשות סותרים. סבך הרגשות הזה משתרג בהתרחשויות הפוליטיות, שיש להן דינמיקה משלהן, כזו שלא ניתן לצפות אותה מראש, גם מצד אלה, ובראשם דויד, המנוסים והמורגלים בדיכוי רגשות.

⁸¹ על התנהגותו של דויד כלפי תמר, ראו פירוש אברבנאל לשמו"ב יג:כא: אברבנאל, עמ' 353; על יחסו לשלמה, שגם הוא מבוסס על צורך פוליטי יותר מאשר על רגשות, ראו פירושו למלכים א:טו: אברבנאל, עמ' 436; על יחסו לאביגיל, ראו פירושו לשמו"א כה:מ: אברבנאל, עמ' 288; על יחסו לבת שבע, ראו פירושו לשמו"ב יא:ג: אברבנאל, עמ' 341.