

מגילת בת-שבע

מבוא

א. במקום הקדמה; ב. פתיחה; ג. כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה

חלק א - הכבשה - עמ' 78

א. "אישה רוחצת מעל הגג"; ב. הישוב אליה עוד; ג. אנשי השם

חלק ב - האיש הרש - עמ' 91

א. מלך במצוקה; ב. מורד במלכות; ג. הספר ליואב; ד. המזימה

חלק ג - שליח לדבר עברה - עמ' 104

א. בין שתי מלחמות; ב. על קבלת הדין; ג. וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה

חלק ד - העשיר ואורחו - עמ' 110

א. ודוד ישב בירושלם; ב. מעל הגג; ג. החטא השלישי; ד. הילד

חלק ה - הנביא - עמ' 129

א. המשל; ב. בן מות האיש; ג. אתה האיש; ד. ההלך; ה. מדוע בזית את דבר ה'; ו. ו

בין בת-שבע למיכל

חלק ו - פסק הדין - עמ' 143

א. טובל ושרץ בידו; ב. ואת הכבשה ישלם ארבעתים; ג. בין שאול לדוד

נספח - במקום שבעלי תשובה עומדים - עמ' 157

א. מודה ועוזב; ב. גדרי תשובה; ג. מזבח מכפר

דברי סיום

א. במקום הקדמה

קצרה יריעתי מלתאר את העושר הרב שנתן לנו רבי ברוך ברמן ז"ל בחייו. יבש קולמוסי מלתאר את אשר חסר לנו עם מותו. דלה לשוני מלתאר את עומק אישיותו של אדם דגול זה. אך חלון קטן, מעין צוהר בין החרכים להציץ דרכו אל נפשו פנימה, הותיר לנו האיש בלכתו מעמנו. הוא השאיר אחריו קובץ מאמרים, שאחד מהם נתפרסם על במה זו - "דרך התהפוכות, הרהורים על אהבה בספר שמואל ומבנה הספר"¹. מעבר לפרשנותו למבנה ספר שמואל, חושף המחבר במאמר טפח מאישיותו, דמות שכולה אהבה טהורה, אהבת הבורא, אהבת הבריאה ואהבת האדם.

במאמרו זה מרחף המחבר, מעין נוגע ואינו נוגע, בנקודות מפתח רבות בספר, ואנו, במאמר זה שכתבנו לזכרו, בחרנו בנקודה מרכזית אחת מדבריו, חטא דוד ובת-שבע,

עקב ריבוי המובאות מספר שמואל ב במאמרנו נקטנו דרך זו: בכל מקום שצינינו פרק ופסוק ללא ציון שם הספר - הכוונה לשמואל ב.

¹ מגדים יג (אדר תשנ"א), עמ' 55-71 והמשכו במגדים טו (מרחשוון תשנ"ב), עמ' 96-98.

ופיתחנו אותה בדרכנו, שיש בה קורטוב מדרכו של רבי ברוך ז"ל, ופרק אחד מחיבורנו (חלק ו, פרק א: "טובל ושרץ בידו!") הוא פיתוח של גרעין שנבט במאמרו של ר' ברוך ז"ל. ויהי רצון שיהיו דברינו לעילוי נשמתו הזכה.

ב. פתיחה

שתי בעיות מרכזיות עומדות לפני הקורא במעשה דוד ובת-שבע². האחת - הבנת התנהגותו של דוד. עד למעשה בת-שבע מוצג דוד לפנינו, גם בספר שמואל וגם בספר תהילים, כאדם שיראת חטאו קודמת לחכמתו³, וכאדם שחוש הצדק שלו וחסידותו לפני משורת הדין קודמים אף ליראת חטאו. מעשה בת-שבע לכל מרכיביו נוגד כמעט באופן בלתי אפשרי את כל אלו⁴. ניסיון לפטור כל זאת בכוחו הרגעי של 'יצרא דעריות' אף הוא מוקשה, מחמת שרשרת העבירות שנגררו מן הבעילה הראשונה. ובעיקר - הריגת אוריה ולקחת בת-שבע לאישה.

יותר מהבנת מעשהו של דוד, מוקשה התגובה האלוהית-הנבואית על מעשהו. הפסוק "ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה' ויאמר נתן אל דוד גם ה' העבר חטאתך לא תמות" (י"ב, יג) מהלך כצל על כל הגמול שבא על דוד בעקבות חטאו. אהבת ה' את שלמה (שם, כד-כה) והמלכתו בצו הנביא (מלכ"א, א', יא-כז) מצד אחד, וההשוואה לעקירת המלוכה משאול, מותו ומות כל בניו בעקבות חטא אי מחיית עמלק⁵, עלולים להאפיל בעיני הקורא על כל מה שלקה דוד בעקבות חטאו וליצור תחושה של אי צדק כלפי השיפוט המקראי בכלל⁶.

² בדברנו על מעשה בת-שבע כוונתנו לכל הפרשה, הכוללת גם את הריגת אוריה. הגמרא ביומא, כב, ע"ב, התייחסה אל מעשה בת-שבע ואל מעשה אוריה כשני מעשים שונים.

הפרדה זו בהגדרה בין מעשה בת-שבע למעשה אוריה הביאה את רש"י (שבת, נו, ע"א, ד"ה "רק בדבר אוריה") לפרש את דברי רב, האומר שדוד חטא רק במעשה אוריה, שכונתו היא, שלא חטא דוד בבת-שבע, שכבר הייתה גרושה. אך מדברי ר"י אברבנאל (שמו"ב, י"א) עולה, שלדעתו כוונת דברי רב היא שדוד חטא במעשה בת-שבע ואוריה כולו. הסנגוריה על דוד היא שהיה זה חטאו היחיד.

³ עיין מסכת אבות, ג', משנה ט.

⁴ עיין גמרא ברכות, נו, ע"ב: "הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות". ועיין ברכות, ד, ע"א; גר"א, פירוש משלי, א', א; תהילים, פ"ו, ב. ועיין עוד: י" בדרך, מה בין שאול לדוד, ירושלים, תשל"ה, עמ' 159-160 ועוד.

בביקורת מצאנו שאמרו על חסידותו של דוד: "הרגש הדתי הזה מביא את דוד עד לידי חסידות מופרזת, הנראית לנו לפעמים תמוהה ומפוקפקת" (שמואל ייבין, 'דוד', אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, תשי"ד, עמ' 638).

ההבדל בין עמדות הביקורת ובית המדרש בגישתם לדוד הוא בנקודת המוצא היסודית. בית המדרש יצא מתנחה של חסידות המופלגת של דוד, והתמודד עם חטאיו. הביקורת יצאה מנקודת מוצא של חטאיו, והתמודדה עם חסידותו באופן שהובא כאן, ובניסיונות אחרים למעטה.

⁵ ראה שמו"א, ל"א, ו ושמו"ב, ד', ו. ועיין שמו"א, כ"ח, יח-יט. בדרך כלל מבינים פסוקים אלו, שמותו של שאול ומות בניו היו בשל חטא מחיית עמלק. לדעתנו משמעות הפסוקים שם שונה. וחלילה לקב"ה מדין כה קשה על שאול בשל חטאו בעמלק. עונש זה לא נזכר בנבואת שמואל עליו בפרק ט"ו. בחלקו האחרון של המאמר בפרק "בין שאול לדוד" רמזנו על פתרון פסוקים אלו לדעתנו, ואכמ"ל.

⁶ הדעה הרווחת, בעיקר בקרב הביקורת היא, ששאול חטא באי הציות לה' ולנביאו, וחטאו זה גדול מחטאו של דוד, שחטא בדבר מוסר. ולמעשה, גדול חטאו של שאול מנשוא. עיין למשל: ש' אחיטוב, שמואל, אנציקלופדיה מקראית, כרך ח, תשמ"ב, עמ' 79. ובמקומות רבים נוספים. בהמשך דברינו נביא

עם שני אלו ננסה להתמודד. נעסוק אף בבעיות אחרות בתוכן הפרשה. ככלל נאמר, שחז"ל ומפרשים רבים התמודדו עם בעיות מטרידות אלו, וננסה לבור לנו דרך ביניהם. אין בית מדרש בלא חידוש כלשהו, ושמא, ברצות ה', יתגלגל זה לקולמוסנו.

מאמרנו ארוך וכבד. חילקנוהו אפוא לשבעה חלקים, שלדעתנו עשויים להיקרא במידה זו או אחרת בנפרד, כדי להקל על הקורא לרוץ בו בזמנים שונים. ויהי נועם ה' אלוהינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו.

ג. כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה

"דוד שהיה חסיד גדול. כמו שאמרו חז"ל, הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות"
(גר"א פירוש משלי, א', א).

בחלק זה של המבוא נעסוק בשלוש נקודות שאינן קשורות באופן ישיר לפרקי המקרא של חטא דוד ובת-שבע, אלא ללווה אליהם בדברי חז"ל. שלוש הנקודות קשורות ומעורבות זו בזו, והן: א. התייחסותנו לפרשנות חז"ל למקראות; ב. פירוש במאמר חז"ל שיובא להלן וכוונתו; ג. היחס בין מבטנו הכולל על דוד (ועל אישי המקרא בכלל) ובין מבטנו על פרק זה המתאר את חטאו.

"אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה. שנאמר: 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו' (שמו"א, י"ח, יד). אפשר חטא בא על ידו וה' עמו?"

"דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו"⁷

(שבת, נו, ע"א).

לפני הקורא מובאות מ'המדריך למורה' בהוצאת משרד החינוך והתרבות; בחרנו דווקא במקור זה, כדי להדגיש את הסכנה שאנו רואים בהנחלת דעה זו כפשוטה לתלמידים. עיין: שמואל לכתה ט לביה"ס הממלכתי מדרוך למורה, ירושלים, תשמ"מ, עמ' 53-54. ובעיקר בסיכום שם, עמ' 54. ועיין עוד: שמואל א' - מדרוך למורה, תשל"ז, עמ' 128-130; אליה שחור, מערכי שיעור בתנ"ך שמואל א', תל-אביב, תשמ"א, עמ' 113-115. ועוד מקורות רבים מספור. דעה זו חדרה גם לתוככי בית המדרש. ועיין בדעת סופרים לרב חי"ד רבינוביץ ירושלים, תשמ"א, שיעורים מוכנים, עמ' לב.

דעתנו בנושא זה קרובה לדעתו של מו"ר הר"י בן נון במאמרו 'משא אגג - חטא שאול בעמלק', מגדים ז [שבט תשמ"ט], עמ' 51, ועיין שם בעיקר בהערה 5. ועיין גם מיכה, ו', ח, ובנבואות רבות אחרות. לא נוכל להאריך כאן בחטאו של שאול, אך מכל מקום לא נענש משום שהיה 'איש מוסר' ולא 'צייטן', וודאי לא בשל כך בלבד.

אנו נדון בהרחבה בדברי חז"ל אלו בפרקו הראשון של מאמרנו. כרגע נבחר נקודה אחת הקשורה לגט כריתות זה.

במסכת שבת נו, ע"א, ובכתובות ט, ע"א, ובבבא מציעא, נט, ע"א, נחלקו רש"י ורבנו תם על טיבו של גט זה של היוצא למלחמות בית דוד ועל תוקפו. דעת רבנו תם, שמדובר על גט גמור, שהיו הלוחמים נותנים לנשותיהם בצנעה למקרה שיאבדו עקבותיהם במלחמה. אך כוונתם הייתה לשוב מן המלחמה בשלום

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מאמרו המפורסם של ר' יונתן עומד לכאורה בסתירה חריפה למשמעות הפוסקים המתארים את עלילת דוד, אוריה ובת-שבע, ובסתירה חריפה עוד יותר לדברים הקשים שמטיח נתן הנביא בדוד ולעונש שהוא גוזר עליו מפי ה' במידה כנגד מידה. סתירה זו מעמידה בפני העוסקים בפרשה שלוש אפשרויות עקרוניות: דרך אחת היא התעלמות מדברי ר' יונתן בעניין דוד, מכוח הסתמכות על הדעה החולקת עליו⁸, או מכוח הבנה שדברי חז"ל אינם אלא מדרש מוסרי, או מכוח ערעור על סמכותם של חז"ל כמפרשים למקרא⁹.

דרך נוספת היא היפוכה של הראשונה: התעלמות מפשטי המקראות בכל מקרה שאלו נראים סותרים את מדרשי חז"ל. טענתם של בעלי דרך זו, הבאים בדרך כלל מספסלי בית המדרש, שאין כל אפשרות להבין תורה שבכתב בלא מילוי פעריה של זו באמצעות תורה שבעל-פה¹⁰. וכך כותב הרב חיים דב רבינוביץ' בפירושו דעת סופרים:

ולשאת שוב את נשותיהם. לפירושו זה נדחק רבנו תם בפירוש הגמרא בבבא מציעא שם, שמשמע, שבת-שבע הייתה בתקופת הביניים שלאחר הגט - ספק אשת איש.

דעת רש"י היא, שהלוחמים היו נותנים גט, אך מתנים את תלותו ואת קיומו בכך שימותו במלחמה, או שלא ישובו ממנה בסופה, ואז יחא גט מרגע כתיבתו. ואמנם, דעת ר' יהודה בגיטין מג, ע"ב, שגט מהיום ולאחר מיתה, דוגמת התנאי של לוחמי דוד, אינו חל עד סמוך לשעת המיתה, ולפי זה הייתה בת-שבע אשת איש גמורה ברגע שדוד בא עליה. הרמב"ן אכן מעלה אפשרות שלדעת ר' יהודה הייתה בת-שבע אשת איש, ודברי ר' יונתן שדוד לא חטא באשת איש הם לשיטת רבנו, החולקים על ר' יהודה, וסוברים שהגט חל למפרע משעת נתינתו. אך ייתכן שאף לר' יהודה ניתן למצוא נוסחה, שבת-שבע הייתה מגורשת מעת נתינת הגט לידה, וכפי שכתבו בעלי התוספות שם.

לגבי דעת רבנו (או ר' יוסף בסוגיה שם, נאמר, שהאישה באותם ימים מגורשת ואינה מגורשת. וביארו התוספות במסכת גיטין שם, שרבנו מסופקים אם הלכה כר' יהודה, שהגט חל סמוך למיתה, או כר' מאיר, שהגט חל משעה ראשונה. לכן הייתה בת-שבע ספק אשת איש כשדוד בא עליה, וכמשמעות הגמרא בבבא מציעא שם. אך רש"י בגיטין מבאר, שהספק אינו בהלכה, אלא ספק מוחלט. הואיל ובשעה שבא עליה דוד לא היה ברור האם ימות אוריה, וכיוון שההלכה בסוגית 'ברירה' היא שאין ברירה, הרי אף לאחר שמת אוריה אין אומרים שהוברר למפרע היתרה, אלא נותרה בשעת ביאתו של דוד בספק אשת איש.

אך לדעת הר"ף והרמב"ן בת-שבע הייתה מגורשת גמורה מעת נתינת הגט, והספק היה רק כל עוד היה אוריה חי, כיוון שלא היה ידוע אם ימות. אך לאחר שמת, הוברר למפרע שדוד לא עבר כלל על איסור אשת איש.

להלן בפרק הבא נביא בהערות בהרחבה את הדעות בגמרא הסוברות שבת-שבע הייתה אשת איש. כדוגמה לאפשרות השלישית נביא את דבריהם של מ' פרי ומ' שטרנברג, 'המלך במבט אירוני', הספרות א-2, קיץ 1968, עמ' 265 (להלן: פרי ושטרנברג):

"כדוגמה למילוי פערים בלתי לגיטימי אשר כוון על ידי הרהורי לבו של הקורא או על ידי צרכים רחבים יותר ובלתי ספרותיים, ולא על ידי הטקסט, אפשר להביא כמה מן האינטרפרטאציות של חז"ל לסיפורי המקרא. רבות מן ההיפותזות של חז"ל הן היפותזות המניחות הנחות יסוד חסרות בסיס בעולם היצירה הנדונה ובעלות בסיס רק בעולמם של המפרשים... היפותזות אשר בטקסט עצמו אין פרט, ולו הקטן ביותר, שיתמוך בהן, ואו היפותזות אשר כמה פרטים בטקסט סותרים אותן. למשל, הבעיה שהעמיד לפני חז"ל סיפור דוד ובת-שבע", וכו'.

והסתמכו בכך על הכוזרי, ג, עג.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

"בלי התורה שבעל-פה אין התנ"ך מובן. בלי הגמרא אין שום דבר ברור בתנ"ך"¹¹.

דרך שלישית היא זו המוכנה להתמודד עם פשטי המקראות, אך תובעת מעצמה נאמנות לדברי חז"ל ורואה בדבריהם את הבסיס לפרשנות המקראית, המחויבת אף היא לפשטי המקראות. הדבר העיקרי המבדיל אותה מן הפרשנות הביקורתית הוא הצורך ליישב את פשטי המקראות במקומם עם המקראות בשאר המקרא, ולגבש מכולם תמונה אחת מעוצבת ויציבה, בבחינת "תורת ה' תמימה". בדרך סלולה זו, שהלכו בה רוב המפרשים המסורתיים, נלך אף אנו.

בין מקבלי שיטתו של ר' יונתן מכירים אנו שלוש גישות עקרוניות להבנת דבריו. א. יש המנסים ליישב את דבריו של ר' יונתן עם פשטי המקראות בפרשת דוד ובת-שבע, ומבינים שלכך נתכוון ר' יונתן. בפרק הבא נתמודד עם מספר שאלות הקשורות לפרשת בת-שבע, ושדברי ר' יונתן, שכל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, אכן מיישבים אותן. אך אף שיש בכוח דבריו להתמודד בהצלחה עם כמה מן השאלות, לעניות דעתנו לא לכך מכוונת שיטתו העקרונית. שהרי אין לנתק בין דבריו ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" לבין דברים דומים שאמר בסוגיה שם על מעשה ראובן ובלהה, על בני עלי, בני שמואל, פרשת שלמה והנשים הנכריות ויאשיהו. בכולם אמר, שכל האומר על אלה שחטאו, אינו אלא טועה. והרי לכל פרשה בעיות משלה בפשטי המקראות!¹²

¹¹ שיעורים מוכנים, ספר שמואל, עמוד 3.

בדרך דומה לזו הלך הרב יצחק חי בוכבזה זצ"ל בספרו לחם לפי הטף (ג'רבה, טוניס, ת"ש; הובא אצל: מ' דאדון, 'כל האומר דוד חטא', שמעתיך 38, כסלו תשל"ד, עמ' 17, ומשמע שהכותב נוטה להסכים לדרך זו). הרב בוכבזה הלך בעקבות דרשתו של ר' יונתן בגמרא, שאוריה נתן גט כריתות לאשתו כשיצא למלחמה וממילא הייתה פנויה. על כך מקשה הרב המחבר, אם כן, איך שלח דוד את אוריה לבית גרושתו? והוא מתרץ:

"אלא העניין הוא, שאף על גב דמגורשת הייתה ובהיתר בא עליה, מ"מ יש חילול השם בדבר, שההמון חושבים, שאשת איש הייתה, כי לא ידעו מנתינת הגט... ולכך בחכמה עשה [דוד] לצוות לאוריה ללכת לשכב את אשתו, והוא כבר ציווה מקודם את בת-שבע, שכשיבוא אליה אוריה, תסגור הדלת בפניו ותגרשהו לאמר: מה לי ולך כי באת אלי? הלא כבר גירשתיני על זמן, וכבר הזמן עבר, ואין אני אשתך ואתה לא אישי. וכל זה תעשה [בת שבע] בצעקה ובקולי קולות, ובוה יתגלה לעיני הכול שהיא פנויה ויוסר חילול השם מעיקרו".

נציין, שהבעיה שאנו רואים בדעה מעין זו אינה רק בכך שאינה הולמת לדעתנו את פשטי המקראות, אלא גם ובעיקר בקנה המידה המוסרי שהיא מעמידה. לפי הרב המחבר עשה דוד בחכמה בכך שציווה על האישה לנצל גט שניתן לה על-ידי בעל אוהב, מתוך דאגה לגורלה אם תהפוך חלילה לעגונה, ולהפוך גט זה לאמתלה לגרש את בעלה, לוחם שחזר משדה הקרב, מביתו.

אהבת הסגוריה על דוד הופכת בכך להזדהות כלשהי עם החטא, וזאת לא נוכל לקבל.

¹² דוגמה מובהקת לגישה פרשנית זו (אם כי לאו דווקא ברי' יונתן עצמו) היא שיטתם של המלבי"ם והרד"ק. בפרשת בני עלי הביא המלבי"ם את המחלוקת בחז"ל אם הפסוק "אשר ישכבן את הנשים" הוא כמשמעו (שיטת ר' יוחנן בן תורתא ביומא, ט, ע"א), או ששיהו קיניהן ולא הקריבו (שיטת ר' יונתן בשבת, נה, ע"ב). המלבי"ם לא הכריע ביניהם, והרד"ק נטה להכריע שחטאו בגילוי עריות. לעומת זאת, בפרשת דוד ובת-שבע נקט המלבי"ם באופן ברור וחד-משמעי את השיטה שדוד לא חטא באשת איש, וביאר זאת בנימוקים הנובעים מגוף הפרשה. ולכך נטה גם הרד"ק בפירושו לפסוק ד. משמע, לא בהכרח מכוח הבנה כוללת הקשורה בשיפוט המקראי כפי שמשמע לנו מרי' יונתן עצמו.

ב. דרך אחרת, המקובלת מאוד על פרשנים בני דורנו, נוסחה היטב בידי הרב אביגדור נבנצאל בספרו שיחות לספר בראשית¹³:

"כל האומר שדוד חטא מתוך דחף של יצרים שלא יכול היה לעמוד בהם, אינו אלא טועה בהבנת כל הפשט התנכ"י, האומר שהתנ"ך הוא דבר ה' המתגלה ליראיו בלבד"

(עמ' שעז).

"מי שחושב שראובן, דוד ואחרים מגדולי ישראל... אנשים שהידרדרו עד לקצה המרוחק כל כך מן הקדושה, אדם שכזה אינו אלא טועה"

(עמ' שעט).

אף שאנו מקבלים ללא סייג את העקרונות העולים מדבריו של הרב המחבר על חסידותו של דוד, אנו מטילים ספק בקביעה, שישנו קו עקרוני בחז"ל הבא לתרץ את חטאיהם של גדולי האומה. אנו מכירים מאמרי חז"ל רבים יותר החושפים חטאיהם של גדולים שלא נתפרשו, מאלו המנסים לחפות על חטאיהם. נזכיר כמה דוגמות לכך: 1. על אדם הראשון, דורשים חז"ל, שהיה כופר בעיקר ומושך בערלתו (סנהדרין, לח, ע"ב); 2. ספק אם היינו מרגישים בחטאו של נח שלא ביקש רחמים על בני דורו לולא שחז"ל העמידונו על כך (זוהר, ח"א, סי' סז ורנד); 3. חז"ל תולים את גלות מצרים בחטאים נסתרים של אברהם (נדרים, לב, ע"א); 4. על יוסף הצדיק מספרים חז"ל, שבא לעשות צרכיו עם אשת פוטיפר, ואף שיצאו ממנו עשר טיפות זרע לבטלה מכוח חמדתו אותה (סוטה, לו, ע"ב); 5. אף על דוד מגלים חז"ל את שלא אמרו המקראות, שתבע את אביגיל לדבר עברה בהיותה אשת איש, ושהוא ואנשיו הפכו לבעלי קרי מחמתה (מגילה, יד, ע"ב; ירושלמי סנהדרין, פ"ב, ה"ג); 6. משלמה בנו, שר' יונתן אמר עליו שכל האומר שחטא אינו אלא טועה, לא חסכו חז"ל את שבט לשונם, ואף ביקשו לטרדו ברוח קודשם מעולם הבא (ירושלמי סנהדרין, פ"י, ה"ב; יבמות, עו, ע"ב). וכל זאת אף שה' אהבו ואף דיבר עמו. להבנתנו, גישת חז"ל ש"אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם" (שבת, קיב, ע"ב), לא מנעה אותם מלמצוא חטאים קשים אצל גדולי עולם, בבחינת "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו" (סוכה, נב, ע"א). ואם הָלְלו אֶךְ הַתְּמוּדָדוּ עִם חֲטָאִים וּבְסוּפוֹ שֶׁל דָּבָר גְּבֵרוֹ עַל יִצְרָם (כיוסף), או ששבו בתשובה על חטאים, נשאר בגדולתם. אנו דוחים את גישתו הבלתי מתפשרת של הרב נבנצאל, גם על-שום שמגדולי הראשונים ביארו את פרשיות ראובן ודוד שלא כחז"ל, וודאי שלא נאמר עליהם שהם טועים בנפשם, ואף בחז"ל עצמם מצאנו מחלוקות בכך¹⁴.

¹³ הוצאת שמועות הלוי, ירושלים, התשמ"ט.

¹⁴ ר' יוסף בכור שור והרד"ק מבארים את חטא ראובן כפשוטו, ששכב עם בלחה. לגבי חטאם של בני עלי, דעת רב (בשבת, נה, ע"ב) כפשוטה, שחפני חטא באשת איש (ענין רש"י שם), ור' יוחנן בן תורתא ביומא, ט, ע"א, סובר, שגם חפני וגם פינחס גילו עריות. אמנם ענין בריטב"א שם שמביא שתי גרסאות בכך, אך לגרסה שנייה סובר ר' יוחנן בן תורתא שאכן שכבו בני עלי עם הנשים, וכך הבינו בדבריו אף המלבי"ם והר"י אברבנאל. המלבי"ם לא הכריע בין שתי הדעות, ואילו הרד"ק והר"י אברבנאל נטו לדעה שאכן שכבו עם הנשים. לגבי בני שמואל פירש הרד"ק כפשוטו. אף המלבי"ם בפירוש הפשט נטה לכך ורק אחר-כך הזכיר את דעת ר' יונתן.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ג. לנו נראה שכוונתו של ר' יונתן במדרש הייתה ללמדנו את דרכה של הביקורת המקראית על אישי המקרא. ביקורת זו אינה לשונו של מִסְפָּר אובייקטיבי, החייב להיות 'מאוזן', אלא ביקורת נבואית לוחמת, המדגישה חטאים ומתארת אותם במלים קשות במטרה להילחם בהם. נביא לכך שתי דוגמות מני רבות.

בספר במדבר מתארת התורה את תלונת בני ישראל על המן בקברות התאוה.
"ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו... והמן כזרע גד הוא ועינו כעין
הבדלח... והיה טעמו כטעם לְשֵׁד השמן"

(במדבר, י"א, ו-ח).

עם התלונה מוסיפה התורה ביקורת על תלונתם על המן הטעים והטוב.
אך במשנה תורה נאמר:

"ויענך וירעבך ויאכלך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבתיך"

(דברים, ח', ג).

משמע מכאן, שהיה מקום לתלונת בני ישראל על רעבונם באכילת המן. לעומת זאת בספר במדבר נזכר רק הטוב שבמן, כדי להבליט את חטאם של המתלוננים. בלשונו של ר' יונתן היינו אומרים: "כל האומר המתלוננים שבקברות התאוה חטאו, אינו אלא טועה".

ודוגמה שנייה, מפורסמת יותר, מחטאו של עכן בחרס ביריחו.

"ויאמר ה' אל יהושע: קם לך למה זה אתה נפל על פניך. חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם וגם לקחו מן החרס וגם גנבו וגם כחשו וגם שָׁמוּ בכליהם"

(יהושע, ז', י-יא).

הקורא פסוקים אלו, בלא לקרוא קודם על חטאו של היחיד, עכן, היה ודאי תמה אילו היה ר' יונתן אומר: "כל האומר חטאו ישראל ביריחו אינו אלא טועה". בשני המקומות האלה לא אמר ר' יונתן את שאמר, כיוון שהדברים גלויים בפסוק. ר' יונתן דרש על ראובן, דוד ודומיהם, וכוונתו, לדעתנו, הייתה לומר שהנביא משתמש בכוונה במלים חריפות כדי לגנות חטא הנראה אולי קל, אך לדעתו של הנביא - חמור הוא¹⁵. עוד נרחיב על כך בהמשך המאמר אם גומר ה' עלינו.

לגבי חטא דוד בבת-שבע רבו מאוד הדעות בחז"ל ובמפרשים שחטא באשת איש ממש. ולמרות שגם אנו העדפנו במאמרנו את הכיוון שלא חטא באשת איש ממש, לא נוכל להבין איך הגדירים הרב כטועים בהבנת כל הפשט התנ"כי.

נבחר מעט את דברינו. במקומות הנזכרים עמד ר' יונתן על סתירה בשיפוט הנבואי על האירועים. ניטול כדוגמה את חטא בני עלי. מצד אחד כתוב "ואת אשר ישכב את הנשים", ומצד שני הביטויים כלפיהם בהמשך סלחניים יותר. וכן ביחס לבני שמואל וכן ביחס לדוד. סתירה זו מאפשרת לנו להבין כפשוטו של הכתוב המחמיר ולדחוק את הכתוב המקל; או להבין כפשוטו של הכתוב המקל, ולהבין שהכתוב האחר מחמיר בגלל מגמה כללית המצויה במקרא להחמיר בחטאים, וכפי שהוכחנו. ובדרך זו, האחרונה, הלך לדעתנו, ר' יונתן.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נקודה אחרונה שנעמוד עליה בפרק זה הוא היחס העקרוני אל דוד בחטאו. על הצדדים הפרשניים במקורות נעמוד במאמר עצמו. לעיל הזכרנו כמה מפרשני דורנו הרואים את שיטתו של ר' יונתן כגישה עקרונית לאישי המקרא. גישה זו הביאה כמה מהם ללמד כל סנגוריה על דוד, אף על חשבון פשטי המקראות. עקרוניתם המנחים היו שכישלון של דוד בחטא כה חמור אינו מתקבל על הדעת, והעובדה שהמקרא ממשיך לראות בו משיח ה' אינה מתיישבת עם חטא כזה¹⁶.

מפרשים שקיבלו הנחה זו הלכו בשתי דרכים עיקריות. האחת - ללמד סנגוריה על כל פרט ופרט ממעשהו של דוד. גירושי בת-שבע לדידם היו לא רק מעשה פורמאלי שנועד לפתור את בעיית העיגון של אשת הלוחם אם ייעדר בעלה לאחר המלחמה, אלא גירושין אמיתיים בשל יחסים לא תקינים בין בני הזוג. דוד קרא את אוריה משדה המערכה ושלחו לביתו כדי לבחון את טיב היחסים בין אוריה לבת-שבע וכדי להוכיח לכולם שאכן אוריה ניתק אף את קשריו הנפשיים עמה. נְתַק נפשי זה הוא הסיבה לכך שאוריה לא ירד אל ביתו (או לכך שבת-שבע לא נתתו לקרב אליה). לקיחתה של בת-שבע לארמון לא היה בה אפוא גם עָנָל מוסרי. כוונתו בלקיחתה לא הייתה יצרית, אלא מתוך כוונה להוליד את הבן המתאים למלוכה. אוריה אכן היה חייב מיתה על שדיבר שקר ועזות לפני מלכו (שהרי לא הודה שאינו חפץ בבת-שבע אלא שיקר וטען שרוצה הוא לחזור למלחמה). וכששָׁלְחו דוד "אל מול פני המלחמה החזקה", כוונתו לא הייתה להרגו, אלא למסור דינו לשמים; וכן הלאה. חטאו של דוד לשיטתם הוא בחילול השם ובמה שהשתמע ממעשהו לעיני העם ולא במה שעשה באמת¹⁷.

אהבתם של מפרשים אלו את דוד קלקלה אצלם, לטעמנו, את שורת פשטי המקראות. לא נוכל לקבל אפשרות שהמקראות יותירו אותנו בפרע כה גדול בין המשתמע מקריאתם לבין מה שאירע באמת, אליבא דמפרשים אלו¹⁸.

¹⁶ הרב נבנצאל (שם, עמ' שפ) כתב: "ואם גם לאחר שחטא, ממשיך דוד להיות מלך ישראל, ואבי המשיח לו אנו מצפים בבי", משמע שחטאו היה קטן בהרבה ממה שנדמה ממבט ראשון... שאם לא כן - היה מפסיד את המלוכה". ודבריו תמוהים מאוד. וכי שערי תשובה ושערי דמעה ננעלו? והרי הם עיקר מעלתו של דוד!

¹⁷ עיין בכל אלו בדברי הרב נבנצאל, שם; דעת סופרים, שם, ובפירושו לשמו"ב, י"א, ובמובאה לעיל בשם הרב בוכבזה ועוד.

¹⁸ לא היינו מאריכים בכך, לולא הייתה זו גישה של זרם שלם בחינוך הדתי. עם זאת נציין, שגדולי תורה רבים כתבו על אישי המקרא בלשון שרוממה אותם מכל אדם, אך לא סטו לעני"ד מרוח המקראות, ואנו שותים בצמא את דבריהם הקדושים, אף שיש לנו השגות פה ושם. נזכיר כאן את הרב דסלר בספרו מכתב מאליהו, כרך ב, מעשי אבות; את הרב בלאך בספרו שיעורי דעת, בפרקים "אם ראשונים כמלאכים", ו"שיעור קומה", ועוד רבים. דברינו בהערה זו על הסכמתנו לגישה פרשנית זו נכונים מן הבחינה העקרונית וברוב המקרים. אך בפרשה שבה אנו עוסקים יש לנו תמיהות אף על שיטתו של הגר"א דסלר זצ"ל, אם כי אינן כה חמורות וכה עקרוניות כמו תמיהותינו על השיטות שהזכרנו בגוף המבוא. בשל חשיבותה של שיטתו, נצטט אותה ונעיר עליה את תמיהותינו.

וזו לשונו: "אפילו אצל הצדיקים הגדולים ביותר שלטה סכנת טעות בזיהוי המצבים האלה - טעות העלולה לגרור אחריה אופן עבודה בלתי מתאים למצב. כן מצאנו למשל גם בחטא דוד המלך ע"ה. הן אמרו ז"ל (סנהדרין, קז, ע"א): "ראויה הייתה בת-שבע בת אליעם לדוד, אלא שאכלה פנה". והעניין הוא, שהבחין ברוח קודשו שראויה היא לו, ואף נבראה להיות לו לאישה, ושממנה עתידים לצמוח מלכות בית דוד ומלך המשיח, ונתכוון בלקיחתה לשם בניין תכלית הבריאה (וכבר אמרו חז"ל בשבת, נו,

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ע"א, שלא היה בה איסור אשת איש, כי אוריה כתב לה גט כריתות כיוצאי מלחמה). אבל בשאיפתו המופלגת למצווה גדולה זו, טעה בבחינת דחיקת השעה, ולא חש להרגשת ההגבלה שבזמן. ובוהו מבואר מדוע לא הרגיש בחטאו כלל, עד שנאמר לו מפורש מפי נתן הנביא בשם ה' (שם, עמ' 250).

בראשית השגתנו על דברי הרב נצי"ב, שוויכוחנו עמו אינו עקרוני כמו עם דבריו של הרב בנצאל, שדוד בעל ביודעין אשת איש וחשב שעל ידי כך יגאל את עם ישראל. (הרב דסלר מסתמך רק על הדעה שבת-שבע לא הייתה אשת איש). כמו כן, הרב דסלר אינו מנסה לטעון שדוד לא חטא בגזלת אישה מבעלה, ואינו טוען שדינו של דוד באוריה כמורד במלכות היה דין צדק. בכלל, אינו בא להקל **במעשי** העברה של דוד (מעבר לשיטת ר' יונתן שעליה אנו דנים), אלא רק **במניעיו** לחטא.

אנו מניחים, שבדבריו לא התכוון הרב לבאר את הגמרא בסנהדרין, שראויה הייתה בת-שבע לדוד, שהרי בפשוטה לא באה לתרץ את חשבונו ומניעיו של דוד, אלא לבאר את חשבונו של הקב"ה, שהקרה את בת-שבע לפני דוד כאָמה של שושלת המלכות. נראה לנו שמטרת הרב אכן הייתה לרומם את מניעיו של דוד לחטא, ונסתייע בגמרא זו.

אך שיטתו תמוהה לנו. שהרי אם פעל דוד מחמת הגט ומחמת שהרגיש ברוח קודשו בהתאמתה של בת-שבע להקמת מלכות ישראל, היה עליו לשאת את בת-שבע לאישה כבר מלכתחילה, והוא לא פעל כך. בעילתו הראשונה את בת-שבע הייתה ללא נישואין, ומשמע שלא נעשתה בהכרח מתוך שיקול לדורות עולם. זאת ועוד, איך משתלבת בנימוקו של הרב העובדה, שדוד הביא את בת-שבע אל ביתו דווקא לאחר שראה אותה רוחצת, עם כל המשמעת מכך, ושהכתוב טורח להדגיש זאת. ואם כדברי הרב, שדוד לא הרגיש כלל בחטאו, מדוע טרח לזמן את אוריה כדי שישכב עם אשתו (האומנם רק כדי להוכיח שגמר בלבו לגרשנה לצמיתות וכדעות שהבאנו לעיל!)? ומדוע רצה להשיב את בת-שבע לאוריה בעלה!! והאם לא סביר יותר לומר שמלכות בית דוד ומלך המשיח צמחו מבת-שבע דווקא בשל תשובתו של דוד על חטאו ותיקונו?

בנוסף לכל אלו יש לנו תמיהה עקרונית על שיטתו. כלום עלינו להסיק ממנה, שאין לנו יכולת לפרש חטאיהם של גדולי עולם קדמונים בכך שנפלו ברשתו של יצרא דעריות כפי שהוא, ובלו להוסיף עליו טעות בדבר מצווה: האומנם נפרש כך אף את טיפות הזרע שיצאו לבטלה מיוסף בעת ניסיונו באשת פוטיפר (סוטה, לו, ע"ב)? ואיך נפרש את דוד ואנשיו שהפכו לבעלי קרי מחמת אביגיל (עין לעיל)? האם נוכל לדחוק במדרש, שאנשיו של דוד הפכו לבעלי קרי מחמת יצר עריות, ואילו דוד מחמת צפייה ברוח הקודש של התאמתה של אביגיל אליו? וכיצד נפרש את מה שמספרת הגמרא (קידושין, פא, ע"א) על רב עמרם חסידא שנטל סולם כבד באישון לילה, ורצה לעלות אל נערה שראה בעלייה? ועוד מספרת הגמרא שם על ר' מאיר ועל ר' עקיבא, שנגלה להם השטן בדמות אישה, והם רצו בכל כוח גופם אל דמותה, עד לרגע שעזבם יצרם? כלום טעו כל אלו בדברי מצווה? והאם נבוא לחלק בין דוד המלך, שלא ייתכן שנכשל ביצרא דעריות, לבין תנאים ואמוראים קדושים, שכן נכשלו בו? והרי הכלל "אם ראשונים כמלאכים" לא נאמר דווקא על אישי המקרא, אלא על תנאים ואמוראים:

לעניות הבנתנו יקשה עלינו מאוד להעריך את כוח יצרם של קדמונים גם בענייני גוף. שהרי מדובר על גיבורי חיל ובעלי כוח. ומי לנו כדוד, שלחם בענקי הפלשתים, או כר' עקיבא שנשא כליו של בר כוכבא במלחמתו, וכן מאה ועשרים, כשסרקו את בשרו במסרקות ברזל עמד וקרא קריאת שמע, או כרב עמרם חסידא, שנשא בידיו סולם שהיה משא לעשרה בני אדם? ועיין בדברי הגמרא בבא מציעא, פד, ע"א, על כוחותיהם המיניים של דורות קדמונים, על ר' ישמעאל ברבי יוסי, ר' יוחנן ורב פפא (וע"ע מהר"ל, באר הגולה, הבאר החמישי, ד"ה בפרק השוכר את הפועלים, ואכמ"ל), וכן שם על יופיים. ואכן, כיוצא בו מספרת הגמרא (סנהדרין, כב, ע"א) על דוד בעת שנאמר עליו "והמלך זקן מאד", שבא על בת-שבע שלוש עשרה פעמים בשעה אחת. ואף אם נאמר, שכאן ובאגדות אחרות שהבאנו, נקטו חכמים לשון גוזמה, עדיין נוכל ללמוד מכאן רבות על כוחם של קדמונים בכך. (נוכר עוד, שלפי חז"ל היה שלמה אב לבנו רחבעם כשהיה בן אחת עשרה, ועל פי הפסוקים היה יאשיהו אב לבנו יהויקים כשהיה בן ארבע עשרה. ועיין עוד סנהדרין, סט, ע"ב; סדר עולם רבה, פרק ב'; ובחזקוני, בראשית, ל"ח, א, ואכמ"ל.) נוסף לכך

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הדרך השנייה של בעלי ההנחה שעלינו להקל ככל האפשר בחטאו של דוד, קשה בעינינו שבעתיים. בדרך זו הלך הרב נבנצאל בחיבורו הנ"ל. דרך זו צמודה יותר לפשטי המקראות, והיא נכונה אף לקבל את הדעה שדוד חטא באשת איש ממש. אך היא מעלה את שיקוליו בכך מבירא עמיקתא של כניעה ליצרא דעריות לאיגרא רמא של הצורך לתקן את עם ישראל ולהעמיד יורש מתאים למלכות ישראל, בהנחה שזה יכול להיוולד רק מזיווגה של בת-שבע לדוד. לשם כך, חשב דוד בטעות, מותר לו אף לעבור על גילוי עריות ולקחת אשת איש, לצורך הצלת כלל ישראל.

ובעינינו טובים שבעה כישלונות ביצרא דעריות ממחשבת פיגול אחת כזו, שבעיני הקב"ה טוב שיגזול דוד אישה מבעלה ויוליד ממנה ממזר שיושיע את ישראל ויבנה את המקדש, ויקים שושלת ממזרים עד סוף כל הדורות, שהיא תהווה את מלכות בית דוד. וקשים דבריו של הרב בעינינו עד מאוד¹⁹.

את כוחו המדמה הגדול של דוד, שהרי היה לפחות במדרגה הקרובה לנבואה, וכן את יופיין של אותן הנשים שהמקרא משבחן בכך (עיין למשל בבא בתרא, נח, ע"א), ואת תרבות הצניעות והריחוק שהיו רגילים בה, שלא היה ידמי עלייהו קאקי חיוורי (שבדורות אחרונים - מרוב רגילותם בנשים דומות עליהם כאוויזים לבנים ואין יצרם מתעורר כבדורות ראשונים; ועיין ברכות, כ, ע"א, ובפוסקים). לכן אמרו חז"ל, שהאומר או השומע את שמה של רחב הזונה, אילו היה בזמנה והיה מכיר אותה, היה עצם שמה הופכו לבעל קרי (עיין תענית, ה, ע"ב). ומשמע שמדובר על אנשים בדרגתם של אמוראים. וכן יעל זנתה בקולה ואביגיל בזכירתה (מגילה, טו, ע"א). תוקף כזה ליצרא דעריות אין אנו מכירים כלל בזמננו, כשם שכול כוחות נפשנו ויכולתנו להעריך את היופי בכול תחום שהוא, דהויים ופגומים.

כל אלו בנוסף למאמר חז"ל, שכל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו, יוכלו ללמד אותנו שמץ מגודל ניסיונו של דוד בבת-שבע. ואם נוסף על אלו את הוראת ההיתר שהייתה לו לפי ר' יונתן, בשל גט הכריתות של יוצאי המלחמה וכן את תשובתו של דוד וייסוריו שאחר החטא, נראה לעניות הבנתנו, שנוכל לחבר את החטא עם גודל אישיותו של דוד גם בלא לדחוק כדברי הגר"א דסלר זצ"ל, שדוד טעה בדברי מצווה. ועיין בספר חסידים (מהדורת מרגלית, ירושלים, תשכ"ד, סימן תרי"ט) שכתב: "והודיע מעשה דוד להודיע כי ראש ראש החסידים, שכל עסקו לשם שמים, ואעפ"כ כשראה אישה נכשל, ואע"פ שהיה קרוב לזקנה".

ואמנם, מצאנו סיוע גדול, לכאורה, לשיטתו של הגר"א דסלר, מדבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין. וזו לשונו:

"ויכוצא בו ניסיון דוד המלך עליו השלום בבת-שבע, ודאי הוא הרגיש ברוח הקודש, שמוכנת לו מששת ימי בראשית, ושממנה תצא שלשלת המשיח, ולקדושה נתכוון...". (פוקד עיקרין, לובלין, תרפ"ט, מהדורת צילום, בני-ברק, תשל"ג, פרק ה, עמ' 34-35).

ואולם, דווקא בשל הדמיון בין השיטות, חשוב להדגיש את ההבדל ביניהן. ר' צדוק הכהן אומר בהמשך דבריו:

"ויכך דרך היצר להסית לאנשים גדולים, אלא דשם היה גם תאוות הלב גורמת ההטעאה להטות אוזן לטענות וסברות אלו. והם לא ידעו עדיין לחשוך עצמם, שנגיעת התאוה מעוררת עיני שכלם לחשוב על רע - טוב" (שם).

ר"צ הכהן לא שלל תאוות היצר מדוד, וראה במניעיו הטהורים של דוד הוראת היתר בלבד נגד היצר; בעוד שהרב דסלר ראה בהוראת ההיתר את עצם החטא, ושלל בדבריו את תאוות היצר, ועל כך הייתה השתנו.

השיטה של עברת גילוי עריות לשם שמים ולתיקון עולם עתידי לשם גילוי של משיח, עוברת לעני"ד סמוך מדי לעולמות אסורים. דרכו הטהורה, להבדיל, של הרב נבנצאל בדבריו נראית לנו כשגגה שיוצא מלפני

¹⁹

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הגישה ההפוכה והיותר נפוצה רואה בפשטות את דוד כנופל ברשת יצרא דעריות. למפרשים מבית מדרשה של ביקורת המקרא מעולם לא הייתה בעיה לראות את דוד, או כל דמות מקראית אחרת, בטומאתה ובחטאה. השלמה עם חוסר השלמות המוסרית היא דבר מצוי בבית מדרש זה, וקושיות על דרך זו מפרישותו וחסידותו של דוד במקומות אחרים נפתרות קל מהרה על-ידי חלוקה למקורות שונים ושילוב גורמים אינטרסנטיים שמטרתם להצדיק את דוד במקרא²⁰. מסיבות ברורות הקשורות בקדושת המקרא ובקדושת הנבואה, נדחה דרך זו על הסף מלבוא בקהל ה'²¹.

בשתי הגישות גם יחד לא מצאנו נכונות יתרה להתמודד עם מערכת שיקולים מורכבת בנפשו של דוד, שבה הטוב והרע, האמת והאשליה, ראייה סובייקטיבית ורדיפת צדק משמשים בערבוביה. תפיסה שנראית לנו במידה רבה חד-ממדית, הביאה את בעלי הגישות

השליט, אף שכתבם רק ב'הווא אמינא' של דוד. אמנם עיין בגנזי שכטר (להלן, הערה 47), ששמע כרב נבנצאל. אך לדעתנו, 'ערביך ערבא צריך'. הראיה שהביא מיעל, ששכבה עם סיסרא בבחינה 'גדולה עברה לשמה' (נזיר, כג, ע"ב), לענייך אינה ראייה. מן התוספות שם (ד"ה והא) ומן הרא"ש משמע שהייתה אנוסה. ולדעת ריש לקיש סיסרא כלל לא בא עליה. ואף לדעות שבא עליה מרצונה, לא ברור שבעלה היה חי (אביגיל נקראת אשת נבל אף לאחר מותו, וייתכן שכך גם יעל אשת חבר). ואף אם היה חי, ייתכן שאיסור אשת איש לגוי אינו גילוי עריות (עיין תוספות כתובות, ג, ע"ב, ד"ה ולדרוש). ואף אם עברה על גילוי עריות, ה"עברה לשמה" הייתה כשטימאה את עצמה ואסרה את עצמה לבעלה. ומה דמיון יש לדוד שגזל מאחר את אשתו? וכי אם שמענו שאדם מוסר את עצמו להצלת כלל ישראל, כלום נסיק מכך שאדם ימסור נפשו של אחר להצלת כלל ישראל! (פרט כמובן, לייחודהו כשבע בן בכרי, ששם ההלכה ציוותה כך. ועיין רמב"ם, יסודי התורה, ה', ה, ופוס ולולינוס מסרו עצמם אף שלא ייחודם.)

זאת ועוד. אם הותר ליעל למסור עצמה כדי להרוג את סיסרא, כלום יעלה על הדעת שטוב בעיני ה' להושיע את כלל ישראל מבן שיצא מנישואין אלו? ומבחינה זו שונים דבריו מדברי הרב דסלר על שמשון (מכתב מאליהו, כרך ב, עמ' 272). הרב כתב שם, שהותר לשמשון על-פי הדיבור לשאת נכרייה, כדי לנקום בפלשתים, והיה זה רצון ה'. ולמרות המרחק בין דברי הרב דסלר למה שהבאנו מהרב נבנצאל על דוד, תמוהים בעינינו אף דברי הרב על שמשון. היכן מצא שמשון נשא נכריות על-פי הדיבור? ומה שנאמר "כי מה' היא" (שופטים, י"ד, ד), בפשטות הכוונה לגזרת ה' שאינה קשורה לרצונו לבחירתו החפשית של שמשון, ובדומה לבני עלי (שמו"א, ב', כה) ועוד. וייתכן שכפאו יצרו בגזרת עליון. ומה שהפנה שם לרש"י ורד"ק - לא מצאתי בהם רמז לפירושו. והדרך הפשוטה לתרץ את מעשי שמשון היא כרמב"ם (איסורי ביאה, פ"ג, ה"ד) שמשון גייר את הנשים לפני שנשאן, ואכמ"ל.

אמנם עיין בדבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין (קדושת השבת, מאמר ד [פרי צדיק, כרך א, לובלין, תרס"א, מהדורת צילום, ישראל, תש"ך, עמ' 22]), שדיבר על 'עברה לשמה' אצל אברהם אבינו במעשה העקדה, וכן כתב במקומות נוספים, ושם הוא מצדיק מעשה עברה (במקרים בהם הוא דן בלבד!) כדי לעשות נחת רוח ליוצרו. (ועיין עוד בימי השילוח' לר' מרדכי יוסף מאיזביצא, שדן בכך במקומות רבים.) אך אנו רואים הבדל גדול בין דבריהם לדבריו של הרב נבנצאל. ולא נאריך כאן, ונסמוך על המעיין.

²⁰ כך למשל אצל ולהיוזן, Composition, עמוד 250 ואילך. וכן בגונקל רוסט ועוד רבים. וכן בהרחבה במבוא של מ"צ סגל לספר שמואל (ירושלים, 1971) בעיקר עמ' 16 ואילך ועמ' 24 ואילך, ועיין עוד לעיל, הערה 4.

²¹ עיין תהלים, ס"ט, כט.

האלה להתעלם מדברים בסיסיים. האחת - מפשטי המקראות, ובמידה מסוימת מיחס סביר בין החטא (הקל) לעונשו (החמור). והאחרת - מן המבט הנבואי הכולל על אישיותו של דוד, השופט אותו בצורה חיובית, ומדמותו המשתקפת לנו ממזמורי תהילים ומדברי חז"ל.

אנו ראינו בנפשו של דוד הר געש שממנו מתפרצים אבני אש קודש בצד אפר. שדה מערכה, שבו מתנגשים זה בזה יצרים עזים (של כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו) עם אהבת אמת ושיקולי צדק. הנביא, הוא המכריע בסופו של דבר מה עיקר ומה טפל. מה ניתן למחילה ומה יישפט במלוא חומר הדין. אי אפשר לנו לשפוט את גדלותו של דוד ברגע החטא, בלא להביא בחשבון את תגובתו לתוכחת הנביא, כשם שלא יכולנו להתמודד עם פשטי המקראות בפרקנו בלא לראותם כקשורים ואחוזים בחיי דוד בכלל.

כאמור, עסקנו במבוא בכמה נקודות עקרוניות הקשורות לחטאו של דוד וליחסנו לדברי חז"ל על כך. במאמר עצמו נתרכז במשתמע לנו מן המקראות עצמם, ומדמותו של דוד כפי שהיא נראית לנו כעולה מן הכתובים.

חלק א - הכבשה

א. "אישה רוחצת מעל הגג"

"ברית כְּרָתִי לְעֵינֵי וְמָה אֶתְבוֹנֵן עַל בְּתוּלָה...
אִם נִפְתָּה לְבִי עַל אִשָּׁה וְעַל פֶּתַח רַעִי אֶכְרְבֶתִי"
(איוב, ל"א, א-ט).

שאלה ראשונה שנעסוק בה בפרשה מורכבת זו של חטא דוד ועונשו היא, האומנם עבר דוד על איסור אשת איש כששכב עם בת-שבע בלילה הראשון, איסור שהוא בחיוב כרת ומיתת בית דין²².

סתימת הפסוקים באירוע עצמו (י"א, ג), המבוכה והמצוקה שדוד נמצא בהן בעקבות הלילה ההוא²³ ונבואת נתן, הכוללת עונש במידה כנגד מידה "ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת" (י"ב, יא), לכאורה אינן מותירות מקום רב לפתח של זכות על דוד בשאלה זו, ומסייעות להבנה שדוד אכן נכשל באיסור החמור של אשת איש²⁴.

²² עיין ויקרא, י"ח, כ, כז; כ"י. ומשנה סנהדרין, י"א, א.

²³ עיין י"א, ח-יא, ומשמע שבת-שבע עדיין אשתו של אוריה.

²⁴ ובחז"ל מצאנו דעות שונות בשאלה אם בת-שבע הייתה אשת איש. הגמרא בכתובות, ט, ע"א, מביאה שתי דעות בכך. לדעה ראשונה הייתה אשת איש, ולא נאסרה על דוד הבעל כיוון שהייתה אנוסה. ולדעה שנייה, דעת ר' שמואל בר נחמני, לא נאסרה משום שכל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו. (הרמב"ן בכתובות, שם, ד"ה גט כריתות, ועוד ראשונים, כתבו באחד התירוצים, שלר' יהודה בגיטין, עג, ע"ב, ודאי הייתה בת-שבע נשואה, כיוון שגט כזה אינו מועיל עד שעת המיתה. אמנם דעת התוספות בשבת, נו, ע"א, ד"ה ליקוחין, שלשני התירוצים בכתובות הייתה בת-שבע מגורשת. אך רוב הראשונים חלקו עליו.) הגמרא בשבת, נו, ע"א, סוברת בפשטות כתירוץ השני בכתובות, שבת-שבע הייתה גרושה. אך ייתכן שרוב בסוגיה שם חולק על דעה זו. ופירושים שונים נאמרו בדעתו, ש"רבי דקא

אך אם נחרוג מפרטי האירוע במקומם²⁵ נגלה כמה קשיים בהסבר זה, שבת-שבע הייתה אשת איש.

א. אף שפרט אחד בסיפור תומך באפשרות של אבדן השליטה בתאוות הבשרים, ביצרא דעריות, וכוונתנו לראייה האקראית מעל הגג את האישה הרוחצת²⁶, הרי פרטים נוספים בסיפור אינם תומכים באפשרות זו.

דוד לא הלך מיד אל בית הרחצה של בת-שבע כדי לשכב עמה. הוא שלח שליח לשאול מי היא, ייתכן ששאל אף מי אביה ומה מעמד האישות שלה²⁷ (וייתכן שאף הקפיד על שהרתה מנידותה²⁸). כל אלו נתנו לדוד רווח זמן, ואפשרו לו שיקול דעת ויכולת לשוב

אתי מבית דוד מהפך בזכותיה". ועיין ר"י אברבנאל, שמו"א, י"א. בסוגיה בבבא מציעא, נט, ע"א, שתי גרסאות בשאלה האם אויבי דוד הקניטוהו על שבה על אשת איש או על ספק אשת איש. לגרסתנו, שהאשימוהו באשת איש גמורה, הסוגיה בבבא מציעא אכן סוברת שהייתה אשת איש. וכך פירש הרמב"ן בכתובות, ט, ע"א, ד"ה גט כריתות. וכן כתב הרשב"א שם, ד"ה כל היוצא, בתירוץ ראשון. ובתירוץ שני יישב את הסוגיה בבבא מציעא גם עם הדעה שבת-שבע הייתה גרושה. גם הריטב"א שם יישב את הסוגיה בבבא מציעא לשני התירוצים. כך גם הסוגיה בסנהדרין, קז, ע"א, ששאלוהו - "הבא על אשת איש מיתתו במה?" אמנם, מהמשך הסוגיה שם נראה במפורש, שבת-שבע הייתה אשת איש. דוד ביקש מן הקב"ה שימחול לו את העוון, והקב"ה ענה לו - "כבר עתיד שלמה בןך לומר בחכמתו... 'כן הבא אל אשת רעהו לא ינקח כל הנוגע בה'". אך רוב מפרשי המקרא המסורתיים נקטו כעיקר את דברי ר' שמואל בר נחמני משום ר' יונתן, שבת-שבע לא הייתה אשת איש, וכן כתב רש"י לשמו"ב, י"א, טו. כך נראית הכרעת הרד"ק שם בפס' ד, וכן כתב המלבי"ם. אך הר"י אברבנאל בפירושו כתב, שבת-שבע הייתה אשת איש. ונדחק מאוד בתירוץ על השאלה איך קיים דוד את בת-שבע כאשתו לאחר מות אוריה מאחר שהייתה אסורה לו. וכבר השיגו בכך ר' יעקב פידאנקי (הרי"ף). אמנם דעת הרלב"ג (בסיכום לשמואל ב, 'התועלת המי"ב') כר"י אברבנאל, שבת-שבע הייתה אשת איש.

חכמי הביקורת נתנבאו כולם בסגנון אחד, שבת-שבע הייתה אשת איש ממש. הם מיאנו בדעת ר' יונתן בכך, והתעלמו לחלוטין מן הקושיות שנעלה בהמשך הפרק על שיטה זו.

25
26
27
28

אנו נכנסים כאן לעיקרון השנוי במחלוקת עזה בין שיטת הפרשנות של חז"ל לזו של כמה מן המפרשים וכל חכמי הביקורת. חז"ל העדיפו במקרים רבים להיחזק בהסבר פרטי האירוע במקומם, ובלבד שהמעשה ישתבץ היטב בתמונה הכוללת יותר. לצורך זה השתמשו למשל בשיטת 'מילוי הפערים' (את המושג 'מילוי פערים' שאלתי ממאמרם של פרי וטרנברג, לעיל, הערה 9) והוסיפו פרטים שלא נכתבו במפורש כדי ליישב בעיות כוללות. חכמי הביקורת (וגם חלק ממפרשי הפשט), העדיפו את שיטת 'הקריאה הצמודה', וממילא נצמדו למלים במקומן, והתעלמו פעמים רבות מן ההקשר הכללי או שתירצוהו בצורה דחוקה. לחכמי הביקורת לא הפריע כל כך ההקשר הכללי, ולעתים רבות פטרוהו בלשון 'מי ששנה זו לא שנה זו', ואין לנו עסק בכך. ובמבוא למאמר הרחבנו על כך.

פירשנו 'וירא אשה רוחצת מעל הגג' כאילו כתוב וירא מעל הגג אישה רוחצת. דוד עמד על גג ביתו, ומגובה ביתו ראה אישה רוחצת במקום צנוע. כך מוכח גם מתחילת הפסוק: 'ויתהלך על גג בית המלך'. בת-שבע לא רחצה על הגג. וכן פירשו רד"ק, מצודות, מלבי"ם ור"י אברבנאל. אך הר"י קרא פירש, שהאישה רחצה על הגג ועיין להלן, הערה 47.

עיין, י"א, ג.

המפרשים נתחבטו בפירוש הנאמר בפסוק ד' 'וישכב עמה והיא מתקדשת מטמאתה'. רד"ק ומלבי"ם פירשו, שבה לומר, שדוד הקפיד על טומאתה מנידתה. והר"י קרא ור"י אברבנאל פירשו להיפך, שנהג בחוסר שיקול דעת, שהרי כשטובלת לנידותה נוחה להתעבר. ועוד, שברור שאוריה לא בא עליה בימים

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ולשלוט ביצרו. דוד אף אינו עושה את הדברים בחשאיות המאפיינת כישלון של רגע. הוא שולח מלאכים להביא את בת-שבע לביתו²⁹.

ב. לאחר החטא, וכנראה כעבור חודשים רבים, משנולד הילד מעיבורה של בת-שבע "בלילה ההוא", בא נתן בתוכחה אל דוד ובפיו משל - משל כבשת הרש.

נעמוד על שתי נקודות במשל.

האחת - עצם העובדה שנתן נזקק להערים על דוד, לספר לו סיפור על אדם אחר ולהביאו לפניו למשפט. משלים מסוג זה מעטים במקרא³⁰, ואינם מאפיינים את תוכחת הנביאים למלכים³¹. הדרך הפשוטה להסביר את הצורך במשל ובהבאת המשפט אל המלך הנאשם בעצמו היא לומר, שראיית מעשה דוד כחטא **לא הייתה דבר המובן מאלינו**. אילו חטא דוד בניאוף עם אשת איש, כלום לא ניתן היה להוכיחו ישירות? ומה צורך בכך שהוא עצמו יחרוך את משפטו?

והשנייה - אילו חטא דוד בניאוף מהו הנמשל בסיפור הכבשה? והלוא אין המשל מדבר אלא על עשיר שקיפח זכותו של עני. האם גזלה בעליל של אשת איש עם כל החומרה שבכך באה לידי מיצוי במשל הכבשה? המסקנה המתבקשת לכאורה בפשוטות ממשל זה היא שניאוף לא היה כאן, גזלת אשת איש לא הייתה כאן³², אלא חטא אחר: עשיר שבידו למלא תאוותו משלו ("ואם מעט ואספה לך כהנה וכהנה" - "י"ב, ח) והוא נותן עיניו בשל שכנו העני.

סקדמו לכך. רבים מחכמי דורנו שרצו לשבח את דוד ולהמעט בחטאו אימצו את שיטת רד"ק ומלבי"ם, אך שיטה זו נראית לנו תמוהה. שהרי אף שנקבל שבת-שבע לא הייתה אשת איש, אין ספק **שהמקרא דילג על פרט זה בכוונה**, ובהמשך המאמר נרחיב על כך. ואיך יטרח המקרא לומר שהייתה טהורה מנידתה, ולא ירמוז לנו שהייתה פנויה?

לדעתנו נאמר "והיא מתקדשת מטמאתה" כדי להאשים את דוד, **שטימא** אותה **מקדושה** דווקא בשעה שהיא **נתקדשה מטומאתה** לבעלה.

עיין י"א, ד - "וישלח דוד מלאכים ויקחה". ועיין רש"י, כתובות, ט, ע"א, ד"ה מפני מה, שפתב - "שהרי עדים הרבה ידעו". וכוונתו, שידעו שדוד נסתר והתייחד עם בת-שבע. ועיין עוד שם, ד"ה ותסברא. ובשיטה מקובצת שם, ד"ה ותסברא, כתב, שהשלושים ואנשי הבית נחשבו אף כעדי ביאה. וכן דעת תוס' הרא"ש שם, ד"ה מפני מה.

אך דעת התוס' שם, ד"ה מפני מה, שהמעשה לא היה כלל בעדים, אף שידוע היה שהביא אותה אל ביתו. וכן דעת הרשב"א והריטב"א שם. ובסוגיה בכתובות יש לכך משמעות חשובה בביאור סוגיית אסורה לבעל ואסורה לבעול.

לפני מלכים הובאו עוד שני משלים, משל האישה התקועית על רוצח אחיו (י"ד, ה-ז). ומשל שומר השבוי, שהובא לפני אחאב (מלכ"א, כ', לח-מב). ניתן אולי להוסיף לכך את משל הכרם (ישעיה, ה', א-ז). להלן בפרק "המשל" נרחיב על כך.

עיין למשל ישעיה, ז', יג; ירמיה, כ"ב, יג-יט; יחזקאל, כ"א, ל; עמוס, ז', ט; ועוד רבים.

אוריאל סימון (משל כבשת הרש - בחינת משל שיפוטי, בר אילן, ספר השנה ז-ח, תש"ל, עמ' 23) התחבט קשות בחוסר הדמיון בין המשל לנמשל וניתח לפרטיהם את המשל והנמשל. לדעתנו נדחק מאוד.

ג. ראייה נוספת לטענה שדוד לא חטא בניאוף באשת איש, נראית חזקה ביותר: לאחר שהכיר דוד בחטאו, קיבל עליו את הדין ואף חזר בתשובה³³. למרות זאת מעולם לא עלתה האפשרות שמכוח תשובתו יוותר דוד על נישואיו עם בת-שבע. אדרבה, משנולד לה שלמה נאמר שה' אהבו. נתן הנביא קורא לו ידידיה בעבור ה' והוא עומד בראש המאבק על כך שדווקא שלמה, בנה של בת-שבע, הוא שיִשָּׁב על כסא דוד אחריו (י"ב, כד-כה; מלכ"א, א', יא-כז).

והשאלה היא, כלום לא הייתה תשובתו של דוד כטובל ושרץ בידו כאשר בת-שבע באוהלו? השאלה היא מוסרית, ועמה נצטרך להתמודד בכל מקרה. אך השאלה היא גם הלכתית. וכלשון הגמרא (כתובות, ט, ע"א) - "מפני מה לא אסרוה עליו". הרי "כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבעול" (משנה סוטה, פ"ה, מ"א). השאלה ההלכתית קיימת רק אם נניח שבת-שבע אכן הייתה אשת איש.

הגמרא שם בתירוץ שני אכן מניחה, שלפחות מבחינה פורמאלית הייתה בת-שבע גרושה, ולכן לא נאסרה על דוד עולמית³⁴.

ד. ננסה להביא ראייה נוספת במישור העקרוני. כפי שביארנו בפתיחה למאמר, ישנו קושי לראות בדוד נואף המסוגל לאבד עולמו ברגע של אבדן שליטה ביצר, ותהא האישה שמדובר עליה יפה ככל שתהיה. היטיב להגדיר שאלה זו ר"א נבנצאל בספרו: "האם היית מאמין לסיפור כזה על אביך?"³⁵ במבוא דנו בשאלה זו ועוד נדון בה בהמשך.

³³ י"ב, יג. על קבלת הדין נרחיב בע"ה בהמשך, בפרק "בין שאול לדוד". חזרתו של דוד בתשובה מתוארת בעיקר בתהילים, נ"א.

³⁴ ואמנם, בגמרא שם תירוץ נוסף. התירוץ הראשון, שמכיוון שבת-שבע נבעלה באונס לא נאסרה על דוד בועלה למרות שהייתה אשת איש. אך תירוץ זה בעייתי הן מבחינה הלכתית, הן מבחינה מוסרית והן מבחינה פרשנית. ובפשטות נבעלה מרצון, ונדון בכך בפרק הבא. מן הבחינה ההלכתית: הגמרא שם בתירוץ ראשון הבינה כאמור, שמכיוון שבת-שבע נאנסה הרי לא נאסרה לבעלה, אוריה. ומכיוון שכך, לא נאסרה לאחר מותו של אוריה אף על הנואף, כיוון שכל איסורו תלוי בבעלה. ואכן כך מבארים התוספות ביבמות, ל"ה, ע"א, ד"ה אע"פ - "דסברה הוא דלא נאסרה על הבעל אלא כשנאסרה על הבעל". וכן כתבו הרמב"ן וסיעתו בכתובות שם. (ולהווא אמינא בסוגיה בכתובות ולרש"י שם ייתכן שאף למסקנה, אף אם נבעלה ברצון לנואף, אם לא היו עדים לאוסרה על בעלה לא נאסרה אף לנואף, אף שידוע בעצמו שנאף). אמנם, הירושלמי בסוטה, פ"ה, ה"א, חולק על הבבלי וסובר, שאיסורה על הנואף אינו תלוי באיסורה לבעלה, והואיל ונאף עמה, אף שאנס אותה והיא מותרת לבעלה, הריהי אסורה עליו. ואין סברה להקל עליו רק משום שבעל אותה לאונוסה. הבית שמואל (אבן העזר, סימן יא, ס"ק ג) כתב שזו דעת התירוץ השני של הגמרא בכתובות, שנאנסת אסורה לנואף. ובירושלמי משמע אף כרש"י בסוטה, כח, ע"א (ד"ה סוטה). אמנם המשנה למלך, סוטה, פ"ב, ה"ב הביא דעה חולקת בירושלמי, ועיין בהרחבה באוצר הפוסקים באבן העזר, שם, ס"ק ג. ואם אכן דוד בעל את בת-שבע לאונוסה, כאשר הייתה אשת איש, כלום לא היה מקום לדרוש ממנו, לפחות מבחינה מוסרית, שלא לשאתה לאישה? ואכן, מן הרמ"א שם בסימן קנט, ס"ק ג, ומפוסקים רבים משמע, שבמקרה כזה אסורה לבעול לפחות מדרבנן. הבעיה הפרשנית היא, האומנם נאנסה בת-שבע ולא נבעלה מרצון? על כך נרחיב להלן בפרק הבא. שיחות לספר בראשית", ירושלים, תשמ"ט, עמ' שצו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ניתן כמובן להתמודד עם כל אחת מבעיות אלו בפני עצמה³⁶. אנו מעדיפים פתרון כולל לכל הבעיות שהצבנו, והוא ייתכן רק אם נניח שבת-שבע לא הייתה אשת איש בעת שדוד שכב עמה, לפחות מבחינה פורמאלית. הדרך המקובלת להסבר כזה היא הדעה בחז"ל³⁷, ש"כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו". הגט היה נכתב כדי להציל את האישה מעיגון אם ייעדר בעלה במלחמה וגופתו לא תימצא³⁸. גט זה, אף שהוא מיישב את כל שאלותינו לעיל, אין לו עצמו כל רמז בפסוקים³⁹.
דרך נוספת (שבחז"ל ובמפרשים לא מצאתי לה כל מהלכים) היא שאוריה, בעלה של בת-שבע, לא היה יהודי, וכפי שנזכר שמו - אוריה החתי. כאיתי הגתי היה אף הוא מגיבורי דוד אף שהיה נכרי, גר תושב, וכשם שדואג האדומי היה בעל משרה בכירה בממלכת שאול⁴⁰. אנו משערים, שהמפרשים התעלמו מאפשרות זו משום שלא העלו אפשרות שבת-שבע הייתה נשואה לנכרי; אך לדעתנו, ההלכה שלא קיבלו גרים כל ימי דוד ושלמה יכולה ליישב אף בעיה זו⁴¹. ייתכן שאוריה החתי התגייר בפני בית דין של הדיוטות, למרות

³⁶ הר"י אברבנאל התמודד עם חלק מן הבעיות ויישב באופן דחוק. הביקורת ויתרה משום מה, לאורך כל הדרך, על התמודדות עם הבעיות שהצבנו, ודילגה עליהן.

³⁷ כתובות, ט, ע"א, בתירוץ שני, ושבט, נו, ע"א, בדעת ר' יונתן. והובאה בהרחבה במבוא למאמר.

³⁸ נקטנו כשיטת רבנו תם בבבא מציעא, נט, ע"א, ד"ה נוה, ורוב הראשונים במסכת כתובות שם כדבריו. ורש"י שם (ד"ה כמדד רבא) פירש, כדי שלא תיזקק ליבם אם ימות במלחמה. והריטב"א בכתובות שם (ד"ה כל היוצא) יישב את שיטתו. לרש"י ברור אפוא, שלאוריה לא היו בנים, וכנראה היו נישואיו עם בת-שבע זמן קצר בלבד, וכמוכח מן הזוהר וכפי שנרחיב בפרק הבא. במסכת שבת, נו, ע"א, ד"ה שביקש, ביאר רש"י גם כרפנו תם, שהגט נכתב גם משום עיגון.

ובמבוא למאמר, בהערה 7, עסקנו במחלוקת נוספת בין רש"י לרבנו תם בשאלה האם נתגרשה בת-שבע בגט גמור או בגט על תנאי, וממילא בשאלה האם הייתה מגורשת לגמרי או לא.

³⁹ אמנם, הגמרא בשבת שם למדה גט זה מן הפסוק "ואת אחיך תפקד לשלום ואת עֲרְבַתְּךָ תִּקַּח" (שמו"א, י"ז, יח). ופירשו ערובתם - דברים המעורבים בינו לבניה - גט. אך מפרשי הפשט שם ביארו בדרך שונה. וייתכן, שאין פירוש ערובתם אלא אסמכתא למסורת שהייתה ביד חז"ל על גט כריתות מלחמה (וכבר הבאנו במבוא דברי אחרונים שאמרו "בלי התורה שבע"פ אין התנ"ך מובן"). ואם קבלה היא - נקבל. אך המחלוקת בחז"ל ובראשונים על כך מצביעה יותר על כיוון, שחז"ל אמרו את דבריהם **מסברה**. ואכן יש בדבריהם כדי לתת הסבר טוב לפרשנותנו. ועדיין - חוסר כל התייחסות בפסוקים לגט זה אומר דרשני.

⁴⁰ א. שי ייבין ('אוריה', אנציקלופדיה מקראית, כרך א, תשט"ז, עמ' 179) העלה השערה שאוריה היה נכרי בהקשר אחר, שאינו קשור להיתרה של בת-שבע לדוד. הוא עצמו טען (בית מקרא, אדר תשכ"ד, גיליון יח, עמ' 13), שאף בת-שבע הייתה נכרייה כמוכח מן השם אחיתופל. והובאה סברה זו בעוד מקומות. לגבי בת-שבע דחינו להלן סברה זו. לדעתנו לא היה אוריה נכרי אלא גר. אלא שגיורו היה בעייתי מבחינה הלכתית, וכמבואר בהמשך המאמר. ואף הרד"ק בפסוק ג העלה אפשרות שהיה גר; אך רד"ק הביא זאת רק כהצעה פרשנית למלה חתי, ולא תלה בכך את הוראת ההיתר של דוד.

⁴¹ ב. עיין במסכת עבודה זרה, מד, ע"א, שאיתי הגתי היה נכרי. ועיין ברד"ק, י"ב, ל, שהשיג על דבריהם "ותימה הוא, מה הצריכה לומר שאיתי הגיתי היה גוי?" והביא ראיה מעובד אדום הגתי, שהיה לוי וגר בגת. ועיין עוד ברד"ק לשמו"א, כ"א, ח. ובילקוט שמעוני, שמואל, קמ"א, משמע שדואג היה גר, ומוצאו מאדום - עמלק. ובין פְּרֵי דוד גם אוביל הישמעאלי ויוזו ההגרי (דבה"א, כ"ז, ל-לא). עוד נזכיר את אחימלך החתי (עיין שמו"א, כ"ו, ו).

⁴¹ עיין יבמות, כד, ע"ב; עו, ע"א. וברמב"ם, איסורי ביאה, ג', טו. הסיבה לכך מבוארת שם, שמא נתגיירו מפחדו של דוד ועצמתם של ישראל.

שרשמית לא קיבלו גרים, ועל סמך גיור מפוקפק זה השיאה אביה של בת-שבע⁴² לאוריה. ודוד לא חשש לכך, וראה את נישואי בת-שבע לאוריה, נישואי יהודייה לגוי, כבלתי חוקיים וכאינם חלים מבחינה הלכתית; שהרי אף בית דין הגדול לא הכירו בגיור זה אלא רק חששו לו⁴³.

נבהיר! אין לנו כל כוונה להצדיק את מעשהו של דוד, שהרי המקרא התייחס למעשה זה כאל לקיחת אשת איש. נתן הוכיח את דוד בלשון קשה, ודוד אף נענש על כך בעונשים קשים. אך הקו שאימצנו בפרק זה הוא שדוד לא נפל שְדוּד וחסר אונים לפני יצר העריות ברגע מסוים, ועמדה לפניו "הוראת היתר" הלכתית. על יחסו של הנביא בפרט ושל המקרא בכלל להוראת היתר מעין זו - יהא עיקר דיונונו.

ב. הישוב אליה עוד?

"ואמרתם על מה על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעורֶיך, אשר אתה בגדת בה והיא חברתך ואשת בריתך"
(מלאכי, ב', יד).

הדיון המקראי בפרשתנו סובב כולו על חטאו של דוד, וכך גם הדיון בחז"ל. אין כלל דיון על מעשה הזנות של בת-שבע, אף שהמקרא מסרטט קווים לדמותה, וככלל, גם המקרא וגם חז"ל רואים אותה באור חיובי⁴⁴. ניתן לומר⁴⁵, שבת-שבע הייתה אנוסה, וממילא אין מה לדון עוד על חלקה בעניין. אנו מניחים, שוודאי לא עלה על הדעת שדוד אנס את בת-שבע בכוח. ודי בכך שנאמר שבת-שבע פחדה מכוחו וסמכותו כמלך⁴⁶ (ולכן אף לא נאסרה לבעלה ולבועלה). אך מפשטות הפסוקים נראה לנו הסבר זה של אונס קשה. העובדה ששלחה שליחים לדוד לבשר על הריגתו (י"א, ה) מצביעה לכאורה על כך שהייתה שותפה לחטא. ההתנהגות

⁴² או אחיתופל סָבָה, שהיה מגדולי התורה שבדור. עיין למשל חגיגה, טו, ע"ב.

⁴³ עיין רמב"ם שם, שביט הדין לא קיבלו את גיורם, אך חששו לו. התייחסותו המכבדת של אוריה לארון ה' מגדילה את הסבירות שהתגייר. אך לא נוכל לקבל את השערתו של ייבין ואחרים שהבאנו לעיל, שבת-שבע הייתה נכרייה ולא שמענו מעולם שאליעם אביה ואחיתופל סָבָה היו גויים. וכן לא מצינו שגיריה דוד. ומה משמעות התקדשותה מטומאתה? ועוד, אילו היו גם בת-שבע וגם אוריה נכרים - הייתה בת-שבע אסורה לדוד מדין "ודבק באשתו - ולא באשת חֲבֵרוֹ" (ועיין סנהדרין, נב, ע"ב, תוספות ד"ה פרט לאשת אחרים, ועוד). אך אם היא יהודייה ובעלה גוי - אין נישואיהם חלים. ואכן בסוף רשימת גיבורי דוד (שמו"ב, כ"ג) שמופיעים שם כמה גרים, אוריה נמנה ביניהם.

⁴⁴ עיין מלכ"א, פרק א. ועיין סנהדרין ע, ע"ב, ויקרא רבה י"ב, ה, ועוד.

⁴⁵ על-פי התירוץ הראשון בגמרא בכתובות, ט, ע"א.

⁴⁶ עיין סנהדרין, עד, ע"ב, וכתובות, ג, ע"ב, שבאונס מפחד מיתה יש עליה דין קרקע עולם, ואינה חייבת למסור את נפשה. ועיין עוד פסחים, כה, ע"ב, תוס' ד"ה אף נערה. ובכתובות, נא, ע"ב, מבואר שאף מותרת לבעלה. וכך כמעט בכל הראשונים. ודעת רַבֵּנו חננאל (פסחים, כה, ע"ב) והערוך (ערך 'רצח') והגר"ח בחידושיו לרמב"ם, יסודי התורה, פ"ה, ה"א, בדעת הרמב"ם, שאף אישה שהיא קרקע עולם חייבת למסור נפשה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המצופה מאישה שנאנסה היא לספר זאת לבעלה ולא לאונס, ולצפות שבעלה יתבע את עלבונה. וכי מה סברה בת-שבע שיעשה דוד כשיגלה את דבר ההיריון? וכלום לא חששה שיבולע לבעלה?⁴⁷

גם הביטוי שנקמם להלך - "ותשמע אשת אוריה כי מת אוריה אשה ותספד על בעלה" (י"א, כו), מעורר את החשד, שלא נהגה כאברהם שבא "לספד לשרה ולבנתה" (בראשית, כ"ג, ד), ולא עשתה בת-שבע אלא מספד לכבודו, אך ללא הקשר הרגשי העמוק המתבטא בבכי, כפי שהיינו מצפים מאישה כלפי אישה⁴⁸. ואין כל רמז להסתיווגותה מאישה השני - מדוד.

אם נרצה ללכת בעקבות תירוץ זה בגמרא, שבת-שבע הייתה אנוסה (ולכן, טוענת הגמרא, שלא נאסרה על דוד), הדרך הנראית לנו יותר היא לשלב תירוץ זה עם הנאמר במסכת סנהדרין (סט, ע"ב), שבת-שבע הייתה נערה קטנה בעת המעשה, ולכן נחשבה כאנוסה⁴⁹.

אנו כאמור לעיל, העדפנו ללכת בעקבות התירוץ השני בגמרא, שניתן לבאר בו שבת-שבע הייתה בוגרת⁵⁰ ופעלה מרצון⁵¹ לפחות בדיעבד, משנודע לה שהרתה לדוד. לדברינו, אף

⁴⁷ עיין גנזי שכטר (קטעי מדרש והגדה מן הגניזה במצרים, מהדורת לוי גינזבורג בהוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, תרפ"ח, עמ' 166) שהביא מדרש, שבת-שבע רחצה מעל הגג (ולא שדוד ראה אותה מעל הגג) ולדעתו עשתה זאת ככוונה לגרות את דוד. מדרש זה תמוה, ויש לנו ספקות לגבי נכונו. ולאו מר בר רב אשי חתים עליה. וממדרש זה משמע, שמשבח את בת-שבע על שזנתה עם דוד ואומר שזכות זה יצא ממנה שלמה. וצריך עיון. ועיין מה שכתבנו לעיל, הערה 19.

⁴⁸ המלבי"ם אף מזכיר שקראתו במספד "בעלה" ולא "אישה". וכאילו היה רק אדוניה, ולא איש חיקה. אך לדעתו קראתו כך כיוון שהייתה מגורשת ממנו בגט מלחמת בית דוד. אנו בפרק זה מציעים לכך פירוש אחר.

⁴⁹ כך משמעות ההלכה ביבמות, לג, ע"ב, ושם, סא, ע"ב, וכן דעת רוב הפוסקים, שפיתוי קטנה הוא כאונס גמור, ואם נותרתה נחשבת כאנוסה. וכן כתבו התוס' בכתובות, ט, ע"א, ד"ה ואי בעיית אימא. וכן כתב הראב"ד בהשגותיו לרמב"ם, סוטה, פ"ב, ה"ד. אך דעת הרמב"ם שם, שנחשב כרצון ונאסרה לבעלה. ועיין עוד שו"ע אבן העזר, סימן קעח, ס"ג, ובבית שמואל שם.

וכסברתנו זו בבת-שבע כתב גם בעל "בני אהובה" על הרמב"ם, אישות, פכ"ד. וכך הבין גם ב"שואל ומשיב" סימן פד, ופוסקים נוספים. עיין אוצר הפוסקים אבן העזר, כרך ב', עמ' לה ועמ' לו. אך דעת ה"ציון לירושלים" על הירושלמי בסוטה, תחילת פרק ה', שהואיל ובת-שבע הייתה כגדולה ויכלה ללדת, הרי נחשבת כגדולה גם לעניין שפיתויה נחשב כרצון. וממילא עלינו לומר, שאנוסה הוא מחמת פחדו של דוד, וכפי שכתבנו קודם.

⁵⁰ לפוסקים המבינים, שלתירוץ העיקרי בגמרא נבעלה בת-שבע ברצון (עיין בהערה הבאה), וכן מבינים רובם, שפיתוי קטנה אונס, ואף בקטנה הנראית כגדולה כדוגמת בת-שבע, שאף לסוברים (להלן) שהייתה קטנה בגילה, הייתה כגדולה בגופה, שהרי הרתה מבעילתו של דוד. ועל כורחנו סוברת הגמרא בכתובות, ט, ע"א, בתירוץ השני, המסתמך על מאמרו של ר' יונתן על גט כריתות, **שבת-שבע הייתה גדולה** ולא כגמרא בסנהדרין, סט, שהייתה בת שמונה בלבד. ומכיוון שהייתה גדולה, נזקקה הגמרא לתירוץ שקיבלה גט כריתות. ועוד, שהרי המקרא קורא לה אישה. וכך פירשנו בהמשך פרקנו, שבת-שבע הייתה גדולה. (ואין לדחות, שנחשבת כגדולה משום שנתעברה עפ"י יבמות, יב, ע"ב, שהרי לדעת הרמב"ם אינה כגדולה עד שתלד (אישות, פ"ב, ה"טו) ולשאר הראשונים - משיוכר עוברת. אך בעת שבא דוד עליה, לגמרא בסנהדרין, סט, ע"ב, ודאי כקטנה. ואם כן - פשיטא שלא אסרוה עליו. ועל כורחנו דעת הגמרא בכתובות, שבת-שבע הייתה גדולה.)

⁵¹ התירוץ השני בכתובות אומר, כאמור, שכל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו. הבית שמואל שהובא לעיל (אבן העזר, סימן יא, ס"ק ג, וסימן קנ"ט, ס"ק ט) והמשנה למלך בסוטה, פ"ב,

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שהנחנו שמבחינה הלכתית-פורמאלית ניתק קשר האישות בין אוריה לבת-שבע (גט מלחמת בית דוד) או שלא היה כלל קשר כזה (אוריה החתי היה נכרי או גר שלא הוכרה גירותו), עדיין רובצת השאלה המוסרית הכבדה לפתחה של בת-שבע, כיצד שיתפה פעולה עם דוד בחטאו, ולו בצורה פסיבית.

התרשמותנו מן המקראות היא, שבת-שבע הייתה נשואה לאוריה זמן קצר בלבד. מסתימתם נראה שלא הספיקה ללדת לו ילדים ואף לא להתעבר ממנו. הזוהר הקדוש אף מרחיק לכת ואומר, שאוריה מעולם לא שימש עם אשתו⁵². מסתבר שאוריה, שהיה מגיבורי דוד, אכן פקד את ביתו לעתים נדירות, אם בכלל. נזכיר כאן, שלפני המלחמה הארוכה בבני עמון ישב יואב עם צבאו שישה חדשים באדום⁵³, ולפני כן הייתה המלחמה הגדולה בארם נהרים ובארם צובה⁵⁴. קדמה לה המלחמה הראשונה בבני עמון ולפניה הייתה שרשרת מלחמות עם פלשתים ועם מואב⁵⁵. אוריה, שהיה מן השואפים לעמוד אל מול פני האויב (י"א, יא, טז), מגיבורי דוד (כ"ג, לט), ומנאמני יואב (י"א, יא), ודאי השתתף בכל המלחמות. גם מפרשתנו מוכח שמעולם לא חיפש לעצמו חופשות!

חז"ל והמפרשים שבאו 'להצדיק' במידה זו או אחרת את מותו של אוריה, נזקקו להסבר, שהיה "מורד במלכות" (שבת, נו, ע"א; קידושין, מג, ע"א). בהמשך נסביר בע"ה את הבנתנו בדברי חז"ל על כך ואת דעתנו על חטא זה של אוריה, הנראה בפרשתנו לא כמורד, אלא כנאמן למלכו ולצבאו אף במידה מופרזת. כרגע רק נציין, שחז"ל דיברו בעיקר על העילה של דוד להרוג את אוריה, ופחות על השאלה מדוע נתחייב אוריה מיתה כלפי שמים. נראה לנו, שחטאו האמתי של אוריה לא היה דווקא כלפי מלכו, אלא במה שציוותה אותו התורה כלפי אשתו⁵⁶:

הי"ב, ועוד פוסקים הבינו לתירוץ זה, שאף שהמעשה היה באונס - נאסרה לבועל, וכשיטת הירושלמי לעיל. אך דעת פוסקים רבים (מגיד מישרים לבית יוסף בפרשת מקץ; נתיבות לשבת, אבן העזר, סימן יא, ס"ב; עצי ארזים שם, ס"ק יב), שלתירוץ זה עשתה זאת בת-שבע ברצון. ועיין בכל זה באוצר הפוסקים שם. בהמשך הפרק קיבלנו אף את האפשרות שהיה זה אונס מפחדו של דוד, ומבחינת ההלכה הצרופה הייתה בת-שבע אנוסה. טענתנו היא, ש**מן הבחינה המוסרית**, שיתוף הפעולה שלה עם דוד לחפות על המעשה בדיעבד, הוא כזנות מרצון. לא שמענו על בת-שבע ביקורת במקרא ובחז"ל, ועל כך באנו על הכתוב בפרק זה.

עיין זוהר, חלק א, ח. "שמי חתום עמו" (עם אוריה), שלא שימש עם בת-שבע. ועיין לעיל, הערה 38, שלדעת רש"י שנתן לה גט שלא תיזקק לייבום - משמע שלא היו לו בנים, וכנראה היו נשואים זמן קצר בלבד.

עיין מלכ"א, י"א, טז. והשווה תהילים, ס"ב.

י, טו-טז. והשווה תהילים, ס"ב.

ח' א-ב. אמנם ייתכן שהמלחמה עם מואב הייתה לאחר שהכה דוד את ארם; ונדון בכך בהמשך. בכל מקרה ודאי שהייתה לפני המלחמה השנייה בבני עמון שבה אנו עוסקים.

נבחר - גם לדברינו לעיל התגיר והיה יהודי לכל דבר. אלא שדוד לא קיבל את גירותו.

הקורא עשוי לתמוה על החומרה היתרה שאנו דנים בה את אוריה על חטא קל, כביכול, של הזנחת אשתו. אך חז"ל התייחסו בחומרה גדולה מאוד לחטא מעין זה. ועיין בגמרא בכתובות (סב, ע"ב) המספרת על רב רחומי, תלמידו של רבא, שהיה רגיל להגיע לביתו כל ערב יום כיפורים. יום אחד נמשך

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

"כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבר עליו לכל דבר. נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח"

(דברים, כ"ד, ה) 57.

אוריה עובר על מצווה זו בצורה קיצונית. עדיין לא נגע באשתו 58. עדיין לא נתעברה ממנו. קרוב לוודאי אפוא, שימי נישואיהם היו מעטים. והוא, הגיבור, עוזב את אשתו הצעירה, וראשו נתון במלחמות בית דוד. בפלשתים ובמואב, בארם נהריים ובארם צובה, באדום ובעמון. מסתבר לנו, שאף שהפסוקים קיצרו בכך, דוד חיפה על הפקודה המוזרה להביא את אוריה משדה הקרב כדי שֶׁיֵרָד לביתו ויִרְחֹץ את רגליו (כלומר - ישמש מיטתו), בכך שהלה לא שימח עדיין את אשתו. לולא סירב אוריה, היה ניצל. מסתבר שאף לא היה חש במה שאירע לאשתו. דוד, שבת-שבע חילקה עמו את סודה, סמך על כך שלא תגלה לאוריה אישה. הכול היה בא על מקומו כמעט בשלום (פרט לבן הנולד, כמובן). אך אוריה סירב. סדר העדיפויות שלו היה שונה משל הפסוק בדברים, הדין ביחסו של בעל לאשתו. נאמנותו לצבא עלתה על נאמנותו לאשתו. אשתו הנבגדת חשה בכך. בגידתה שלה מאונס, מפחדו של דוד, הפכה לבגידה מרצון.

ג. אנשי השם

"הלוא כל הגיבורים כאין לפניך ואנשי השם כלא היו"

(תפילת נעילה).

מפרשים רבים נתחבטו בשאלה שהעלתה הגמרא במסכת יומא (כב, ע"ב):
"שאל באחת ועלתה לו; דוד בשתיים ולא עלתה לו".

לשון אחרת: מדוע ניתם הקב"ה על המלכת שאול לאחר שחטא בעמלק, ודוד, שחטא בבת-שבע ואוריה, נשאר על כיסאו? אנו נעסוק בע"ה בשאלה נכבדה זו בהרחבה בחלקו האחרון של המאמר. כאן נדון בתירוץ אחד בלבד על שאלה זו, תירוץ של ר' יוסף אלבו, הקשור לענייננו:

"ואולם למה נענש שאול, שהוסר המלכות ממנו לפי חטאו, ולא נענש עונש אחר, כמו שנענש דוד על עניין בת-שבע, ולא הוסרה המלכות ממנו? הטעם בזה לפי דעתי הוא, שדוד לא חטא במצווה פרטית שנצטווה בה אחר שהיה מלך, או במצווה פרטית שנצטווה בה בתורה מצד שהוא מלך, אלא במצווה כוללת אותן

תלמודו ולא בא לביתו. אשתו ציפתה לבואו מרגע לרגע, ומשלא בא, חלשה דעתה. משזלגה דמעה מעיניה, התמוטט הגג שעליו למד רב רחומי והוא נהרג. אירוע דומה קרה שם ליהודה חתנו של רבי ינאי. הפסוק הנזכר סמוך לפסוק "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה" (דברים, כ"ד, ד). וממנו למדו חז"ל את איסורה לבעלה משנבעלה בידי אחר. להלן נדון בפירוט על מניעיו של אוריה לא לרדת לביתו. האם בגלל הנאמר בפסוק ד או בפסוק ה.

עייני במובאה מהזהר לעיל, הערה 52.

עם כל האנשים. כי איסור אשת איש או רציחה כוללת כל האנשים ולכן ראוי שיהיה עונשו שווה לעונש כלל האנשים. אבל שאול חטא במצווה פרטית אליו מפי שמואל אחר שהיה מלך או מצד שהיה מלך... ובעבור זה נענש בהסרת מלכות מזרעו"

(ספר העיקרים, מאמר רביעי, פרק כו).

בעקבות בעל העיקרים הלכו אף הר"י אברבנאל⁵⁹ ורבים ממפרשי דורנו⁶⁰. ואם קבלה דבריהם - נקבל. אך אם לדין - יש תשובה. ולדעתנו **מעולם לא חטא מלך בישראל חטא הנוגע כל כך לכבשונה של מלכות ולשורשה, כמו חטאו של דוד בבת-שבע ואוריה.**

ונבאר דברינו: אם נתעלם לרגע מן ההיתר ההלכתי, הבעייתי כשלעצמו, וכן מליקוי המאורות הרגעי אצל דוד ומכל הוראת היתר שהייתה לו, עומד לפנינו מלך הנוטל את אשת עבדו והורג את בעלה. חטא נורא זה - ימיו כמעט כימי עולם, **זווקא כחטאם של מלכים:**

"ויהי כי החל האדם לר'ב על פני האדמה ובנות ילדו להם. ויראו בני האלוהים את בנות האדם כי ט'בת הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו... הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלוהים אל בנות האדם וילדו להם, המה הגברים אשר מעולם אנשי השם"

(בראשית, ו', א-ד).

הפרשה המבארת את המצב המוסרי בימי דור המבול, מתארת את ראשי המשפחות, השבטים, העמים, "בני האלוהים", "אנשי השם", בעלי העצמה והכוח הנוטלים להם נשים בזרוע. דרכם של הנפילים, בני האלוהים, שזורה כחוט השני לאורך כל ספר בראשית. זוהי דרכו של פרעה, הנוטל את שרי אשת אברם בזרוע. לאברם ברור, שאם ינסה למחות בידו - ייהרג. זוהי דרכו של אבימלך מלך פלשתים הנוטל את שרה, ולימים ינסה לעשות זאת לרבקה. זוהי דרכם של אנשי סדום, הדורשים את אורחי לוט, שבאו ללא נשים, למשכב זכר. זוהי דרכו של שכם בן חמור, הנוטל לעצמו בכוח את דינה⁶¹. מוסר זה של השליט, ראש המשפחה, הנוטל למשכבו את נשות עבדיו או את נשות בני משפחתו הכפופים לו, עומד גם ברקעה של פרשת איסורי עריות בתורת כוהנים, וברקע של פרשיות רבות נוספות. ועיין עוד בתביעת בן הדד מאחאב הכפוף לו, תביעה שהייתה עילה ראשונה לשלוש המלחמות בין ישראל לארם⁶².

נראה לנו, שחז"ל היו מודעים לקשר בין חטא הנפילים ובני האלוהים בדור המבול

⁵⁹ עיין בפירושו לשמו"א, ט"ו (בהוצאת תורה ודעת ירושלים, תשט"ו, עמוד רט), שהביא שלוש תשובות לשאלה מה בין שאול לדוד, והכריע כדעה שלישית, שהיא דעתו של בעל העיקרים, שהובאה פה.

⁶⁰ כך פירש ר"י קיל בדעת מקרא (ירושלים, תשמ"א) עמ' תל בפירושו הראשון. גם הר"י בן נון במאמרו 'משא אגג' (מגדים ז [כסלו תשמ"ט]), עמ' 51, הערה 6) נטה לדרך זו, ועוד רבים.

⁶¹ וכן מציינו בתקופת בית שני, "שכל הנישאת להגמון תיבעל תחילה" (כתובות, ג, ע"ב).

⁶² עיין מלכ"א, כ', ג.

לבין חטאו של דוד מלך ישראל, שהרשה לעצמו לקחת לביתו את אשת עבדו, ולאחר שהסתבך, אף להרוג את בעלה בעקיפין. במדרשם תיארו חז"ל את חפירת השיתין, היסודות, למזבח בבית עולמים:

"רבי הונא בשם ר' שמעון בן לקיש אמר, אלף וחמש מאות אמות חפר דוד לעמוד על משתיתה של ארץ. דתניא, שלש בתולות הן. בתולת אדם, בתולת שקמה, בתולת הארץ. בתולת אדם - כל שלא נבעלה מימיה. בתולת שקמה - כל שלא נקצצה מימיה. בתולת הארץ - כל שלא נעבדה מימיה. רשב"ג אומר - כל שאין בה חרס. וכיוון שחפר דוד אלף וחמש מאות אמה, מצא בה חרס. אמר, כל יגיעה זו שיגעתי ואחר כך מצאתי חרס? באותה שעה נתן הקב"ה פתחון פה לחרס, אמר: אין זה מקומי, אלא בשעה שנבקעה הארץ ירדתי כאן, אם אין את מאמיני, הרי תהום תחתי. נטלו דוד, ועלה תהום והציפו"

(מדרש שמואל, פרשה כו)⁶³.

אגדה זו מופיעה בצורה שונה מעט בתלמוד הבבלי (סוכה, נג, ע"א ומכות, יא, ע"א) ובתלמוד הירושלמי (סנהדרין, פ"י, ה"ב).

נוסיף לאגדה הנזכרת פרט אחד מן התלמוד הירושלמי. החרס סיפר לדוד, שהוא פקוק על פי התהום מיום מעמד הר סיני (שאז נבקעה הארץ). עוד מופיע בתלמודים, שבא התהום להציף את העולם כולו, והדבר הסב קורת רוח לאחיותופל, יועץ דוד.

המדרש בפשוטו מתאר את דוד המכין את היסודות למזבח, וחופר להגיע לקרקע בתולה מחשש לטומאת התהום שתבקע ותעלה⁶⁴ אל המזבח שייבנה עליה. קרקע בתולה, שמעולם לא נחפרה, היא בחזקת שאין תחתיה טומאה. ורשב"ג רואה בחרס הנעוץ בה סימן להימצאות אנושית בה בעבר (בדומה לממצא ארכיאולוגי), וממילא סימן לטומאה אפשרית. דוד, המאוכזב מן החרס שמצא לאחר שעמל למצוא קרקע בתולה, שומע מן החרס שאכן הקרקע בתולה, והוא נעוץ שם מְטַבַּע ברייתתה של הארץ (ביום שנתנה תורה). דוד אינו מקבל את טענת החרס, עוקר אותו, וכמעט גורם לתהום להציף את העולם.

אין צורך לחפירה עמוקה מדי בקרקע המדרש שהבאנו, כדי לגלות את מעשה בת-שבע הטמון בו.

דוד, לאחר המשבר עם מיכל והזחתה ממעמד הגבירה, לאחר שנגזר עליה שתשב בלא בנים ובלא יורש למלכות בית דוד⁶⁵, מתבשר מפי הנביא, שהוא - דוד, עדיין לא הקים את ביתו שלו. עדיין אין לו יורש, ולכן לא יבנה בית לשם ה' (ז', יא-ג). בחיפושיו אחר אישה

⁶³ למדרש זה ולהבדל בינו לבין גרסת התלמוד באגדה זו, וממילא למסקנה המתבקשת מכך לגבי בת-שבע, הפנה אותי לפני שנים רבות ידידי ר' אביה הכהן, ואני מודה לו על כך.

⁶⁴ עיין משנה אהלות, פ"ט, מ"ג, ועוד.

⁶⁵ עיין שמו"ב, ו', כא-כג. גבירה היא האישה הנבחרת מבין נשי המלך, ובנה נבחר ליורש המלך. עיין למשל דבה"ב, י"א, כא-כב. וייתכן שלא היה למיכל ילד כי דוד ניתק את הקשרים עמה. ולהלן נרחיב על כך.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

שתלד לו יורש שיבנה את הבית, פוגש דוד אשת איש (קרקע חפורה שחרס בתוכה), ומופתע מכך שלמרות החרס, עדיין הקרקע-האישה בתולה היא⁶⁶. ועדיין, למרות בתוליה, האישה אסורה לו, ופתחה של האישה אגוד וחתום בחותם החרס, מאז מעמד הר סיני, שנצטוו בו דוד וכל ישראל באיסור 'לא תנאף'. אם חלילה יעקור דוד את בתוליה של אשת איש זו, ייבקעו מעיינות תהום רבה, ומבול חדש יציף את העולם, כשם שהציפו מעיינות תהום את העולם, כשבני האלוהים לקחו להם נשים מכל אשר בחרו. ואם מלך ישראל בחר ה' הולך בדרכם - יחזור העולם לתוהו ובוהו, לחושך על פני תהום, לרוח אלוהים שתרחף על פני המים⁶⁷, וכפי שהיה במבול, ולשמחתו של אחיתופל, סָבָה של בת-שבע.

נביא את המשך את האגדה שהחילונו בה, על-פי דרכו של התלמוד הבבלי:

"בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפיה עלמא. אמר דוד, מי איכא דידע אי שרי למיכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנת. ליכא דקאמר ליה מידי⁶⁸. אמר דוד, כל דידע למימר ואינו אומר ייחנק בגרונו. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו. ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה, שמי שנכתב בקדושה יימחה על המים. לעשות שלום בעולם כולו על אחת כמה וכמה. אמר ליה, שרי. כתב שם אחספא ושדי לתהומא"⁶⁹

(סוכה, נג, ע"א-ע"ב).

בעת שהציף התהום, ועמד לשטוף את העולם נסתפק דוד אם מותר לו לכתוב את שם ה' על חרס ולמחותו אל המים כדי לעצרו. אחיתופל לימדו היתר זה מפרשת סוטה, ששם ה' נמחה בה אל המים המרים: "וכתב את האלת האלה הכהן בספר ומחה אל מי המרים" (במדבר, ה', כג). הוא דרש קל וחומר - ומה לעשות שלום בין איש לאשתו וכו'. הקשר בין פרשת סוטה למבול מבואר אף הוא. נשים שנגזלו מבעליהן אל בועלים מוצלחים יותר - בני האלוהים, הן ובעליהן הביאו את המבול⁷⁰.

"אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה"

(בראשית, ו', ז).

"ומחיתי את כל היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה"

(שם, ז', ד).

"וימח את כל היקום אשר על פני האדמה... וימחו מן הארץ"

(שם, כג).

⁶⁶ עיין לעיל, הערה 52, בשם הזוהר, שבת-שבע הייתה בתולה.

⁶⁷ "יורוח אלהים מרחפת - זה רוחו של מלך המשיח" (ב"ר, פ"ב).

⁶⁸ פירוש: האם יש מי שידוע אם מותר לכתוב שם (ה') על חרס ולזרקו לתהום וינוח? לא היה מי שיאמר לו דבר.

⁶⁹ כתב שם (ה') על חרס, וזרקו לתהום.

⁷⁰ כל זה בלא היו הנשים אנוסות. באנוסות תלוי, כמובן, קולר המבול בצווארי בועליהן.

אך הקב"ה נשבע בשמו על מי נח שלא יבוא עוד מבול (ישעיה, נ"ד, ט), והסוטה ובוועלה, במקום להביא מבול נוסף, גורמים לכך ששמו של הקב"ה שבו נשבע על מי נח, הוא שיימחה על המים במקום היקום כולו.⁷¹
ואף דוד - מחה את שמו של הקב"ה על המים שעלו מן התהום, עד שלא נמחה היקום כולו.

לפי דרכנו, שלמדנו מחטא בני האלוהים בדור המבול לחטאו של דוד מלך ישראל, ננסה להקיש לחטאם בדבר נוסף.

חז"ל נתחבטו בחטא דור המבול האם עיקרו עריות - "כי השחית כל בשר", או חמס - "ותמלא הארץ חמס". והכריעו חז"ל - "לא נחתם גזר דינם אלא על החמס"⁷². לעניות הבנתנו אין מדובר על שני חטאים - גזל ועריות. מדובר כאן על חטא אחד - גזל נשים מתחת יד בעליהן, וכפי שעשו בני האלוהים. חטא זה יש בו גילוי עריות - טומאת הגוף וטומאת הנפש - ויש בו אף חמס ועוולה כלפי הבעל העשוק. התחבטותם של חז"ל הייתה מה משני הגורמים בחטא מכריע. ותשובתם - "לא נחתם גזר דינם אלא על החמס". **על העושה ועל עוול נחתם גזר הדין ולא על הטומאה**. ומצינו כיצא בו בחיתום גזר דינה של ירושלים בעת החורבן:

"מעשה באדם אחד, שנתן עיניו באשת רבו, ושוליא דנגרי הוה. פעם אחת הוצרך [רבו] ללוות, אמר לו, שגר אשתך אצלי ואלוונה. שיגר אשתו אצלו, שהה עמה שלושה ימים. קדם ובא אצלו. אמר לו, אשתי ששגרתי אצלך, היכן היא? אמר לו, אני פטרתיה לאלתר, ושמעתי שהתינוקות נתעללו בה בדרך. אמר לו, מה אעשה? אמר לו, אם אתה שומע לעצתי גרשה. אמר לו, כתובתה מרובה. אמר לו, אני אלודך ותן לה כתובתה. עמד זה וגירשה, הלך הוא ונשאה. כיוון שהגיע זמנו, ולא היה לו לפרעו, אמר לו - בוא ועשה עמי בחובך. והיו הם יושבים ואוכלים ושותין, והוא היה עומד ומשקה עליהן. והיו דמעות נושרות מעיניו ונופלות בכוסיהן ועל אותה שעה נחתם גזר הדין. ואמרי לה, על שתי פתילות בנר אחד"
(גיטין, נח, ע"א).

בתרגיל 'מחוכם' הפך השוליה לאדון, ונשא את אשת רבו, ורבו עומד ומשמש עליו ועל אשתו החדשה.

לדעה שנייה בגמרא, נחתם גזר הדין על גילוי העריות והפריצות שהיו כאן. השוליה נתן עיניו באשת איש ונשאה לאחר גירושיה, דבר האסור כשלעצמו, מה גם שייתכן שהגט שקיבלה אינו אלא גירושי טעות. זוהי משמעות שתי פתילות בנר אחד - שני גברים באישה אחת.

אך לדעה ראשונה ייתכן בהחלט שהגירושין חלו, ואף נישואי השוליה עם אשת אדוניו

⁷¹ השווה למשה, שביקש שהקב"ה ימחה את שמו במקום למחות את שמם של בני ישראל, שסטו מאחרי ה' בעגל. עיין שמות, ל"ב, לב. והשווה דברים, ט', יד.

⁷² רש"י בראשית, ו', יג, על סמך הגמרא בסנהדרין, קח, ע"א. והלשון שם: "בוא וראה כמה גדול כוחה של חמס... ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל. שנאמר, כי מלאה הארץ חמס מפניהם".

כשרים כדת משה וישראל. גזר דינה של ירושלים נחתם על דמעותיו של הבעל המרומה הנושרות לכוסיהן של זוג הרמאים. שהרי גם במבול לא נחתם גזר דינם אלא על החמס. שוב לדוד מלכנו. אף אם נאמר, שגט שנתן אוריה גט כשר היה - גט שנתן רבו של שולייט הנגרים כשר לא פחות ממנו. דמעותיו של רבו של השוליה רותחות בתוך כוסו של המאהב הרמאי, אך דמו השפוך של אוריה רותח לא פחות ממנו. לא על טומאת עריות נחתם גזר דינם של דוד המבול ושל בני ירושלים, ולא על כך נחתם גזר דינו של דוד. לא נחתם גזר דינם אלא על החמס.

חלק ב - האיש הרש

א. מלך במצוקה

"אמר ר' יוחנן משום רשב"י: נוח לו לאדם, שיפיל עצמו לכבשן האש, ואל ילבין פני חברו ברבים" (בבא מציעא, נט, ע"א).

משנודע לדוד הריונה של בת-שבע ומשעמדה חרפתו להיגלות, זימן אליו את אוריה, כביכול כדי לשמוע על מהלך המלחמה. כוונתו האמתית של דוד ברורה. אוריה ירד בלילה לשכב עם אשתו, ולא ידע לא הוא ולא אחרים שבת-שבע מעוברת מדוד⁷³. אך תכניתו של דוד עלתה על פטרון סירובו הכפול של אוריה לרדת לביתו. מדוע סירב אוריה לרדת אל ביתו?

מפשטות דברי המפרשים עולה, שאוריה עשה זאת לתומו⁷⁴. כותבים מבני דורנו התפלמסו ארוכות בשאלה האם סירב אוריה לרדת אל ביתו בגלל נאמנותו ללוחמים בשדה הקרב ובגלל הזדהותו עמם, או שמא משום שידע (מפי עבדי דוד) את מעשה הנבלה שנעשה באשתו⁷⁵ או שעלה בו החשד. לפי הגישה השנייה סירב אוריה לחפות על דוד, ואף באשתו לא רצה עוד לאחר מה שנעשה בה.

אפשר שזוהי מחלוקתם של רש"י ובעלי התוספות במסכת קידושין (מג, ע"א). הגמרא שם מבינה לפי אחת הדעות⁷⁶, שאוריה היה חייב מיתה כמורד במלכות. ופירש רש"י⁷⁷, על

⁷³ עיין רש"י, רד"ק ושאר מפרשים. המליצים על דוד מבני דורנו טענו, שדוד שלח את אוריה לביתו כדי להוכיח שהקשר בין אוריה לבין בת-שבע ניתק לחלוטין, וצפה מראש שאוריה לא ירד לביתו. עיין שיחות לספר בראשית (עמ' שפ, שפו), דעת סופרים ושמעתין (לעיל, הערה 11); והם דנו בשאלה איך הכשיל דוד את אוריה לשכב עם מעוברת חברו. וכל זה רחוק לחלוטין מן הפשט ואכמ"ל. אנו הלכנו בעניין זה בעקבות רש"י, רד"ק, מהר"י קרא, מצודות, מלבי"ם ושאר מפרשים.

⁷⁴ עיין למשל בפירוש מלבי"ם לפסוק יא: "השיב לפי תומו שנמנע מזאת"

⁷⁵ עיין בעיקר פרי ושטרנברג (לעיל, הערה 9), עמ' 16, שניתחו בהרחבה את האפשרות שאוריה ידע שדוד שכב עם אשתו. סימון (סיפור מקראי בתפיסה אירונית, הספרות ב, 3, 1970, עמ' 604-605) דחה מכול וכול אפשרות זו, וגרסאיל (מלכות דוד, תל-אביב, תשל"ה, עמ' 112-116) תמך בהרחבה בגישה שאוריה ידע.

⁷⁶ הדעה שאוריה היה מורד במלכות קנתה לה שביטה כדעה יחידה כמעט בקרב כל המפרשים (פרט לר"י אברבנאל), כאילו הייתה מוסכמת על חז"ל בכל מקום. נציין שבחז"ל דעות רבות החולקות על אשמתו של אוריה, סוברות שהיה חף מפשע, ומטילות על דוד אחריות מלאה להריגתו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שְׁפִינָה את יואב "ואדְנִי יואב" בפני מלכו. התוספות⁷⁸ טוענים שאין זה מרד, שהרי יואב היה נאמן לדוד. ומפרשים התוספות בשם רבנו מאיר, שהמרד היה בכך שסירב להוראת דוד לרדת אל ביתו.

אולם אף בשיטת רבנו מאיר קיים קושי. שהרי סירובו זה של אוריה נבע, בפשטות, מעודף נאמנות ולא מחוסר נאמנות, ומדוע זה יתחייב מיתה?! יתרה מזו - אין כל רמז בפסוקים שדוד נתן לו פקודה מפורשת לרדת אל ביתו. דבריו, "רד לביתך ורחץ רגליך", נשמעים יותר כהיתר לאוריה לצאת לחופשה, או כעצה טובה⁷⁹; שהרי מעולם לא שמענו על פקודה לצאת הביתה לחופשה! לכאורה, אף שהתוספות לא כתבו כך במפורש, נובעת שיטתו של רבנו מאיר מהבנה, שאוריה ידע את אשר אירע, מדברי רכילות שהילכו בחצר דוד (ייתכן שדוד אף לא ניסה להסתיר מאוריה את המעשה, שהרי מכמה מעבדיו,

בקידושין, מג, ע"א, מובאות למעשה שש דעות (שתי דעות בשלוש אוקימתות) בקשר לחלקו של דוד וחלקו של יואב בפרשה. באוקימתא ראשונה ושלישית לשיטת שמאי הזקן משום חגי הנביא טוענת הגמרא, שלדוד יש כל דיני רוצח, ואף חייב מיתה על מעשהו (אם משום שיש שליח לדבר עברה, ואם בגלל החומרה המיוחדת של דין שפיכות דמים. אמנם, קשה להניח שדוד נחשב ממש כרוצח, שהרי אוריה לא נהרג בידיים לא בידי דוד ולא בידי שלוחיו. אין כאן אף דין מצמצם של כופתו לפני הארי. ולכן נראה שהכוונה אינה אלא שראוי להיות חייב מיתה. ומלשונו של הריטב"א, שם, ד"ה מה חרב משמע, שלדעת שמאי הזקן אף חייב מיתת בית דין; וצריך עיון בלשונו). ולאוקימתא השנייה בגמרא שם עונשו פחות מכך, כיוון שישנם שני צדדים להקל בחטאו: שלא הרגו בידיים, ושלא פעל אלא דרך שליח. ועדיין חייב בדיני שמים ב"דינא רבה". ולתנא קמא חייב ב"דינא זוטא" בלבד, הואיל ואין שליח לדבר עברה.

רק באוקימתא השלישית נחלקו תנא קמא ושמאי הזקן במשמעות "חרב בני עמו". לשמאי הזקן לומדים מכך שיש שליח לדבר עברה בשפיכות דמים, ולתנא קמא למדים מ"חרב בני עמו" שדוד לא נענש כלל, משום שאוריה היה מורד במלכות. בשתי האוקימתות הראשונות מודה תנא קמא שדוד חטא, והקולא בעונשו אינה אלא משום שאין שליח לדבר עברה.

גם מן הסוגייה בסנהדרין שתובא להלן עולה, שהריגת אוריה הייתה פשע, ולכן אסור היה ליואב לציית לפקודת דוד בכך.

אמנם מהלך הסוגייה במסכת שבת (נו, ע"א) לר' שמואל בר נחמני משום ר' יוחנן הוא כתנא קמא באוקימתא השלישית בקידושין, שאוריה היה מורד במלכות ולדוד היה מותר להרגו, ו"כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה". כל חטאו היה, שלא דנו בסנהדרין, וכדברי הגמרא שם.

בגמרא בשבת שם, זוהי אף שיטת רבי (יהודה הנשיא). אמנם רב אומר שם "רבי דאתי מבית דוד מהפך ודרוש בזכותיה". והר"י אברבנאל בפירושו לשמואל, י"א, הבין, שרב בא לחלוק על רבי וכפי שעולה מהמשך דברי רב, שדוד חטא באוריה, אלא שהיה זה חטאו היחיד. ור"י אברבנאל משמע מרש"י בגמרא שם, ד"ה רק בדבר אוריה, שרב חלק על רבי. אך לעניות הבנתנו אין הכרח לומר שרב חלק על רבי. וייתכן שהזכיר שרבי מזרע דוד ולכן דרש בזכותו, אך רב מסכים עמו. ואף לרבי פשיטא שהיה כאן חטא, ולא בא רבי להכחיש מקראות מפורשים שדיברו על חטא. אך הוא סובר, שהייתה עילה חוקית לחטא, ורב מסכים עמו. אך עדיין הוא חטא.

⁷⁷ קידושין, מג, ע"א, ושבתי, נו, ע"א, ד"ה ואדוני יואב.

⁷⁸ בקידושין שם, ד"ה מורד, ובשבת שם, ד"ה דאמר.

⁷⁹ עיין תוס', סנהדרין, כ, ע"ב, ד"ה מלך, שבא בביקורת על אחאב, שהרג את נבות, אף שנבות סירב להוראתו למסור לו את הכרם, משום שדבריו של אחאב נשמעו כבקשה או הצעה ולא כפקודה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

השליחים אל בת-שבע וממנה, ידעו את שנעשה, וברור היה לו שלא יוכל להסתירו מאוריה). אוריה הבין היטב, שדברי דוד הם פקודה לרדת לביתו, ושרצונו של דוד הוא שאוריה יחפה עליו. דבריו הלוהטים של אוריה אל דוד בנמקו את סירובו לרדת ושבעתו בשם מלכו, היוו התרסה גלויה, ובמידה רבה מְרַד בדוד המלך:

"הארון וישראל ויהודה ישבים בסכות ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חֲנִים ואני אבֵּא אל ביתי לאכֹל ולשתות ולשכב עם אשתי. תִּיךְ וְחִי נפשך אם אעשה את הדבר הזה"

(י"א, יא).

והדברים נשמעים לשיטה זו כנאמרים בלשון כבוד כלפי מלך. מעין דברי משה ואהרן "נלכה... ונזבחה לה' אלוהינו פן יפגענו בדבר או בחרב" (שמות, ה', ג; וביאורו - פן יפגעך)⁸⁰. כוונת אוריה - **ואתה תבוא** אל ביתי לאכול ולשתות ולשכב עם אשתי. חייך וחי נפשך אם תעשה את הדבר הזה.

אך האומנם יש עוון באוריה, על שסירב לחפות על מעשה המלך באישתו? כלום אין ריתחת תשובתו הדבר הטבעי שניתן לצפות ממנו? אלא שכבר אמרו חז"ל את דבריהם על ירבעם, שמרד לימים במלכו שלמה, ובנסיבות שיש להן דמיון כלשהו לפרשתנו⁸¹:
"מפני מה זכה ירבעם למלכות - מפני שהוכיח את שלמה. ומפני מה נענש - מפני שהוכיחו ברבים"

(סנהדרין, קא, ע"ב).

אוריה הבחין במצוקתו של דוד. הוא ידע עד כמה ישר דוד מלכו ועד כמה הוא טהור. יחד עמו היה בתלאות קשות, וראה את דוד עומד במבחנים מוסריים שאין קשים מהם. כאן ראה אוריה את דוד בכישלונו, במערומיו, בשעתו הקשה ביותר. ודאי ידע אוריה כי כל העושה דבר עברה ומתבייש בו מוחלים לו כל עוונותיו (כדברי חז"ל, ברכות, יב, ע"ב). הוא, אוריה, שנכון היה למסירות נפש בשדה המערכה עבור כבוד מלכו, האומנם לא יכול היה לגלות כלפיו גם גדלות נפש בעת מצוקה ולעזור לו להיחלץ מן החרפה?!
אך לא. בקנאות בלתי מתפשרת, בשנאה, בלהט של נקמה, זועק אוריה את זעקת העשוק. למרות שידע שלא מול מלך עריץ הגוזל נשות עבדיו במלחמה הוא עומד, אלא מול מלך חסיד, שכשל פעם אחת. הוא תובע את מיצויה של מידת הדין עד תומה; את הלבנת פניו של דוד ברבים, לעיני כל ישראל. דוד במצוקתו נאחז בציפורניו בצורך לחפות על

⁸⁰ שמות, ה', ג. וכן שם, שם, טז - "וחטאת עמך", והכוונה - וחטאתך. ועוד רבים.

⁸¹ הדמיון בין מעשה דוד ואוריה למעשה שלמה וירבעם הוא, שבשניהם הוחלל במשימה לאומית (מלחמות דוד בחזית המזרחית ובניין המקדש בידי שלמה). המשימה דרשה גיוס כוח אדם בהיקף נרחב (למלחמות דוד ולבניין מקדש שלמה - עיין מלכ"א, ה', כז-כח). בשני המקרים הסתאב הגיוס בסופו בשל אהבת אישה: אצל דוד - כשנטל את אשת אוריה כשהיה אוריה מגויס, ואצל שלמה - כשכוח האדם המגויס לבניית בית המקדש, ארמון שלמה וערי הרכב נוצל גם לבניית ארמנותיה של בת פרעה במילוא (עיין שם, י"א, כז). והדבר הביא להתרסתו של אוריה מזה ולהתקוממותו של ירבעם מזה.

החטא בכל מחיר, ושולח את אוריה אל מותו. אך האומנם נוכל להטיל במקרה זה את מלוא האשמה על דוד? האם אין חלק בה גם לאוריה, שדחף את דוד למעשה הייאוש המחפיר של שליחת האיגרת אל יואב!?

ניתן כמובן לחלק בין מקרהו של ירבעם שהוכיח את שלמה ובין מקרהו של אוריה בתוכחתו לדוד, בנקודת הכאב האישי. ומי רשאי לבוא בטענות אל לוחם בעת כאבו על שאשתו נגזלה ממנו? אך כוונתנו בדברינו נגד אוריה לא הייתה אלא לנסות ולהבין את כאבו של דוד במצוקתו, כאשר השתמש בהלכה של מורד במלכות כדי להיחלץ מן הסבך שנקלע אליו. טענתו של דוד נגד אוריה לא הייתה פורמאלית בלבד. היה בה גם גרעין של אמת!⁸²

ב. מורד במלכות?

”חמת מלך מלאכי מנת”

(משלי, ט”ז, יג).

כל מה שביארנו בפרק הקודם, אינו אלא לפי מה שפירשנו את שיטת רבנו מאיר בעל התוספות. אך הבאנו גם את שיטת רש”י, הסובר כנראה שאין לראות מרד באי ירידתו של אוריה לביתו. כפי שאמרנו לעיל, אין מאשימים אדם בעודף נאמנות, ואף דברי דוד לא נשמעו כפקודה לרדת לביתו, אלא כמתן רשות לעשות כך. לדעתנו הבין רש”י את סירובו של אוריה לרדת לביתו כסירוב תמים⁸³, שדבר לא היה לו עם חטא דוד ובת-שבע. דוד, אליבא דרש”י, הצליח לשמור בסוד את דבר השליחות לבת-שבע ואת המעשה שנעשה בה, ואוריה כלל לא חשד בכך.

מהלך הפרשה כולה נראה לנו מתאים לדרך זו יותר מאשר לקודמתה⁸⁴. אוריה מצטייר לנו יותר כקרוב תמים, שדבר לא היה לו ולמעשה דוד עם בת-שבע.

⁸² פרי ושטרנברג (לעיל, הערה 9) לא חסכו את שבט ביקורתם מדוד ולא חיפשו לו ולו נקודת זכות אחת. במאמר שסקנתו על דוד קבועה מראש, ראו המחברים רק את המלך העריץ המתעלל בעבדו, הלוחם המסור. בשנאה בלתי כבושה לא ראו אפילו צל צלה של התעללות הפוכה, זו של הלוחם העשוק המלבין פני מפקדו המסור משכבר ימים, שעתה לא יצא למלחמה וכשל. ואם היה בלבנו על מפרשים שאהבתם לדוד קלקלה אצלם, להבנתנו, את שורת הפשט, הרי שבעתיים נטען כך כלפי אלו שיחסם לדוד ולמה שייצג הוא כנראה הפוך.

⁸³ לעיל הבאנו את מלבי”ם המפרש כך את פסוק יא. הזכרנו בהקשר זה גם את סימון - (לעיל, הערה 75), עמ’ 600-605, ואת מאמרו ‘משל כבשת הרש בחינת משל שיפוטי’ (בר אילן, תש”ל, עמ’ 14-15). אמנם דבריו שלו ושל כמה חוקרים על “טאבו הלוחמים” והימנעותם משכיבה עם אישה בגלל טומאה, נראים לנו מופרכים, שהרי אוריה יכול לטבול ולהיטהר למחרת עוד לפני שהיה מספיק להגיע למחנה הצבא.

⁸⁴ וכמו שאמר הנביא לדוד - “כי אתה עשית בסתר” (י”ב, יב). ואין ספק, שאף שכמה שליחים ידעו מה שאירע, יכול דוד להביא לכך שישמרו על סודו. נזכיר, שאף שתלינו ברבנו מאיר בעל התוספות את הסברה שאוריה חשד בדוד - רבנו מאיר לא אמרה במפורש. ולא מצאנו לשיטה זו מהלכים מפורשים בין המפרשים.

לשיטה זו ראה דוד את אוריה כמורד במלכות לא משום שסירב לרדת לביתו, אלא בשל סגנון דיבורו. נשוב לטענת אוריה:

"הארון וישראל ויהודה ישבים בסכות ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים ואני אבא אל ביתי לאכל ולשתות ולשכב עם אשתי. חַיָּךְ וחי נפשך אם אעשה את הדבר הזה"

(י"א, א, יא).

עוד בטרם נדון בביטוי "אדני יואב" נוכל לקבוע: התקיפות והנחרצות שאוריה מדבר בהן אינן תואמות את שאלתו התמימה למראית עין של דוד⁸⁵:

"הלוא מדרך אתה בא מדוע לא ירדת אל ביתך"

(שם, י).

המקרא, כדרכו, מקצר. לנו נראה, בשיטת 'מילוי הפערים'⁸⁶, שהוויכוח בין דוד לבין אוריה היה ארוך יותר. המקרא מציג רק את תחילתו - שאלתו של דוד שנשאלה בנחת ובידידות, ואת סופו - תשובת אוריה לאחר שהוויכוח הלך והתלהט. לעיל הצענו, שתוכן חלקו האמצעי של הוויכוח, החלק שלא נכתב, הוא נימוק בקשתו של דוד, שהפכה במהלך הוויכוח לדרישה. דוד טען, שאוריה, שלא מילא את חובתו לאשתו וּפָצָא לצבא קודם ששימח את אשתו שנה אחת⁸⁷, חייב להשתחרר מן המלחמה ולרדת לביתו⁸⁸.

אוריה ניסה ודאי להסביר לדוד את חיוניותו בשדה הקרב כמפקד בכיר. אפשר שטען שלמלחמת מצווה יוצא אף חתן מחדרו⁸⁹. בלהט הוויכוח ייתכן שדוד פקפק בחיוניותו של אוריה בשדה הקרב, בחיוניותה של המלחמה או בהיותה מלחמת מצווה. כשגבר הרגז, קפץ אוריה ונשבע **בחיי דוד** שלא יבוא אל ביתו. אך הוא לא הסתפק בכך. במשפט החרף שאמר, רמז אוריה לדוד שני רמזים ברורים מאוד. האחד, שדוד דורש ממנו, מאוריה, להשאיר את חייליו בשדה הקרב ולשוב לביתו, כדרך שנהג דוד עצמו בצבאו. הוא שלחו למערכה, ונותר לו בירושלים לעסוק ביצרות של נשים' במקום במצוקת החיילים בשדה הקרב. הרמז השני - חמור מן הראשון: אוריה הטיח בדוד - שאולי פקפק כאמור, בלהט הוויכוח, בחיוניותו של אוריה בשדה המערכה - שמפקדו (של אוריה) הוא יואב והוא

⁸⁵ זו אחת מטענותיהם של פרי ושטרנברג (לעיל, הערה 9) לנמק, שאוריה ידע את מעשה דוד בבת-שבע. ואנו הלכנו בדרך שונה, וכפי שנבאר בפרק זה להלן.

⁸⁶ כאמור לעיל, נטלתי ביטוי זה מן המאמר של פרי ושטרנברג, עמ' 264, אך לא הלכתי בדרכם של המחברים. לענ"ד חז"ל במדרשיהם השתמשו רבות בשיטה זו. דבריו של ר' יונתן על גט כריתות הם "מילוי פערים נכון", והם פותרים בעיות רבות בסיפור.

⁸⁷ עיין דברים, כ"ד, ה. לעיל, חלק א, פרק ב ("הישוב אליה עוד"), כתבנו על כך.

⁸⁸ כוונתו של דוד הייתה, ודאי, לחפות על חטאו. אך לא רחוקה בעינינו הסברה, שנמהל בכוונתו של דוד יותר מקורטוב של רחמי אמת ושל קנאה לכבודה של הכלה הזנוחה, ושהיה בקורטוב זה יותר משמינית שבשמינית של רגשי אשם של דוד, האחראי על מערכות ישראל, על שגרם בעקיפין לבת-שבע מצב זה, בנתקו את אוריה מביתו הצעיר אל שדה המערכה.

⁸⁹ עיין סוטה, פ"ח, מ"ז.

אדונו, ושהחיילים הם חיילי יואב⁹⁰. אַל לו לדוד, המתהלך על גג ביתו בירושלים, לקבוע מי חיוני למערכה וכיצד עליה להתנהל.

דוד, בחמתו על דבריו הפוגעים של אוריה, חדל לראות באוריה לוחם המסור למפקדיו ולפיקודיו, אה לנשק בעת צרה. הוא אינו רואה בו עוד אלא שכיר חרב מקצועי, נְכַרִי החי על חרבו, שדבר פרט לשאגת מנוצחים וזעקת מנוצחים אינו מעורר את רגשותיו. בנוסף לכל אלו הוא רואה סכנה בחוצפתו של הלוחם הנועז, שפגע במלכו בעת המלחמה בנקודה כל-כך רגישה. מכל התורה והמסור שהיה דוד ספוג בהם, עולה לנגד עיניו בעלבוננו ובזעמו - הלכה אחת בלבד:

"מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול"

(קידושין, לב, ע"ב).

כאילו לא הייתה בעולם כל הלכה אחרת וכל מוסר אחר⁹¹!

⁹⁰ אמנם מלבי"ם ומצודת דוד ביארו "עבדי אדני", שהכוונה לעבדי דוד. אך לעניות דעתנו הכוונה "ואדני יואב ועבדי אדני" ליואב שזכר לעיל.

עוד נציין כאן, שמלבי"ם משווה את הנאמר כאן "ואדני יואב" לאישה התקועית בַּדְּבָרָה אל המלך דוד, שאמרה - "ועבדך יואב" (י"ד, יט-כ). כמו כן אמרה שם: "חי נפשך אדני המלך" ולא סתם "חי נפשך" כפי שאמר אוריה.

⁹¹ כאן נעיר שתי הערות:

א. למרות מה שכתבנו, איננו סבורים שאוריה אכן בז לדוד בלבו, וראה בו מנהיג המשתמט מתפקידו, שדבר אין לו ולשדה המערכה. דוד ודאי היה לוחם ללא חת ומנהיג מוסרי שאין שני לו, ואוריה ידע זאת. אף איננו סבורים שניתן לראות באוריה שואף הצלחה בכל מחיר החי על חרבו ולבו אטום למצוקת אישתו. להיטותו לשדה הקרב נבעה בראש ובראשונה מאחוות לוחמים שהייתה טבועה בו. אולם גם הפגמים שבהם הואשמו השניים - דוד בהזניחו את הלוחמים ואוריה בהזניחו את אישתו - היה בהם גרעין של אמת. ויכוחם היה טעון רגשות עזים ביותר, כמצוקתו של דוד וניסיונו לחפות על חטאו ותסכולו של אוריה שנשלח לביתו (והשווה את תסכולו של אוריה לזה של בני אפרים מול גדעון ומול יפתח - שופטים, ח', א'; י"ב, א). בלהט הוויכוח הפכו חסרונותיהם של השניים מטפל לעיקר. האמון והאהבה שבין המלך לאחד מטובי לוחמיו הפכו לחשדנות ולשנאה. ובעת קשה זו נכתב ספרו של דוד אל יואב עם הוראות המלחמה החדשות, ספר שנרשם בדמו של אוריה החתי.

ב. בעלי התוספות משיגים על רש"י, הסובר שאוריה היה מורד במלכות לא בשל כך שלא ירד לביתו אלא בשל סגנונו הבוטה - "ואדוני יואב". קושייתם - "ולא נהירא, שהרי יואב לא היה מורד במלכות". וכונתם - כיוון שברור שיואב הוא עבדו של דוד, ממילא אוריה, הרואה עצמו כעבדו של יואב, כפוף אף לדוד.

לעניות דעתנו אין להקל ראש בהתבטאותו זו של אוריה, לא רק בשל הנסיבות החמורות שבהן נאמרה ושהזכרו לעיל - דוד ותענוגותיו בירושלים, יואב וגבורותיו בארץ בני עמון, ואוריה העומד על זכותו לנטוש את דוד ותענוגותיו ולשוב אל אדונו יואב ולגבורותיו.

את חומרת התבטאותו של אוריה יש לראות גם לאור מערכת היחסים המורכבת בין דוד לבין יואב. די אם נזכיר את דבריו של דוד, לאחר שיואב הרג את אבנר בחברון - "ואנכי היום רך ומשוח מלך והאנשים האלה בני צרויה קשים ממני" (ג', לט) או את דבריו לאחר קללת שמעי - "מה לי ולכם בני צרויה" (ט"ז, ל), כדי להבין את רגישותו של דוד ברגע קשה זה לביטוי "ואדני יואב" במקום "עבדך יואב" (השווה לביטוי "עבדך" הנאמר על-ידי אדם שלישי למלך - בראשית, ל"ב, ב, יח, כ; מ"ג, כח; מ"ד, כד, כז, ל, לא; שמו"ב, י"א, כא, כד; י"ד, יט, כ [הובא לעיל]; י"ט, כו; כ"י, לב. מלכ"ב, ד', א. הביטוי "ואדני"

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ולסיומו של הפרק הבהרה :

בפרק זה התייחסנו בהרחבה אל הנימוק להריגת אוריה כמורד במלכות. מדברינו עולה שלא קיבלנו את דעת המתעלמים מדעה זו בדברי חז"ל, שבאה 'להצדיק' במידה זו או אחרת את הריגת אוריה. כתבנו את דעתנו, שדבריו של אוריה היו אכן טעונים חומר נפץ מסוכן. בכעסו דן דוד את אוריה למיתה כמורד מחוצף, בלא שבדק ביסודיות את הנקודות לזכותו של אוריה בלהט דבריו, ואת נאמנותו ללוחמיו ולמפקדיו.

לאידך גיסא אנו מתקשים גם בדעתם של כמה ממחברי דורנו האמונים על מסורתם של חז"ל, שראו במשפטו של דוד באוריה דין צדק. לטענתם (על-פי דברי הגמרא בשבת, נו), כל חטאו של דוד היה בכך שלא מסר את המשפט לסנהדרין, והם היו דנים את אוריה למיתה, וכפי שאמרו שם - "אותו הרגת בחרב בני עמון - שהיה לך לדונן בסנהדרין ולא דנת". (בכך לדעת מפרשים אלו היה נמנע חילול השם וחשד על דוד שלא פעל לשם שמים. או שחטאו של דוד היה שלא הרגו בדרך המקובלת⁹²).

לדעתנו, אף שמבחינה פורמאלית ניתן היה למצוא את הסעיף המתאים בחוק כדי לדון את אוריה, הרי מצוות "בצדק תשפט עמיתך" לא נתקיימה כאן⁹³. השיקולים לזכותו של אוריה לא הועלו כלל במשפט השדה החפוז שערך לו דוד בזעמו ובלא להתייעץ עם איש.

לעניות הבנתנו אף חז"ל לא העלו על דעתם לנקותו מחטא הריגת אוריה, שהנביא עצמו מאשימו בו פעמיים :

"את אוריה הִתִּי הכִּית בחרב...
ואתו הרגת בחרב בני עמון"

(שמו"ב, י"ב, ט).

בהקשר כזה בדיבור לפני מלך - יחיד במקרא). מלבד מקרים אלו נזכר גם את הריגת אבשלום בידי יואב, הפך פקודה מפורשת של דוד (י"ח, ו-טו), את שבועתו האולטימטיבית של יואב לדוד בעת אבלו על אבשלום (י"ט, ו-ט), ואת פנותו את עצמו לשר צבא ממרד שבע בן בכרי ואילך, נגד רצון דוד (ראה: שמו"ב, כ', ד, ו, כב-כג. ובקשר לעצמתו של יואב עיין גם מלכ"א, י"א, כא ועוד). נוסף לכך את הניסיון המור ממערכת היחסים בין איש-בֶּשֶׁת מלך ישראל לאבנר שר צבאו. לדעתנו, בשלב מסוים, בתחילתה של ממלכת דוד בחברון, היה ניסיון מסוים מצד בני צרויה לבצר לעצמם בחברון מעמד שדמה למעמדו של אבנר במחניים. ההבדל בתוצאות קשור כמובן להבדל בין אישיותו וכישוריו של דוד לאלו של איש בושת. בכך נראה לנו, שקושיית בעלי התוספות על שיטתו של רש"י מתורצת. הביטוי "ואדני יואב", גם אם נקבל שאוריה אמרו בעידנא דריתחא ובלא כוונת מרד, היה טעון לא מעט חומר נפץ, ובזעמו של דוד נתפרשו הדברים כפי שנתפרשו.

⁹² עיין במה שהבאנו לעיל מספרו של הרב נבנצאל שיחות לספר בראשית ודעת סופרים שם (לעיל, הערה 11). אמנם בנקודה זו לא נוכל לדחותם לגמרי, מכיוון שמכמה מחשובי הפוסקים משמע כדעתם. עיין מהרש"א, שבת, נו, ע"א, ד"ה ואותו הרגת. ולהלן, הערה 102, דנו בהרחבה על דברי השי"ך בכך. ועדיין לדעתנו צע"ג.

⁹³ עיין ספר המצוות לרמב"ם, עשה קעז. ובפירוש המשניות לרמב"ם אבות, א', ו, בסמ"ג, בסמ"ק, ועוד. וסוכמו דבריהם בחפץ חיים בפתיחה, עשין - באר מים חיים אות ג. עיקרה של המצווה - לדון את חברו לכף זכות ולפרש מעשיו על צד הטוב. ובמיוחד כאשר מדובר על איש ירא ה'. ועיין עוד שם, כלל ג, סעיף ז.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ואף העונש - מידה כנגד מידה על חטא זה:
"ועתה לא תסור חרב מביתך עד עולם"

(שם, י).

וכל זה בלא שחטא, או על חטא קל יחסית שדנו בעצמו ולא על-פי סנהדרין⁹⁴, או על כך שהרגו בדרך לא מקובלת!! אתמהה.

זאת ועוד. הגמרא בסנהדרין (מט, ע"א) מאשימה את יואב על ששמע בקולו של דוד, ולא דרש 'אכין ורקין'⁹⁵ (או בלשונו - שקיים 'פקודה בלתי חוקית בעליל'). ואם דוד דן דין צדק, במה אשם יואב?⁹⁶

להבנתנו, כוונת חז"ל באומרים "שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת" היא, **שדינו של דוד לא היה דין צדק**. נתערבו בו שיקולים זרים של רצון לשבור את הראי שבו נשתקפה לעיניו דמותו-שלו כמפקד המערכה על רבת בני עמון⁹⁷. הסנהדרין, ייתכן שהיו מוצאים נקודות זכות לאוריה. סמיכות הפסוקים "**בצדק** תשפט עמיתך" ו"לא תעמד על דם רעך אני ה'" (ויקרא, י"ט, טו-טז), מקבלת בחטאו הכבד של דוד משנה משמעות. דינו של אוריה אולי נחרץ על-פי כללי המשפט, אך ודאי שלא לפי כללי הצדק. לימוד הזכות על אוריה, שכל-כך נתבקש כאן - לא היה בו⁹⁸.

שניים היו לדעתנו חטאיו של דוד בשפטו של אוריה בעצמו, בלי למסור את דינו לרשות אובייקטיבית: א. המשפט היה טעון רגשות קשים, עלבונות אישיים וכעס רב. זכויותיו של אוריה לא נלמדו לעומק, ואף לא עלו כלל במשפט; ב. אף שדחינו את טענת הביקורת שדוד הרג את אוריה כיוון שחמד את בת-שבע, לא נוכל להתעלם מכך שהיו לו במשפט נגיעות אישיות, שהיו קשורות להריונה ממנו, ועניין זה כשלעצמו די בו לפסלו כשופט. אף אם להלכה מותר למלך לדון מורד אף ללא סנהדרין⁹⁹, כאן לא יכול היה דוד בשום פנים ואופן לשבת על כס המשפט. דינו של אוריה נחרץ ללא צדק.

⁹⁴ הגמרא בשבת, נו, ע"א, אומרת - "שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת", והם ראו בכך את כל חטאו ואנו נרחיב בהמשך בביאור משפט זה.

⁹⁵ "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת רק חזק ואמץ" (יהושע, א', יח). המלה "רק" (וכן "אד") בכל מקום באה למעט מן הדין. וכאן אומרת הגמרא (סנהדרין, מט, ע"א): "יכול אפילו לדברי תורה - תלמוד לומר רק חזק ואמץ"; וכוונתה, שאסור לציית למלך לעבור על דברי תורה. יואב לא דרש מיעוט זה, וציית למלך אפילו נגד דברי תורה בפרשת אוריה.

⁹⁶ להלן נביא בשאלה זו מחלוקת בין המהרש"ל לשי"ך.

⁹⁷ השווה למלכ"א, כ"ב, כז; ירמיה, כ"ו, ח-ט; דבה"ב, כ"ד, כא, שנביאים הוענשו או נשפטו בשל דבריהם, ששומעיהם ידעו את צדקתם אך לא היו מעוניינים בהם.

⁹⁸ ואף שלדעת תנא קמא בקידושין, מג, ע"א, על-פי האוקימתא השלישית שם (עיין הערה 76), נאמר שלא יענש על מעשה אוריה, והריטב"א שם פירש על-פי מהלך הגמרא, שאף בידי שמים אינו נענש - קשה מאוד לעקור פשטי המקראות, שדוד חטא ונענש בכך אף שאוריה היה מורד במלכות. ונראה יותר שכוונת הגמרא לדעה זו, שאינו נענש ב"דינא רבא" אלא בדין קל יותר. אך לא שאינו נענש. ולכן נענש אף יואב, שלא דרש "אכין ורקין".

⁹⁹ דברי רבי במסכת שבת, נו, ע"א, שחטאו של דוד היה שלא דן את אוריה בסנהדרין, קשים, כיוון שמן הסוגיה במגילה, יד, ע"ב, עולה שאין צורך לדון מורד במלכות בסנהדרין. וכן משמע ברמב"ם (מלכים, ג', ח) ש"כל המורד במלך יש למלך רשות להרגו", ולא כתב - 'חייב מיתה'. אמנם התוסי' במגילה שם, ד"ה

"ותכתב ספרים בשם אחאב ותחתם בחתמו, ותשלח הספרים [סְפָרִים קְרִי] אל הזקנים ואל החורים אשר בעירו הישיבים את נבות"
(מלכ"א, כ"א, ח).

נשוב לדוד בעלבנו ובזעמו על הדברים הקשים, שהטיח בו אוריה על כך שאינו חש במהלכי המלחמה, ובעקיפין על כך שאינו נמצא עם הלוחמים. כבר אמרנו, שדברי אוריה פגעו בו לא רק בשל היותם קשים, כי אם גם בשל היותם במידה רבה נכונים. הענשתו של אוריה בשל דבריו, אולי יכלה להיות תגובה על סגנון דבריו, אך לא על תוכנם. מותו של אוריה לא יפתור את בעיית אי מעורבותו של דוד במערכה! דוד מצווה על אוריה להמתין יום נוסף לפני שִׁחזור לארץ בני עמון, וביממה שנותרה לו יושב דוד לכתוב את הספר ליואב. בעקבות תוכחת אוריה, הוא כותב את הספר בתחושה שהפיקוד על הצבא הולך ונשמט מידי. הוא שם לבו למצור המתמשך על רבה בירת בני עמון, למלחמות הרבות שקדמו למצור זה, ולכך שבכל המלחמות האלה - דוד בירושלים ויואב הוא 'אדונם' של

מורד, העלו שאכן יש צורך לדונו בסנהדרין, ונדחקו בגמרא במגילה, שאין דינו של מורד דין רגיל, אלא אפשר לגמור דינו אף בלילה. וכן הוא בתוספות, שבת, נו, ע"א, ד"ה שהיה, וסנהדרין, לו, ע"א, ד"ה רבה. אך דעת הר"ן (סנהדרין, לו, ע"א, בד"ה "לא תענה") כרמב"ם, שאין צורך לדון מורד במלכות בסנהדרין. ובדרך זו הלך הטורי אבן במגילה, שם, וביאר שאכן מדינת אין צורך בסנהדרין, אך כאן שכל המרד "קליש טובא" כלשונו, ודאי היה עליו לדונו בסנהדרין כדי לדעת אם בכלל יש לו דין מורד במלכות. ודבריו קרובים לסברתנו, שאף שיש למלך רשות לדון מורד במלכות, הרי כאן שהייתה לדוד נגיעה אישית כל כך זרה לפרשה, בגלל מה שאירע לו עם אשת אוריה, ודאי שאסור היה לו לדונו, והיה עליו למסרו לשיפוט אובייקטיבי.

ונעיר כאן הערה עקרונית אחת. הרב יהודה גרשוני (משפט המלוכה, ירושלים, תשד"מ, עמ' צ) הביא סברה דומה בחטאו של דוד, וזו לשונו: "...והיינו דווקא שנתכוון למרוד בו. אבל הכא גבי אוריה, ידידו שהיה עבד נאמן לדוד ולא נתכוין למרוד בו, אלא שהוא היה סובר דכיוון דאִחיו ויואב בצרה לאו שפיר דמי שילך לביתו לשכב... וכו'. ואף שאנו ביארנו את חטאו של אוריה באופן חמור יותר, ולדעתנו, מהנחת רבנו מאיר שלא חטא בדבריו "ואדני יואב" אלא רק באי ירידתו לביתו, הרי עשה זאת כדי להלבין את פניו של דוד - מכל מקום שמחנו שכיוונו לדעתו הרחבה בפירוש חטאו של דוד שלא דן את אוריה בסנהדרין. אך בדבר אחד לא נוכל לקבל את דבריו - בהערכת עומק חטאו של דוד בכך שדן את אוריה. הרב גרשוני מתעלם מנגיעתו האישית של דוד בפרשה. הוא כותב על חטאו של דוד - "מכל מקום ממידת חסידות לא הווי" [=ה] שהרגו דוד בלא דין סנהדרין". "ולאו מידת חסידות הוא להרגו בעצמו. משום הכי קאמר רבי דהכתוב חשבו לעוון". אך לפי מה שכתבנו במאמר החשיב נתן עוון זה לדוד **כשפיכות דמים גמורה** ולא רק כהעדר מידת חסידות. לדוד אסור היה בשום פנים ואופן במצב דברים זה לדון את אוריה. כל זכות שנלמד על דוד אינה אלא שטעותו באה לו כבעסו, בעלבנו ובמצוקתו הגדולה, ולכן טעה והורה לעצמו היתר לדון את אוריה, ושכנע את עצמו שטובת הממלכה וחוקי ההלכה נלגד עיניו. הרב גרשוני לימד על דוד זכות בעצם **הקטנת** החטא ואנו לימדנו זכות רק על **מניעי** החטא ולא בהקטנת חומרנו.

אנשי הצבא¹⁰⁰. הבעיות המוסריות של צבא בחזית, של ניתוק בעלים מנשיהם ואבות מבניהם מעיק עליו בעקבות פרשת אוריה ובת-שבע. ואם הוא, דוד החסיד, נכשל באשת איש בשל המלחמה, שאר בני העם מה עשו? אך נשוב לספר שכתב דוד:

המקרא מוסר לנו משפט אחד בלבד מתוכנו של הספר:

"הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה ושבתם מאחריו וְנָכָה וּמַתְּ"

(שמו"ב, י"א, טו).

אין כל רמז לכך שהיה זה המשפט היחיד בספר¹⁰¹. לאור המשך השתלשלות הדברים, אנו משערים שהאיגרת כללה דברים רבים, ומה שנכתב במקרא הוא רק המשפט המטיל על דוד את האחריות הישירה למותו של אוריה. שני דברים עיקריים נוספים ייתכן שהיו באיגרת (וכפי שמוכח לדעתנו מן ההמשך).

א. דוד, שחקר עוד ביום הראשון את אוריה למהלכי המלחמה, מגלה ליואב את בקיאותו בה ואת רצונו לשלוט, לפחות מרחוק, במהלכה. הוא דורש מיואב לשלוח אליו דין וחשבון על כל מאורע ולבקש את רשותו לפני כל מהלך. יואב, שעד לשעה זו לא טרח ליידע את המלך ולו פעם אחת על מהלכי המלחמה (שהרי דוד הזמין את אוריה ביזמותו), נאלץ מכאן ואילך להריץ אליו שליחים לעתים מזומנות, כגון בעניין ההתקפה הכושלת על שער העיר (י"א, יח-כא). באיגרתו זאת של יואב הוא אף מתנצל על שגיאותיו בהתקפה זו. הוא מוסר לדוד על כיבוש עיר המלוכה ועיר המים (פס' כז), ומבקש את רשותו או את התערבותו לקראת המשך מהלך הכיבוש (פס' כח).

ב. בספרו ליואב קובע דוד, **שיש לסיים בכל מחיר את המלחמה ומהר**, ולהשיב את הלוחמים הביתה. אם עד עתה התנהלה המלחמה על העיר באמצעות מצור מתמשך ("ויצרו על רבה" - י"א, א, "ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים" - י"א, יא), הרי עתה לוחץ דוד במכתבו להתקדם אל פתח השער (פס' כג) ולפרוץ אל העיר (פס' כה). דוד ממשיך בקו אסטרטגי זה גם בדבריו אל השליח-המלאך, לאחר מות אוריה. בדבריו של המלאך ששלח יואב לדוד ניכר ההיסוס האם להמשיך בהתקפה על שער העיר לאחר המפלה הראשונה, שבה מתו אוריה ולוחמיו. מבין מילותיו ניתן לקרוא רמז, שאולי כדאי לשוב לתכניתו של יואב, ולהמשיך במצור על רבה 'עד רדתה'. אך דוד קובע בפעם השנייה באופן נחרץ - **"החזק מלחמתך אל העיר והרסה"** (י"א, כה). הוא דורש מן המלאך לעודד את יואב למרות המפלה הראשונה.

הרוצה ללמד חובה על דוד גם בפרשה זו, יוכל לטעון שדוד דרש בתשובתו ליואב להסתער על העיר, כדי לעזור ליואב לחפות על הכישלון הראשון ועל מגמתו - הריגת אוריה. מבקרו של דוד מוצאים טעם לפגם בעיקר בדבריו "אל יָרַע בעיניך את הדבר הזה כי כִּזָּה וְכִזָּה תֵּאֱכַל הַחֵרֶב" (י"א, כה). הם רואים בהם זלזול בדם הלוחמים.

¹⁰⁰ בשני מקרים נתבצעה הפיכה והוחלף שלטון באמצע מלחמה, והודח מלך שלא יצא עם חייליו לשדה הקרב. מדובר באלה בן בעשא וזמרי (מלכ"א, ט"ז) וביהורם בן אחאב (מלכ"ב, ט'). ועיין הלק, הערה 145.

¹⁰¹ אדרבה, הסגנון הכפול "ויכתב דוד ספר אל יואב וישלח ביד אוריה ויכתב בספר לאמר" וכו', רומז לדעתנו, שמדובר במשפט אחד מבין דברים רבים שנכתבו בו.

אך לדעתנו השיקול להפסיק את המצור ולכבוש את העיר נבע מסיבות של מוסר ואמת (וכבר הרחבנו על כך בפרקים הקודמים). מדבריו הקשים של אוריה אל דוד נשמעה לו מצוקת לוחמים אמיתית. נפשו של דוד קצה במלחמותיו הממושכות ובתוצאותיהן הבלתי מוסריות, בניתוק בעלים מנשותיהן ובהידרדרות העלולה לצמוח מכך, כפי שהיא באה לידי ביטוי במלחמה זו.

ועדיין הנושא החשוב מכול, היה גִזְרַת המיתה על אוריה.

ד. המזימה

"אשר עשה דוד את הישר בעיני ה' ולא סר מכל אשר צִוָּהוּ כל ימי חייו, רק בדבר אוריה החתי"
(מלכ"א, ט"ו, ה).

לא נתברר מן הסיפור המקראי מה מגלה דוד ליואב בעניין אוריה, ועד כמה היה יואב מעורב בכך שהייתה כאן מזימה¹⁰². אך מסתבר שדוד ניסה להסתיר את חרפתו עד כמה שיכול.

¹⁰² בשאלה זו דנו בהרחבה שניים מגדולי הפוסקים. כהערה מתודית נמליץ לפני המורה הקורא את מאמרנו לצלול לעומקה של שאלה זו, בשל היותה לדעתנו, שילוב מרהיב ביופיו בין ניתוח סיפור מקראי היסטורי לבין עומקה של הלכה. לצורך זה נרחיב מעט בהערה זו ואף נפנה את הקורא אל המקורות העיקריים, בבחינת "תן לחכם ויחכם עוד".

כבר הבאנו לעיל חלק מן הדין בשאלת אין שליח לדבר עֲבֵרָה (להלן בראשי תיבות: אשלד"ע) ואת מסקנת הסוגיה בקידושין, מג, ע"א, שאשלד"ע. כלומר - אדם שעבר עֲבֵרָה - בשליחות חברו, האחריות כולה על כתפי העושה, ולא על כתפי משלחו. אך הסוגיה בבבא מציעא (יב, ע"א) מגבילה כלל זה, שהרי חצרו של הגנב קונה לו את הגנבה בדיני שליחות. ולכן מביאה הגמרא שתי הגבלות לכלל שאשלד"ע: האחת - אם השליח אינו בר חיוב (כחצר) - האחריות על העֲבֵרָה על המשלח. והשנייה - שאם לשליח אין בחירה ורצון חופשי בעֲבֵרָה (כחצר), העֲבֵרָה על המשלח.

לאור מגבלות אלו דנו ראשונים במקרה שהמשלח ידע שהמעשה הוא עֲבֵרָה, והשליח לא ידע. כגון - גנב שנתן לשלוחו למשוך בהמה, והשליח חשב לתומו, שמשלחו הגנב הוא בעל הבהמה. האם נחשב השליח כבר חיוב וכעושה מרצונו החופשי והמשלח פטור, או שהשליח הפועל לתומו נחשב כחצרו של גנב והמשלח הגנב חייב.

מקרה זה נדון במשנה בבא קמא, עט, ע"א, והתוספות שם (ד"ה נתנו) פירשו במשנה, שהגנב חייב. כלומר, כשהשליח לא ידע שהשור גנוב, האחריות נופלת על כתפי המשלח. הרא"ה ונימוקי יוסף שם חלקו על התוספות, וטענו שאין כל אחריות על המשלח. ואף כשהשליח שוגג - אין שליח לדבר עֲבֵרָה.

ומכאן לענייננו. בעל נימוקי יוסף מוכיח את שיטתו, שאין אחריות על המשלח, מדוד, שלא נענש על הריגת אוריה החתי, הואיל והוא, דוד, לא היה אלא המשלח, ולא המבצע. **יואב, שלא ידע שאוריה חף מפשע**, וחשב שהוא חייב מיתה, היה השליח, ומוכח, שהמשלח פטור, אף כשהשליח שוגג.

המהרש"ל (ים של שלמה, בבא קמא, פרק ז, סימן לג) משיג עליו בין השאר מהבנת פרשתנו. וזו לשונו - "ויקצת נוטה דעת המקרא" וכו'. לדעת מהרש"ל **ודאי ידע יואב**, שיש כאן מזימה להרוג אדם חף מפשע, שהרי אילו היה אוריה חייב מיתה כמווד במלכות - לא היה דוד שולח להורגו במרמה ובעקיפין. לכן לדעת מהרש"ל אין כל ראייה מיואב המזיד לכך שאשלד"ע כשהשליח שוגג. דוד נפטר מאחריות **משפטי**

ייתכן, שבמסגרת התכנית המפורטת ששלח דוד ליואב על ההתקפה על שער רבת בני עמון, ציווה דוד את יואב לשים את אוריה בראש הלוחמים בעת הפריצה. כך תירץ דוד ליואב ולשאר הגיבורים את הזמנתו הפתאומית של אוריה לירושלים, כדי לעסוק בפרטי התכנית. שליחת הספר דווקא בידי אוריה השתלבה היטב בתכנית זו. דוד, שנוכח במסירותו של אוריה ללוחמים ולמלחמה, ידע שאוריה יקבל על עצמו ברצון את התפקיד המסוכן, ואף יעמוד בראש לוחמיו בפריצה. אך דוד לא הסתפק בכך, שאוריה יעמוד בראש הפריצה לשער בני עמון. הוא רצה להדק את החבל על צוואר קרבנו. הוא ממשיך ומצווה -

"ושבתם מאחריו ונכה ומת"

(י"ב, טו).

אנו מתקשים לראות אפשרות, שדוד ציווה להפקיר את אוריה לבדו בשער בני עמון¹⁰³. שום דבר לא היה יכול לטשטש מזימת כֶּשַׁע שכזו, והשמועה הייתה פוֹשָׁה במחנה כאש בשדה קוצים. בין אם נניח שדוד רצה לחפות על מעשהו עם בת-שבע, ובין אם נניח שרצה לחפות על הריגת אוריה, כיוון שבלבו ידע שהיה צדק בדברי אוריה, קשה לראות אפשרות שדוד היה משיג את מטרתו בכך שהיה פוקד לבודד את אוריה בשדה הקרב. האומנם חשב דוד שלוחמיו של אוריה יסכימו לנטשו לבדו במערכה? האם לא חשש שכולם יכירו במזימת הרצח? ועל הכול, איך לא חשש מכך שהתרעומת על מותו הבלתי מוצדק של אוריה עלולה להרוס את מורל הלוחמים, וממילא לחרוץ את גורל המערכה על בני עמון לתבוסה¹⁰⁴?

נראה לנו, שהמלים "ושבתם מאחריו" שכתב דוד אינן מתייחסות לכלל החיילים,

להריגת אוריה, משום שאשד"ע, ויואב היה מויד. (אמנם ודאי אין כאן לפוטרו לחלוטין בדיני שמים. ובפוטרו זה דנה הגמרא מצד מורד במלכות.)

ואכן, הגמרא בסנהדרין (מו, ע"א) אומרת, שיואב נענש בידי שלמה במיתה בין השאר משום שלא דרש "אכין ורקין", כלומר, שהיה עליו לסרב לפקודתו של דוד שהייתה "בלתי חוקית בעליל" ונגד דין תורה, והוא שמע בקול דוד והשתתף במזימה להרוג את אוריה.

ולדעה שנייה בגמרא אכן היה אוריה חייב מיתה כמורד במלכות, ואין אשמה בדוד ולא ביואב. הש"ך (חושן משפט, סימן שמ"ח, ס"ק ו) משיב על דברי המהרש"ל, ואף בין נימוקי הנימוק ש"לא משמע כן מפשטא דקרא". הש"ך מבין ש**יואב שגג**, והיה סבור, שאוריה חייב מיתה מן הדין. וזה שדוד הרגו בעקיפין, יואב חש, שהייתה לדוד סיבה לעשות כך. אך מעולם לא חשד בדוד, שבא להרוג אדם חף מפשע. ויואב הוא אכן שוגג. למרות זאת הוכיחה הגמרא מדוד, שאשד"ע. משמע, שהמשלח פטור, אף ששלחו שוגג.

שיטתו של הש"ך מוקשה מאוד בעינינו משתי סיבות: א. הסוגיה בסנהדרין, מו, ע"א, מאשימה כאמור, את יואב שלא דרש "אכין ורקין", ומשמע שידע שנעשה פה פשע; ב. הסברה, שיואב חשב שדוד צודק נראית לנו דחוקה בפרשה, וגם תשובתו של יואב לדוד אינה נראית כה תמימה וכפי שנבאר בהמשך.

¹⁰³ כך פירשו כל החוקרים, בעקבות יוספוס פלוויוס, קדמוניות ז, ז (מהדורת שליט, כרך ב, עמ' 238), ודרך זו כאמור, קשה בעינינו.

¹⁰⁴ נזכיר בקשר לכך שתי מלחמות: במרד שבע בן בכרי הרג יואב את המצביא עמשא במהלך שרירותי. התוצאה הייתה: "ועמשא מתגלל בדם בתוך המסלה וירא האיש כי עמד כל העם... כל הבא אליו ועמד" (כ', יב). אירוע דומה היה כשאבנר הרג את עשהאל (ב', כג).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אלא לחבורת הפיקוד של יואב. יואב נצטווה לשלוח כוח פריצה לשער העיר בפיקודו של אוריה כדי 'למשוך אש' ולהביא לפתיחת שער העיר¹⁰⁵, אך נצטווה גם להתרשל במתן החיפוי המתאים לכוח הפורץ. בסתר לבו ודאי קיווה דוד, שאוריה, הלוחם הנלהב, יפרוץ ראשון וייהרג ראשון. לכשייפול המפקד - תיקטע ההתקפה, ושאר הלוחמים ייסוגו ללא אבדות. כך קרה בתבץ, כשאבימלך נהרג ליד החומה ושאר העם התפזרו, וכך קרה לימים עם מותו של אבשלום ביער אפרים, עם מותו של אחאב ברמות גלעד ועוד¹⁰⁶.

אך במציאות לא כך קרה. אם דוד ויואב מפקדיו של אוריה לא השיבו לו בנאמנות תחת נאמנותו, הרי פיקודיו של אוריה סברו אחרת. הם היו עמו ברגעים הקשים מול השער ומתחת החומה, ויחד עמו נהרגו.

ממכתב ההתנצלות ששולח יואב לדוד¹⁰⁷ ומחששו של יואב מתגובת דוד נראה, שמספר הנפגעים היה גדול מן הצפוי. לימים יוכיח נתן הנביא את דוד אף על כך:

"את אוריה הַחַתִּי הַכִּית בַּחֶרֶב
וְאֵת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה
וְאֹתוֹ הִרְגַת בַּחֶרֶב בְּנֵי עֵמּוֹן"

(י"ב, ט).

דוד עתיד ליתן את הדין גם על מותו של אוריה, בעלה העשוק של בת-שבע ("את אוריה הַחַתִּי הַכִּית בַּחֶרֶב"). הוא עתיד ליתן את החשבון גם על הקרב הכושל בשער העיר ("וְאֹתוֹ הִרְגַת בַּחֶרֶב בְּנֵי עֵמּוֹן"), קרב שמלבד מותו של אוריה, תוצאתו הייתה גם מותם של לוחמיו. דוד יטען לחפות על כישלון זה את טענת "כֹּזֵה וְכֹזֵה תֹאכַל הַחֶרֶב" (פס' כה). הוא ירצה להטמיע בטענה זו את תוצאות הקרב הכושל בתוצאה המוצלחת של המלחמה כולה. לכשתסתיים המלחמה יוברר עד כמה נכון היה צעדו של דוד, שהחליט להפסיק את המצור הממושך על רבת בני עמון, ולצאת לקרב הבקעה. יואב אכן כבש את עיר המלוכה ואת עיר

¹⁰⁵ להערכתנו, סיפורו של השליח (י"א, כג-כד) נראה הקרוב ביותר למציאות מבין שלושת תיאורי הקרב (תכניתו של דוד - י"א, טו; סיפורו של יואב; וסיפורו של השליח). מדיוק הפסוקים ומסיפור השליח נראה, שמה שהתרחש שם היה דומה לתכסיס מוכר מן ההסטוריה הצבאית המקראית. אוריה נשלח אל השער בכוונה תחילה להיגנף לפני השומרים כדי "למשוך אש" אחריו ולסגת. המטרה הייתה, שחיילי בני עמון יפתחו את השער ויצאו אחרי חיילי אוריה לרדוף אחריהם. בינתיים יפרוץ יואב דרך השער הפתוח וייכנס אל תוך העיר.

תכסיס דומה (בהבדלים מסוימים) היה בכיבוש העי (יהושע, ז') ובכיבוש העיר גבעה (שופטים, כ'), כשכוח אחד נלכד כביכול, ונס, והרודפים הנלהבים שכוחו את כללי הזהירות, והשאירו את השער פתוח. לעומתם - הרודפים אחר מרגלי יהושע זכרו לסגור את השער אחריהם (יהושע ב', ז'). דבר דומה קרה במלחמת יהושפט ויהורם עם מישע מלך מואב (מלכ"ב, ג; והשווה עוד, מלכ"ב, ז', יב). התקווה בפרשתנו הייתה, שמשפילכד העיר בידי יואב, יחדלו חיילי עמון מרדיפתם אחרי אוריה, ויהיו מוקפים. משראה אוריה, שיואב אינו מושיע לו, חזר ותקף את רודפיו, ואלו נסוגו עד פתח השער. וזה פשר דברי המלאך: "כי גברו עלינו האנשים ויצאו אלינו השדה ונהיה עליהם עד פתח השער" (י"א, כג). ושם, בקרב על פתח השער נהרג אוריה. (דרך שונה בשחזור הקרב הציע גרסיאל [לעיל, הערה 75], עמ' 118-119, ומסיבות רבות לא נראו לנו דבריו).

¹⁰⁶ שופטים, ט', נה. שמו"ב, י"ח, טז. מלכ"א, כ"ב, לו.

¹⁰⁷ י"א, יח-כד.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המים, ומיד אחר כך כבש דוד את העיר כולה. לדעתנו, תרומתו של דוד לסיומה המוצלח והמהיר של המלחמה הייתה תרומה מכרעת¹⁰⁸. יואב במכתבו לדוד גילה סימני היסוס וחשש מן הניסיון לכבוש את העיר בקרב הבקעה¹⁰⁹, ודוד לחץ עליו לעשות זאת. דוד עשה זאת, כיוון שמאס במלחמה הממושכת, שהייתה חוליה אחרונה בשרשרת מלחמות רצופות ממזרח לירדן¹¹⁰. הוא מאס בה בגלל מה שאירע לו בפרשת אוריה ובגלל מה שאירע לו בפרשת בת-שבע. הוא הבין את הסיכון למנהיגותו כאשר הלוחמים נמצאים עם יואב. הוא הבין שבעתיים את **מחירה המוסרי** של המלחמה.

הצלחתו של קרב ההבקעה על העיר העלתה בוודאי את יוקרתו של דוד. הזמן היה מטשטש מן הסתם את ההבדל שבין שני שלבי קרב ההבקעה, השלב של הכישלון היזום של הסתערותו של אוריה, והשלב השני, המוצלח, שבו החל יואב ללכוד את העיר בפקודת דוד. מורשת הקרב עתידה הייתה מן הסתם להיות חיובית.

אך מי שאין שכחה לפניו זָכַר הכול. על-ידי נביאו האשים את דוד לא רק בהריגת אוריה אלא בכל מחירו של הכישלון הראשון:
"ואתו הרגת בחרב בני עמו".

חלק ג - שליח לדבר עברה

א. בין שתי מלחמות

"פן אלכד אני את העיר ונקרא שמי עליה"
(י"ב, כח).
"הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה
לנו שם"
(בראשית, י"א, ד).

לא נוכל לפטור את עצמנו מלומר כמה מלים על חלקו של יואב בפרשה. כוונתנו לחלקו האמיתי, מלבד צלו שריחף על יחסי דוד ואוריה, בעת שאמר אוריה "ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חניס" (י"א, יא). יואב אמנם לא היה האדריכל של התקפת הנפל על שער בני עמון, אך הוא היה הקבלן המבצע. ההתקפה שנתנפצה אל שער רבה, וחזרתם של שרידי הלוחמים, שלא קיבלו חיפוי מחבורת הפיקוד של יואב ומשאר

¹⁰⁸ בניגוד לדעתם של פרי ושטרנברג (לעיל, הערה 9), עמ' 269 ובמאמר המשך 'זהירות ספרות', הספרות ב-3, עמ' 611-612.

¹⁰⁹ כמוכח מ"י"א, כ, שפחד מחמת המלך על ההתקרבות לחומה. וודאי שלא ניתן להבקיע את העיר בלא לגשת לחומה. ולהסתכן בירי מעליה. וכנראה חשב יואב, שעדיף להמשיך במצור "עד רדתה". אך דוד לחץ (בפסוק כח) "החזק מלחמתך אל העיר והרסה".

¹¹⁰ על שרשרת מלחמות זו דנו בקצרה לעיל בחלק א, פרק ב ("הישוב אליה עוד") ונדון בע"ה בהרחבה להלן חלק ד, פרק א ("יודוד יושב בירושלים").

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הלוחמים¹¹¹, מדגישות את קלונו של יואב בעיקר על רקע המלחמה הקודמת בשער רבת בני עמון, מלחמה שהתנהלה שנה קודם לכן:

"וירא יואב כי היתה אליו פני המלחמה מפנים ומאחור ויבחר מכול בחורי בישראל [יִשְׂרָאֵל קרי] ויערך לקראת ארם... ויאמר אם תחזק ארם ממני וְהִיְתָה לי לישועה ואם בני עמון יחזקו ממך והלכתי להושיע לך. חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלוהינו וה' יעשה הטוב בעינינו"

(י', ט-יב).

פעמים בודדות באה אחוות לוחמים לביטוי כה נשגב. המצוקה שנמצאו בה גיבורי דוד הייתה מן הקשות שבהיסטוריה הצבאית המקראית. הם מצאו עצמם מכותרים בידי צבא עמון מצפון וצבאות ארם, טוב ומעכה מדרום¹¹². האחים, אבישי ויואב, מבטיחים ברגע הקשה לבוא איש לקראת אחיו, מביעים בעת פרידתם נאמנות לעמם ולאלוהיהם, ומפקידים את גורלם בידי.

וכגודל המצוקה היה גודל הניצחון. שיתוף פעולה מזהיר בין האחים ובינם לבין דוד¹¹³ הביא לניצחון המכריע על ארם, כשבסיומו השתלט דוד על כל המרחב עד מעבר לנהר פרת¹¹⁴.

אך נשוב למלחמה בבני עמון, שהתנהלה באותה עת בידי אבישי (י', י). יואב, שלקח לעצמו את הכוח הנבחר (כיוון שהייתה צפויה לו מלחמה קשה יותר), הצליח להניס את צבאות ארם ובני בריתם לפני שנפלה הכרעה במלחמה בין אבישי לבני עמון. רק לאחר שיואב בא עם כוחותיו לעזור לאבישי אחיו הושגה הכרעה זמנית, ואף שְׁהָעִיר רבה לא נכבשה, אִפְשָׁרָה עזרתו של יואב ללוחמי אבישי להיחלץ בשלום מן המלחמה:

"ובני עמון ראו כי נס ארם ויָנְסוּ מפני אבישי ויבאו העיר וישב יואב מעל בני עמון ויבא ירושלים"

(שם, יד).

מכול צד שנבחן את המלחמה השנייה בבני עמון, המלחמה שהייתה "לתשובת השנה" ובה מת אוריה החתי, נמצא שהייתה זו מלחמה שונה מקודמתה: א. התערבותו של דוד במלחמה השנייה הייתה בשלב מאוחר מאוד (י"ב, כט-לא), ולאחר ההכרעה; ב. אחוות הלוחמים של יואב כלפי אוריה הייתה פגומה מאין כמותה. יואב, למרות שיכול לעשות זאת, לא בא עם צבאו לעזור ליכוח אוריה' להיחלץ מן ההתקפה של לוחמי בני עמון שפרצו דרך שער העיר אל השדה, כדרך שעזר ליכוח אבישי; ג. יואב המצביא, שבמלחמה הקודמת הביע את נאמנותו לעמו ולערי אלוהיו, מביע במלחמה זו נאמנות עיוורת ומיותרת למלכו בלבד; ד. ואולי יש לבחון את הפרשה המסתיימת בשאלה היחשובה' על

¹¹¹ עיין לעיל, הערה 105.

¹¹² עיין דבה"א, י"ט, ז.

¹¹³ עיין י', יז.

¹¹⁴ ח', ד-ג; י', יז-יט.

שם מי תיקרא העיר הלכודה (בדומה לדור הפלגה כשבנו את בבל), בהשוואה לדברי יואב במלחמה הראשונה "וה' יעשה הטוב בעיניו" (י', יב). במלחמה השנייה לא נזכר שם ה' בפי הלוחמים!

ב. על קבלת הדין

"והיה כי ימאנו לקחת הכוס מידך לשתות,
ואמרת אליהם כה אמר ה' צבאות שְׁתוּ תשתו"
(ירמיהו, כ"ה, כח).

לכאורה ניתן ללמד זכות על יואב בפרשת אוריה, בכך שפעל בשליחות דוד ובפקודתו. אך דעת ההלכה נחרצת בשתי נקודות אלו, השליחות והפקודה. בעניין השליחות קובעת ההלכה את הכלל "אין שליח לדבר עברה" (קידושין, מג, ע"א). משמעו של כלל זה: האחריות לדבר עברה מוטלת כולה על השליח. אף לסוברים שיש שליחות לדבר עברה, טוענת הגמרא באחד התירוצים, שבשפיכות דמים ודאי לא ייתכן שהשליח ימצא מחסה בטענות אחריות המשלח, וודאי שהאחריות מוטלת עליו¹¹⁵. יתר על כן, אף לסוברים שיש שליח לדבר עברה, לא באה ההלכה אלא כדי להטיל אחריות נוספת על המשלח, אך אין בכך כדי לנקות את השליח שביצע את שליחות הדמים. ובעניין הפקודה - כבר רמזנו כמה פעמים על עמדת ההלכה כלפי פקודה בלתי מוסרית, פקודת מלך הנוגדת את ההלכה, פקודה בלתי חוקית בעליל: "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת' - יכול אפילו לדברי תורה, תלמוד לומר 'דק חזק ואמץ'" (סנהדרין, מט, ע"ב).

אלא שעדיין מקום ללמד זכות על יואב, וכפי שאומרת עליו הגמרא:
"אשר פגע בשני אנשים צדיקים וטובים ממנו" [= אבנר ועמשא], שהיו דורשין
אכין ורקין, והוא לא דרש"
(שם)¹¹⁶.

ואם יואב לא פירש את הפסוקים באופן המחייבו לסרב לפקודת המלך, מדוע אינו נחשב כצדיק וטוב? האומנם ניתן להגדיר דורשי פסוקים באופן אחד כטובים מחבריהם הדורשים אותם באופן אחר והסבורים שההלכה מחייבתם דבר אחר? נראה לנו, ששתי תשובות בדבר:
א. אכן, מִדְרָשְׁתוֹ של אדם ניכרת מידת המוסר הפנימי הטבוע בו. אבנר ועמשא, שסירבו להוראת שאול להרוג את אנשי נוב, היו בטוחים שלא תיתכן סתירה בין דרישת התורה מן

¹¹⁵ באוקימתא השלישית שם בדעת שמאי הזקן.

¹¹⁶ לעיל, הערה 95, ביארנו דרשת "אכין ורקין".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

האדם למה שתובע ממנו מוסרו הפנימי¹¹⁷. הגמרא מאשימה את יואב שלא נהג כך. ב. אילו היה יואב עקבי בציינתו לדוד מכוח ההלכה המחייבת ציות למלך¹¹⁸, ייתכן שלא הייתה עליו תביעה כה קשה. אך יואב לא נהג בציינתו זו כאשר הרג את אבנר נגד רצונו של המלך (ג', טו-לט). כך נהג גם בעמשא בן יתר בעת מרד שבע בן בכרי (כ', ט-ו), וכך נהג מיד אחרי המרד, כשמינה עצמו לשר צבא אף שדוד הדיחו ממנהיגותו¹¹⁹. נוכל להוסיף לכך את הריגת אבשלום, את תביעתו האולטימטיבית מדוד להתפייס עם העם אחרי מות אבשלום, ואת שיתוף הפעולה שלו עם אדוניה¹²⁰.

פרט למפקד העם (כ"ד), שבו מיחה יואב בדוד ואף מילא את פקודתו באופן חלקי בלבד (ולא פקד את לוי ובנימין), היו ליואב בכל מקרי אי הציות לדוד גם מניעים אישיים. בכל אלו דרש יואב 'אכין ורקין'¹²¹ ועקף את פקודתיו של דוד, ואילו במעשה אוריה ראה יואב את חובת הציות העיוור למלך כערך עליון? חז"ל, בדרשתם שהובאה לעיל, לא קיבלו זאת. הם ראו באבנר ועמשא שלא הרגו את כוהני נוב - צדיקים וטובים ממנו.

מאמרנו אינו עוסק ביואב, ואין לנו עניין ללמד חובה על אדם שעסק כל ימיו בישועת ישראל¹²². אך עניין אחד יש לנו בהבהרת אחריותו למעשה אוריה. דוד היה אחראי למות אוריה כמשלח וכיוזם. יואב היה אחראי לכך כמקבל פקודה בלתי חוקית ומבצעה. אחריותו של יואב לכישלון ההתקפה בשער רבה, כישלון שגבה הרוגים נוספים, אף נראית גדולה יותר. על רקע השוואה זו בין דוד ליואב בולט ההבדל ביניהם במידת קבלת האחריות האישית של כל אחד מהם על חלקו בפרשה.

נתן מוכיח את דוד במלים קשות מאוד על חטאו בבת-שבע וגם באוריה. הוא ממשיך בעונש הקשה שנגזר על דוד. לדוד תגובה קצרה על התוכחה והעונש:

"ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה"¹²³

(שם, יג).

אנו עוד נדון בע"ה בעומקה המוסרי של תגובה קצרה זו, הנאמרת מפי מלך בעת שישב לכס המשפט לשפוט כביכול אדם אחר. בשורות אלו לא נעמיד תגובה זו מול תגובתו של שאול המשתמט מאחריותו אחר חטאו במלחמת מכמש ובמלחמת עמלק¹²³. אנו נעמיד את תגובתו של דוד מול זו של יואב, בעת שהוא חש שהוא עתיד להישפט על חטאו:

¹¹⁷ עיין ראי"ה קוק, אורות הקודש, כרך ג, פתיחה, עמ' כז: "סימן ליראת שמים טהורה הוא, כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה".

¹¹⁸ עיין רמב"ם, מלכים, פ"ב, ה"א.

¹¹⁹ השווה שם, כ', פסוקים ד, ו לפסוקים טו-כג.

¹²⁰ י"ט, ו-ט; מלכ"א, א', ז.

¹²¹ עיין לעיל, הערה 95.

¹²² עיין סנהדרין, מט, ע"א; פסיקתא רבתי, יא; ועוד.

¹²³ עיין שמו"א, י"ג, יא-יב; ט"ו, טו.

"והיה אם תעלה חמת המלך ואמר לך מדוע נגשתם אל העיר להלחם הלוא ידעתם את אשר ירו מעל החומה. מי הכה את אבימלך בן ירְבֶשֶׁת הלוא אשה השליכה עליו פלח רכב מעל החומה וימת בתבץ למה נגשתם אל החומה. **ואמרת גם עבדך אוריה החתי מת**"

(י"א, כא).

נבהיר. זו אינה התנצלות על מות הלוחמים. זו אף אינה מסירת הודעה לדוד, שמזימתו באוריה נתבצעה. אילו זה מה שרצה יואב להשיג ודאי היה מורה לשליח לומר כפי שאכן אמר השליח, שלא הבין את דקויותיו של יואב.

"כי גברו עלינו האנשים וַיִּצְאוּ אֵלֵינוּ הַשְּׂדֵה וַנְהִיָּה עֲלֵיהֶם עַד פֶּתַח הַשַּׁעַר. ויִּרְאוּ הַמּוֹרְאִים אֶל עַבְדֶּיךָ מֵעַל הַחֹמָה וַיָּמוּתוּ מֵעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְגַם עַבְדְּךָ אֹרִיָה הַחֲתִי מת"

(שם, כג-כד).

גם התנצלותו של השליח משכנעת יותר מזו של יואב וגם הידיעה הנמסרת על מותו של אוריה נאמרת כאן באופן המחפה על המזימה.

אך יואב בירר לו דרך שונה לומר את דבריו. מטרתו לא הייתה התנצלות ולא מסירת הידיעה. כוונתו של יואב הייתה **לאיים על דוד**. יואב מכיר בכישלונו שלו בהתקפה, אך **הוא איננו מוכן לתת על כך את הדין**. בנוסח שמסר בידי השליח מרומז איום ברור לפרסם את מזימתו של דוד, אם רק יעז דוד להטיל עליו אחריות כלשהי בפרשה.

יואב לא היה מתנהג כך לולא היה לו ברור שנעשה כאן פשע¹²⁴. הוא אף יודע, שטבעה של שותפות לפשע היא, שבסופה נפרדים השותפים, ומנסים לטפול את האשמה איש ברהו. הוא מנסה בדבריו לשליח לחמוק מאחריותו, ולקפות על דוד לחפות עליו.

איננו יודעים איך היה דוד מגיב אילו היה השליח עושה שליחותו כפי שנתבקש. השליח לא הבין את סגנונו המוזר של יואב. הוא לא ידע איך תגובת "גם עבדך אוריה החתי מת" עונה על שאלת המלך, "למה נגשתם אל החומה?". השליח שינה לתומו את הסגנון, ומסר לדוד דברים כהווייתם, כפי שקרו. העימות בין תביעתו המחוצפת של יואב לבין דוד נדחה לסוף ימיו של דוד, בעת שציווה לשלמה בנו על יואב. המדרש מבין את דברי דוד בצוואתו "וגם אתה ידעת את אשר עשה לי יואב בן צרויה" (מלכ"ב, ב', ה) כתרעומת של דוד על כך שיואב ניקה עצמו מאחריות לפרשת אוריה ופרסם את איגרתו של דוד¹²⁵.

ג. וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה

"כי יֵאָלֶף עֲנֹךְ פִּיךָ וְתִבְחַר לַשּׁוֹן עֲרוֹמִים"

(איוב, ט"ו, ה).

לא ברור מה הייתה הסיבה להתנהגותו זו של יואב במלחמה, ומדוע שלח את אוריה

¹²⁴ עיין בהשגתנו על דברי השי"ד, לעיל, הערה 102.

¹²⁵ עיין במדבר רבה, כ"ג, יג. בשל טעות המחבר הובא מדרש זה באופן מסולף בספר אישי התני"ך (ערך ישיי

אל מותו. מדוע לא ניסה להתנגד או לפחות למחות ביד דוד, כפי שעשה במפקד העם (כ"ד, ג).

ייתכן שהדוגמה ממפקד העם עמדה לעיני הטוענים¹²⁶, שיואב היה שוגג כששלח את אוריה אל מותו. הם הבינו, שאוריה באמת היה חייב מיתה מסיבה כלשהי. מכיוון שונה יכולנו לקבל דרך המלמדת זכות על יואב, שהרי לא נזכר שאוריה נותר לבדו, וייתכן, שיואב שינה את פקודת דוד בחלק המשפיל שלה - הפקרת לוחם (או לשיטתנו - יחידה לוחמת) בשדה הקרב¹²⁷.

אך גם דרך זו קשה בעינינו. 'התנצלותו' של יואב מוכיחה לדעתנו, שהמערכה בשער רבה הייתה כישלון צבאי. הקשר אל פקודת דוד מוכיח שהכישלון היה מבוים. ההנחה שאוריה נהרג במלחמה שתוכננה כהלכתה, אינה מתיישבת עם עובדות אלו. היא אינה מתיישבת אף עם הסוגיות בתלמוד, שיואב היה שליח לדבר עברה, ושציית לדוד (ולא דרש אכין ורקין)¹²⁸. ואם אכן ציית יואב להוראתו של דוד, מדוע עשה זאת? הרי פעמים כה רבות הראה את כוחו שלא לציית לדוד!?

האם ראה יואב באוריה מתחרה העלול לסכן את מעמדו בראש הצבא, כדרך שראה באבנר ובעמשא? (לדברי חז"ל היה אוריה ראש וראשון לגיבורי דוד ומקובל מאוד על אנשי הצבא¹²⁹). האם עלו הרהורי זדון בלבו כבר בשלב הקודם, כששלח דוד לקרוא לאוריה למסור לו על מהלכי המלחמה, כביכול מאחורי גבו של יואב, כשם שדעתו לא הייתה נוחה מהסתודדותם של דוד ואבנר בחברון, בעת שהוא, יואב, פשט על הגדוד¹³⁰?

או שמא באמת פחד יואב מדוד, שהיה בתקופה זו בשיא גדולתו ובשיא הצלחתו (כפי שיתבאר בהמשך), ולא העז פניו נגדו אלא בתקופות שהיה דוד שפל יותר - בראשונה לפני שמלך בירושלים ובשנייה אחרי מרד אבשלום?

ואולי שמח יואב לכישלוננו המוסרי של דוד ולא רצה למנעו, כנקמה על הדימוי הלא מוסרי ששיווה לו דוד לאחר הריגת אבנר בחברון. אולי שמח יואב להזדמנות שניתנה לו להחזיק בידו את סודו הנורא של דוד, ולהשתמש בו כאמצעי לביצור מעמדו-שלו בממלכה?

ושמא ניתן ללמד זכות על מעשהו של יואב ולומר, שהבין במה דברים אמורים, ורצה לחפות על דוד שהיה אחי-אמו, וקָשַׁשׁ מפגם משפחה שעלול היה לצמוח מן המעשה? אין בידנו להכריע בין הסברות, ואולי טמון חלק מן האמת בכמה מהן ולא רק באחת.

חסידה, ירושלים, תשל"ד, עמ' קפא). נתערבבו שם במובאה טענות דוד על יואב בפרשת אוריה ובפרשת אבנר ו"נוצרה" אגדה חסרת פשר על דברי דוד.

¹²⁶ ש"ך, חושן משפט, שמח, ס"ק ו, הובא בהרחבה לעיל, הערה 102.

¹²⁷ ואכן, מלבי"ם פירש (פסוק טז), שאוריה נהרג כדרך המלחמה ולא מכוח מזימת דוד. הרב ח"ד רבינוביץ בפירושו דעת סופרים הפריז על מידותיו כאן, וטען שדוד לא גזר על אוריה מוות בטוח, אלא מסר דינו לשמים. הרב כינה בפירושו לפסוקים אלו את אוריה - "חייל הרפתקן ובלתי מחושב". וכבר כתבנו לעיל, שלעניות הנתנו קלקלה אצלו אהבתו את דוד את שורת הפשט.

¹²⁸ עיין קידושין, מג, ע"א, וסנהדרין, מט, ע"א.

¹²⁹ עיין במדבר רבה, כ"ג, יג.

¹³⁰ עיין שמו"ב, ג', כג-כו.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

נוכל לומר רק את שאמרנו לעיל. זכויותיו של יואב רבות מחובותיו¹³¹, ואנו מצווים עליו "בצדק תשפֹּט עמיתך"¹³². מהי הדרך המלמדת חובה על יואב פחות מכול - נשאר לטעמו של הקורא.

ונקודה אחרונה בקשר לצוואתו של דוד על יואב. בצוואתו דוד פוקד על יואב את הריגת אבנר ועמשא:

"אשר עשה לשני שרי צבאות ישראל לאבנר בן נר ולעמשא בן יתר ויהרגם" (מלכ"ב, ב', ד).

כאמור, חז"ל גילו בצוואה רמזים גם לעונו של יואב באוריה (שלא דרש 'אכין ורקין' ומילא את פקודת דוד, וכן שפרסם את המכתב, או לשיטתנו - איים לפרסמו¹³³). ואילו עוון הריגת אבשלום לא נזכר כלל, לא במפורש ולא ברמז, לא בדברי דוד לשלמה (שם, ב', ד) ולא בדברי שלמה לבניהו בן יהוידע, בעת שציווהו להרוג את יואב אצל המזבח (שם, ב', לד).

המשותף לשלושת המעשים באבנר, באוריה ובעמשא הוא ה**עֲרֵמָה** שנהג יואב בהריגתם. עם שלושתם נהג יואב בתכסיס דומה. הוא פנה אל אבנר בדברי שלום, לדבר עמו בשער, ושם היכהו אל החומש. הוא פנה אל עמשא לנשוק לו והיכהו אל החומש. הוא **שלח את אוריה אל שער בני עמון והבטיח לו סיוע, אך שב מאחוריו**. הריגת אבשלום הייתה היחידה שנעשתה כאויב אל אויב, לא בעֲרֵמָה, אלא פנים אל פנים (אם כי אף שם היה אבשלום חסר ישע).

כבר הזכרנו שיואב נהרג אצל המזבח. שלמה דרש בו כפשוטו את הפסוק - "וכי יזיד איש על רעהו **להרגו בערמה** מעם מזבחי תיקחנו למות" (שמות, כ"א, יד)¹³⁴. דיוננו נסב בעיקר על עֲרֵמָתוֹ להתחמק מאחריות במעשה אוריה. אך ייתכן שהתחמקות זו הצטרפה לעֲרֵמָתוֹ בהריגתם של אבנר, עמשא ואוריה, ועל כולם נענש בעונש אחד: מוות אצל המזבח.

חלק ד - העשיר ואורחו

א. ודוד ישב בירושלם

"האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה" (במדבר, ל"ב, ו).

נשוב לתחילת הפרשה, לחטאו של דוד בבת-שבע. חטא כה חמור אצל מלך כדוד אינו

¹³¹ עיין לעיל, הערה 122.

¹³² ויקרא, י"ט, טו. עיין פתיחה לחפץ חיים, עשין, ג, ובבאר מים חיים שם.

¹³³ ראה לעיל, הערה 125.

¹³⁴ הפירוש ההלכתי המקובל לפסוק זה מדגיש את "וכי יזיד". ואדם נלקח מעם המזבח בכל הריגה בזדון. ו"להרגו בערמה" בא להוציא חרש שוטה וקטן והורגים בעלי כוונה טובה כרופא, שליח בית דין ומחנך.

דבר של מה בכך, על אחת כמה וכמה כשהידרדר להיכן שהידרדר במעשה אוריה. ספק אם ניתן לתלותו בכישלון מקרי כביכול של יצר העריות, שגבר על דוד באותה שעה. נבהיר: בתחילת המאמר תמהנו האם היה בכוח יצרא דעריות להטות את דוד מדרך הישר. נזקקנו לשם כך להסבר, שלפחות מבחינת החוק היבש, ייתכן שבת-שבע לא הייתה אשת-איש. שאלתנו בפרק זה היא שונה: מה אנו יכולים ללמוד על כוונותיה של ההשגחה האלוהית בזמנה לדוד חטא 'מקרי' כביכול בדמות אישה רוחצת שנראתה לעיניו¹³⁵. האם הייתה כניעתו ליצרו מקרית, או שמא חוליה בשלשלת סיבות ומסובבים? האם היה החטא כתם בודד ובר-חלוף במלכות דוד, או שמא עדות לפגם מהותי יותר? האם אין לנו כדיינים אלא מה שעיינו רואות, או שמא מקום יש לטיפול בשורשי המלכות ולהסקת מסקנות נרחבות יותר? מסגנון שאלתנו לא יקשה על הקורא לנחש לאיזו משתי התשובות מועדות פנינו.

נפתח את דיוננו בזיקה האפשרית שבין חטאו של דוד ובין הפסוק הפותח את הפרשה - "ודוד יושב בירושלם" (י"א, א), לשון אחרת לאי-השתתפותו הפעילה במלחמה בבני עמון.

מסברה פשוטה נראה, שדוד המלך לא השתתף במערכה על בני עמון כיוון שזו הייתה נייחת ולא ניידת. הפסוקים מתארים מצור על העיר רבה, אולי עם כמה התקפות מתפרצות קטנות, אך לא יותר:

"וישחתו את בני עמון ויצרו על רבה ודוד יושב בירושלם"

(י"א, א).

יואב חושש להתקרב אל החומה ואף חושש מביקורתו של המלך על כך¹³⁶. ייתכן שעיקר הצבא כלל לא היה ליד רבה, אלא בעמק סוכות¹³⁷, בהמתנה לפריצה אל העיר. המצור היה אמור מן הסתם להימשך חודשים רבים, ולא היה כל טעם שדוד יעזוב את ענייני הממלכה האחרים וישתתף בעצמו במצור. הוא הסתפק בכך שלמד מפי שליחי יואב על הנעשה ליד העיר ובהוראות ששלח מדי פעם, כמוכח בפרקנו וכפי שהרחבנו לעיל¹³⁸.

¹³⁵ עיין מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, פרשה ד. ואנו דרשנו את הפסוקים ביואב על-פי פשוטו של מקרא. השווה לשמות, כ"א, יג: "ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו". ושאל שם רש"י - "ולמה תצא זאת מלפניו?".

¹³⁶ עיין יא, כ-כא.

¹³⁷ עיין, י"א, יא. ועיין יגאל ידין, 'עמק סוכות במערכות דוד ואחאב', ההיסטוריה הצבאית של ארץ ישראל בימי המקרא, הוצאת מערכות, תשכ"ד, עמ' 170-181. ולדעתו צריך לומר כנראה, שהמקום נקרא הסוכות ולא רק סוכות. ולכן נאמר "בסוכות" ב' מיודעת. ויש לנו כיוצא בו רמה-הרמה, גבעה-הגבעה. לעני"ד ראיה חזקה לשיטתו מתהילים, ס', ח (ולא הובאה ראיה זו במאמרו). בזממור שם מדובר על המערכה בבני עמון ובארם, ושם נאמר "ועמק סכות אמדד".

¹³⁸ חלק ב, פרק ג ("הספר ליואב").

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נראה לנו, שדרכו של ר' אבא בר כהנא בסנהדרין (מט, ע"ב), קרובה לדברינו (אף שלא דן במלחמה בבני עמון):

"דאמר רבי אבא בר כהנא, אלמלא דוד - לא עשה יואב מלחמה. ואלמלא יואב - לא עסק דוד בתורה. דכתיב: 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו ויואב בן צרויה על הצבא'. מה טעם דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו? משום דיואב על הצבא! ומה טעם יואב על הצבא? משום דדוד עושה משפט וצדקה לכל עמו!"¹³⁹.

על-פי דרך זו היה יואב אחראי על צבא הגיבורים, ששם מצור על רבה וחנה על פני השדה. הארון וישראל ויהודה, שישבו בסוכות, המתינו במרחק רב מן העיר¹⁴⁰ עד להצלחת המצור, ולדוד שיבוא אליהם וינהיג אותם לקרב ההכרעה על העיר. וכך יש לקרוא אף את תיאורו של אוריה:

"הארון וישראל ויהודה יושבים בסכות
ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים"

(שם, י"א).

על-פי זה יש לתאר אף את המשך הקרב, משלחץ דוד לפרוץ אל העיר. יואב לכד את עיר המים¹⁴¹ עם גיבוריו, ובכך הוכרע המצור. אז שלח יואב לדוד לאסוף את יתר העם החונים בעמק סוכות, ולכבוש את העיר עצמה¹⁴².

לגישה זו, דוד אכן השתתף במלחמה: בשלב המצור - בפיקוח צמוד על הלוחמים באמצעות איגרות ושליחים; ובשלב ההכרעה - כמפקד הצבא הכובש. על-פי דרך זו יוקל מעט חטאו של דוד באוריה. דוד אינו מלך המתענג בעירו בעת שלוחמיו מתענים בשדה הקרב, אלא מפקד צבא מלחמה, הדרך בחומרה יתרה את אחד מלוחמיו. גם הקשר בין המלחמה לבין חטאו של דוד בבת-שבע בעת ששכב עמה לראשונה - אינו כה מהותי.

ייתכן שדרך זו הייתה דרכם של חז"ל¹⁴³ ושל רוב המפרשים (פרט למלבי"ם), שהתעלמו מבעיית חלקו של דוד במלחמה. אך שלושה פרטים בתיאור המלחמה אינם מתיישבים היטב עם דרך זו:

א. דיוקו החזק של מלבי"ם על הניגוד בין: "לעת צאת המלאכים" לבין: "ודוד ישב בירושלם" (י"א, א). דומה, כי רצה הנביא לומר, שהיה על המלך לצאת למלחמה, אך הוא ישב בירושלם.

¹³⁹ ובגמרא שם גם דעה חולקת.

¹⁴⁰ על-פי הנחתנו לעיל בעקבות ידן, שהצבא חנה בעמק סוכות, הרי המרחק בקו אווירי בין עמק סוכות לרבה הוא כארבעים ק"מ. בדרך העוברת משם, המרחק גדול בהרבה.

¹⁴¹ החלק שבין החומותיים. שם מקור המעיין המוביל מים לעיר. השווה ישעיהו, כ"ב, יא. דבה"ב, ל"ב, ב-ה.

¹⁴² פרי ושטרנברג במאמריהם הני"ל, האריכו ללעוג לדוד על חלקו במלחמה זו. לנו יש ספק בצדקת לעגם.

¹⁴³ במדרשו של ר' אבא שהובא לעיל.

ב. דברי יואב אל דוד לאחר שלכד את עיר המים: "פן אלכד אני את העיר ונקרא שמי עליה" (י"ב, כח). אם תוכנן מראש שיואב וגיבוריו יערכו את המצור, ודוד והעם יכבשו את העיר, מה לו ליואב ול'איוס' זה - "פן אלכד אני את העיר"?

גם פקודת דוד שקדמה לכיבוש העיר - "החזק מלחמתך אל העיר והרסה" (שם, כה) - מצביעה על כך שדוד לא התכוון מלכתחילה להשתתף באופן פעיל בשום שלב בעל משקל צבאי, אלא רק בחלק הסופי, הטקסי, שאינו צבאי אלא למראית עין, כלומר בשלב שאין בו אלא לקרוא את שם המלך על העיר הכבושה, שבזתה את כבודו וכבוד שלוחיו שנה קודם¹⁴⁴.

ג. סמיכות הפרשיות בין "ודוד ישב בירושלם" לבין החטא של הבגידה בלוחם המסור אוריה, מצביעה לכאורה על כך שאין מדובר פה על מקריות בעלמא.

נראה לנו, שאין בכוח קושיות אלו כדי לסתור לחלוטין את המהלך שהצגנו לעיל, וניתן ליישב אותן. אך מסתבר לנו, שרוחה של הפרשה נוטה יותר לכיוון שהציע מלבי"ם, שחטאו של דוד טמון במלים "ודוד ישב בירושלם" (י"א, א) ובכך שלא יצא למלחמה, ונסה לפתח כיוון זה.

וזו לשונו של מלבי"ם על פסוק זה:

"ירמוז, שעל ידי שישב המלך בביתו ולא הלך בעצמו ללחום מלחמת ה', בא מעשה זו לידו. ולבל תאמר, שהיה יגע ורפה ידיים ממלחמה הקודמת, אמר - שהיה לתשובת השנה. ולבל תחשוב שלא היה עת ראוי לצאת מפני הקור והגשם, אמר - לעת צאת המלאכים. כי היה בחודש סיוון, שכל המלכים יוצאים ופניהם בקרב. ולבל תאמר, שהייתה מלחמה קטנה שאין כבוד המלך לצאת בה בעצמו, אמר כי שלח את יואב שר הצבא ואת עבדיו, שהם כל שרי חייל והגיבורים ואת כל ישראל, ובזה היה ראוי שילך מלכם לפניכם. והם השחיתו את בני עמון ויצורו על רבה, ובכל זאת 'ודוד יושב בירושלם' ולא בא לעזרת ה' בגיבורים".

וממשיך מלבי"ם ואומר:

"ואם כן, סעד אז סעודת מלכים ומתענג בתענוגים, וגם אחר כן לא עסק בצורכי ציבור רק הלך לטייל על גג בית המלך ובזה בא לידי עברה"

(שם, ב)¹⁴⁵.

¹⁴⁴ עיין י', א-ה.

¹⁴⁵ הארכנו מעט בדברי מלבי"ם במקורם. נציב לעומתם כאן דברים חסרי אחריות שנכתבו במדריך למורה לבית הספר הממלכתי (משרד החינוך והתרבות, מהדורת ניסוי, ירושלים, תש"מ, עמ' 96): "לעומת זאת עקבי ביותר בהגנתו על דוד הוא המלבי"ם. במאמץ השיטתי שלו להגן על דוד ממלא המלבי"ם פורים, ובכך הוא מביא לכלל השלמה של המגמה שראשיתה בימי חז"ל". וכונתם לנאמר שם לעיל: "לא לשווא ניסו דורות של מפרשים לטהר את דוד".

מלבי"ם, ככל המפרשים בדרכה של המסורת (עד לדורנו ולא עד בכלל) בדקו דברים לגופם והכריעו. וכשרצה המלבי"ם לצאת נגד דוד עשה זאת בלשון חריפה וכפי שהבאנו, ועיין גם בפירושו לפסוקים הבאים.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כדי להבהיר את חומרת הביקורת על ישיבתו של דוד בירושלים, נשווה לנאמר על יהושע:

"כי הוא יעבֵר לפני העם הזה והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה' - אם יעבור לפניהם ינחלו ואם לאו לא ינחלו. וכן אתה מוצא כששלח מן העם אל העי והוא יושב ויזכו מהם אנשי העי וגו'. וכיוון שנפל על פניו, אמר לו: 'קום לך'; 'קום לך' כתיב, אתה הוא העומד במקומך ומשלח את בניי למלחמה? לא כך אמרתי למשה רבך, אם הוא עובר - עוברין, ואם לאו - אין עוברין" (רש"י, דברים, ג', כח)¹⁴⁶.

ועדיין ביקורתו החריפה של מלבי"ם על דוד צריכה ביקורת, האומנם חטא דוד בישיבתו בירושלים בעת המלחמה? (נשוב ונציין שמפרשים אחרים לא הזכירו חטא זה.) בשני מקומות ביקשו אנשיו של דוד שלא יצא עמם למלחמה. האחת - בעת המלחמה בילידי הרפה: "אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל" (כ"א, יז). והשנייה בעת המלחמה ביער אפרים עם צבא אבשלום: "ויאמר המלך אל העם יצא אצא גם אני עמכם. ויאמר העם לא תצא כי אם נוס ננוס, לא ישימו אלינו לב ואם ימתו חֲצִינֵנו לא ישימו אלינו לב כי עתה כמנו עשרה אלפים" (י"ח, ב-ג). אך מאלה אין ראיה נגד ביקורתו של מלבי"ם על דוד. המלחמה עם ילידי הרפה, בני הענק הפלשתים, לא התנהלה על-ידי צבא מסודר אלא בידי גיבורים בודדים, וכפי שמוכח משרשרת הקרבות המתוארת בפרק כ"א. דוד, כנראה בשנות מלכותו הראשונות או בימי מלכותו של שאול, יצא בראש גיבוריו לקרבות פנים אל פנים אלו. על כך טענו גיבוריו, שאל לו לכבות את נר ישראל. במלחמת אבשלום מתקבל הרושם שדוד שבור ורצוף מבחינה מוראלית¹⁴⁷ עקב מה שעבר עליו, ובנוסף לכך, נודעה כנראה מזימת אחיתופל לנסות ולהרוג דווקא את דוד¹⁴⁸, ולכן העדיפו להותיר את המלך מאחור. אך במלחמת בני עמון, כשכל הצבא חנה ליד שדה המערכה, מה הייתה ההצדקה שישב המלך בירושלים ולא עמד בראש צבאותיו?

ושמא נאמר, כסברה שהצענו לעיל, שלא היה טעם שדוד יבזבז את זמנו ואת הנהגתו על ישיבה ממושכת באפס מעש במצור סביב חומות רבה. אולם מאידך גיסא ייתכן שאילו היה שם, היה מורה מיד לפרוץ אל העיר, והיה מעדיף להסתכן ב"כזה וכזה תאכל החרב", ולא מושיב את העם בהמתנה שוחקת בשדה; והרי כך עשה לבסוף, אחר מות אוריה.

מהנחה שאכן היה חטא בישיבתו של דוד בביתו, נראה לנו ששורשי החטא היו שניים: השחיקה האישית וגבהות הלב. באחד נדון כאן, ובשני - בפרקנו הבא.

¹⁴⁶ עוד נשווה ברמז בלבד את פרשת מותו של אלה בן בעשא למותו של נדב בן ירבעם (עיין מלכ"א, ט"ו, כז; ט"ז, ט). וכן את מותו של אחאב למותו של יורם בנו (עיין מלכ"א, כ"ב, לה; מלכ"ב, ח', כט); ואכמיל.

¹⁴⁷ לא הזכרנו את בעיית גילו של דוד בעת המרד, כי בכל מקרה היו יואב ואבישי כנראה מבוגרים ממנו (עיין שמו"ב, ג', לט) או קרוב לגילו. ויצאו למלחמה.

¹⁴⁸ עיין שמו"ב, י"ז, א-ד. והשווה מלכ"א, כ"ב, לא, שאף מלך ארם ציווה לנסות להרוג דווקא את המלך. ומזימת אחיתופל נודעה בידי יונתן ואחימעץ שליחי חושי.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

השחיקה נבעה מן המלחמות הרבות שערך דוד בתקופה זו. דוד, המתואר לימים כגיבור, מר נפש ואיש מלחמה שלא ילין את העם¹⁴⁹, כמעט שלא נח לרגע מאז המלחמה עם גלית הפלשתי בעמק האלה¹⁵⁰. לאחר ניצחונו שם ניהל את מלחמותיו של שאול נגד פלשתים¹⁵¹. כעבור זמן קצר נאלץ לברוח עם צבאו למערות ולמדבריות¹⁵², ולנהל משם קרבות נגד העמלקים שוסי הנגב ונגד הפלשתים¹⁵³ וגם לברוח משאול. לאחר מות שאול היה דוד במשך שנים במחלוקת ובמלחמה עם צבא אבנר¹⁵⁴ ועם גדודי שוסיים בארץ¹⁵⁵, ומשעלה על כיסא מלכותו בירושלים נלחם שלוש פעמים בפלשתים¹⁵⁶ עד שלא יצא לנקום את טבח משפחתו ממלך מואב¹⁵⁷. משביקש לישוב בשלווה לאחר הנקמה במואב, קפץ עליו רוגזם של שליחיו למלך בני עמון¹⁵⁸, שחזרו בבושת פנים. יואב וצבא הגיבורים שנשלחו לבני עמון מצאו עצמם מכותרים בידי העמונים, ארם צובה, ארם דמשק, איש מעכה ואיש טוב¹⁵⁹, ושם פרצה מלחמה כוללת. בסיומה כבשו צבאות ישראל את כל ארצות ארם, והממלכה הקטנה של דוד הפכה למעצמה, שיש לה עניין בנהר פרת ואף מעבר ליו¹⁶⁰. לאחר המלחמה הקשה בארם יצא יואב לשישה חדשים לאדום, והכה את כל גיבוריה. משנסתיימה מערכה זו חזרו הצבאות לארץ בני עמון למלחמה שנסתבכה ונתארכה כנראה מעבר למתוכנן¹⁶¹. אירועים אלו באו בצפיפות רבה בזה אחר זה וכנראה ללא מנוחה ביניהם¹⁶².

149 עיין שמו"ב, י"ז, ח.

150 שמו"א, י"ז.

151 שם, י"ח.

152 עיין למשל שם, כ"א, א, ופרקים כ"ג-כ"ו.

153 עיין למשל כ"ג, א-ב; כ"ה, טז; כ"ז, ח-ט, ל.

154 שמו"ב, ב'.

155 ג', כב.

156 ה', טז-כה; ח', א.

157 ח', ב. ופירוט המעשה - במדבר"ר, י"ד, א. ראיות רבות בפסוקים לטבח משפחת דוד בידי מלך מואב המופיע במדרש שם, ואכמ"ל. וכך פירשו רש"י, רד"ק, רלב"ג, מלבי"ם ועוד.

158 אמנם לענין תיתכן סיבה שונה לחלוטין למלחמתו של דוד במואב. ומסתבר לנו שהייתה אחרי המלחמה הראשונה בבני עמון. והיא - שהמואבים שיתפו פעולה עם צבאות ארם שתקפו את צבא יואב ואבישי בשערי רבת בני עמון, וכמוכח מדהי"א, י"ט, ז, שיואב ואנשיו הותקפו מכיוון מידבא. זוהי לדעתנו גם הסיבה למלחמת דוד באדום. אך במאמר זה לא רצינו להיכנס לסוגיה זו, וחלכנו בפרק זה בעקבות הפירוש המסורתי.

השתמשנו בביטוי שהמדרש (ב"ר, פ"ד, ג, <כנ"ל> וכן רש"י לבראשית, ל"ז, ב) השתמש בו על יעקב, שביקש לישוב בשלווה וקפץ עליו רוגזו של יוסף, בשל דמיון כלשהו בין האירועים. דוד שולח שליחים לשלומו של חנון כיעקב השולח את יוסף לראות את שלום אחיו. בשני המקרים מופשטים בגדי השליחים דרך ביזיון. יוסף עולה למלכות בבית פרעה, ודוד הופך ממלך של ממלכה קטנה לשליט האמפריה בעקבות המתפתח ממקרה זה. אך לא מצאנו כל משמעות להקבלה זו, וסמכנו על המעיין.

159 עיין, י', ט.

160 שם, טז-יט. ונלחמו אף בארם נהרים (פס' טז; תהילים, ס"ב; ודבה"א, י"ט, ו).

161 להבנתנו - הדאגה הרבה של אוריה לחבריו החונים בסוכות (י"א, יא) משרדת מצוקה כלשהי. הלחץ של דוד על יואב לסיים במהירות את המלחמה, ואף במחיר הרוגים (י"א, כה), ומצוקתו של אוריה, מעידים על הסתבכות שהייתה במצור המתמשך מעבר למתוכנן מראש.

בפרקים הקודמים עסקנו בהרחבה בהשפעה שלילית אפשרית שהייתה לאירועים אלו על הלוחמים ועל בני משפחותיהם. ניתוקו של אוריה מביתו החדש ומאשתו החדשה עוד לפני שנולדו להם בנים, וייתכן אף קודם שהספיק לבוא עליה ולו פעם אחת. וודאי היו דוגמות נוספות. אך עדיין לא דנו בהשפעת מלחמות אלו על דוד עצמו.

נראה לנו, שמבחינתו של דוד וגם מבחינתם של לוחמיו, ניתן לחלק את שרשרת המלחמות שהוזכרה לעיל - לשתיים. ראשיתה של שרשרת המלחמות הייתה בשלושה קרבות עם הפלשתים, לאחר שדוד כבש את ירושלים. קרבות אלו הצטרפו לרשימת מלחמות ארוכה מאוד עם הפלשתים עוד מימי שאול, ועליהם אמר שמואל "כעת מחר אשלח אליך איש... והושיע את עמי מיד פלשתים כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי" (שמו"א, ט', טז). מלחמות אלו היו מבחינת עם ישראל מלחמות 'אין ברירה', מלחמות על עצם קיומו כעם. אחרי מלחמת הגלבע, עם חורבן של ערים רבות בישראל החלו מחדש מלחמות השחרור של אבנר ושל דוד עד ליישוב היישוב היהודי שנחלתו עם לקיחת 'מתג האמה' מיד פלשתים.

המלחמות מכאן ואילך נשאו אופי שונה גם במניעיהן וגם בצורתן. מלחמתו של דוד במואב נשאה אופי של נקמה אישית של מלך ישראל במלך מואב¹⁶². נקמה זו, מוצדקת ככל שתהיה, לא יכלה להיות בעלת אופי כקודמותיה. יותר מכך הייתה שונה **צורת** מלחמה זו מקודמותיה:

"וידך את מואב וְיִמְדְּךָם בחבל השכב אותם ארצה וימדד שני חבלים להמית ומלא החבל להחיות"

(ח', ב).

גם הפסוק "וישלח דוד את יואב ואת עבדיו עמו ואת כל ישראל" (י"א, א) נראה לנו מתאר יציאה למלחמה בשלבים שונים. מלכתחילה יצאו רק עבדי דוד - הגיבורים. אחר כך נשלחו גם כל ישראל ויהודה וייתכן שלאחר הסתבכות. פסוק דומה לפסוקנו במבנהו הוא "וימלכיהו אל הגלעד ואל האשורי ואל זירעאל ועל אפרים ועל בנימן ועל ישראל כלה" (שמו"ב, ב', ט). הפסוק מתאר את המלכת איש בשת בהדרגה ובשלבים שונים על כל ישראל.

¹⁶² בין המלחמה הראשונה בבני עמון לתחילת המלחמה השנייה, עברה שנה. ("וייהי לתשובת השנה לעת צאת המלֵאכִים" וכו' - י"א, א). במשך שנה זו נערכה המלחמה הראשונה בבני עמון, נערכו כל מלחמות הכיבוש בארם ובעלות בריתה, ועוד שישה חודשים, שיואב והגיבורים ישבו באדום והכריתו שם כל זכר. במלחמה זו השתתף גם דוד וכמפורש במלכ"א, י"א, טו-טז. מלחמה זו הייתה **מיד** אחרי המלחמה בארם וכמתואר בתהילים, ס', ב: "בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובה וישב יואב ויך את אדום בגיא מלח" וכו'. במזמור זה מתוארים קרבות קשים ומרים (עייני פסוקים ה, יד). כפי שכתבנו לעיל (הערה 157), לעניות דעתנו גם מלחמת דוד במואב הייתה באותה שנה.

מכאן יש לנו טענה קשה על מלכ"א שהובא לעיל, שטען כלפי דוד: "ולבל תאמר שהיה יגע ורפה ידים ממלחמה קודמת, אמר שהיה לתשובת השנה" (הובא לעיל מפירושו לפסוק א). ולדבריו, הייתה לדוד שהות לנוח בין מלחמה למלחמה. ולא היא! שנה עברה בין מלחמת עמון הראשונה לשנייה. אך באותה שנה נערכו מלחמות רבות נוספות. ונציין, שמפורש בפסוקים, שהמלחמות הנוספות היו בהנהגת דוד, והוא היה עם לוחמיו בשדה הקרב.

¹⁶³ לעיל, הערה 157, אמנם פקפקנו בכך. אך כאמור, לא הכנסנו ראשנו לסוגיה זו, וביארנו כאן בעקבות כל המפרשים.

הפלת גורל בחבל בשאלה מי יחיה ומי ימות, אינה התנהגות במלחמת מגן - במלחמת 'אין ברירה'. זוהי התנהגותו של שליט מעצמה כלפי מדינה הקטנה שאותה הוא כובש. מכאן ואילך אנו מוצאים מוסר מלחמה שלא הכרנו עד עתה אצל דוד גם במלחמות הבאות:

"ויקח את עטרת מלכם מעל ראשו ומשקלה ככר זהב ואבן יקרה ותהי על ראש דוד... ואת העם אשר בה הוציא וישם במגרה ובחצרי הברזל ובמגורות הברזל והעביר אותם במלכן [במלכין קרי] וכן יעשה לכל ערי בני עמו" (י"ב, ל-לא).

הכתר הגדול שדוד שם לראשו, האכזריות הרבה שבה הוא הורג את אויביו לאחר שכבר נתפסו בידו, כל אלו אינם מסמני מלחמת 'אין ברירה'. הם מלחמתו של כובש גדול, המפיל חֲתָתו על אויביו.

אין בכוונתנו לשפוט את דוד על אכזריותו כלפי אויביו. על מדוכה זו ישבו רבים וטובים, והעלו מה שהעלו. אך אפילו אם נאמר שאכזריות האויבים הצריכה את דוד להפיל חֲתָתו עליהם באמצעים המקובלים, אופייה של המלחמה ותחושת הלוחם שבה, היו שונים מאשר במלחמת מגן.¹⁶⁴

נשוב למלחמת מואב, שבה נקם דוד ממלך מואב את דמי בני משפחתו שנטחו שם. הייתה זו המלחמה הראשונה של דוד בחזית המזרחית. אחריה באה פרשת חנון, ודוד שלח את יואב עם גיבוריו לנקום את כבוד שלוחיו המחולל. גם מלחמה זו, מוצדקת ככל שתהיה, לא נשאה אופי דומה למלחמות דוד עם הפלשתים. מלחמה זו גררה בעקבות הסתבכותה את המלחמות בשלוש הממלכות הארמיות וכנראה גם את המלחמה באדום, שהייתה אכזרית במיוחד.¹⁶⁵

להערכתנו, דווקא מלחמות החזית המזרחית, בגלל אופיין שנותח לעיל, היה בהן כדי לשבור את רוח הלוחמים, ולשחוק אותה לאחר זמן רצוף כה רב בשדה הקרב. וכבר כתבנו על כך, שדוד החליט בשלב מסוים לסיים בכל מחיר, ומיד, את מלחמת בני עמון השנייה.

אך רוחו של דוד נשחקה משהו עוד קודם שחל זעזוע בצבא. הצבא הוחזק על חוד כידונו של יואב, לוחם קשה עורף, ובעזרת מפקדים מסורים חדורי רוח קרב כאבישי ואוריה. אך דוד, בעל נפש רגישה של נעים זמירות ישראל, ש"כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מעדן את עצמו כתולעת",¹⁶⁶ מאס במלחמה כבר קודם. בארם לחם ובאדום לחם.

¹⁶⁴ לשאלת דרכו זו של דוד במלחמותיו ומידת מוסריותה, עיין "על דעת ה' ומלחמות ה'" (מאמרי הראייה ב ירושלים תשד"מ עמ' 509). וכן איגרות הראייה, איגרת פט (ירושלים, תשכ"ב, כרך א, עמוד ק). במאמרו הנזכר התחבט הראייה קוק במידת המוסר במלחמות אלו, והביא שתי אפשרויות בכך. באיגרותיו נטה להצדיק את דוד ושאר מצביאי המקרא.

¹⁶⁵ עיין מלכ"א, י"א, טו-טז. והובא לעיל.

¹⁶⁶ מועד קטן, טז, ע"ב.

למלחמת בני עמון השנייה שלח את חייליו מחוסר ברירה, משום שהיה עליו להשלים את אשר התחיל שנה קודם. אך הוא עצמו נשאר בביתו, מתהלך לעת ערב על הגג, מקנא לכבודה וליופייה של אישה שבעלה הזניחה ומסר את נפשו על מלחמה, שהוא - דוד בעצמו, כבר לא האמין בה.

ב. מעל הגג

"...לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצווה ימין ושמאל"
(דברים, י"ז, כ).

פרק זה עדין ומסובך. אף-על-פי-כן לא נמנענו מלכתבו, וסמכנו על המעיין שלא יפרשנו בפנים מסולפים. אנו נערוך בו השוואות בין דוד בחטאו, ליהושע ועכן. לא נימנע אף מהשוואות כלשהן לנבוכדנצר מלך בבל. כל השוואה שנערוך בפרק זה רחוקה מלהיות השוואה מוחלטת, ומצווים אנו להבדיל בין הטמא ובין הטהור. אנו נמצא קשר בין חטאו של יהושע לחטאו של עכן, אך ודאי שאין כוונתנו להעמידם מבחינה מוסרית בשורה אחת. וכך ודאי שלא נעמיד את דוד בשורה אחת עם נבוכדנצר. חטאים שהיו אצל מלכים נכרים בבחינת השקפת עולם ואורח חיים קבוע, נכשל בהם דוד פעם אחת ברגע של חולשה. חטא שעשאו עכן מתאוות בצע בידועין ומתוך הכרה ברורה שהוא עובר על צו מפורש, עשאו דוד מחמת הוראת היתר, שאף היו בה צדדי זכות אמתיים, בהיסח דעת של רגע, או מחמת מצוקה נפשית.

ועדיין יש לדעתנו, בהשוואות אלו, כדי להבין את שורשי מניעיו של דוד. לכן באנו על הכתוב.

עד עתה עסקנו בשורש אחד לחטא דוד בישיבתו בירושלים - השחיקה שנבעה מחוסר אמונה בצדקת הדרך. השורש השני עמוק יותר, קשה יותר. דוד ישב בירושלים מחמת זלזול במלחמה עם בני עמון. מבחינה זו דומה דוד ליהושע לאחר הניצחון במלחמת יריחו. יהושע שלח שלושת אלפים איש לעי, ואילו הוא ישב בתוך המחנה, ושעה לעצת מרגליו הרעה - "אל תִּיָּגַע שמה את כל העם כי מעט המה" (יהושע, ז', ג). משניגף העם במלחמה גער בו הקב"ה "קֶם לְךָ למה זה אתה נפל על פניך" (שם, ו). ובלשון חז"ל - "אתה הוא העומד במקומך ומשלח את בניי למלחמה"¹⁶⁷? טעותו של יהושע נבעה מן הניצחון הקל ביריחו. זו של דוד - הייתה שונה. המלחמות עם הפלשתים לא היו קלות, אך דוד ניצח בהן, נטל את השלטון (מתג האמה¹⁶⁸) מיד פלשתים, והשתלט על כל רחבי ארץ ישראל המערבית; אין גם כל עדות בתקופה זו לקשיים של דוד אצל שבטי מזרח הירדן. אך דווקא הקשיים ויכולתו להתגבר עליהם, ואחריהם הניצחון הקל יחסית על מואב, הם שיכלו להביא לתחושת הזלזול במלחמות הבאות. כמו יהושע בעי, שלח דוד למלחמה הראשונה בבני עמון רק את צבא הגיבורים (י', ז); כמו בעי נשלחו אלפים בודדים כדי להבקיע עיר

¹⁶⁷ הבאנו מדרש זה בשלמותו בפרק הקודם. מקורו בספרי, פרשה כח, והובא ברש"י דברים, ג', כה.

¹⁶⁸ ח', א, ועיין במפרשים.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מבוצרת, ואילו המנהיג והעם נותרו בביתם; כמו בעי מצא עצמו צבא הגיבורים במצוקה קשה משנתברר מהו הכוח העומד מולו באמת; וכמו בעי היה צורך, שמנהיג העם יאסוף את כל העם להמשך המלחמה. מן הקרב פָּחֵלָאם, שבו נאלץ דוד וכל ישראל להיערך מול צבאות הדדעור, יכול היה דוד ללמוד את לקח העי, לבל יהא בטוח שכל ניצחון מונח בכיסו. מלך המשוכנע מראש בניצחונו, ומרשה לעצמו לשלוח חלק קטן מצבאו למלחמה כוללת, עלול להגיע למסקנות דומות גם מבחינה רוחנית. אם הניצחון בקרב הבא מונח לרגליו, בבחינת "ארדפה אִבְי ואשמידם ולא אשוב עד כלותם וְאָכַלם ואמחצם ולא יקומו ויפלו תחת רגְלִי" (כ"ב, לח-לט)¹⁶⁹, שמא ניתן לוותר על "בצר לי אקרא ה' ואל אלוהי אקרא" (שם, ז). ושמא אף לאחר המלחמה, אין צורך לומר "ויהי ה' משען לי" (שם, יט). ואם כך, שמא ניתן לזלזל מעט אף ב"כי כל מִשְׁפָּטוֹ לנגדי וְנִקְתִּיו לא אסור ממנה" (שם, כג). ודוד, שעבר בבת אחת ממלחמות מגן במערב למלחמות נקם של שליט וכובש במזרח, אינו פטור מלחוש לסכנה הרובצת לפתחו.

אך יהושע למד את הלקח במכה שהוכה בעי ולא שב על טעותו, ולמלחמת העי השנייה יצא הוא עצמו וכל ישראל עמו. דוד, לעומתו, נראה כחוזר על טעותו גם לאחר לקח המלחמה הראשונה בבני עמון. למלחמה השנייה בעמון, לתשובת השנה, שוב שולח דוד את יואב ואת הגיבורים. ישראל ויהודה חונים במרחק ניכר¹⁷⁰, וייתכן שגויסו רק בשלב מאוחר יותר¹⁷¹, משנתברר שיואב והגיבורים אינם מצליחים לגבור על העיר. המצוקה שצבא הגיבורים נקלע אליה במלחמה השנייה הייתה שונה מבראשונה. הוא נקלע למלחמה ניידת, שלא התאימה לאופיו של צבא זה, ושוב הוכרעה המלחמה רק לאחר התערבותו של דוד וכל צבא ישראל ויהודה¹⁷².

¹⁶⁹ חז"ל בפתיחתא דאיכה רבה, פרשה ל, דורשים פסוק זה דווקא לשבחו של דוד, ורואים בכך את עדיפותו על אסא, יהושפט וחזקיה. אך זה מותנה בכך שיאמר "כי בכה ארוץ גדוד באלהי אדלג שורי" (כ"ב, ל), ולא חלילה משכחתו. והארכנו בכך במאמרינו 'המלחמה כתופעה רוחנית בעולם איבר חיוני או שפחת' (ערכים במבחן מלחמה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 91-143); 'סופת המדבר הנאמר עליה הלל ושירה או תפילת הנותן תשועה למלכים' (ואתם תחרישון?, ירושלים, תשנ"א, עמ' 62-73). מדרש חז"ל הנ"ל מתאר את דוד בכללותו ואנו תיארו את הסכנה העלולה לארוב לפתחו. ממילא אין סתירה בין דברינו לבין המדרש.

¹⁷⁰ וכבר כתבנו לעיל, הערה 137, את דעתנו, שהעם חנה בעמק סוכות.

¹⁷¹ עיין לעיל, בחלקה האחרון של הערה 161.

¹⁷² עיין י"ב, כח-כט. כדי לכבוש את רבה אסף דוד את כל העם. בקביעתנו זו חזרנו לכאורה לדרך הראשונה שהצענו לעיל (בפרק "יודוד יושב בירושלים"), שתרומתו של דוד למלחמה ברבה הייתה מכרעת, ולא טקסית בלבד. שם נטינו להכריע לחובת דוד. אך אין סתירה בין דברינו כאן למה שכתבנו לעיל. כוונתנו כאן לומר דבר הנראה לנו מפורש בפסוקים (בניגוד גמור לפרי ושטרנברג במאמריהם הנוכחים לעיל, הערה 9 והערה 108), שלכיבוש העיר כולה היה צורך בכל צבא ישראל. צבא הגיבורים לא יכול היה לכבוש אלא את עיר המים, אך לא לנהל קרב פנים אל פנים בתוך העיר. אך אנו מסכימים לכך, שיייתכן שבשלב מאוחר זה יכול יואב לפקד על כיבוש העיר ללא דוד, אילו היה הוא אוסף את כל מחנה ישראל, וייתכן אפוא, שדוד נקרא לכיבוש מסיבות של כבוד. אך טענתנו עומדת במקומה בשתי נקודות: א. צבא הגיבורים לא יכול היה לכבוש את העיר לבדו. בשליחתו למלחמה לבדו - היה זלזול במלחמה; ב. אילו דוד היה לוקח את כל הצבא עמו בתחילת המלחמה השנייה, היה נמנע המצור, וההסתערות על העיר הייתה נושאת פירות בשלב מוקדם יותר.

אך אם במלחמה הראשונה בבני עמון יצאו גיבורי דוד שלמים מ'טעות העי', הרי שבמלחמה השנייה גבתה הטעות מחיר כבד: מותו של אוריה החתי, וכל המחיר המוסרי שנלווה למותו ולמות חייליו¹⁷³.

אם כנים דברינו בהשוואת שתי המלחמות בבני עמון לשתי המלחמות העי, נוכל להמשיך ולגלות את החוט הקושר את חטאו הנסתר של יהושע בעי¹⁷⁴ עם חטאו המפורש של עכן שם, ובמקביל נדון בחוט הקושר את חטאו הלא מפורש של דוד במלחמת בני עמון¹⁷⁵ בחטאו המפורש בבת-שבע.

כאמור, החטא היחיד שנתפרש במקראות בין מלחמת יריחו למלחמת העי, היה חטאו של עכן. הוא היה הסיבה המפורשת לכישלון בעי. אך אין זה סביר לתלות את המפלה הכוללת במלחמה בחטאו של איש אחד, שעשה את מה שעשה בהסתר¹⁷⁶. וכי 'טוביה חטא וזיגוד מינידי'¹⁷⁷? זאת ועוד: אילו כל החטא היה מעילת עכן בחרם, מדוע נצטוו יהושע להוציא למלחמה השנייה בעי את כל עם המלחמה? אדרבה, כדי להוכיח לעם שנענשו בשל חטא המעילה בחרם, היה צורך להוציא למלחמה מספר לוחמים דומה לזה שהיה במלחמה הראשונה. כך היה מוכח, ש"לא הערוד ממית, אלא החטא ממית" (ברכות, לג, ע"ב).

על כורחנו, חטאו של עכן לא היה אלא קצהו המושחת של חבל ארוך של חטא, שהקיף את כלל מחנה ישראל ואת יהושע בתוכם, וכפי שהובא במדרש לעיל. הניצחון הקל, הביטחון העצמי שתפח, התחושה הפתאומית של ה'כנעני החלשי' העומד מול ה'ישראלי הגיבור' במפגש הראשון עם חילות כנען, הפחד הסתום מפני מלחמת כנען, שהתפורר מהר מדי יחד עם חומות יריחו, הם שהביאו את יהושע ואת מרגליו לזלזול באויב הבא. הם גם אלו שנתנו לעכן, שהיה בנוסף לכך אף תאב בצע, את התחושה שהכול מותר, שאין מקום למשמעת, שאיש לאוהלו ואיש לבצעו.

על יהושע הוטל להתמודד מבחינה רוחנית עם ניצחון מקומי קטן יחסית - כיבוש יריחו. על דוד הוטלה משימה קשה שבעתיים. בעת שהיה מהלך על גג ביתו לעת ערב, בעת המלחמה השנייה בבני עמון, הייתה פרושה לרגליו לא רק ירושלים ולא רק ארץ ישראל המערבית. לרגליו של דוד הייתה פרושה מזה כמה חודשים מעצמה אדירה המשתרעת ממדבר סיני ועד ארם-נהריים, מעצמה שהכול חפצים להיות עמה בברית שלום¹⁷⁸. שנים ספורות הפכו את דוד מנרדף ונבגד על צורי היעלים במדבר יהודה לשליט כול יכול, שהי' כרת עמו ברית עולם. שנים אלו הפכו את ממלכת ישראל מעם משועבד לגורם ראשון במעלה בעולם כולו. באותה שעה דומה היה דוד המתהלך על גג ביתו למלך אחר שהילך על גג ביתו כעבור תשעה יובלות שנים:

¹⁷³ אף במלחמת העי נהרג (על פי המדרש) גיבור אחד השקול כנגד רובה של סנהדרין, מעין אוריה כאן. (עיין ויקרא רבה, שמיני, י"א, ז).

¹⁷⁴ חטאו של יהושע רק נרמז במקרא, ומפורש בחז"ל. המקראות מדברים במפורש רק על חטאו של עכן.

¹⁷⁵ ונתפרש רק במלבי"ם והובא בהרחבה לעיל (בפרק "ודוד יושב בירושלים").

¹⁷⁶ עיין רש"י לדברים, כ"ט, כח.

¹⁷⁷ עיין פסחים, ק"ג, ע"ב.

¹⁷⁸ עיין למשל שמו"ב, ח', י; דבה"א, י"ט, יט.

"לְקַצֵּת יַרְחִין תְּרֵי עֶשֶׂר עַל הַיְכָל מְלֻכּוֹתָא דִּי בְּבַל מְהַלְךְ הִנֵּה. עֲנֵה מְלֻכָא וְאָמַר הֲלֵא דָא הִיא בְּבַל רַבְתָּא דִּי אֲנָה בְּנִיתָה לְבֵית מְלָכוּ בְּתַקְפָּ חֲסִנִי וְלִיקַר הַדְרִי"¹⁷⁹
(דניאל, ד', כו-כז).

נבוכדנצר מייסד בבל, עמד על גג ביתו והשקיף על העיר ועל האימפריה שבנה. ממרום גג היכלו אמר את שאמר. ועוד הדבר בפיו, נפל נבוכדנצר מאגרא רמא שעמד עליו אל בין חיות השדה לשבעה עינים. עם החיות אכל עשב עד ליום שבו הכיר בחי עולמים, ששלטונו שלטון עולם ומלכותו עם דור ודור¹⁸⁰.

מעל גג ביתו זלזל דוד בממלכת בני עמון הקטנה ממלכותו, ובמקום לצאת אליה בראש צבאו, לא שלח אליה אלא את יואב וצבא הגיבורים הקטן; אך היה בכך זלזול לא רק בבני עמון אלא גם בלוחמיו שלו. הם יקִיזו את דמם רחוק מעיניו של המלך הרם, המשקיף מעל הגג. ומן הזלזול בדמם לזלזול באהבתם, בנישואיהם¹⁸¹.

מעל גג ביתו ראה דוד, המושל בכול, את אשת עבדו מתקדשת מטומאתה. ומשם נפל אל תהום החטא, ההשפלה והעונש שבעקבותיה. כעכן לאחר הניצחון הראשון, חש גם דוד לאחר שרשרת ניצחונותיו - שהותרה הרצועה. הכול היה במסגרת ההלכתית הראויה. אוריה כתב לאשתו גט מלחמה. לדברינו, ייתכן שהיה נְכָרִי וגִיּוּרוֹ לא הוכר. ועדיין מעילה הייתה כאן. וכמו אצל עכן: "וימעלו בני ישראל מעל בחרם ויקח עכן... מן החרם" (יהושע, ז', א), כך במעשה דוד ובת-שבע: "איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל" (במדבר, ה', יב).

מעל גג ביתו שלח דוד ספר ליואב על גזר דינו של אוריה, שהעיז פניו במלכו הרם והנישא. הכול היה על-פי כללי ההלכה של דיני מורד במלכות. ועדיין דמו של אוריה ודמם של לוחמיו תלוי בו, כשם שדמם של לוחמי העי שנפלו, תלוי בעכן¹⁸².

ג. החטא השלישי

"בשעה ששוקלין עוונות אדם עם זכויותיו, אין מחשבין עליו עוון שחטא בו תחילה ולא שני אלא משלישי ואילך"
(רמב"ם, הלכות תשובה, ג', ה).

עסקנו עד עתה בהרחבה בשני חטאיו של דוד, שכיבתו עם בת-שבע בעת שהתקדשה

¹⁷⁹ תרגומו של הפסוק לעברית: לקצת חודשים - שנים עשר, על היכל מלכות בבל הייתי [נבוכדנצר] מהלך. עונה המלך ואומר. הלא זוהי בבל הגדולה, שאני בניתי לבית מלכות בתוקף חוסני ולכבוד הדרי.

¹⁸⁰ עיין דניאל, ד', ל-לא.

¹⁸¹ ושמא יש לדמות את מעמדו של דוד מעל הגג לבן החד המתרברב לפני אחאב "אם ישפק עפר שמרון לשעלים לכל העם אשר ברגליו" (מלכ"א, כ', י). ואף הוא שולח את עבדו למלחמה, ונשאר לשתות שכר במחנה עורפי (שם, פס' יב, טז). ואף הוא תובע מאחאב 'עבדו' את נשיו ובניו (שם, ג). וביחס ליהשוואתנו בין דוד לבן החד עיין במבוא לפרק. והכוונה - שמשחו מחטאו של בן החד דבק בו.

¹⁸² וכחטא - כן העונש. לימים ישכב אבשלום עם פילגשי דוד אביו לעיני כל ישראל. הוא יעשה זאת על אותו הגג שדוד עמד עליו בעת שראה את בת-שבע (עיין ט"ז, כב).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מטומאתה והריגת אוריה החתי בחרב בני עמון. ועדיין אין הנביא מוכיחו על חטאיו, ועדיין אין הקב"ה מזמן לו פורענות. עולם כמנהגו נוהג, דוד מכניע את רבת בני עמון וזוכה בכתר הזהב המשובץ אבנים יקרות של מלכם¹⁸³. חטאו של דוד ירד כביכול, אל תהום הנשייה. אך משחטא דוד בשלישית, הקב"ה אינו עובר עוד על חטאו בשתיקה:
"ויעבר האבל וישלח דוד ויאספה אל ביתו ותהי לו לאשה ותלד לו בן וירע הדבר אשר עשה דוד בעיני ה'"

(י"א, כז).

חטאו השלישי של דוד, לקיחת בת-שבע לאישה לאחר מות אוריה, הוא לכאורה הקל מכולם. בת-שבע עתה ודאי אינה אשת איש. גילוי עריות אין כאן ושפיכות דמים אין כאן. אך משום מה הנביא מגיב דווקא על קשר הנישואין עם בת-שבע ולא על הקשר הראשון, האקראי. אף במשל שאמר נתן, נראה שגזלת הכבשה שעליה מדובר היא גזלת הקבע ולא השימוש האקראי בה. ובעיקר בולטים הדברים בתוכחתו המפורשת של הנביא:
"ואתנה לך את בית אדניך ואת נשי אדניך בחיקך... ואם מעט יאספה לך כהנה וכהנה"

(י"ב, ח).

וכן בהמשך:

"את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה"

(שם, ט).¹⁸⁴

וכן בעונש הנגזר על דוד מידה כנגד מידה:

"ולקחתי את נשיך לעיניך ונתתי לרעיך"

(שם, יא)

בכל אלו מדובר על לקיחת אישה בנישואין ולא על שכיבה אקראית עם אישה. מדוע מגיב הנביא דווקא על חטא זה? מדוע שתק אחרי לילו הראשון של דוד עם בת-שבע? מדוע שתק אחרי מות אוריה?

¹⁸³ בקריאה שטחית הקורא עלול שלא לעמוד על כך, שתיאור כיבוש רבת בני עמון (י"ב, כו-לא) קודם מבחינה כרונולוגית למשל כבשת הרש (י"ב, א-ב) ולעונשו של דוד. שהרי כפי שכבר הדגשנו - קרב ההכרעה נערך סמוך למות אוריה, ולא מסתבר שהמלחמה ארכה תשעה ירחים נוספים עד ללידת הילד. משל הכבשה ותוכחת נתן נאמרו אחרי לידת הילד.

¹⁸⁴ אמנם לדעתנו, במלים אלו רמוזים שני החטאים בבת-שבע. וכך יש לקרוא את הפסוק:

1. "את אוריה החתי הכית בחרב / ואת אשתו לקחת לך לאשה".

והכוונה לנישואיו עם בת-שבע לאחר מות אוריה, וכפי שהגדרנו - החטא השלישי.

2. "ואת אשתו לקחת לך לאשה / ואת הרגת בחרב בני עמון".

וכאן נרמזת שכיבתו של דוד עם בת-שבע לפני שנהרג אוריה. אך עדיין פשט המקראות על לקיחת בת-שבע לאישה, ולא על לילו הראשון עמה.

הדרך הפשוטה לענות על שאלתנו היא לומר, שבחטאו השלישי הגדיש דוד את הסאה. אם הלילה הראשון היה תחת סערה חושנית וערבוב היצר, מתוך הוראת היתר שבת-שבע אשת החתי אינה אשת-איש; אם המכתב לאוריה היה מתוך מצוקה נפשית וצורך מידי לחפות בכל מחיר על החטא ועל הבושה, ואף הוא בטעם המתקבל על הדעת, שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול - הרי עד שעבר האבל ועד שנולד הילד היה לדוד זמן לשוב אל עשתונותיו. היה עליו לעשות את חשבון נפשו, ולא להעמיד פנים כאילו לא אירע דבר. אך דעתנו לא נחה בהסבר זה.

לאידך גיסא כבר כתבנו לעיל, שהתנהגותו השגרתית של דוד במשך תשעת חודשי ההיריון, שעברו מיום שהחל בחטא ועד שבא אליו הנביא, מצביעים כמעט בבירור על האפשרות שדוד 'הצליח' להשלות את עצמו, שהתנהגותו הייתה ללא פגם. לילו הראשון עם בת-שבע היה בהיתר, ואוריה החתי נענש בדין¹⁸⁵. אך בעיני נתן הנביא כל הזכות שיש ללמד על דוד בפרשת אוריה, בטלה ומבוטלת ברגע שדוד לוקח את בת-שבע לאישה. מרגע זה משולה היא בת-שבע לכרם נבות היזרעאלי.

כאורה אין קושי ללמד זכות על אחאב מלך ישראל בפרשת נבות. אחאב לא יזם את משפט השקר של נבות, וכנראה לא העלה אי פעם על דעתו להרגו על סירובו לתת את הכרם. קשה אף להאשימו בהסכמה שבשתיקה לצעדיה של איזבל. בפשטות נראה שלא ידע כלל ממזימתה אלא לאחר מותו של נבות:

"ותאמר איזבל אל אחאב קום כִּש את כרם נבות היזרעאלי... כי אין נבות חי כי מת"

(מלכ"א, כ"א, טו).

ולמרות כל זה, הנביא מאשים את אחאב **ברצח** נבות היזרעאלי. עונשו יהא לא כעונשו של גוזל שדה אלא כעונשו של רוצח:

"ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר: קום רד לקראת אחאב מלך ישראל אשר בשִׁמְרוֹן, הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו. ודברת אליו לאמר כה אמר ה' הרצחת וגם ירשת!?! ודברת אליו לאמר כה אמר ה' במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות ילקו הכלבים את דמך גם אתה"

(שם, שם, יז-יט).

אחאב לא יזם את הרצח ולא ידע עליו, אך הוא **ביקש ליהנות מפירותיו**. כאשת-איש הנבעלת לאחר, שאף שאינה עושה מעשה (קרקע עולם) הנאתה היא המחייבתה מיתה והיא האוסרת אותה על בעלה¹⁸⁶, כן אחאב מלך ישראל. טענת 'אנוס' על **ספרים שנכתבו**

¹⁸⁵ ועיין לעיל, הערה 102, שאכן לדעת כמה פוסקים אף צדק בכך, לפחות לגבי אוריה.

¹⁸⁶ כמובח מבבא קמא, לב, ע"א, שהאיש מתחייב על המעשה והאישה על ההנאה בלבד. ועיין עוד יבמות, קג, ע"א; נזיר, כג, ע"ב, לגבי יעל, שהגמרא שואלת: "והא קא מתהניא מעברה". ובראשונים שם פירושים שונים על כך. ועיין תוס', סנהדרין, עד, ע"ב, ד"ה והא אסתר, וכן בר"ן שם, שאישה הנבעלת אינה עושה כל מעשה, ודומה לאדם שהשליכוהו על תינוק, שאין זה מעשה רציחה כלל. ואם כן - כל חיובה מצד ההנאה בלבד. אמנם מן הגר"ח בחידושיו על הרמב"ם, יסודי התורה, ה', א, משמע קצת

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

בשמו ונחתמו בחותמו ובהם מזימת הרצח, טענה זו לא תעמוד לו ברגע שנהנה כשווה פרוטה מכרמו של נבות. ספריו עם חתימתו, הם שיוצגו לו לפירעון ביום הדין במערכת רמות גלעד שבה נהרג וכלבים לקקו את דמו. הם שיוצגו לבנו יהורם לפירעון באותו כרם ובאותה חלקה, בעת שנהנה שם ממעשה הגזל של אמו¹⁸⁷.

נשוב לדוד ולאוריה. כל זכות שנמצא לדוד בפרשת הסכסוך בינו לבין אוריה בטלה ברגע שירד דוד אל הכרם לרישתו, ברגע שנטל את אשת אוריה לעצמו ונשאה לאישה. כאן הוברר שלא נוקה משיקולים זרים:

זעקתו של נתן:

"את אוריה החתי הכית בחרב

ואת אשתו לקחת לך לאשה"

היא-היא זעקתו של אליהו:

"הרצחת וגם ירשת!"

ד. הילד

"כי קנאה חמת גבר ולא יחמול ביום נקם"

(משלי, ו', לד)

"וכאב את בן ירצה"

(שם, ג', יב)

בהשוואה שערכנו בין דוד לבין אחאב ישנה נקודה בעייתית אחת. אם שיקוליו של אחאב בַּדְתּוֹ לרשת את כרם נבות אינם טעונים הסבר בנוסף למה שזכר בפסוקים, הרי עמדתו של דוד, ששילש בחטאו, טעונה ביאור. איך הידרדר דוד להיכן שהידרדר, ומה הוא הקו המנחה בשרשרת חטאיו?

המקרא סתם ולא פירש לנו את שהתחולל בלבו של דוד בעת שעשה את שעשה. ואנו נותרנו עם השערות בלבד, ועם ניסיון להתאימן לפרטי האירועים.

ההשערה המקובלת, בעיקר אצל אנשי ביקורת, מנתחי מקרא וסופרים¹⁸⁸, היא לתלות את הכול באהבת דוד לבת-שבע. על-פי דרך זו חשק דוד בבת-שבע בעת שראה מעל הגג את יופייה. באותו לילה שכב עִמָּה, בשלב השני סילק את בעלה - אוריה שעמד לפניו כמכשול לביצוע המשך זממו. בשלב השלישי, משמת אוריה נשא דוד את בת-שבע שפכה אהב, לאישה.

שנחשבת כעושה מעשה גילוי עריות שלא ידיים. ועיין עוד קידושין, מג, ע"א, שמתעסק בחלבים ועריות חייב חטאת משום שנהנה, אף שאינו נחשב מעשה.

¹⁸⁷ עיין מלכ"ב, ט', כא-כו.

עיין פרי וטרנברג (לעיל, הערה 9), עמ' 277-278. הופתענו למצוא סברה מעין זו אף בשיטה מקובצת כתובות, ט, ע"ב, בשם ר' אליעזר ממיץ, שכבר בלילה הראשון עם בת-שבע תכנן דוד להרוג את אוריה. אמנם הרב חזר בו מסברתו זו מחמת הקושיה שהבאנו להלן.

¹⁸⁸

בדרך זו, הנקודות לזכות דוד מעטות מאוד. חסרונה העיקרי טמון בכך, שדוד קרא לאוריה ובמשך שני לילות ניסה לשדלו לרדת אל ביתו. נראה בבירור, שאילו היה אוריה שומע לדוד לא היה דוד הורגו, והיה מוותר על רצונו לקחת לעצמו את בת-שבע. מבקשתו מאוריה לרדת לביתו נראה, שדוד התחרט על לילו הראשון עם בת-שבע וניסה לטשטש את שאירע בו.

הדרך המקובלת על רוב המפרשים בביאור מניעיו של דוד היא לראות במעשי דוד ניסיון מתמשך לטשטש את החטא בכל מחיר.

דוד נכשל בבת-שבע בלילה הראשון, וראה זאת ככישלון (אף אם בת-שבע לא הייתה מבחינה פורמאלית אשת איש). משנודע לו הריונה של בת-שבע הוא קורא לאוריה משדה המערכה ושולחו לביתו כדי שישכב עם אשתו, ויחשוב שהרתה ממנו. אוריה מסרב, ודוד אינו רואה בַּרְהָה לעצמו אלא להרוג בסתר את אוריה, ולשאת את בת-שבע ב'היתר'¹⁸⁹. על-ידי כך תימחה חרפתו, שבא עליה בעוד בעלה חי, והבריות יחשבו שהריונה של בת-שבע החל לאחר שנשאה דוד בהיתר. להלן נדון בניסיון טשטוש החטא¹⁹⁰. כרגע רק נציין שאף דרך זו אינה משוללת קשיים. גם אם נתעלם מאפשרויות נוספות שהיו לדוד לחפות על חטאו, לא ברור מה הרוויח בחטאו השלישי, בכך שנשא את בת-שבע לאחר מות אוריה; והרי לאחר שמת אוריה לא היה צורך להסביר לאיש למי הרתה בת-שבע. בדרך הטבע היו מנסים בני משפחתה להסתיר את קלונה ולא לחשפו. אם היה חטאו של דוד בבת-שבע נתון לסכנת חשיפה, היה זה בראש ובראשונה מצד יואב ונאמניו. בנישואיו עם בת-שבע חשף דוד את קלונו בפני יואב, שעד עתה לא הבין מה היה פשר המזימה להרוג את אוריה. הוא חשף את קלונו אף בפני כל אלו שיואב הראה להם את איגרתו¹⁹¹.

לכן נראה לנו שיש להוסיף לדרך זו אף שיקול מרכזי נוסף: **הקו המנחה בשרשרת חטאיו של דוד הוא גורלו של הבן**¹⁹². להבנה זו, משנודע לדוד, שזרעו נבט ברחמה של בת-שבע, נחלץ דוד לפעולה מהירה לא רק מחמת הבושה, אלא, ואולי בעיקר, מחשש פן יבולע לעובר, לזרעו. אם יבוא אוריה הביתה, וייוודע לו שאשתו הרה לזנונים - ייתכן שדוד המלך יצליח להימלט מזעמו באמצעות הוראת ההיתר הפורמאלי שהייתה; ייתכן אף שיצליח לשכנע את אוריה להשתיק את הפרשה. דבר אחד ברור - אוריה ינסה להיפטר מן העובר ה'ממזר' בכל מחיר עוד לפני שיצא זה לאוויר העולם, או לפחות רגע אחד אחר-כך¹⁹³. על אהבתו ללא גבול של דוד לבנה של בת-שבע עוד נרחיב בהמשך. כרגע רק נאמר, שזו

¹⁸⁹ בדרך זו הלכו רלב"ג (פסוק ח), מלבי"ם (פסוק טו) ומפרשים אחרים בפרשה.

¹⁹⁰ חלק ה, פרק ב, "בן מות האישי". ועייני לעיל, הערה 125.

¹⁹¹ עיני במדבר רבה, מסעי, כ"ג, יג.

¹⁹² בהביאנו כמה השערות למניעיו של דוד בפרשה, אנו מתעלמים מאפשרות נוספת המקובלת אצל רבים, והיא שדוד מבולבל בעקבות חטאו ופועל בדרך לא עקבית ולא הגיונית. יתרונה של דרך זו בכך שאינה צריכה להסביר דבר, אך בכך גם חסרונה.

¹⁹³ לשם השוואה נזכיר שיהודה, כשביקש להרוג את תמר כלתו ש"הרתה לזנונים", ביקש לשרפה בעת שהייתה בהריון - עם עובר. עיני בראשית, ל"ח, כד.

הכתיבה לו את כל צעדיו. כסומא בארובה הלך דוד אחר אהבתו לבנו, ונכון היה לכל מחיר עבודה.

לימים ינהג דוד כך גם בבנו אבשלום. הוא יעביר לו על כל פשעיו נגדו, ויצווה את אנשיו "לאט לי לנער אבשלום" (י"ח, ה). הוא יעשה זאת למרות שידע שאם יחיה אבשלום תימשך המלחמה וירבו ההרוגים¹⁹⁴. הוא יראה עצמו מובס במלחמה שניצח, בגלל מות בנו (י"ט, א-ה).

כך נהג דוד אף בבנו-עוברו מבת-שבע. דאגתו הראשונה הייתה שאוריה לא ינסה להיפטר ממנו. הוא היה מוכן שאוריה יחשוב שהוא בנו, ובלבד שיחיה. דומה היה דוד באותה שעה לאמו האמתית של בן הזנונים שיעמוד למשפט לפניו, שלמה:

"ותאמר האשה אשר בנה החי אל המלך כי נכמרו רחמיה על בנה ותאמר בי אדני תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתהו"

(מלכ"א, ד', כו)¹⁹⁵.

רק משסירב אוריה לרדת אל ביתו, ראה דוד שכלתה הרעה אל העובר משיתברר מה שאירע. אך עם זאת לא היה דוד מוכן להשלים.

ביאושו ובחוסר האונים שלו, שנוספו לעלבונות שהטיח בו אוריה, דן דוד את אוריה למיתה. ללא כל קשר לחששו שמא ייגלה חטאו, שכבר ידעו ממנו כמה אנשים¹⁹⁶, פורש דוד את חסותו על בת-שבע. הוא חושף בכך את סודו אף לפני יואב וקוראי האיגרת האחרים¹⁹⁷, שידעו שאוריה מת על-פי מזימת דוד. דוד חושב על דבר אחד בלבד: על בנו שיוולד לו, ועל הצורך שיוולד לאב חוקי, שיכיר באבהותו עליו.

נמשיך ונטווה את האירועים לדרכנו זו.

נתן אינו מוכיח את דוד בעת שלקח את בת-שבע לביתו. הוא בא אליו משנשא עמלו של דוד פרי. הוא ממתין עד ללידתו של הבן. אז בא נתן ומוכיח את דוד על דרך החתחתים שהביאה את הילד לעולם, החל מיום ההיריון וכלה בחודשי העיבור. והוא גוזר את גזרתו:

"אפס כי נאָץ נאָצַת את אִיְבִי ה' בדבר הזה גם הבן הילוד לך מות ימות"

(י"ב, יד).

כל עמלו של דוד להגן על בנו, דרך הריגת אוריה ולקחת בת-שבע לאישה, ירד לטמיון. עונש זה פוגע בדוד יותר מכל עונש אחר. את כל חלקו בעונש המתמשך נושא דוד בגבורה. הוא מקבל עליו את מות בניו והדחתו ממלכות. הוא שותק בעת השכיבה עם נשיו ובעת שמוטחים בו עלבונות. ורק עם גזרת מות הבן מבת-שבע לא השלים. הוא מבקש מן הקב"ה בעד הנער, וצם. הוא שוכב על הארץ ובוכה.

העונש של מות הילד שונה מכול העונשים האחרים שלקה בהם דוד. בעונשים

¹⁹⁴ עיין י"ח, טו-טז.

¹⁹⁵ ושמא מתקדים זה נטל שלמה את חכמתו במשפט.

¹⁹⁶ השליחים של דוד ושל בת-שבע - י"א, ד-ה.

¹⁹⁷ עיין לעיל, הערה 191.

האחרים יודע דוד, שהוא לוקה על חטאו. אך בהתחננו על הנער מנסה דוד בציפורניו להמשיך את המאבק שהחל בו בעת שנודע לו שבת-שבע הרתה לו, את המאבק על חיי הנער. המאבק אינו על העונש, הוא על משמעות מעשה החטא. על השאלה אם תיוותר ממנו נקודת זכות.

כל עוד היה הנער עובר, לחם דוד בדרך חתחתים את מלחמתו. משיצא לאוויר העולם מנסה דוד לעשות זאת בעזרת תפילה וצום. אך הפגם שבמעשה מכריע את צדדי הזכות שבו, את הצד האצילי שבמאבקו של דוד. מקץ שבעה ימים, עד שלא יכרות ה' עם הנער את ברית קדושת הזרע שביום השמיני, מת הילד.

לימים יידרש דוד למבחן אישי נוסף בפרשה זו. הוא יאלץ לשוב ולחשוף את קלונו עם בת-שבע ברבים לאחר שכעסם של מקורביו יירגע. מאהבתו לבנו מבת-שבע הוא יקומם עליו שוב את יואב ורבים מעבדיו¹⁹⁸. כשם שלא נרתע מחשיפת קלונו בפני יואב בפרשת הילד, כך לא יירתע מהם, עת יושיב את שלמה בנו מבת-שבע ולא את אדוניה על כיסאו. את כל אהבתו לילד הראשון ירעיף דוד על שלמה. הוא יכין ל"נער הרך" את כל חומרי הבניין (דבה"א, כ"ב, ה); הוא יצווה את שלמה פעם אחר פעם לשמור את דרך ה' ולעבדו (שם, יא-יב; כ"ח, ט-י); הוא יעודד אותו לקראת משימותיו (שם, כ ועוד), ויגלה לו את כל הסודות שהשכיל ברוח הקודש (שם, יא-יט). דוד יבקש מן השרים ומן העם לעזור לשלמה (שם, כ"ב, יז; כ"ח, ד-ח; כ"ט, א), ויושיבנו על כיסאו בחייו (שם, שם, כב ועוד). כל מאווייו שנכשלו בבנו הראשון מבת-שבע יתגשמו בשלמה. שם תכריע אהבתו. ועדיין רבה הדרך לפנינו להבין מה בין הבן הראשון לבין שלמה אחיו.

הדרך שהצענו, שכל צעדיו של דוד, גם הבלתי שקולים שבהם, נעשו מדאגה לעובר-הבן, היא הדרך היחידה שהתמודדה עם כל מעשיו של דוד בפרשה, ויכלה להסביר את כולם. דרך זו מבארת מדוע במרכז העונש על מעשה דוד עמד מות הבן, ומדוע דווקא על כך נאבק דוד בכל נפשו. הקשר בין העונש והכפרה שבעקבותיו בפרשתנו הוא מות הבן, לידת שלמה ואהבת ה' אותו. לידת שלמה מופיעה בפרשתנו שלא כסדר הזמנים הנכון, שהרי הייתה רק כעבור שנים רבות וכעבור כמה וכמה מן האירועים שיופיעו בהמשך¹⁹⁹. ואף דבר זה תומך לדעתנו בגישתנו, שהציר המרכזי של הפרשה הוא הדאגה לבן. ראייה נוספת לגישתנו נביא בע"ה בחלק הבא, שידון במשל הכבשה²⁰⁰.

אין בכוחנו להכריע בשאלה מה הבעיר אצל דוד את אותה אהבה לעובר-הבן, אהבה שהעבירה אותו על דעתו בעיני אלוהים ואדם, אהבה שהייתה גורם חשוב (אם כי לא יחיד) בהריגת אוריה ובלקחת בת-שבע לאישה. האם מדובר פה על התקשרות נפשית אל זרעו, שנבט ברחמה של האישה הזרה בנסיבות כל-כך מוזרות ועל רחמיו של דוד על עובר זה, רחמי אב על בנו?

¹⁹⁸ מלכ"א, א', ז, כו.

¹⁹⁹ על נושא זה נעמוד בהרחבה רבה להלן בחלק ו, פרק ב ("ואת הכבשה ישלם ארבעתיים").

²⁰⁰ בפרק די, "ההלך".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

או שמא יש לראות את תחילתה של הפרשה במריבה הכואבת שנפלה בינו לבין אשתו מיכל בעת העלאת ארון ה' לירושלים. בנים רבים היו לדוד ומנשים שונות. נחת לא שבע מהם:

"ארבע מאות ילדים היו לו לדוד, וכולן בני יפת תואר היו. ומגדלי בלורית היו... והם היו בעלי אגרופים של דוד"

(סנהדרין, כא, ע"א).

מבין כל נשיו הייתה מיכל הגבירה. ממנה רצה להוליד את בנו שיירשנו. הוא רצה ודאי, שכרוב בנים יהיה בנה של מיכל דומה לאחי האם²⁰¹, ליונתן שאהבו כנפשו. אך הנישואין עם מיכל לא עלו יפה. בכייתו של פלטיאל בן ליש אישה, הייתה מכוודת ויפה בעיניה מכרכוריו ומשחקיו של דוד בעלה²⁰². לא נבוא להאשים את מיכל, שכל בני משפחתה נהרגו לעיניה²⁰³, שבכי יפה בעיניה משחוק. אך משם ואילך היה ברור: היורש לא יולד ממיכל. דוד מתבשר מפי נתן שעדיין אין לו יורש והוא כמֶה לבן שימשיך את דרכו, בן שימסור לו את סודותיו "בכתב מיד ה' עלי השכיל" (דבה"א, כ"ח, יא-יט).

לעולם לא נוכל לקבל את הטענה שלכתחילה היה דוד בועל אשת איש, כדי שתלד לו בן כזה, מתוך מחשבה כביכול על טובת כלל ישראל²⁰⁴. אך שמא נתחברו געגועיו של דוד לבן, שעמו יחלק את סודותיו על תבנית המקדש, עם הזרע, העובר, שגדל במעיה של בת-שבע בחטא. משכבר נוצר העובר, לא יכול דוד המאוכזב מבניו, הכמֶה לבן נוסף, לוותר על געגועיו אלו, ופעל כפי שפעל.

השערותנו זו ממקדת את כל הרגשני והלא-רציונלי שבפרשה - באהבת גבר אל גבר, באהבת דוד לבנו. אהבה לוחטת, הפורצת גבולות בין האסור למותר, בין המוסרי לבלתי מוסרי, בין ההגיוני לבלתי הגיוני, מצויה בספרות בעיקר כאהבת גבר אל אישה. אך נדמה לנו, שדרכו של המקרא שונה. המקרא להבנתנו, מצניע לחלוטין את האהבה בין איש לאשתו, שהרי "הכול יודעים כלה למה נכנסת לחופה; אלא כל המנבל פיו אפילו גזר דין של שבעים שנה לטובה קורעין לוי" (שבת, לג, ע"א). ביטויה הגדול של אהבה זו במקרא הוא אהבתו של הבעל-האב לבנו מן האישה אשר אהב.

כתב-שבע הייתה אף רחל, יפת תואר ויפת מראה, ויעקב אהבה. שבע שנות עבודתו היו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה (בראשית, כ"ט, כ). אך את כל אותה אהבה מבטא הסיפור המקראי באהבתו של יעקב ליוסף ולבנימין בעת המשבר הגדול של מכירת יוסף, שנות הרעב והמפגש המחודש. כך מוצאת אהבתו של דוד את מיכל בציפייתו לבן היורש שייולד ממנה, וניתוק הקשר עמה מתבטא בכך שלא היה לה ילד. המפגשים היחידים הנזכרים בין דוד לבת-שבע הם בפרשת גורל הבן הראשון וגורלו של שלמה. "הנאהבים והנעימים" במקרא הם אב ובנו - שאול ויהונתן (א', כג). האהבה הגדולה שהקב"ה מעמיד למבחן מול אהבתו שלו, היא העקדה. אברהם מצווה בה להעלות את בנו לעולה כביטוי

²⁰¹ בבא בתרא, קי, ע"א.

²⁰² שמו"ב, ג', טז; ו', יד-כב.

²⁰³ שמו"א, ל"א; שמו"ב, ד', ו; ובעיקר כ"א, ח. פרק כ"א לעני"ד קדום בזמן לפרקי דוד ובת-שבע, ואכמ"ל.

²⁰⁴ במבוא למאמר הבאנו דעה זו בשם הרב נבנצאל ודחינו אותה.

לאהבת ה' וליראתו, ולא להעלות את אִשְׁתּוֹ לעולה²⁰⁵. כביטוי לאהבה נשגבה ראו חז"ל דווקא את אהבת דוד ויהונתן (אבות, פ"ה, מט"ז), שני הַרְעִים שנפלאה אהבתם מאהבת נשים (א', כו). דרכו של המקרא היא דרך של אהבה הנקייה מכול חושניות עכורה, דרך אהבתם של שני רעים, דרך אהבת אב לבנו, ובדרך זו הלכנו כאן²⁰⁶.

חלק ה - הנביא

א. המשל

"מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות
לא ישטפוה"

(שיר השירים, ח', ז).

קריאה מדוקדקת של משל כבשת הרש מעלה שאלות אחדות על תוכנו, על התאמתו
לנמשל ועל תפקידו כמשל בתוכחת הנביא.

שאלותינו הן בשלושה תחומים:

א. מדוע לא הוכיח נתן את דוד ישירות על חטאו? מדוע חיפה על תוכחתו במשל הכבשה?
איך נלכד דוד ברשתו של המשל? איך לא הבחין בנמשל - הוא עצמו, וחטאו בבת-שבע²⁰⁷?

ב. אף התאמתו של המשל לחטא במציאות טעונה הבהרה. מדוע עוסק המשל בבעיה של
גְזֵלָה ולא בבעיות האמתיות בחטאו של דוד: גילוי עריות ושפיכות דמים²⁰⁸?

המשל מאריך בהופעתו של הַהֶלֶךְ ובכך שהעשיר בא לערוך לו סעודה. מיהו ההלך
בנמשל, במציאות שבה רצה דוד למלא את תאוותו-שלו?

עוד מוקשה ההתאמה בין המשל למציאות בפרט של חמלת העשיר על צאנו שלו:

"ויחמל לקחת מצאנו ומבקר לעשות לאורח הבא לו ויקח את כבשת האיש
הַרְאֵשׁ ויעֲשֶׂה לַאִישׁ הַבֵּא אֵלָיו"

(י"ב, ד).

²⁰⁵ אולי ניתן ל"השוות" את המסופר במעשה העקדה למסופר ב"1984" של ג'ורג' אורוול. שם שיאה של העלילה בכך, שהגיבור נצטווה לבחור בין אהובתו, ג'וליה, לבין מחויבותו לאהוב את המפלגה השלטת, שהיא מעין הַאֵל. לא נעסוק בכל ההבדלים בין העקדה לסיפור זה, אך לענייננו - שם בחר המחבר את האהבה לאישה. בעקדה נבחרה לשם כך - האהבה לבן.

²⁰⁶ השווה לסוף הקדמת הראי"ה קוק לשיר השירים, עולת ראייה (ירושלים, תשכ"ג כרך ב, עמ' ד), לדבריו על משמעות האהבה במגילת שיר השירים.

²⁰⁷ לעיל חלק ד, פרק ג ("החטא השלישי") טיפלנו בשאלה, מדוע הוכיח נתן את דוד בשלב כה מאוחר. סימון (לעיל, הערה 75), עמ' 599, ביאר שנתן המתין זמן רב עם המשל ולכן נלכד דוד ברשתו ולא חשד שמדובר בו. ולדעתנו דבריו קשים. עדיין לא ברור מדוע המתין נתן. הרי לא עשה זאת כדי ללכוד את דוד ברשת המשל. וקשה מכך - האמנם היה די בתשעה ירחי לידה כדי להשכיח מדוד את פשעו?

²⁰⁸ סימון (לעיל, הערה 83) עסק אף בחוסר ההתאמה בין המשל לנמשל, ולדעתנו נדחק מאוד בכך.

העשיר לא רצה לבזבז את רכושו לטובת האורח, ולכן לקח מִשָּׁל הרש; ומה הדמיון לכך בתשוקתו של דוד לבת-שבע? בת-שבע אליבא דדוד, לא הייתה 'כבשה בעלמא'. הוא חמד דווקא אותה, וחשק דווקא בה. מבחינתו - היה הוא העני, ואוריה היה העשיר, שהרי בת-שבע הייתה שלו. האומנם ניתן לומר לאדם החושק באישה מסוימת, שיש אחרות שהוא יכול לקחת?

ג. נעסוק מעט בפרטי הסיפור שבמשל כשלעצמו, ללא קשר לדוד ולחטאו. עשיר זה שבסיפור - מה טיבו? כלום לא ביקש להרוויח אלא מחירה של כבשה? ואם כן, מה עלתה על לבו? עני הגוזל כספו של עשיר, מנמק מן הסתם לעצמו את מעשהו בחוסר הצדק שבחיים, וברצונו לאֶזְנוּ. הוא מסביר את מעשהו במלחמת הקיום הקשה. אך עשיר כי יגזול עני, מה יאמר לעצמו? וכי יש לך עשיר ומכובד הפורץ לביתו של עני? ואם מחשבת רשע אטומה יש כאן, מה לנו ולפרטי הסיפור? מה יש להקריב אל המלך משפט פשוט זה, שכל שופט מקומי יכול להוציאו? מה חידש המלך במשפטו על תשלום ארבעתיים, דין המפורש בתורה?²⁰⁹

מה טיב קריאתו של דוד "כי בן מְנָת האיש העושה זאת" (י"ב, ה). האומנם התכוון להרוג את העשיר בשל כבשה אחת? ואם לא, האומנם אין בדבריו יותר מקריאת זעם בעלמא?²¹⁰

לכל השאלות ניתן להסתפק בתשובה עקרונית אחת:

"...או נאמר שבאו הדברים האלה כולם לייפות המשל"

(ר"י אברבנאל, שמו"ב, י"ב)²¹¹.

לדרך זו ולדומותיה, תפקידו של המשל לחזק את התוכחה ולאפשר לשומע להפנימה. פרטי המשל אינם חייבים להתאים לפרטי החטא. סיפור המשל עומד כשלעצמו, ומתוצאתו ודינו יסיק השומע את מה שסיק, מקל וחומר, היקש או גְזָרָה שווה וכדומה. המשל מדבר בעשיר, שאינו מסתפק במה שיש לו, וחומד את של העני, ואת היקר לו מכול. וכן דוד, היכול להגשים את כל מאווייו, לא שלח ידו אלא באסור לו, בשל עבדו אוריה. אנו העדפנו ללכת בדרך שונה²¹², ולהתמודד עם פרטי המשל ופרטי תפקידו.

הנחת היסוד בפתרון שברצוננו להציע, ושעליה הרחבנו את הדיבור בפרקים הקודמים, היא שלדוד היו הוראות היתר הלכתיות ומשפטיות למעשיו בבת-שבע ואוריה, וככל שנפל אל תהום החטא, כן שכנע את עצמו יותר ויותר בצדקתו. הוראת היתר אחת הייתה, כזכור, בבת-שבע, שמבחינה משפטית טהורה לא הייתה אשת-איש. (גירו של אוריה החתי לא הוכר על-ידי בית-דין רשמי, ונישואיה הקצרים עמו לא חלו עקב כך; או -

²⁰⁹ שמות, כ"א, לז.

²¹⁰ רד"ק ביאר את דברי דוד בפסוק ה כגוזמה בעלמא. המלבי"ם ביאר כפשוטו, שדן את העשיר למיתה. ואנו נטינו לדרך שלישית.

²¹¹ בדרך שונה מעט כתב "מצודת דוד": "ואף כי הרבה בדברים שאין עניין להם עם דבר דוד, אולם כוונתו הייתה להעלים ביותר לבל ירגיש דוד, וישמור פיו מלפסוק דין".

²¹² גם ר"י אברבנאל בדרכו הראשונה (בגוף המאמר צוטטה דרכו השנייה) והמלבי"ם ניסו להתמודד עם כל פרט במשל. אך פירוש המשל לפרטיו בדרכנו שונה לחלוטין מדרכם של ר"י אברבנאל ומלבי"ם.

גט כריתות שכתב אוריה לאשתו כיוצא למלחמת בית דוד). הוראת היתר שנייה הייתה באוריה, שמבחינה משפטית ניתן היה לדונו כמורד במלכות בשל חוצפתו, ובלא להתחשב כלל בכך שזו באה לו מנאמנות לחייליו ולחבריו שבשדה המערכה.

שלושה משלים בתנ"ך הוצגו כמשפטים וכדברי ריבות המובאים להכרעת המלך, ובשלושתם היה המלך הנמשל לנאשם שבמרכז הפרשה: משל כבשת הרש של נתן; משל יואב והאישה התקועית על בני המשפחה המבקשים להרוג את רוצח אחיו; ומשל הנביא, על החייל שהתרשל בשמירת השבוי שהובא לפני אחאב²¹³.

ישנו צד משותף מובהק בין שני המשלים האחרונים, משל רוצח אחיו ומשל שומר השבוי. בשניהם הדין לכאורה ברור ופשוט, ועדיין מקום יש למלך לחון את הנאשם ולהקל על גור דינו מסיבות כבדות משקל.

במשל האישה התקועית מדובר על אח שרצח את אחיו. דינו של רוצח - מיתה בידי גואל הדם²¹⁴, ואת זה רוצים קרובי המשפחה לעשות. לעומת מידת דין מתוחה זו, באה האם וטוענת שבעלה מת, עתה מת הבן האחד, הנרצח, ואם ימות גם אחיו, הרוצח, לא ייוותר שם ושארית לבעלה. היא מבקשת מן המלך שיחון אותה, ולא יתן למידת הדין, שאינה מתחשבת בכגון אלו אלא בחטא בלבד, לפעול. במקרה זה מקבל דוד את טענתה, וחונן את רוצח אחיו.

במשל שומר השבוי מדובר על אדם שקיבל על עצמו מרצונו החופשי את העונש "אם הפקד ופקד והיתה נפשך תחת נפשו" (מלכ"א, כ', לט-מ). טענתו אל המלך (אף שלא נתפרשה) היא, שאף שקיבל עליו את העונש, הריהו חמור מדי לחטא הפקרת השבוי, ועל כן הוא מבקש מן המלך שיחון אותו. במקרה זה מסרב אחאב לחון את השומר, ואומר לו "כן משפטך אתה חרצת" (שם).

ולענייננו - בשני המקרים היה מקום להתערבות המלך **מעבר** להלכות המשפט הרגילות, ולהפעלת סמכות החנינה שלו לאור הנסיבות המיוחדות של המקרה. נראה לנו, שאף במשפט כבשת הרש לא בא נתן אפילו במשל להטריח על המלך בגור דין כה פשוט, שגונב כבשת חברו וטובחה מתחייב "ארבעה צאן תחת השה". אילו היה עושה כך, היה לדעתנו מסגיר את המלכות שטמן לדוד במשל. על כורחנו נאמר שסיפור המשל הוא קצת יותר מורכב.

ייתכן, שאף בסיפור העשיר והכבשה היו נסיבות מקלות. אנו גם מתקשים לדמות לעצמנו עשיר מכובד המניח את אורחו בביתו, ופורץ כגנב אל בית שכנו כדי 'לסחוב' משם כבשה. נראה, שנוכל להניח ללא קושי מיוחד, שנתן הניח לדוד להבין, שהכבשה לא נגנבה במובן הפשוט של מושג הגנבה. העשיר, שלפי רהיטות המקרה הוא שכנו של הרש, מוצג לפנינו כמכניס אורחים, שהרי 'הקד' משמעו אורח אקראי ולא מוזמן מכובד. משבא ההקד האקראי אל העשיר, אין בעל הבית פוטר בפת קיבר. הוא חרד לקראתו ומכין לו סעודת

²¹³ י"ד, ה-ז; מלכ"א, כ', לח-מב.

²¹⁴ הפרשה שם אינה מכתובה כל התייחסות אל פרטי ההלכה כהתראה ועדים, ואנו רשאים להניח, שהרצח היה בנסיבות המשפטיות המתאימות; כך משמע קצת מן הרלב"ג. אמנם רד"ק ורוב המפרשים פירשו שמדינת היה הרוצח פטור.

בשר. יש להניח, שגומל חסדים עשיר זה עמד מן הסתם גם לשכנו הרש בשעת דוחקו, והלווה לו מדי פעם מעות בשעה קשה. בעת שבא אליו ההלך, יכול העשיר החפץ ביקרו לשחוט כבשה מצאנו שלו. אך כבשותיו היו בוודאי שמנות ובריאות, והעשיר חס על בשרן הטוב מלתיתו לאורח אלמוני. מן הסתם לא ראה כל פגם בכך, שנכנס אל שכנו העני, ועמד על כך שהלה יחזיר לו את חובו שכבר עבר זמן פירעונו. ובידעי שאין לעני לשלם, גבה ממנו את כבשתו הרזה, שהתענתה יחד עם בעליה הרש ברעב. בשרה הכחוש היה דיו, אליבא דהעשיר, כדי לפרנס בו הלך בלתי מופר.

קשה לראות בעשיר - פורץ, או גנב הטובח את צאן חבירו. אף אם עבר העשיר על "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה" (שמות, כ"ב, כד), גם אם עבר על "לא תבא אל ביתו לעבט עבטו, בחוץ תעמד" (דברים, כ"ד, י-יא), עדיין לכאורה אינו גנב פושע המתחייב בתשלום ארבעתיים. זאת ועוד: הרי העשיר, שהכין ארוחה להלך, ודאי לא התכוון לגנוב לצורכו, שהרי "אין אדם חוטא ולא לו"²¹⁵, ולא יעלה על הדעת שניסה לקיים מצוות הכנסת אורחים הבאה בעברת גזל הרש. ודאי גבה את חובו, על העברות הקטנות שבדרך גבייתו - בתום לב! והרי אין נתן מאשימו בגנבה, אלא רק "ויקח את כבשת האיש הקאש", ולא חלילה 'ויגנוב'.

אך נתן מאשים את העשיר בדבר שונה לחלוטין. העשיר, איש הבצע, לא הבחין בין צאנו, שלא היה מבחינתו אלא ערמת בשר לפני שחיטה, מִכְרָה כסף לפני מימוש, לבין כבשת האיש הרש, שאף שהיה זקוק לכסף, לא ראה בכבשתו מקור לפתרון בעייתו זו. הרש בעיני העשיר היה כאותו 'תמהוני' שעליו נאמר:

"אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו"

(שיר השירים, ח', ז).

את כל הון ביתו נתן הרש בעד כבשתו, שהרי אין לו כול, זולת אותה כבשה. את לחמו הדל חילק עמה. האהבה הייתה חשובה בעיניו מממון, מתנאי חיים טובים. דומה, ששכנו העשיר כלל אינו מבין שפה זו. כל דבר נמדד בעיניו בערכו הכספי. כבשתו האהובה של הרש אינה אלא בשר העשוי לגלם בתוכו חוב כספי. ואם המשלנו את האיש הרש לאהוב לבה של הנערה בשיר השירים - האיש הנותן את כל הון ביתו באהבה, ואף אינו חש לבזים לו ולמלעיגים עליו - הרי העשיר משול לאִחִיה של הנערה, המתוארים בסמוך לאהוב לבה:

"אחות לנו קטנה וְשִׁדָּים אין לה מה נעשה לאחותנו ביום שִׁדְּבָר בה. אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף" וכו'

(שם, ח-ט).

עבורם הייתה ה"כבשה", אחותם, מקור לרווח ממוני בלבד. בקטנותה נטרה עבורם כרמים (שם, א', ו) משועלים קטנים. ועתה, ביום שידובר בה, הם מתעתדים לשדכה לחתן עשיר שיתן להם שלמונים. אהבתה של הנערה לרועה הדל אינה נוגעת ללבם, שהרי הלה -

²¹⁵ בבא מציעא, ה, ע"ב; ועוד.

אין נדוניה בכיסו. ובתפקידיהם השונים בשיר, כשומרים וכגיבורים, אינם מנסים אלא למנוע מן הרועה לפגוש את אהובתו, שמא יבולע חלילה לרווחיהם הכספיים. הם עושקים מן הרועה הדל את כבשתו. הם עושים זאת כביכול בזכות, שהרי הם אֶחִיה הגדולים של הנערה והם אפטרופסיה. הם, שאינם מבינים אהבה מהי, אף אינם חשים בעול שעשו. אך נתן, ובעקבותיו דוד, כואבים את כאבה של האהבה שהומרה בכסף. שניהם כאחד זועמים על האחים הזבים לרועה הנותן את כל הון ביתו באהבה, על העשיר המתעלם מאהבת הרש את כבשתו. לכשייחשף המשל, יטיח נתן בדוד:

"מדוע בָּזִיתָ את דבר ה'"

(י"ב, ט).

"עקב כי בָּזִתָּנִי"

(שם, ז).

הבוז לרועה ולאהבתו, כמו לרש ולאהבתו, לא היה אלא בוז לאלוהי הצדק.

ב. בן מות האיש

"גם בכנפֶיךָ נמצאו דם נפשות אביונים נקיים לא במחירת מצאתם"

(ירמיה, ב', לד).

נשוב לדוד ולחרון אפו בעשיר, בוזה האהבה, עושק כבשת הרש. מבחינה משפטית היה העשיר גנב. הוא נכנס לבית חברו, נטל את הכבשה ללא רשות וטבחה. נתן מקריב את המשפט לפני המלך, כיוון שכמו במשפט רוצח אחיו במשל האישה התקועית וכמו במשפט שומר השבוי שהובא לאחאב, אף במשפט כבשת הרש היו נסיבות מקלות. העשיר גבה את הכבשה בחובו. הוא לקחה מן העני במשפט. הוא לא פרץ בחשכת הלילה לבית העני כגנב בזוי. הוא נכנס אליו לאור היום כבעל חוב, כמעקל רכוש מכובד. האומנם גם הוא בין גנבים ייחשב?

אך דוד חורף את דינו:

"יחי ה' כי בן מות האיש העֵשֶׂה זאת ואת הכבשה ישלם ארבעתים עקב אשר עשה את הדבר הזה ועל אשר לא חמל"

(י"ב, ז).

האומנם ראוי הוא גונב הכבשה למיתה²¹⁶? האומנם יהרגנו דוד? שתי שאלות שונות הן, ולפחות לשאלה הראשונה התשובה חיובית. שהרי התורה (על-פי פשוטו של מקרא) **קושרת שתי הלכות שונות זו בזו**²¹⁷:

²¹⁶ עיין לעיל, הערה 210.

²¹⁷ ודאי שדברינו להלן אינם תואמים את פרטי ההלכה הנקבעת על-פי התורה שבעל פה. אך יש בסדרם של הפסוקים כדי ללמד על הכוונה ועל הטעם של המצווה. ולגבי פרטי ההלכה דנה הגמרא בסנהדרין, עב, ע"א והפוסקים.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

"כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה.

אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו.

אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם" (שמות, כ"א, לו - כ"ב, ג).

לא קשה לראות, שדינו של בא במחתרת המתיר עצמו למיתה, מתקשר דווקא לטובח ומוכר, ולא לסתם גנב. דווקא בטובח ומוכר החמירה התורה שיימכר בגנבתו, שהרי גנב רגיל - הגנבה בידו ואינו נמכר תמורתה. (אין אדם נמכר כשארין לו לשלם את הכפל, אלא רק כשארין לו לשלם את גוף הגנבה²¹⁸. וממילא מדובר על גנב שכבר אין הגנבה תחת ידו, שכבר אכלה.) דווקא בו קיים דין בא במחתרת, שהרי אין מדובר פה על חומד רכוש חֲבֵרו, אלא על **גנב מקצועי** הגונב ויודע איך להעלים את גנבתו **ולטשטש את חטאו**, גנב שאינו מסתפק בכך שגנב, והוא שונה בחטאו ומשתרש בו²¹⁹. הוא, הטובח את הבהמה הגנובה, חשוד אף על הריגת בעליה, ואת דמו התירה התורה.

שוב לדוד. אם נדייק בלשונו, אין דוד דן את העשיר למיתה, אך הוא מגדיר אותו בשבועה כ"בן מוות". לשון אחרת, דוד אינו בא לפסוק במלים אלו את דינו, אלא להשוות את העשיר הנכבד המעקל את הכבשה בחובו, לשפל אנשים אשר בעד החלונים יבוא כגנב בלילה, במחתרת, כדי לטבוח את כבשת חברו. התורה התירה את דמו - "והכה ומת אין לו דמים".

לימים ישוב מיכה המורשתי ויזקק לדין זה:

"הוי חשבי אָנן ופעלי קָע על משכבתם באור הפִּקֵר יעשוה כי יש לאל ידם. וחמדו שדות וגזלו ובתים ונשאו ועשקו גָּבֵר וביתו איש ונחלתו" (מיכה, ב', א).

יש גנב המנצל את חשכת הלילה כדי לגנוב את הכבשה לטבחה, ויש גנב אחר המנצל את חשכת הלילה כדי לחשוב אוון על משכבו, בחשבו שבמחתרת זו - על מיטתו ועל מחשבותיו, איש לא יתפסנו. גנב זה יכול לגנוב לאור היום. הוא בקי באותיות הקטנות של החוק, וגונב בחסותו ועל-פי כללי המשפט.

לגנבים אלו, "ראשי יעקב וקציני בית ישראל"²²⁰ ניבא מיכה את הקשה שבנבואות²²¹:

"לכן בגללכם ציון שדה תִּחְרַשׁ וירושלם עִיִן תהיה והר הבית לבמות יער" (מיכה, ג', יב).

הם גנבו על-פי כל כללי המשפט, אך לא על-פי כללי הצדק.

²¹⁸ עיין קידושין, יח, ע"א.

²¹⁹ עיין תוספתא בבא קמא, פ"ז, ה"א. וכן גמרא, שם, סז, ע"ב; סח, ע"א.

²²⁰ עיין מיכה, ג', א.

²²¹ השווה מכות, כה, ע"ב.

"ברוך אתה ה' הבוחר בתורה ובמשה עבדו
ובישראל עמו **ובנביאי האמת והצדק**"
(ברכת ההפטרה).

"ויאמר נתן אל דוד אתה האיש"

(י"ב, ז).

בשתי מלים אלו קלם נתן, ובקע את מעטה השריון של הוראות ההיתר, שדוד עטף בהן את מצפונו. דוד הרשיע את העשיר "עקב אשר עשה את הדבר הזה ועל אשר לא חמל", על שראה בכבשה האהובה בשר אכילה בלבד, על שראה בה קניין כסף העומד לפירעון חוב ולא נפש אהובה לבעליה. דוד נאלץ עתה להתמודד עם ראייתו את בת-שבע כקשורה באוריה בכבלי קשר קניין הנישואין בלבד. משהותר קניין זה על-ידי גט יוצאי מלחמות בית דוד, או משהוברר למפרע שקניינו של החתי בישראלית היה פגום, ראה דוד היתר לעצמו לקחת את בת-שבע אל משכבו. אך כבלי קניין הנישואין לא היו הקשר היחיד של בת-שבע לאוריה. אוריה היה קשור אליה אף בעבותות אהבה, ממש כפי שהיה הרש קשור לכבשתו. ואם נותק קניין הנישואין בשל חשש עיגון או גורם אחר, **את קשר האהבה של אוריה לאשתו - מי התיר?**

לפתע מתברר לדוד, שכאותו גנב הבא במחתרת, כאותו "בן מוות" שהתורה התירה את דמו, משום שהטובח כבשת חברו חזקה עליו שאף יעמוד ויהרוג את בעליה ברגע שהלה יעמוד נגדו; כך נהג הוא-עצמו בבעליה של הכבשה, באוריה החתי. הוא שלחו אל המוות ברגע שחש שאוריה עומד בדרכו. אמנם הייתה לדוד הוראת היתר. אוריה נידון למוות בבית דינו של דוד, שבו ישב דוד כשופט יחיד, משום שהיה מורד במלכות. אך כלום הוראת ההיתר של הגנב הבא במחתרת קלה מזו של דוד? כלום אמתית היא פחות ממנה?
"אין לו דמים - כי יודע הוא שאם ימצאנו בעל הממון ישים נפשו בכפו להציל ממונו בשעת חימום"

(חזקוני, שמות, כ"ב, א) ²²².

לגנב יש סיבה להרוג את הבעלים. החשש הראשון הוא, שהבעל יתקוף את הגנב ולא שהגנב יתקוף את הבעל. ולמרות זאת הותר דמו של הגנב. למרות הוראת ההיתר המוצדקת שלו, נחשב הוא כאיש דמים. הוא, הגנב, פתח בעברה תחילה. דוד רצה להציל במוותו של אוריה דברים יקרים וחשובים. הוא רצה להציל את כבודה של מלכות ישראל וכן את הבן-העובר שנסקפה לו סכנה מבעלה של בת-שבע. אך הוא החל בעברה. שרשרת הדמים שהמשיכה מאותה עברה נזקפת לחובתו ממש כהתנגשות הדמים הבלתי נמנעת במחתרת, הנזקפת לחובת הגנב.

לדרכנו זו, נבאר מדוע לא הזכיר הנביא, לא בסיפור המעשה ולא בתוכחתו לדוד את

²²² ודומה לו ברש"י לסנהדרין, עב, ע"ב. ובחרנו בלשון החזקוני, המבירה לדעתנו היטב ובלשון קצרה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

העובדה המרכזית כל-כך, שבת-שבע, בעת שדוד בא עליה, לא הייתה אשת-איש, ושאוריה היה חייב מבחינה חוקית מיתה. מדוע האשים את דוד בניאוף וברצח? מדוע אין רמז לתירוץ, שיכול היה העשיר לטעון מבחינה משפטית, שעיקל את הכבשה בחובו? וכאן נשוב ונדגיש מה שמלמד אותנו מוסר הנביאים פעם אחר פעם: **התירוצים הפורמאליים הבאים ליישב עוול מוסרי עם דקדקנותה של ההלכה לא עשו כל רושם על הנביאים. ובדברי מוסרם דילגו עליהם הנביאים כאילו לא היו**²²³. ניטול דוגמה לכך מנבואתו של עמוס:

"כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נְעָלִים"

(עמוס, ב', ו).

לרגע ניתן לחשוב שמדובר על גונבי נפשות, סוחרי עבדים אלימים. ולא היא! בהמשך דבריו יפרט עמוס את נבואתו זו:

"שמעו זאת השׁאֹפִים אביון וְלִשְׁבִית ענוי [עֲנִי קרי] ארץ, לאמר מתי יעבֵר הַחֹדֵשׁ וּנְשִׁבִירָה שָׁבֵר, והשבת וּנְפַתְחָה בָר, להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעֲנֹת מאזני מרמה. **לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים** ומפל בר נשביר"

(שם, ח', ד-ו).

עמוס אינו מאשים כלל את **סוחרי העבדים** במכירת הצדיק והאביון. הוא מאשים בכך את **סוחרי התבואה**. הם מנצלים את שינוי השערים שבין יום שפע ליום מצוקה, כדי לעשות לעצמם רווחים קלים. הם האחראים לנפילתו של העני. הוא נאלץ למכור בזול את רכושו, ואחר כך גם את עצמו, כדי לקנות תבואה ביוקר בעת מחסור מלאכותי שנוצר על-ידי הסוחרים. הם, סוחרי התבואה, אחראים ישירות כלפי הנביא לכך שהאביון נאלץ למכור עצמו לעבד, והם מוגדרים בפיו בנבואתו הראשונה, ("על שלשה פשעי ישראל") כסוחרי עבדים.

נתן ידע את תירוציו הפורמליים של דוד, הוא לא התחשב בהם. כשם שדוד עצמו לא התחשב, ובצדק, בתירוצו של העשיר - טובח כבשת הרש. ונעיר על נקודה נוספת. נתן מטיח בדוד:

"מדוע **בזית** את דבר ה'"

(י"ב, ט).

דבריו מזכירים במידת-מה את הטחתו של שמואל בשאול:
"יען **מאסת** את דבר ה'"

(שמו"א, ט"ו, כג).

²²³ כדי שלא יתפרשו דברינו חלילה כולזול בדקדקנותה של ההלכה, נבהיר: דקדוקי ההלכה נחוצים מאין כמותם במצוות שבין אדם למקום. הם אף נחוצים מאוד במצוות שבין אדם לחברו, אך לחומרה בלבד. דברינו במאמר, השוללים את דיוקי ההלכה, נאמרו כשאלה מובאים כדי להקל על האדם ולאפשר לו לעקוף את המוסר הטבעי הפשוט.

שאלו הפר הוראה מפורשת של הנביא בשם ה'. דוד לא הפר את מצוות ה', הוא ביזה אותה. הוא יצק עוול מוסרי אל תוך מסגרת הלכתית. ואין לך חילול השם גדול מזה.

ד. ההלך

"הרי שגול סאה של חטים וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך?! אין זה מברך אלא מנאץ. ועל זה נאמר: ובוצע ברך נאץ ה'" (סנהדרין, דף ו, ע"ב).

מבין השאלות ששאלנו על משל כבשת הרש, נותרה שאלה מרכזית אחת. המשל מאריך בהופעתו של ההלך ובכך שהעשיר בא לערוך לו סעודה. מיהו ההלך בנמשל, במציאות שבה רצה דוד למלא את תאוותו שלו?

הגישה המקובלת להתייחסות אל ההלך היא לראותו כפרט במשל, שאינו מתאים לנמשל; אך מקומו המרכזי במשל מקשה לדעתנו על אפשרות זו. חז"ל דרשוהו על היצר הרע, ה'מתארח' בקרבו של האדם כאורח אקראי, ומסיים כאורח מכובד היושב לסעודה. ייתכן שרצו לרמוז בכך לדוד, שבא על בת-שבע בצורה אקראית, וסיים בכך שנשאה לאישה²²⁴. אך יש קושי בהכנסת היצר הרע אל פשטי המקראות²²⁵. סימון²²⁶ מציע דרך מעניינת על-פי 'חוק' הנהוג שבבטי הבדואים באזור באר שבע, והמתיר למארח לגזול כבשת אחר לצורך אורחו אך לא לצורך עצמו. לעומת זאת, כבשה מיוחדת האהובה על בעליה אין לו רשות לגזול. חוק זה, על שני חלקיו, תואם את משל כבשת הרש להפליא. הנקודה החלשה שבו לדעתנו היא, שהקשר בין חוקי הבדואים היום למשפטי הצדק של נתן הנביא ודוד המלך נראה לנו רופף. ועדיין בעיית ההלך לפנינו.

בפרקים הקודמים דנו על הוראת ההיתר החוקית שהייתה לדוד להרוג את אוריה. אך גם כתבנו שהשכנוע העצמי של דוד היה חזק אף יותר מן ההיתר המשפטי למעשה. הבהרנו את דעתנו, שהמניע היחיד המסביר את כל פרטי התנהגותו של דוד בפרשה, בלא סתירה פנימית ביניהם, הוא **הדאגה לגורלו של העוֹבֵר** שברחמה של בת-שבע. דאגה זו העבירה את דוד על דעתו, ושיכחה ממנו הלכות מוסר ודרך ארץ, כשם **שהדאגה להלך**, שבא במפתיע לאיש העשיר, שיכחה ממנו כללי התנהגות נאותים.

שוב ונאמר, הכנסת האורחים של העשיר הייתה מצווה. ללקיחת הכבשה הייתה הוראת היתר משפטית - גביית החוב. משנפלה הוראת ההיתר, משנוכח דוד שהכבשה לא עמדה לגילום חוב ממוני, הפכה לקיחתה לעבירה. מצוות אירוח ההלך הפכה למצווה הבאה בעבירה. עליה ועל שכמותה נאמר: "כי אני ה' שונא גזל בעולה"²²⁷. כחסד שעשה העשיר עם

²²⁴ סוכה, נב, ע"ב. וכך פירש ר"י אברבנאל את הגמרא.

²²⁵ חשוב לציין שהגמרא בסוכה שם אינה עוסקת בפרשת דוד ובת-שבע ולא באה לפרש אותה, אלא עוסקת בכוחו של היצר. לכן מסתבר יותר, שהפסוק הוא אסמכתא לרעיון, ולא שהרעיון בא לפרש את הפסוק.

²²⁶ סימון (לעיל, הערה 83), עמ' 26 והערה 44 שם. ומסתמך על ספרו של עארף אל עארף "שבטי הבדואים במחוז באר שבע".

²²⁷ ישעיה, ס"א, ח. ועיין גמרא סוכה, ל, ע"א.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ההֶלֶךְ הייתה אהבתו הגדולה של דוד לבנו. הייתה זו אהבה הבאה בדמים. מותו של הילד בא לבטא באופן הברור ביותר - גם בזה לא בחר ה'. אך ייתכן שיש במשל נקודה נוספת הקשורה לכך. אהבת הרש לכבשתו, יותר משהיא מתוארת כאהבת איש לאשתו, היא מתוארת כאהבת אב לבתו. הנביא מדגיש שהכבשה קטנה, גדלה לא רק עמו אלא גם עם בניו: **"וְתִהְיֶה לוֹ כֶּבֶת"** (י"ב, ג). ייתכן, שהפרש הגילים בין אוריה לבת-שבע היה גדול, מעין ההפרש בין יצחק לרבקה או בין יעקב לרחל על-פי המדרש²²⁸. אוריה אסף את בת-שבע אל ביתו עוד בקטנותה, כשהיה עליו לטפל בה. הוא אהבה כאהוב אב את בתו. כלום יכול דוד להעמיד את אהבתו זו של אוריה ל'בתו' בת-שבע בצל אהבתו שלו לבנו, שעדיין לא נולד? כלום על רקע זה יהיה מוסרי מצדו לטעון, שאהבה טהורה היא שקלקלה את השורה אצלו?

ה. מדוע בזית את דבר ה'

"לַעֲגֹ לְרֶשֶׁת חֲרָף עֲשֵׂהוּ"

(משלי, י"ז, ה).

המושג בזית ה' ודברו נזכר פעמיים בדברי הנביא: **"מדוע בזית את דבר ה'"** (י"ב, ט); **"יעקב כי בְּזַתְנִי"** (שם, י). לעיל הצענו הסבר להדגשה זו במקביל לשאול, **שמאס** את דבר ה', וטענו שדוד בָּזָה את דבר ה' כשהתייחס אליו כמסגרת ולא כתוכן, ויצק לתוכו תוכן של עוול מוסרי.

נרחיב מעט בענין זה. בעונש הנגזר על דוד בולט מאוד צד הגילוי והפרסום: **"...ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת. כי אתה עשית בסתר ואני אעשה את הדבר הזה נגד כל ישראל ונגד השמש"**

(י"ב, יא-יב).

לכאורה הפרסום נועד לבזות את דוד, כנגד מה שעשה, שבזה את ה' ואת דברו. אך מדברי נתן עולה, שהפרסום לעונש יבוא דווקא על שום שדוד ניסה לעשות דבריו בסתר. דוד הסתיר את חטאו מן העם וממקורביו, מכל מי שרק יכול היה להסתיר. הוא ניסה לחפות על עיבורה של בת-שבע בשליחת אוריה לביתו. הוא חיפה על הריגת אוריה בביום מהלך צבאי לא מוצלח בשער רבת בני עמון. אך אנו הדגשנו, שיותר משניסה דוד להסתיר את חטאו מן העם, ניסה להסתיר את חטאו מעצמו. העובדה שנפל ברשתו של הנביא במשל כבשת הרש רק מוכיחה עד כמה הצליח להסתיר מעצמו את החטא באמצעות 'היתרים פורמליים'.

²²⁸ עיין רש"י לבראשית, כ"ה, כ, ובתוספות ביבמות, סא, ע"ב, ד"ה אין בתולה. לדעה ראשונה כשהיה יצחק בן ארבעים הייתה רבקה בת שלוש, ולדעה שנייה בת ארבע עשרה. וכן יעקב ורחל. עיין רש"י לבראשית, כ"ח, ט, ובסדר עולם, שיעקב היה בן שבעים ושבע ורחל בת עשרים ושתיים. ר"י אברבנאל ומלבי"ם (בפסוק ג) ניסו להביא מפסוק זה ראייה למדרש חז"ל (סנהדרין, סט, ע"א, והובא לעיל בהרחבה), שבת-שבע הייתה קטנה (בת שמונה). אך מכאן אין ראייה, שהרי ייתכן שנשארה כשהייתה קטנה, ובינתיים גדלה. וכבר הוכחנו לעיל, שיש דעות החולקות על מדרש זה.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

אך החטא לא נסתר ממי שהכול גלוי וידוע לפניו. דווקא בשל כך לא יזכה דוד בשום קולא בעונשו, והנסתר ייחשב לו כגלוי: "כי אתה עשית בסתר ואני אעשה את הדבר הזה נגד כל ישראל"²²⁹. בהדגשה זו של הנביא על הנסתר ההופך לגלוי מתפרשת טענתו של נתן: "מדוע בזית את דבר ה'"

(י"ב, ט).

ובהמשך:

"אפס כי נאץ נאצת את איבי ה' בדבר הזה"²³⁰

(שם, יד).

במקביל לעושה ביד רמה, בגלוי, "להראות לכול שאיננו ירא מה"²³¹:
"והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה. כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר"
(במדבר, ט"ו, ל-לא).

ודין אחד לעושה ביד רמה ולעושה בסתר. שניהם בוזים דבר ה', שניהם מנאצים ומגדפים אותו.

"...ואת אשר ישכבן את הנשים הצבאות פתח אהל מועד"

(שמו"א, ב', כב).

כדוד, אף בני עלי ניצלו את סמכותם השלטונית לפגוע בנשים המתקדשות מטומאתן²³². איש האלוהים הבא אל עלי מאשים את בני עלי הבוועטים במנחת ה', וגוזר את דינם:

"כי מכבדי אֶכְבֵּד וּבְזִי יִקְלוּ"

(שמו"א, ב', ל).

הוא מאשים את עלי:

"בַּעֲוֹן אֲשֶׁר יָדַע כִּי מְקַלְלִים לַהִם בְּנֵי וְלֹא כָהָה בְּהֵם"

(שמו"א, ג', יד).

²²⁹ ועיין במשנה אבות, ד', ד: "ר' יוחנן בן ברוקה אומר, כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי. אחד שוגג ואחד מזיד בחילול ה'". ורש"י שם הוכיח את דברי התנא מדברי נתן הנביא כאן. אמנם ר"י אברבנאל כתב בפירושו לפרקנו, שהקב"ה כיסה על חטאו של דוד, ולכן לא דרש ממנו נתן לגרש את בת-שבע. אך כבר כתבנו לעיל, שפירושו בכך תמוה מאוד. ומעשה אמנון ומרד אבשלום הם ראיה ברורה לכך שחטאו של דוד נתפרסם.

²³⁰ בפסוק הכוונה, שדיבר הנביא בלשון כבוד. וכוונתו, שדוד ניאץ את ה'. וכן פירשו רש"י ורד"ק. אמנם ר"י אברבנאל ומלבי"ם פירושוהו על אויבי ה' ממש.

²³¹ ראב"ע לבמדבר, ט"ו, ל.

²³² וגם עליהן דרש ר' שמואל בר נחמני משום ר' יונתן ש"כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה", כדרך שדרש על דוד. ולדעתו שיהו בני עלי את קניניהן של הנשים, וגרמו בכך להמשך תומאתן (לפחות בדרגה של מחוסר כיפורים), וכאילו טימאון בבעילה. (וקיימים גם פירושים אחרים.) ואף שם דעה חולקת (עיין

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וכוונתו, כי **מקללים אלוהים בניו**²³³.

ניאוף שם ה' וביזויו הם הסיבה לעונשו של בית עלי, שראה בעולות וזבחים תחליף ליושר ולמידות טובות, ועל כך חרב משכן שילה²³⁴. לכשישוב דוד מחטאו, "בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת-שבע" (תהילים, נ"א, ב), יאמר לפני ה':
"כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה. זבחי אלהים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה. הטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים. אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו על מזבחך פרים"
(שם, יח-כא).

ו. בין בת-שבע למיכל

"ואביכן התל בי והחלף את משפּרתי עשרת
מנים ולא נתנו אלהים להרע עמדי"
(בראשית, ל"א, ז).

לפני סיום דברינו על משל כבשת הרש נציע לפני הקורא פירוש שונה לחלוטין למשל. מבחינת פשטי המקראות ודאי עדיפה בעינינו הצעתנו הראשונה, אך כמה פרטים בסיפור עדיין מפריעים לנו ולכן נציע דרך נוספת, ועדיין היא בבחינת 'ליבא לפומא לא גליא'. לשם כך נשכח לרגע קט את כל שטרחנו והטרחנו על הקורא עד כאן בפרשת המשל.
"ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה... מפתו תאכל ומפסו תשתה ובחיקו תשכב"
(י"ב, ג).

כבשה זו - מה טיבה? וכי יש לך כבשה שאוכלת פת, ששותה מכוס? וכי יש לך אדם מישראל שמשכיב כבשה בחיקו? והרי "כל שכב עם בהמה מות יומת" (שמות, כ"ב, יז)! הצעתנו היא, שכבר בשלב זה הבין דוד ש'כבשה' אינה אלא לשון נקייה לאישה²³⁵. ממילא הבין דוד שהעשיר בעל הצאן הרב הוא אדם היכול להרשות לעצמו נשים רבות, ואילו הרש לא יכול לחלק את פתו הדלה וביתו הקטן אלא עם נערה אחת, שאותה אימץ בקטנותה וגידלה בביתו.

כמו משל האישה התקועית הדין ברוצח אחיו וכמו משל שומר השבוי הדין במשחרר

בדברי ר' יוחנן בן תורתא ביומא, ט, ע"א), וכמו בפרשתנו, תומך גם שם ר"י אברבנאל בדעה החולקת.

ותיקון סופרים יש כאן - ראה מכילתא שמות ט"ו, ז. ²³³

ועיין עוד בירמיה, ז'. וכן בנבואת החורבן על בית עלי: "אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם" (שמו"א, ג', יד). ²³⁴

השווה לדברי שמשון על אשתו: "לולא חרשתם בעגלתי לא מצאתם חידתי" (שופטים, י"ד, יח). וייתכן שקראה כאן 'כבשה' ברמז לרחל אשת יעקב וכפי שיבואר בהערה 238. ²³⁵

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שבוי מלחמה²³⁶, כך משל כבשת הרש עוסק בחטא זהה לחטא שבנמשל. וכאן - עשיר המנצל את כוחו כדי לגזול את אשת שכנו, כדרך שעשה דוד לאוריה. אלא שלהסבר זה תהא קשה שבעתיים קושייתנו. איך נפל דוד ברשתו של המשל? איך לא הבחין שמדובר בו עצמו?

הערכתנו לפי גישה זו, שסיפור העשיר והרש עורר את חמתו של דוד כיוון שפתח אצלו פצעים ישנים וכואבים. לדידו של דוד, היה העשיר שאול, והרש היה הוא עצמו. כאוריה גיבורו של דוד, היה דוד באותם ימים לוחם נועז ללא חת בצבאו של שאול. הוא לחם בענק הפלשתי, בעת ששאול, היענק הישראלי אשר משכמו ומעלה גבוה מכל העם, פחד להתמודד עמו בקרב ביניים²³⁷. דוד עשה זאת כדרך שלמים שם אוריה את נפשו בכפו מול שער רבת בני עמו, בעוד שדוד יושב בירושלים. דוד שמע אז את תהילת הנשים על גבורתו, "הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו" (י"ח, ז) וראה את פניו של שאול, שנשאר בקרב מאחור, מתכרכמות לנוכח כלימתו. לימים שמע דוד, שנשאר בירושלים, את תהילתו של יואב בשדה הקרב, ונתכרכמו פניו שלו: "ואדני יואב ועבדו אדני על פני השדה חניס" (י"א, יא).

וכשאלו כן דוד. פארו של דוד חרה לשאול עד כדי כך ששלחו אל שדה הקרב כדי להרגו:

"ושאול אמר אל תהי ידי בו ותהי בו יד פלשתים"

(שמו"א, י"ח, יז).

ואף דוד חרה לו על שאמר אוריה בפניו "ואדני יואב", ושלחו אל שדה הקרב כדי להמיתו:

"ויכתב בספר לאמר, הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה ושבתם מאחריו ונכה ומת"

(י"א, טו).

באותם ימים הבטיח שאול את בתו למִּזְכָּה הפלשתי; אך כִּלְכָן, שרימה את יעקב, ניסה לשלול ממנו את שכר עבודתו והחליף לו את רחל בלאה, החליף שאול לדוד את מירב במיכל ולבסוף נטל ממנו אף אותה²³⁸. באותם ימים נטה אף דוד להסכים לכך:

"ויאמר דוד הנקלה בעיניכם התחתן במלך ואנכי איש רש ונקלה"

(שמו"א, י"ח, כד).

לשון אחרת, היקח רש את כבשת העשיר?

דוד זכה בכבשה, במיכל. הוא קנאה בדמים, בשימו נפשו בכפו במלחמות ישראל עם

²³⁶ עיין לעיל, הערה 213.

²³⁷ להערכתנו רצה העם דווקא במלך גבוה (שמו"א, י, כג-כד), כדי שיוכל להילחם להם בענק הפלשתי. אך במלחמה בעמק האלה פחד שאול להתייצב לנגדו, ולכן חיפש בכל מחיר מישהו שיעשה זאת במקומו, ומכאן מקורה של הקנאה בדוד בהמשך.

²³⁸ ושמה ראה דוד במשל הכבשה רמז לרחל שלבן ניסה לגזול מיעקב כשם ששאול ניסה לגזול ממנו את 'כבשתו' מיכל.

פלשתים, כאותו רש, המחייה את כבשתו בפת לחמו האחרונה. אך לבו של שאול ערל מלהבין את אהבתו של דוד. הוא שולחו למות בשדות פלשתים במלחמה, הוא נוטל ממנו את כבשתו זו, כבשת הרש, ונותן אותה להלך אקראי הבא אל ביתו:
"ושאול נתן את מיכל בתו אשת דוד לפלטי בן ליש אשר מגלים"
(שמו"א, כ"ה, מד).

דוד יישא עוד נשים, אך ימאן להתנחם על כבשתו הראשונה, אשת נעוריו, שקנאה במחיר כה יקר, עמידתו אל מול גדוד הפלשתים. שהרי כך אמר לו אז שאול:
"אין חפץ למלך במהר כי אם במאה ערלות פלשתים"
(שם, י"ח, כה).

במדרש הלכה 'תמים' מביעים חז"ל את כל הציניות וחוסר היושר שבהם הצדיק שאול לעצמו את גזלת הכבשה מיד בעליה ונתינתה להלך, לפלטי בן ליש:
"והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עשר גדולי - אזל קטליה [דוד לגלית] אמר לו [שאול לדוד] מלווה אית לך גבאי, והמקדש במלווה אינה מקודשת. אזל יהבה לעדריאל..."
"אמר לו [שאול לדוד], אי בעית דאתן לך מיכל זיל אייתי לי מאה ערלות פלשתים. אזל אייתי ליה [הלך דוד והביא לו]. אמר לו [שאול לדוד], מלווה ופרוטה אית לך גבאי. שאול סבר מלווה ופרוטה דעתיה אמלווה וכו"
(סנהדרין, יט, ע"ב).

בפלפול הלכתי על דיני מקדש אישה במלווה ועל דיני מקדש אישה במלווה ופרוטה. פטר שאול את עצמו מלתת את מיכל לדוד, והרשה לעצמו אחר כך לתיתה לאחר. הוא נהג כאותו עשיר שוודאי מצא סעיף קטן כלשהו בחוק, שבאמצעותו נטל את הכבשה מבית הרש²³⁹. שאול מסתמא דן את דוד כמורד במלכות, כדרך שעשה לימים דוד לאוריה. לדרכנו זו, תפקידו של ההלך הפוך מתפקידו לפי דרכנו הראשונה. ההלך כאן אינו **סיבה** לנטילת הכבשה מבית הרש. הוא **אמתלה ותירוץ** כדי לנטלה משם. הרש, מסתמא עבד אצל שכנו העשיר כשכיר יום בשכר מועט. ביום אכלהו חורב וקרח בלילה, כדרך שעבד יעקב אצל לבן. בשכרו קיבל כבשה קטנה, כיעקב, הרועה את צאן לבן הנותרות - השבורות והרעועות²⁴⁰. הוא טיפחה וגידלה לכבשה יפה ובריאה, והעשיר נטלה באמתלה מעין זו של לבן, "הבנות בנתי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא" (בראשית, ל"א, מג), והשתמש בהלך כתירוץ, כדי ליטול מן הרש את כבשתו שהרוויח ביושר. כך נתן שאול את מיכל לפלטי בין ליש. אך דוד לא ויתר. את ההסכם המדיני לאיחוד שבטי ישראל הוא מתנה בחזרת מיכל אליו (שמו"ב, ג', יב-יג). לכאורה גנב העשיר את הכבשה אך לא טבח אותה. שהרי חזרה שלמה לבית בעליה. אך מתברר שלא כך הוא.

²³⁹ יש להניח ששאול ראה את הנישואין עם מיכל כמקח טעות למפרע בעקבות "מרידתו" של דוד בו.

²⁴⁰ עיין רש"י לבראשית, ל', לו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ומיכל, ששבה לבית דוד, אינה אותה מיכל שנגזלה ממנו. הביטוי לכך הוא בעת כשדוד מעלה את ארון ה' לירושלים:
"ומיכל בת שאול נשקפה בעד החלון ותרא את המלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה' ותבז לו בלבה"
(ו', טז).

ומיכל אינה שומרת את הבז בלבה. היא מטיחה בדוד מלים קשות. אז, בעת הקרע הקשה והמעליב, ידע דוד - הכבשה לא רק נגזלה ממנו, העשיר שגזלה אף טבחה. בגופה חזרה אליו מיכל, אך לא בנשמתה.
כל אלו עולים בלבו של דוד כשהוא שומע מפי נתן הנביא את סיפור הכבשה, את סיפורם של העשיר ושל הרש. גורלו האכזר של שאול, שמת עם ארבעת בניו, יונתן ישוי ומלכישוע בגלבע, והרביעי - איש-בושת, שמת זמן לא רב אחריהם - כל אלו עולים לנגד עיניו. והוא יודע: ה' נקם את נקמתו שלו, נקמת הרש, מידי העשיר טובח הכבשה, מידי שאול, במותו ובמות ארבעת בניו. הוא מתפרץ לסיפורו של נתן וחורף את דינו של העשיר:
"חי ה' כי בן מִן־האיש העשה זאת. ואת הכבשה ישלם ארבעתים"
(י"ב, ה-ו).

בשתי מלים חושף נתן לפניו את המציאות הנוראה. בבת-שבע, שאותה לקח דוד במקום מיכל עולל הוא לאוריה החתי את אשר עולל לו שאול במיכל²⁴¹.
שתי המלים של נתן היו - "אתה האיש".

חלק ו - פסק הדין

א. טובל ושרץ בידו²⁴²?

"ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה לא יוכל שלחה
כל ימיו"
(דברים, כ"ב, כט).

דנו עד עתה את דוד על חטאיו בחמין, ובעיקר על חטאו השלישי, לקיחת בת-שבע לאישה לאחר מות אוריה, חטא שהיה בבחינת 'הרצחת וגם ירשת', ונתן התייחס בעיקר אליו בתוכחתו לדוד.
אלא שאם כה חמור חטאו זה, מדוע אין הנביא דורש ממנו לעזוב את בת-שבע? מדוע הוא נותן לו ליהנות מפירות חטאו? יתר על כן, הנביא בשם ה' תומך בהמשך הנישואין,

²⁴¹ ייתכן שנתן רומז במדוע לפרשת שאול באמרו לדוד "ואנכי הצלתיך מיד שאול" (י"ב, ז).

²⁴² הרעיון המרכזי בפרק זה מופיע בלבוש שונה במאמרו של רבי ברוך ברמן ז"ל, 'דרך התהפוכות - הרהורים על אהבה בספר שמואל' (לעיל, הערה 1), וכבר הזכרנו זאת בהקדמה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שחילתם בעברה, ובוחר בשלמה, בנה של בת-שבע לכס המלכות. וכי היא חוטא נשכר? נבהיר את שאלתנו. הגמרא שאלה על המשך נישואיו של דוד עם בת-שבע, "מפני מה לא אסרוה עליו", ובכך טיפלנו בהרחבה בחלקו הראשון של המאמר²⁴³. הגמרא עונה לשאלה זו, שבת-שבע הייתה פנויה מחמת גט מלחמת בית דוד, או שאנוסה מותרת לבועל-האנס לאחר מות בעלה. אך תשובות אלו אינן מספקות אותנו בחלק זה של המאמר²⁴⁴. הגמרא שם דנה על הבעיה ההלכתית בלבד, ופירושה חשוב ביותר; אך לדעתנו, טעות היא לחשוב, שבפירושה של זו נפתרה הבעיה המוסרית של המשך הנישואין עם אישה, שלגבי דוד היא ככרם נבות לאחאב, בבחינת 'הרצחת וגם ירשת'²⁴⁵. יתר על כן, התלמוד מספר על 'תשובת המשקל' שנהג דוד בעצמו בעקבות חטאו, ונזהר אף בנשים המותרות לו: "מלמד שהיה דוד מקלען ומקשטן ומכניסן לפניו בכל יום ואומר ליצרו הרע, תאבת דבר האסור לך, חייך שאני מתאיבך דבר המותר לך"²⁴⁶. (ירושלמי, סנהדרין, פ"ב, ה"ג)

ואיך ייתכן שימשיך ליהנות מחטאו בבת-שבע? מכותרת פרקנו מובן, שלא נוכל לקבל גם את הפתרון שבת-שבע הותרה לו כיוון שחזר בתשובה. ר"י אברבנאל מציע בפירושו השני ללכת בעקבות הגמרא בסנהדרין (סט, ע"א), שבת-שבע הייתה ראויה לדוד מששת ימי בראשית. אך הצעה זו יכולה לדעתנו, להסביר את דרכה של ההשגחה האלוהית, שכיוונה דרך זו של המשך הנישואין עם בת-שבע. אך בשום פנים ואופן אין דרך זו יכולה לבאר את מעשהו של דוד, שנעשה בבחירה חופשית²⁴⁷. לפנינו שני ההפכים בהתנהגותם של דוד המלך ושל נתן הנביא. הנקודה החזקה ביותר לזכותו של דוד לאורך כל סיפור החטא ועונשו הנה ללא ספק קבלת התוכחה וקבלת גזר הדין. מצד שני, לכאורה אין לך אי קבלת תוכחה גדולה מהמשך חיי הנישואין עם בת-שבע. נתן הנביא בתוכחתו לדוד עומד באומץ באחד העימותים המוסריים הגדולים שבין מלך לנביא. לעומת זאת, בהמשך הדרך הוא תומך בעקביות דווקא בבת-שבע ובבנה שלמה²⁴⁸.

לדעתנו הסבר הניגודים הוא בכך, שמעשה לקיחת בת-שבע לאישה מתפרש אף הוא בשתי צורות מנוגדות לחלוטין זו לזו, ושתייהן נכונות. עד עתה ביארנו את לקיחת בת-שבע

²⁴³ חלק א, פרק א ("אשה רוחצת מעל הגג"). והגמרא הנוכרת - בכתובות, ט, ע"א.

²⁴⁴ וכבר שם כתבנו, שהבעיה המוסרית עדיין לפתחנו.

²⁴⁵ הביקורת הבינה בטעות את דברי הגמרא כבאים לענות גם על הבעיה המוסרית, ולא היא! (עיין למשל: גוטמן, 'כבשת הרש', בית מקרא יח-יט, אדר תשכ"ד, עמ' 18 ו-22).

²⁴⁶ אמנם בירושלמי שם זו דעתו של ר' פזי משום ר' יוחנן. ורבנן חולקים וסוברים שהיו אסורות לו. ועיין עוד בבלי סנהדרין, כב, ע"א, על שיחתו של דוד עם אבישג.

²⁴⁷ לעיל הבאנו את פירושו הראשון של ר"י אברבנאל לכך שהנביא הסכים לכך שבת-שבע תמשיך להיות אישתו של דוד, בכך שהקבי"ה חיפה על חטאו, שלא יתפרסם, ותמהנו על כך.

²⁴⁸ עיין י"ב, כד-כה. ומלכ"א, א'. עייפנו מלהתפלמס עם הביקורת, ששפכה על בעיה זו נהרי דיו. עיין: י" קויפמן, מכבושונה של היצירה המקראית, תל אביב, תשכ"ו, עמ' 172 ואילך ומקורותיו שם. ועוד רבים.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

לאישה כהמשך חטאו הראשון של דוד בבת-שבע ובאוריה. אמנם, ביארנו את התנהגותו ואת לקיחת בת-שבע לאישה כמוכתבת בעיקר מאהבת אב לבנו; אך גם קבענו, שהתנהגות זו, ותהא אצילית ככל שתהא, מקורה היה בחטא. מחמת אותה אהבה הרג דוד את אוריה בחרב בני עמון והוא נענש עליה במות בנו.

אך ללקיחת בת-שבע יש גם צד שני. האפשרות שעמדה לפני דוד שלא לשאת את בת שבע, הייתה להשאירה בודדה ושוממה באלמנותה ובהריונה. יכול היה לנהוג כפי שנהג לימים אמנון בנו בתמר:

"ויקרא את נערו משרתו ויאמר שלחו נא את זאת מעלי החוצה ונעל הדרך אחריה... ותשב תמר וש'ממה בית אבשלום אחיה"

(י"ג, יז, כ).

ירמיה מתאר את ממלכת ישראל, המבקשת חסות מצרים, כאשת איש מפותה, שנבעלה בידי נואפים והרתה לזנונים:

"כי תלבשי שְׁנֵי כי תעדי זֶהב כי תקרעי בִּפּוֹךְ עֵינֶיךָ לְשׂוֹא תִתְנִיפִי, מֵאִסּוּ בְךָ עֲגָבִים נִפְשָׁךְ יִבְקְשׁוּ. כִּי קוֹל כְּחוֹלָה שְׁמַעְתִּי צֶרֶה כְּמִבְכִּירָה קוֹל בַּת צִיּוֹן תִּתְנַפֵּחַ תִּתְפָּרֵשׂ כְּפִיחָה"

(ד', ל-לא).

הנואפת, שיופייה המגרה אבד לה בהריונה, מבקשת את הנואף, אבי העוֹבֵר, לפרוש חסותו עליה, לאחר שבעלה עזבה. אך אותו נואף זונח אותה ומשאירה חסרת ישע ומתייפחת.

ניתן להשוות את דרכו של דוד בבת-שבע לדרכו של יהודה בתמר. יהודה אינו מתנכר לתמר המעוברת ממנו. עם כל הבושה שבכך, הוא מקבל את מלוא האחריות למעשהו. הוא מצילה משֶׁרְפָה ולוקח אותה לאישה²⁴⁹. כתמר כך בת-שבע. היא אינה פילגש ולא אישה נוספת. בושתה ופגמה מזכים אותה בפיצוי השבועה על מלכות שלמה ובתמיכתו של נתן הנביא.

אין מדובר כאן בחזרה בתשובה. קבלת האחריות על המעשה הפגום והיכולת לעמוד בו בכבוד, הם המזכים את יהודה ואחר-כך את דוד בבנים שמהם יוצאת מלכות ישראל.

ג. ואת הכנשה ישלם ארבעתים

"אש לפניו תאכל וסביביו נשערה מאד"

(תהילים, נ', ג).

המפרשים ביארו בדרכים שונות כיצד נתקיים בדוד דין "ארבעתיים" שפסק לטובח הכנשה²⁵⁰. דעת חז"ל היא שהכוונה לתשלומי ארבעה, בהתאמה לדינו של טובח שה,

²⁴⁹ ביארנו שם "ולא יסף עוד לדעתה" (בראשית, ל"ח, כו) כמו "וזכרם לא יסוף מזרעם" (אסתר, ט', כח). כלומר, לא יפסוק. ועיין שם ברש"י, שהביא שתי אפשרויות בכך.

²⁵⁰ רד"ק כאן ביאר - פי שמונה. ר"י אברבנאל - פי שישה עשר. תרגום יהונתן - פי ארבעים.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ולדבריהם אכן שילם דוד 'ארבעתיים' בארבעה מבניו, כפי שפסק לעשיר. חז"ל ובעקבותיהם רוב המפרשים²⁵¹ ביארו, שהארבעה ששילם הם הילד שנולד לבת-שבע ביום שפסק הדין נאמר בו, תמר, אמנון ואבשלום. לפי זה המקרה שקרה לארבעה אינו זהה: הילד, אמנון ואבשלום מתו, כדרך שמת אוריה החתי²⁵²; ואילו תמר נאנסה, כדרך שנבעלה בת-שבע. הרלב"ג, שהתקשה בכך, ביאר שאכן מתו ארבעה בנים: הילד, אמנון, אבשלום ואדוניה. לפי הרלב"ג, ונדמה לנו שבמידה רבה גם לפירושים של חז"ל, מתקבלת אצל קורא הפרשה התחושה הבלתי נוחה, של נתק כלשהו בין עונשו זה של דוד לבין ההתפייסות בינו לבין הנביא בשם ה'. על-פי סדר הפסוקים כתובה לידת שלמה, שה' אהבו, ונתן קראו ידידה בעבור ה', מיד אחרי מות הילד. ואילו אונס תמר, מות אמנון, מרד אבשלום וכל עגמת הנפש שהנחיל לדוד, וודאי מות אדוניה, לא היו אלא אחר כך²⁵³.

ושתני תמיהות בכך. מדוע נתרצה הקב"ה לדוד עד שלא קיבל את מלוא עונשו²⁵⁴? ואם נתרצה לו, ואהב את שלמה בנה של בת-שבע, מה טעם לעונשו של דוד אחרי ההתרצות?

לדעתנו יש להפריד בין שרשרת הפורענויות שבאה על דוד כתוצאה טבעית מחטאו - והיא הרמוזה בדברי נתן מפי ה': "ועתה לא תסור חרב מביתך עד עולם" (י"ב, י) - לבין עונשו של דוד כחלק מפסק דינו בכבשת הרש: "ואת הכבשה ישלם ארבעתים".

קשה להתעלם מן הקשר הברור בין מעשה אמנון בתמר לבין מעשה דוד בבת-שבע. קשר זה אינו רק בתחום ההשגחה האלוהית הסמויה. הוא אחוז בחטאו של דוד בקשר של סיבה ומסובב. אמנון, שידע בקלונו של אביו, עשה בתמר כחפצו. הוא ידע, שאם יאמר לו דוד אביו 'טול קיסם מבין שיניך', יענה לו אמנון בפרשת בת-שבע - 'טול קורה מבין עיניך'. ואכן חרה הדבר לדוד (י"ג, כא), אך הוא לא עשה דבר לאמנון.

אבשלום אחי תמר מבין, שמאביו המלך, הנמק בחרפתו על עונו, לא תצמח לו ישועה, והוא עושה דין לעצמו. כל משפטיו של דוד באותה תקופה נערכים ככל הנראה, ברמת 'משפטיו' של אמנון. במשל האישה התקועית מוכח, שהמלך מוכן בקלות לחון את רוצח אחיו. הוא עצמו חונן את אבשלום. כשם שנמנע מלשפוט את אמנון על מעשהו בתמר בשל חטאו-שלו בבת-שבע, כך נמנע מלשפוט את אבשלום על הריגת אמנון בשל חטאו שלו באוריה. הריגת אמנון בידי אבשלום והצתת שדה יואב (י"ד, ל) הם צוהר קטן, שדרכו נוכל להשקיף על מערכת המשפט כולה, המידרדרת בשל 'שפוט השופטים', טענת 'טול קורה מבין עיניך' הנאמרת למלך דוד²⁵⁵.

ההמשך המתבקש מאליו הוא דברי אבשלום:

"ימי יִשְׁמְנִי שֶׁפֶט בֶּאֱרֶץ וְעַלִּי יבֹא כָל אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב וּמִשְׁפָּט וְהִצַּדְקִתִּי" (ט"ו, ד).

²⁵¹ עיין יומא, כב, ע"א; וכן רש"י, ר"י אברבנאל ומלבי"ם כאן.

²⁵² מות אמנון דומה למותו של אוריה במזימה להביאו אל מקום שמת בו, כביכול ממגמת שלום ומכוונה טובה. במות אבשלום הפר יואב את פקודת דוד וכפי שהיה צריך לעשות בפרשת אוריה ולא עשה.

²⁵³ ואכן כסדר זה פירשו רבים. ועיין להלן, הערה 257.

²⁵⁴ ושאלה זו היא הגורמת לתחושת משוא הפנים שיש כלפי דוד בפרשה.

²⁵⁵ עיין בבא בתרא, טו, ע"ב. שם נדרש שפוט השופטים - שפוטו העם שופטים את שופטיהם החוטאים יותר מהם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ומכאן למרדו של אבשלום ולנקמת אחיתופל את חילול כבודה של בת-שבע בת בנו כאשר יעץ לאבשלום לבוא על פילגשי אביו²⁵⁶.

העולה מדברינו הוא, שכל עונש שנתן ניבא לדוד מפי ה', בא במערכת הסיבות והמסובבים הטבעיים, כדרך השגחתו של הקב"ה בעולם.

ולכל זה אין קשר לדעתנו לעונש שחרץ דוד בלא שידע - על עצמו, "ואת הכבשה ישלם ארבעתים". קריאת הפסוקים על מות ילדה הראשון של בת-שבע ומיד אחר כך על הולדת שלמה עלולה להטעות. וכך נאמר בפרשה:

"וינחם דוד את בת-שבע אשתו ויבא אליה וישכב עמה ותלד בן ויקרא [ותקרא קרי] את שמו שלמה וה' אהבו. וישלח ביד נתן הנביא ויקרא את שמו ידידיה בעבור ה'"

(י"ב, כד-כה)²⁵⁷.

נבהיר: מות הילד ולידת שלמה לא היו אירועים רצופים. ברשימת בני דוד נזכרו הנולדים לו בירושלים:

"ואלה שמות הילדים לו בירושלם: שמוע ושובב ונתן ושלמה"

(שמו"ב, ה', יד).

ומוסיף על כך ספר דברי הימים:

"ואלה נולדו לו בירושלם: שמעא ושובב ונתן ושלמה ארבעה לבת שוע בת עמיאל"

(דבה"א, ג', ה).

בת שוע בת עמיאל היא בת-שבע בת אליעם. **שלמה היה בנה החמישי**. קדמו לו הילד, שמת כעבור שבוע עד שלא ניתן לו שם. וכן שמוע (שמעא) ושובב ונתן. מדוע נבחר דווקא שלמה ולא קודמו? מדוע נקרא דווקא הוא בשם זה, על כי "שלום ושקט אתן על ישראל בימיו" (שם, כ"ב, ט)? מדוע דווקא אותו אהב ה' וקרא לו ידידיה?

אין לנו אלא הסבר אחד לכך: **כשם שמת הילד הראשון, כך מתו גם שמוע, שובב ונתן בילדותם**. דוד ובת-שבע כאחד²⁵⁸ משלמים את המחיר הנורא של ארבעת הבנים

²⁵⁶ בת-שבע היא נכדתו של אחיתופל. השווה י"א, ג אל כ"ג, לד. ועיין סנהדרין, סט, ע"א. ועצת אחיתופל לאבשלום ונקמתו בדוד - ט"ז, כא - י"ז, ד.

²⁵⁷ ואכן הושוו המפרשים בכך, שלידת שלמה הייתה סמוך למות הילד. כך עולה מדברי רש"י, רד"ק ור"י אברבנאל במלכ"א, ג', ז, בחשבון שנותיו של שלמה. גם חכמי הביקורת הושוו בכך. עיין קויפמן (לעיל, הערה 248), עמ' 173, שכתב שדוד מלך כבן שלושים, מה שמצריך לומר, שנוולד שלוש שנים לאחר שדוד כבש את ירושלים. לפי זה אין ספק שהבין, ששלמה נולד מיד אחרי פרשת דוד ובת-שבע, ולא כדברינו להלן, שנוולד כעבור שנים רבות. וכן אצל פרי ושרנברג (לעיל, הערה 9), עמ' 268.

דעתנו בסדר הזמנים שונה לחלוטין וכפי שיתבאר. ²⁵⁸ כבר בפרק הראשון של מאמרנו כתבנו, שאף לדעה בגמרא שבת-שבע הייתה אנוסה, אין להעלות על הדעת, שדוד אנסה בכוח. ייתכן שהייתה מפותה, או שפחדה ממנו. בכל מקרה אין לנקותה, וודאי לא לדעות שעשתה זאת מרצון. שהרי בהמשך שיתפה פעולה עם דוד. וכל זה - אף אם קיבלה גט כריתות.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

תמורת הכבשה האחת. רק משנתקיים בהם "כי לקתה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה" (ישעיה, מ', ב - וכאן ארבעתיים), מתקיים בבת-שבע "נחמו נחמו עמיי" (שם, א) - "וינחם דוד את בת-שבע אשתו". רק משמלאה כוס הייסורים נולד הבן, שה' אהבו.

לא נוכל לקבוע בבירור כמה זמן נמשך אסון ארבעת בניה של בת-שבע, המתים בזה אחר זה. אך נראה, שלוח הזמנים הצפוף למדי של האירועים הפוקדים את דוד, וההנחה ששלמה, הבן החמישי, הספיק לגדול עד שישב על כיסאו של אביו עוד בחייו, מחייבים אותנו שלא לפרוס על שנים רבות מדי את אסון ארבעת הבנים. מצד שני ידוע לנו שהשתלשלות האירועים עד למרד אבשלום ארכה מעט יותר מחמש שנים.²⁵⁹

משני אלו נוכל להסיק, ששתי שרשרות האסונות ניתכו על דוד במקביל. פרשיות אמנון ואבשלום מחד גיסא, מותם של בניו מבת-שבע מאידך גיסא. חז"ל מספרים עוד על זמן קשה זה, שדוד נצטרע ופירשו ממנו הסנהדרין²⁶⁰. עוד מספרים על הלבנת פניו ברבים על מעשה בת-שבע (בבא מציעא, נט, ע"א). אנו מניחים, שמקורביו של דוד והעם ראו במותם של בניו מבת-שבע לא רק עונש 'ארבעתיים'. ייתכן שכלל לא ידעו את משל כבשת הרש ופסק דינו של דוד, ולא ראו קץ ותכלה למות בני בת-שבע. הם ראו בכך את משמים שאין ה' חפץ בנישואין אלו. וכפי שפקפקו לימים בכך שדווקא שלמה בנה של בת-שבע הוא יורשו של דוד (מלכ"א, א'). הם תובעים מדוד במלים, או לפחות במחשבה, לסלק אישה 'קטלנית' ו'בוגדת' זו מביתו. בניו של דוד שאמותיהם נידחו מלהיות גבירות, עומדים מן הסתם בראש המאבק נגד האישה החדשה שאין ה' חפץ בה'. אך ככל שירדת קרנו של דוד, ועמה גם קרנה של בת-שבע, דבק דוד בעקשנות בבת-שבע. הוא מנחם אותה ומנסה שוב ושוב. הוא אינו נוטש את האלמנה האומללה, האם השכולה מארבעת בניה בגללו. הוא נשבע לה בה' אלוהי ישראל לאמר - "כי שלמה בנך ימלך אחרי והוא יֵשֵׁב על כסאי תחתי" (מלכ"א, א', ל).

לוח הזמנים שתיארנו לעיל מאפשר לנו להניח, ששלמה, הבן החמישי, **נולד בסמוך לתום מרד אבשלום**, משחזר דוד לירושלים. סאת הייסורים מוצתה עד תומה, ומשמלאה הסאה, מנחם ה' את דוד כשם שניחם את איוב באחרית ימיו. ה' משיב את דוד לירושלים ומקבל באהבה את שלמה בנו.

אך קללת ארבעתיים לא נסתיימה במות בניה של בת-שבע. הבן הבוגדני אבשלום נטל לעצמו את כס המלכות, בטענה שהוא ישפוט תבל בצדק וידין לאומים במישרים. הוא שיחליף את דוד אביו שמשפטו רופף בידו. אך עם עלותו לשלטון - דמה לאביו בחטאו. על אותו גג שממנו ראה דוד את בת-שבע בעת שבעלה היה בארץ בני עמון, שם שוכב אבשלום עם נשי אביו שברח מירושלים.

²⁵⁹ י"ג, א, "ויהי אחרי כן" (מעשה אמנון ותמר).

י"ג, כג, "ויהי לשנתיים" (הריגת אמנון בידי אבשלום).

י"ג, לח, "ויהי שם שלש שנים" (בריחת אבשלום למלך גשור).

ט"ו, א, "ויהי אחרי כן" (ההכנות למרד אבשלום).

²⁶⁰ יומא, כב, ע"א ועיין עוד תהילים, ל"ח-לט.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אין משוא פנים לפניו יתברך. כשם ששילם דוד ארבעתיים, כך משלם אותם אבשלום.
הפסוק:

”ויוולדו לאבשלום שלשה בנים ובת אחת ושמה תמר”

(י"ד, כז),

מוחלף בעת מרדו בפסוק:

”ואבשלם לקח ויצב לו בחייו את מצבת אשר בעמק המלך כי אמר אין לו בן
בעבור הזכיר שמי ויקרא למצבת על שמו ויקרא לה יד אבשלום עד היום הזה”
(י"ח, יח)²⁶¹.

משמע, כל הארבעה מתו על פניו.

נראה לנו, שבכיו הנורא של דוד על אבשלום הוא זעקה לא רק על אבשלום, אלא אף
על ארבעת ילדיו. על כך שאבשלום נותר ללא מי שיזכיר את שמו. משנולד לדוד בנו
החמישי, לאחר ששילמו גם הוא וגם אבשלום בנו את מלוא תשלומו של טובח הכבשה,
ארבעתיים, קורא דוד לבנו - שלמה²⁶². **שלמה** יקום על שם **אבשלום** אחיו המת ולא יימחה
שמו מישראל²⁶³. את כל אהבתו לאבשלום ישקיע עתה דוד בשלמה.
לימים יחמוד אדוניה בן חגית את כסאו של אבשלום, שהרי ”וגם הוא טוב תאר מאד
ואתו ילדה אחרי אבשלום” (מלכ"א, א', ו). כאבשלום יעשה אף הוא ”רכב ופרשים
וחמשים איש רצים לפניו” (שם, ה, והשווה שמו"ב, ט"ו, א). אז יקום דוד ממשכבו ויקבע
נחרצות: מחליפו של אבשלום הוא שלמה ולא אדוניה²⁶⁴.

ג. בין שאול לדוד

”האמר למלך בליעל רשע אל נדיבים

אשר לא נשא פני שרים ולא נכר שוע לפני דלי”

(איוב, ל"ד, יח-יט)²⁶⁵.

דנו בהרחבה בעונשו הכפול של דוד: מות ארבעת בניו מבת-שבע וההשתלשלות
שהחלה במעשה אמנון ונסתיימה במרד אבשלום. הוספנו לכך את תיאור עונשו הקשה

²⁶¹ פירשנו את הפסוק כפשוטו, ומשמע ממנו, שלא היו לאבשלום כלל בנים, ולכן הציב לו יד. לרשי"י וחז"ל
פירוש אחר בפסוק. וע"ע בר"י אברבנאל ובמלבי"ם ואכמ"ל.

²⁶² ולפי זה ניתן לפרש ארבעתים - פעמיים פי ארבע, וכפי שהבאנו לעיל (הערה 250) בשם רד"ק. ארבעת
בניה של בת-שבע וארבעת בניו של אבשלום.

²⁶³ שמא יש משמעות לדמיון הצלילים ידידיה-שלמה ויד-אבשלום?

²⁶⁴ בהשוואות בין אבשלום בן מעכה לשלמה, שקם על שמו, להשערותנו, לא הצלחנו לעמוד על פשר הדמיון
בין נישואי העברה עם בת-שבע לנישואי הכמעט עברה עם מעכה, שהייתה אשת יפת תואר (ע"ין
סנהדרין, כא, ע"א), נכרייה בת מלך זר. וכן לא על ההבדל, שבמעכה זכה דוד מכוח מלחמתו, ובבת-שבע
- מכוח זה שלא נלחם, אלא ישב בירושלים.

²⁶⁵ גם בפסוקים וגם במאמר, הכוונה במלים 'מלך' ו'נדיבים' היא לקב"ה, שאיננו נושא פנים לאיש.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

במזמורי תהילים, ל"ח-ל,ט, שלדעת חז"ל כנראה באו בעקבות חטאו²⁶⁶. ועדיין מנקרת ומציקה שאלת השוואתו אל שאול, שהודח מן המלוכה בעקבות חטאו בעמלק, בעוד שדוד נותר מלך, וזכה להעביר את מלכותו לבניו.

דומה, כי כל אלו שדנו בשאלה זו מתוך עוינות לדוד, התעלמו מקשי עונשו. הם לא ראו לעיניהם אלא את הפסוק:

"ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה', ויאמר נתן אל דוד גם ה' העביר חטאתך לא תמות. אפס כי נאץ נאצת את איבי ה' בדבר הזה גם הבן הילוד לך מות ימות"
(י"ב, יג-יד).

הרושם המתעורר מקריאת פסוקים אלו ומה שבעקבותיהם הוא, שתמורת שתי מלותיו של דוד, שבהן התוודה על חטאו, העביר ה' את חטאתו, ופקד אותה על בנו. אולי כשם שהעביר ה' את חטאי אחאב ופקדם על בנו בעקבות חטא כרם נבות וכניעתו של אחאב לפני אליהו (מלכ"א, כ"א, כז-כט).

רושם זה מתחזק בגלל הפסוקים הרצופים למות הבן - פסוקי לידת שלמה ואהבת ה' אותו, פסוקי ההתפייסות.

בעלי גישה זו ניתקו את פרשיות אמנון ואבשלום מן העונש האלוהי הישיר על החטא, וראו בהן פרשיות בפני עצמן, הואיל ונכתבו אחרי לידת שלמה. הסליחה הקלה לדוד על חטאו, עומדת לדעתם מול הנקמנות הבלתי מתפשרת של האל ונביאו כלפי שאול. המסקנה מגישה זו היא אחת בלבד. חטאו של שאול היה בסירוב להוראתו של הנביא. הוא אף 'מעז' להתווכח עם הנביא המוכיח, הוא אינו מציית לו. חטאו של דוד הנו 'רק' בתחום המוסרי. אך אין פגם בכניעתו כלפי הנביא. מסקנתם היא אחת - **משמעת עיוורת חשובה**

ממוסר אישי²⁶⁷.

התייצבותם של בני אסכולה זו לימין שאול 'במאבקו' עם שמואל וסלידתם מדוד הנה למעשה קריאת תיגר על מוסרו של השיפוט הנבואי, המעדיף, לדעתם, משמעת עיוורת לאל על מוסר אישי²⁶⁸. תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק.

דבריהם הפסולים בנויים כולם כאמור על ההנחה הרופפת, ששלמה נולד זמן קצר לאחר מיתת הילד, ושפרשת אמנון ומרד אבשלום אינם עונש נבואי על דוד, וכבר דחינו הנחה זו בפרקנו הקודם. עם זאת לא נוכל לקבל אף את הפתרון הבא למעט בחטאו של דוד, בבחינת 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה', וכפי שכבר הרחבנו במאמר. ועל אף עונשו החמור של דוד, עדיין השארת המלכות בידי דורשת הסבר.

²⁶⁶ ראה לעיל, הערה 260.

²⁶⁷ נלאינו מלהביא את המקורות הרבים מספור לגישה זו למקרא, ולא היינו נזקקים לדברים, לולא הנחות אלו, שדחינו כאן בתוקף כה רב, הנחותיהם הבסיסיות של מחברי המדריך למורה (לעיל, הערה 145), בעיקר עמ' 53. ועייני גם: א' שחור, מערכי שיעור בתנ"ך, "אור עם", תשמ"א, עמ' 114, ועוד רבים. וכבר הבאנו בכך מקורות רבים לעיל.

²⁶⁸ זוהי אכן דעתו של ישעיהו ליבוביץ בספרו יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב, תשל"ו, עמ' 26-29. ועייני לעומתו במוסר הקודש לראי"ה קוק (אורות הקודש, עמ' כז, בפתיחה) שכתב: "סימן ליראת שמים טהורה היא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדיה". וכבר הבאנו לעיל.

הר"י אברבנאל מבאר, שהמבדיל בין שאול לדוד הוא שדוד חזר בתשובה. תשובה זו, ודאי יש בכוחה לתרץ את קושיותינו, ובפרקנו הבאים נדון בה. אך חזרתו בתשובה של דוד נזכרת רק במזמורי תהילים (מזמור נ"א). בספר שמואל, אף שנזכר שהודה בחטאו, לא נזכרה תשובתו. ופירוש הדברים לדעתנו, שהנביא רצה ללמדנו פתרון אחר להבדל בין שאול לדוד.

עוד פתרון אחד נותר, והוא דעתו של רב הונא (יומא, כב, ע"א), שאכן יש הבדל בין שאול לדוד בגלל השבועה שנשבע ה' לדוד, ומשום שדוד בא משבט המלכות, שבט יהודה, בעוד שבשואל החל החטא כבר בעצם העמדתו למלכות²⁶⁹. ועדיין צריכים אנו למודעי. כלום משוא פנים יש בדבר²⁷⁰?

נשוב לנתח את עונשו של דוד. דיברנו עד עתה בהרחבה על שני חלקיו של העונש: האחד - עונשו של דוד מפי עצמו, תשלום ארבעתיים, וכפי שפסק דוד לעשיר, טובח הכבשה; והשני - עונשו מפי הנביא בשם ה', עונש מידה כנגד מידה - "ולקחתי את נשיך לעיניך ונתתי לרעיך ושכב עם נשיך". עונש זה, של "רעה מביתך" כולל את כל פרשת אמנון, תמר ואבשלום ומרדו. והוא, כדרכם של עונשים נבואיים, בא לא רק כמידה כנגד מידה, אלא כהשתלשלות טבעית מן החטא. הזכרנו בקצרה גם את חלקו השלישי של העונש, מחלותיו של דוד ונגעיו וכן בידודו החברתי והעלבונות שספג מיריביו. בפרק זה נדון במה שנראה לנו חלקו הרביעי של עונשו של דוד על חטאו בבת-שבע ובאוריה:

"...ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת כי אתה עשית בסתר ואני אעשה את הדבר הזה נגד כל ישראל ונגד השמש"

(י"ב, יא-יב).

ולכאורה נמצאת מידת הדין לוקה. אם עשה דוד בסתר, מדוע ייענש בגלוי? אמנם לעיל²⁷¹ כתבנו דברים ברוח דברי חז"ל "כל המחלל שם שמים בסתר נפרעים ממנו בגלוי"²⁷², אך עדיין הדברים זוקקים ביאור. לגזרת "ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת", ישנה להבנתנו רק משמעות אחת. והיא - הדחת דוד ממלכותו, ובאופן אלים. אין מדובר פה על זנות בסתר. איש לא יעז לבוא על נשי המלך לעיני השמש. רק היורש, המסיר מן המלכות בחרפה את המלך הקודם ל²⁷³ יעז לעשות כך. זוהי גם משמעות דברי נתן הקודמים:

²⁶⁹ עיין שמו"א, ח', ח; י"ב, יז. ואמנם ישנם פסוקים הנראים סותרים הנחה זו כמו ט', טז, ולא נאריך כאן ביישוב הסתירה. השבועה לדוד נזכרת בתהילים, קל"ב, יא-יב. והברית עמו נזכרת בשמו"ב, כ"ג, ה, ועיין בעיקר שם פרק ז'. ועיין עוד מדרש שוחר טוב לתהילים, ז', א.

²⁷⁰ עיין בפסוק מאיוב בפתיח לפרקנו זה.

²⁷¹ חלק ה, פרק ה ("מדוע בזית את דבר ה'").

²⁷² עיין לעיל, הערה 229.

²⁷³ עיין למשל באחאב - מלכ"א, כ', ג-ו. וכן בצדקיהו - ירמיה, ל"ח, כב. איש בושת ואבנר - שמו"ב, ג', ז (ושם היא פילגש אביה), המן ואחשוורוש - אסתר, ז', ח, ועוד.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

"אנכי משחתיך למלך על ישראל ואנכי הצלתיך מיד שאול ואתנה לך את בית אדניך ואת נשי אדניך בחיקך"
(י"ב, ז-ח).

דוד זכה באשת שאול²⁷⁴ כביטוי לירושת מלכותו. ומדיחו של דוד יקבל את נשי דוד. מבחינה זו נבואת נתן לדוד חמורה שבעתיים מנבואת שמואל לשאול: "כי מאסת את דבר ה' וימאסך ה' מהיות מלך על ישראל" (שמו"א, ט"ו, כו).

בנבואת שמואל מעולם לא דובר על הדחה אלימה ומביישת, ואכן דוד נזהר מכך כל ימיו ביחסו אל שאול. לימים, בעת מרד אבשלום, יברח דוד מירושלים כנראה בלא הכרח צבאי מיידי²⁷⁵. הוא אף אינו מוחה בשמעיו בן גרא המקלל אותו. הוא קורא באלו את נבואתו של נתן על הפסקת מלכותו. ובשלב זה דבר לא נאמר דבר על כך שישוב אליה.

לדברינו אלה, שווה עונשו העיקרי של דוד לעונשו של שאול על חטאו: שניהם הודחו ממלכותם. אך עדיין מקום יש לבעל הדין לטעון, שה' נשא פנים לדוד בשתיים: ראשית, גם בעת הדחתו של דוד המשיכה המלוכה מזרעו, בעוד שלשאול נאמר: "ונתנה לרעך הטוב ממך"²⁷⁶; שנית, דוד שב למלכותו, דבר ששאול לא זכה לו. ונפרט שתי נקודות אלו. גם בעת שהייתה מידת הדין מתוחה על דוד לא היה עונשו אלא: "הנני מקים עליך רעה מביתך" (י"ב, יא). אף שניטלה מלכות מדוד, לא ניתנה אלא לבנו²⁷⁷. אך נראה שניתן לצמצם מאוד את ההבדל הזה בין הסרת המלכות מדוד להסרתה משאול. שהרי אף שנאמר לשאול: "ונתנה לרעך הטוב ממך", ומשמע - לאיש זר, לא בא עליו עונש זה אלא במידת הרחמים. שהרי נתגלגלו הדברים כך, שדוד, שנבחר במקום שאול, גדל בביתו של שאול ונשא את בתו של שאול לאישה. הוא היה בעל ברית וחבר נאמן לבכורו של שאול, יהונתן, וזה הסכים מרצון לשמש כמשנה למלך. יורש העצר של שאול היה משמש אפוא כמשנה, ושושלת מלכות הנצח הייתה יוצאת משאול דרך בתו מיכל. ומה עוד יכול לדרוש שאול, שלא היה משבט המלוכה ולא מזרע המלוכה²⁷⁸, שהקב"ה מעולם

²⁷⁴ על-פי הירושלמי (סנהדרין, פ"ב, ה"ג), הכוונה לרצפה בת איה (מה שמוכיח את טענתנו לעיל, שפרק כ"א בשמו"ב קודם לפרקיננו אלה). וכן פירש רד"ק כאן. ועיין משנה סנהדרין, פ"ב, מ"ב.

²⁷⁵ מן הסיפור נראה, שהעם בירושלים היה נאמן לדוד (עיין ט"ו, כג ועוד). נאמני אבשלום היו מחוץ לירושלים. הם אמנם יכלו לצור על ירושלים. אך יש לזכור, שנבוכדנצר נאלץ לצור על ירושלים בימי צדקיהו שמונה עשר חודשים. דוד היה חזק מצדקיהו, ואבשלום נחות מנבוכדנצר, וספק אם היה מכניע את דוד.

²⁷⁶ שמו"א, ט"ו, כח; וכן שם, י"ג, יד.

²⁷⁷ עיין גמרא ברכות, ז, ע"ב, ורש"י לתהילים, ג', א. שם נזכר שדוד אמר מזמור בברחו מפני אבשלום, על כך שהמורד בו היה בנו ולא עבדו (אף ששם נזכרה סיבה אחרת - משום רחמים).

²⁷⁸ זו הובטחה ליהודה (בראשית, מ"ט, י, ועיין רמב"ן שם; ועיין במדבר, י"ג, יג; וכן רות, ד', יא-יב, על מסורת שעברה במשפחה, אלא שלא ידעו מתי, וע"י מי תצא אל הפועל; והשווה לדברי שאול - שמו"א, ט', כא.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לא כרת עמו ברית על מלכותו והוא אף לא טרח לבקש זאת מן הקב"ה²⁷⁹, מלך שנמשח שלא בנסיבות הנכונות ושלא מילא את תנאי הנביא להמלכתו²⁸⁰?

עם זאת ברור לנו, שלולא חטא שאול הייתה מלכותו ממשיכה, ולא היה הקב"ה מסיר את המלוכה מזרעו כל עוד היה זרעו ראוי לה. אך כשם ש'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', כך לא הייתה המלכות בידי זרעו כל הימים²⁸¹. לאחר חטאו עדיין יכול היה שאול להיות אבי מלכות ישראל דרך בתו מיכל.

אך כל זה לא קרה, ובית שאול הלך ודל בשרשרת האסונות שפקדוהו. וכל זה, מפני שלא השלים עם גזרת ה' מפי הנביא. הוא דרש לעצמו מלכות נצח למרות חטאו. הוא הבין בטעות, שהמלכות היא שלו בזכות ולא בחסד. פעם אחת מרומזת בכתובים נכונותו להרוג את שמואל²⁸², ופעמים רבות מפורשת נכונותו להרוג את דוד. לכול היה מוכן, ובלבד שיצליח לסכל את הנבואה.

שרשרת טבעית של אירועים הביאה, מכוח התנהגותו זו, לנפילתו בהרי הגלבוע עם שלושת בניו. עיקשותם של ממשיכיו, אבנר ואיש-בשת, הביאה לנפילתם אף הם. והגרוע מכול - מיכל בת שאול הוסרה מהיותה גבירה בבית דוד, ולא ילדה לו את הירוש, והכול בשל חטאו הקשה של שאול. שאול כזכור, נטל את מיכל מעם דוד, שזכה בה בחירוף נפשו, ונתן אותה לאיש זר. וכבר כתבנו²⁸³, שלדעתנו יש קשר בין נתינתה של מיכל לשנים רבות לפלטי בן ליש ובין התנכרותה לדוד לאחר שחזרה אליו, התנכרות שהביאה להדחתה.

היה מי שילמדו על שאול זכות בכל אלו, שרוח רעה בעיתתו. אך גם בכך אין להכריע את הכף לזכותו. שהרי עמדה לבחירתו אפשרות להסיר את רוחו הרעה, על-ידי נגינת דוד. אך הוא בחר לגרשו, ובמו ידיו הביא עליו רוח זו.

לדוד נשבע ה' שלא יסור שבט מזרעו. אך האם שפר חלקו ממה שנגזר מלכתחילה על שאול אילו קיבל את הדין? וכי לא קשה היה אבשלום לדוד מן האפשרות שעמדה בפני שאול שמיכל בתו תהיה אמה של מלכות? מה רב הצער והביזיון שבא לדוד מכך שבנו שוכב עם נשיו, ולא אדם זר²⁸⁴! בחירתו של דוד משאול משולה בכך לבחירת ישראל בגויים. אין בכך משוא פנים בהשגחה הפרטית, שהרי "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עוונתיכם" (עמוס, ג', ב). סבלו של עם ישראל על חטאיו רב משל

279 השווה תהילים, קל"ב, ושמ"ב, ז'.

280 השווה שמו"א, י', ז-ח, ל-י"ג, ח-ד.

281 לעני"ד זה הפתרון למחלוקת רמב"ם וראב"ד בהלכות מלכים פ"א, פ"ט, בשאלה האם מלך שאינו מזרע בית דוד, תמשיך מלכותו אם לא יחטא. עיין שם.

282 שמו"א, ט"ז, ב.

283 עיין בפרק "בין בת-שבע למיכל", חלק ה, פרק ו, ובפרק "הילד", חלק ד, פרק ד.

284 עיין לעיל, הערה 277, שדוד שמח על כך שקם עליו בנו. אך עיין מדרש שוחר טוב לתהילים, ג', שאין לך רע לאדם מכך שבנו מעולל לו כפי שעולל אבשלום לדוד, המדרש רואה ברעה, שבאה לדוד מביתו דווקא, עונש גדול יותר.

העמים²⁸⁵, ואילו הברית עמם ניכרת רק בדורות הבאים, ששאר הגויים כלים ואילו עם ישראל כרת ה' ברית עולם. אך ההשגחה האלוהית לטווח של דורות, לעולם קשורה בסגולה יותר מאשר בבחירה החופשית ולא על כך דיוננו.

ושתי הערות על הנקודה השנייה שהעלינו, שבעוד ששאל הודח לצמיתות, דוד חזר למלכותו לאחר שזו ניטלה ממנו, אף שהנביא אינו מזכיר זאת בעונש שגזר על דוד: א. חזרתו של דוד למלכותו הייתה מוגבלת ומצומצמת. למעשה זו ניטלה ממנו מיד לאחר שחטא (ולא כשאלו, שהמלוכה ניטלה ממנו רק עם מותו), שהרי בפרשת אמנון ותמר - דוד למעשה כבר אינו מלך. סירובו של אמנון לבקש מדוד רשות לקחת את תמר כפי שביקשה ממנו, ושתיקתו של דוד על מעשה אמנון מחשש שזה יאמר לו 'טול קורה מבין עיניך', מעידים שדוד לא שלט אף בבניו. מצב זה מתאים יפה לתיאור שחז"ל מוסרים לנו על שונאיו של דוד שהיו מלבינים את פניו:

"אמר דוד לפני הקב"ה, ריבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שאם היו מקרעים את בשרי לא היה דמי שותת לארץ. ולא עוד, אלא אפילו בשעה שעוסקין בנגעים ואהלות אומרים לי: דוד, הבא על אשת איש מיתתו במה?!"
(בבא מציעא, נט, ע"א).

משפטו הרופף של דוד²⁸⁶ ומרד אבשלום ממשיכים תיאור זה. למעשה, דוד אינו מלך. בעת המלחמה ביער אפרים אומר המלך לעם "אשר ייטב בעיניכם אעשה" (י"ח, ד); ומה עלוב הוא בעמדו ליד השער, כשכל העם יוצאים למאות ולא לפים להגן עליו. פקודתו במלחמה זו על אבשלום אינה פקודה של מנהיג עם, אלא של אב אומלל. כך תגובתו על הניצחון במלחמה, שבא עם מות אבשלום. אחימעץ בטוח, שהוא איש בשורה למלך בהביאו את דבר הניצחון. הוא לא הביא בחשבון שהוא אינו מדבר כלל עם מלך, אלא עם **אב לבן סורר, ושדבר פרט לבנו אינו מעניין אותו**, לא הניצחון ולא מספר הנפגעים. כמה שונה דוד בשעה זו משאל המוכן להמית את יהונתן בנו, ולאפשר בכך את המשך הרדיפה אחרי פלשתים (שמו"א, י"ד, לט-מה)! אך דוד לאחר מרד אבשלום אינו עוד מלך. כך בעת בכיו לעיני שבי המלחמה, וכך כאשר יואב פוקד עליו בתקיפות לצאת ולדבר עם העם (שמו"ב, י"ט, א-ט). הטקס החיזור של השבת מלכות דוד על הירדן, שבו מנצח איש יהודה את איש ישראל²⁸⁷ ולדוד אין פה להשיב על כך, אף בו אין סממני מלכות. כך גם פרשת שבע בן בכרי, שבה ממנה עצמו יואב לשר צבא, בתחילה במקום עמשא, ואחר כך במקום אבישי, ובעל כורחו של דוד²⁸⁸. אפילו את אבישג השונמית מכניסים עבדיו לחדרו בלא שביקש זאת (מלכ"א, א', ב-ד).

מכל מלכותו הנישאה לא נותר לדוד אלא רגע מלכות אחד של ממש. היה זה הרגע

²⁸⁵ עיין למשל ירמיה, מ"ט, יב; דניאל, ט', יב.

²⁸⁶ דנו על כך לעיל בפרק ב' 'ואת הכבשה ישלם ארבעתים'. עיין למשל משפט בנה של האישה התקועית, שדוד מוכן בקלות לחון רוצח (שמו"ב, י"ד, ט). ועיין עוד שם, ט"ו, ג-ד, בדברי אבשלום על משפטו של דוד. ואילו היו אלו חסרי יסוד לא היה העם נוהה אחריו.

²⁸⁷ י"ט, י-טז, מב-מד.

²⁸⁸ דוד מינה את עמשא ואחריו את אבישי. אך על המלחמה מפקד יואב.

הנחרץ שבו קם דוד ממיטת חוליו, ונשבע לבת-שבע "כי כן אעשה היום הזה"²⁸⁹. נגד דעתם של יואב, אביתר ובני המלך ממליך דוד ללא שהיות את שלמה ומושיבו על כסאו. קרואי אדוניהו, שכבר התרגלו לכך שמלכם אינו מגיב על מעשים נגדו, מופתעים לרגע קט, ומיד הם נשמטים והולכים ממסיבתם של אדוניהו ויואב. רגע המלכות האחד הזה, הרגע שבו קיים דוד לבת-שבע את שבועתו להעמיד את שלמה בנה למלך תחתיו, היה גם הרגע שבו קיים הקב"ה את שבועתו לדוד, שלמרות חטאו ימלוך בנו תחתיו.

ב. לעיל הסתייגנו מעט מדרכו של ר"י אברבנאל, שהיא דרך מקובלת ביותר, המבדילה בין שאול לדוד בכך שדוד שב בתשובה. טענתנו הייתה, שמהלך התשובה מופיע בהרחבה במזמורי תהילים (בעיקר במזמור נ"א), אך בספר שמואל נפקד מקומו²⁹⁰, ומשמע שהנביא בא ללמדנו דרך אחרת.

הדרך המוסרית שמתווה דוד בעקבות חטאו היא דרך קבלת הדין - **קבלת גזרתו של הקב"ה**. בקבלת דין זו, שאין לה אח ורע בעצמתה במקרא (מלבד עניין אחד, שנדון בו להלן), דוד הוא הפכו הגמור של שאול, שאינו מקבל את גזר דינו, אלא נלחם בו. עצמתה הרוחנית של קבלת הדין אצל דוד היא בעיקר ביכולתו להפוך ברגע אחד משופט בפרשת הכבשה לנשפט בפרשת חטאו. כאן וכאן המלך הוא השופט. בפרשת הכבשה המדומה דוד המלך הוא הקובע, על-פי שיקול דעתו, מהו צדק ומהו משפט. בפרשת הכבשה האמתית, בת-שבע, מלך כל הארץ הוא השופט, הוא הגוזר את הדין ועל דוד לקבלו. יכולתו להפוך תוך כדי דיבור ממלך למקבל על עצמו עול מלכות שמים - הוא מבחנו האמיתי של מלך ישראל היושב על כיסא ה' למלך²⁹¹.

לא נכביר דוגמות לגבורה ולשפלות הרוח שבהם קיבל דוד את גזר דינו. אלו מתוארות בהרחבה בספר שמואל ובמזמורי תהילים והדברים ידועים. אנו נסתפק בהבאת דוגמה אחת, משעת בריחתו של דוד מירושלים:

"והנה גם צדוק וכל הלויים אתו נשאים את ארון ברית האלהים וַיִּצְקוּ את ארון האלהים ויעל אביתר עד תם כל העם לעבור מן העיר. ויאמר המלך לצדוק השב את ארון האלהים העיר אם אמצא חן בעיני ה' והשבני והראני אתו ואת נָהוּ. ואם כה יאמר לא חפצתי בך הנני יעשה לי כאשר טוב בעיניו"²⁹¹
(שמו"ב, ט"ו, כד-כו).

הזיקה בין דוד לירושלים נזכרת בדברי הנביאים פעמים רבות: "למען דוד עבדי ולמען

²⁸⁹ מלכ"א, א', פס' ל. ועיין בהמשך הפרק.

²⁹⁰ אמנם במדרש חז"ל על שמו"ב, כ"ג, א "ונאם הגבר הקם על - שהקים עולה של תשובה". אך מפרשי הפשט שם ביארו בדרך שונה. ואין כוונתנו חלילה לומר שדרך תשובה לא הייתה, אלא לומר, שבספר שמואל מופיעה דרך שונה.

²⁹¹ עיין דבה"א, כ"ט, כג.

ואף שאיני כדאי להקשות, מכל מקום תורה היא ולימוד היא צריכה. תמוה לי מדוע מכל עשרים עיקרי התשובה, שמנה ר' יונה החסיד בספרו שערי תשובה (שער א), לא הזכיר ולו פעם אחת את עניין קבלת הדין, שהנבואה כה הרבתה לעסוק בו. לעני"ד זוהי עיקר הכוונה ביכניעה, שהנבואה מדברת עליה פעמים רבות (עיין למשל דבה"ב, י"ב, ו-ז). אך ר' יונה ביאר את הכניעה בדרך שונה, ואין בידי לישוב.

ירושלם אשר בחרתי²⁹². בעת יציאתו של דוד מירושלים בעת המרד עולה השאלה היכן יהא ארון האלוהים, האם ינדוד עם דוד או יישאר בירושלים. בבחירה בין דוד לירושלים מכריע דוד - ירושלים עדיפה. כאן נשתנתה ירושלים מכל ערי השופטים, שהרי אז נשתנתה עיר המלכות על-פי מקום מגוריו של המנהיג. כאן נקבע מעמדה של ירושלים כעיר הנצח. אם ניתן להשוות למשהו את גבורת נפשו של דוד בקבלת דינו של שופט כל הארץ, הקב"ה, הרי זה לאברהם אבינו בעת שנצטווה לעקוד את יצחק²⁹³, ולא הרהר אחר מידותיו יתברך. ובכוחם של שניים אלו נבחרה ירושלים. אברהם, בעת שכבש רחמיו ואמר לשחוט את בנו, קרא למקום "ה' יראה". ודוד, בעת שבנו כבש רחמיו ואמר להרוג את אביו, הצדיק את הדין וקבע בכך את נצחיותה של ירושלים. ומי שבחר לשכן את שמו בעיר זו הוא מגן אברהם ומגן דוד.

²⁹² עיין מלכ"א, י"א, יג, ועוד.

²⁹³ במאמרנו "דרך ה' ודרך הצדקה והמשפט" (קובץ ממלכת כהנים וגוי קדוש ירושלים, תשמ"ט) פרקים יד ו-טו (עמ' 167-171) עמדנו בהרחבה על עניין קבלת הדין אצל אברהם.

נספח: במקום שבעלי תשובה עומדים

א. מודה ועוזב

"מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועוזב ירחם"²⁹⁴
(משלי, כ"ח, יג).

"ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה"²⁹⁵

(י"ב, יג).

בפשטות - שתי מלים אלו של דוד הן הודאה בחטאו, 'וידוי' בלשונם של חז"ל²⁹⁵. מלים אלו בולטות במיוחד על רקע התפתלויותיו של שאול לאחר חטאיו ולאחר תוכחותיו של שמואל²⁹⁶. אך כאן נראה לנו, שיש להן משמעות נוספת. בפרק הקודם הרחבנו בשאלה מה בין שאול לדוד, ומדוע רק שאול שילם על חטאו במלכותו. כעת נעמוד על המשותף בין חטאיהם ועל חומרת הניסיון להסתיר את החטא או שלא לשאת באחריות עליו.

שאל דוד הם שני המלכים הראשונים שקמו לעם ישראל. שני השליטים הראשונים שהיו בארץ ישראל הם אדם הראשון ובנו קין²⁹⁷. אף הם נכשלו בבעיה קשה זו, בכך שניסו להסתיר את חטאם ולהתחמק מאחריותם. משבא הקב"ה אל הגן לרוח היום כדי לדון את האדם על חטא האכילה מעץ הדעת, התחבא האדם ואשתו בתוך העץ שבו חטא. הוא ניסה להיטות שם מחמת בוראו-שופטו. משהוכיחו הקב"ה על כך²⁹⁸ תלה את האשמה בחטאו באשתו. משפנה הקב"ה לאישה, תלתה היא את האשמה בנחש.

כאדם הראשון ואשתו - מלכי הארץ הראשונים, נהג אף שאול - מלכו הראשון של העם. משפנה אליו הנביא במלחמת מכמש בשאלת "מה עשית"²⁹⁹, תלה שאול את אשמת הקרבן שהקריב בלא לחכות בעם:

²⁹⁴ עיין מדרש שוחר טוב למזמור ק' בתהילים, שדרש פסוק זה גם על דוד שאמר: "הנה אנכי חטאתי" (שמו"ב, כ"ד, יז).

²⁹⁵ עיין רמב"ם, הלכות תשובה, פ"א, ה"א, שראה בוודוי עיקר מצוות תשובה. אך לרמב"ן (דברים, ל', יא) ולר' יונה (שערי תשובה שער א, סימן יט) דרך שונה.

²⁹⁶ עיין שמו"א, י"ג, יא; ט"ו, יג-כה.

²⁹⁷ עיין ריה"ל, כוזרי, מאמר שני, יד (מהדורת אבן שמואל - ת"א, תשל"ג). ועיין עוד בראשית, ב', יא, ובפירוש רס"ג שם, וכן ברש"י, ראב"ע, רמב"ן ועוד, שגן העדן הוא הארץ שבין הנילוס לפרת והחוקרים החדשים פקפקו בכך. אך עיין גרינץ, "ארץ החוילה אשר שם הזהב", בתוך מוצאי דורות, ת"א, תשכ"ט, עמ' 35-50, שהוכיח בהרחבה כדברי מפרשינו.

²⁹⁸ עיין תרגום ירושלמי (המכונה יונתן) לבראשית, ג', ט, שביאר את חטא האדם בכך שניסה להיטות מפני הקב"ה לאחר חטאו.

²⁹⁹ שמו"א, י"ג, יא. ובהשוואה ברורה לשאלת הקב"ה את האישה "מה זאת עשית" (בראשית, ג', יג).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

"וַיֹּאמֶר שְׂאוּל כִּי רֵאִיתִי כִּי נִפְץ הָעַם מֵעַלַּי"

(שמו"א, ל"ג, יא).

לימים, במלחמת עמלק, שנה שאול בחטאו. משהוכיחו שמואל על שלא החרים את הצאן והבקר, הייתה תשובתו של שאול מזומנת לו מיד:
"וַיֹּאמֶר שְׂאוּל מֵעַמְלֵקִי הַבֵּיאוּם אֲשֶׁר חָמַל הָעַם"

(שם, ט"ו, טו).

כאדם שאמר: "האשה אשר נתת עמדי"; כאישה שאמרה: "הנחש השיאני" (בראשית, ג', יב-יג).

חמור מחיפוי של האדם על חטא אכילתו, היה חיפוי של קין על חטא שפיכות דמיו של הבל אחיו. הוא טמן את גופתו באדמה והספיג בה את דמו. משבא אליו בוראו לדין, טענו קין:
"לֹא יָדַעְתִּי, הֲשֹׁמֵר אֲחִי אֲנִכִּי"

(שם, ד', ט).

האדם ואשתו התחמקו מאחריותם. חמור מהם קין, שניסה להעלים את חטאו. שאול - התחמק מאחריותו. חמור ממנו דוד - שניסה להעלים את חטאו. הוא ניסה לחפות על הריונה של בת-שבע ממנו בשליחת אוריה בעלה לביתו. משנכשל בכך, המשיך במלאכת החיפוי בהריגת אוריה, וחיפה על הריגתו במתן פקודה מטעה בשדה הקרב, והביא בכך למותם של לוחמים נוספים. שלא כקין, היו אצל דוד תוצאות החיפוי על החטא והניסיון לטשטשם חמורים יותר מן החטא עצמו³⁰⁰. על התוצאות החמורות באוריה ובאנשיו דיברנו בהרחבה. דיוננו עתה נסב על עצם ניסיון הטשטוש.

לעיל ערכנו השוואה בין דוד בחטאו בבת-שבע ובאוריה - לבין גנב הטובח את הכבשה שנטל. דנו על כך, שלפי פשטי המקראות - טובח הכבשה קשור בגנב הבא במחתרת, המוכן להרוג את בעל הבית העומד כנגדו, כשם שהרג דוד את אוריה שכמעט וגילה את מעשהו בבת-שבע. ושוב, כאן נתרכז בעצם הניסיון להעלמת החטא ולא בתוצאותיו החמורות. התורה מדברת על כמה סוגי גנבים: קל שבכולם - גזלן, הנוטל את רכוש חֵבְרוּ בגלוי, והתורה מצווה עליו להחזיר את הגזלה. חמור ממנו גנב המשלם כפל, וביאר רבן יוחנן בן זכאי את טעם ההלכה:

"זיה [הגזלן] השווה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה [הגנב] לא השווה כבוד עבד לכבוד קונו. כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה, ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת"

(בבא קמא, עט, ע"ב)³⁰¹.

³⁰⁰ ואף בקין נראה מן הפסוקים, שהקב"ה מייחס חומרה יתרה להעלמת החטא: "ועתה ארוור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לקחת את דמי אחיך מידך" (בראשית, ד', יא).

³⁰¹ נשים לב לכך, שרבן יוחנן בן זכאי - הוא שאמר לתלמידיו - יהי מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם (ברכות, כח, ע"ב).

הניסיון להסתיר את חטאו, הוא המחמיר את דינו של הגנב. ייתכן שזוהי גם הסיבה להחמרה הנוספת בעונשו של טובח ומוכר, המשלם ארבעה וחמשה³⁰². גנב זה מסתיר לא רק את חטאו ברגע שנעשה, אלא גם את תוצאותיו לאחר זמן. כקין שהעלים את גופתו של הבל, מעלים גנב זה את הבהמה שגנב. חמור ממנו בא במחירתו, שמלבד המאמץ הרב שהוא משקיע בהסתרת חטאו, הוא אף מוכן להרוג את בעל הבית התופס אותו בשעת חטאו, ועונשו גדול משל כולם.

כבא במחירתו הסתיר אף דוד את חטאו, ובצורה מכוערת. **נכונותו המיידית** להודות בחטאו לאחר פתרון משל כבשת הרש, יכולתו שלא להסתתר בין ענפי עץ הדעת בטענות נוסח 'גט כריתות', 'מורד במלכות', או 'אין שליח לדבר עברה' ודומותיהן, הן שהכריעו לכף הזכות. בהודאתו בחטא היה לא רק 'יודוי' - כי אם עזיבת החטא. שהרי עיקרו של החטא היה - ניסיון החיפוי.

נראה לנו, שעזיבת חטא כה מהירה עשויה לגלות למפרע עד כמה נגד החטא את אישיותו של דוד בכללה. ההנאה האישית כשהציבור בצרה, הבגידה בך, בלוחם, ניצול מעמד השליט לצרכים אישיים, ומעל כולם, השכחה לרגע של עינו הצופייה של הקב"ה, כל אלו הם הפך המסופר על דוד בכל מקום³⁰³.

בשתי מלים - "חטאתי לה'" - פתח דוד דרך חדשה, ועליה נדון בפרק הבא.

ב. גדרי תשובה

"נאם הגבר הקם על" - נאום דוד בן ישי,

שהקים עלה של תשובה"

(מועד קטן, טז, ע"ב)

לעיל³⁰⁴ הבאנו את דברי ר"י אברבנאל³⁰⁵, הממאן להפך בזכותו של דוד בחטאו, ומדגיש את תשובתו. ואף ששם הלכנו בדרך שונה מעט בשל המודגש לדעתנו בספר שמואל³⁰⁶, לא נוכל לפסוח במאמר זה על דרך התשובה.

בפתח הבאנו, שחז"ל ראו בדוד **מחדש דרך** בנתיב התשובה, למרות שרבים לפניו עסקו (לפי דרכם של חז"ל) בתשובה על חטאיהם, וזכיר רק את אדם הראשון, קין,

³⁰² בדברינו כאן לא התייחסנו לנימוק של הגמרא שם, ששור ביטלו ממלאכתו, כיוון שנימוק זה עוסק בהבדל בין שור לשה ואילו אנו עוסקים בחילוק שבין טובח ומוכר לסתם גנב. וקרוב לדברינו פירש ר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו לחומש.

³⁰³ בימינו שנויה דמותו של דוד וכל מה שהוא מייצג במחלוקת עזה בין תרבויות שונות, בין השאר משום שיש המזהים את דוד בראש ובראשונה עם חטאו בבת-שבע, ולעתים זהו הדבר היחיד שהם יודעים עליו. בעוד שהתפיסה המסורתית רואה בחטא חריגה, שהיא היפך גמור של אישיותו (מפי ידידי ר' עוזי פרידליך הי"ו).

³⁰⁴ בפרק "בין שאול לדוד" (חלק ו, פרק ג).

³⁰⁵ שמו"ב סוף פרק י"א. וזו לשונו: "טוב לי שאומר, שחטא מאוד והודה מאוד ושב בתשובה גמורה וקיבל עונשו וזוה נתכפרו עוונותיו".

³⁰⁶ כתבנו, שספר שמואל מדגיש את ההודאה בחטא ו**קבלת הדין**.

ראובן, יהודה ועוד³⁰⁷. אמנם, דוד הוא הראשון שתשובתו נזכרה במקרא במפורש, ובאמת הוא האדם היחיד שנזכר במפורש במקרא ששב בתשובה על חטאיו כאדם פרטי³⁰⁸ (ועיין תהילים, נ"א). אך לשיטתם של חז"ל, שראו את נתיב התשובה כדרך שנשללה כבר בידי קודמיו של דוד, במה הקים דוד עולה של תשובה?

חז"ל בדבריהם על התשובה הבחינו בעיקר בין שתי תשובות: תשובה מיראה ותשובה³⁰⁹. תשובה מיראת העונש קלה להסבר, ודוגמתה המובהקת היא תשובת אנשי נינוה, ששבו מפחדה של נבואת יונה על הפיכת עירם בעוד ארבעים יום (יונה, ג').

מניעה של תשובה מאהבה קשים יותר להגדרה. שהרי אהבת ה' טהורה בלא עירוב שיקולי ה'אני' של האדם כמניע לשינוי דרך, לחרטה ולתשובה, היא דרך קשה, הנראית לכאורה כדרכם של יחידי סגולה בלבד. נראה לנו, שעיקרה של תשובה מאהבה נעוצה במה שקרוי אצל האחרונים 'טהרה' או 'שירת המחיצות' שיצר החטא. ונרחיב על כך מעט.

הרב י"ד סולוביצ'יק בדבריו על התשובה³¹⁰ קבע מסמרות בחלוקתו את התשובה לכפרה ולטהרה. הכפרה על החטא באה לצורך מחילה וביטול העונש על החטא. הטהרה לדידו "משחררת את האדם מטמטום הלב, מאטימות החושים". בבחינה זו של התשובה נטה הרב סולוביצ'יק להדגיש את מצבה של הנפש, את מדרגתו של האדם. בדברים מקבילים לאלו נוטה הראי"ה קוק זצ"ל להדגיש דווקא את הפגם שפוגם החטא בקשר הישיר בין האדם לבין הקב"ה, בבחינת "כי יְעֹנְתִיכֶם הִיוּ מְבַדִּילִים בֵּינְכֶם לְבִין אֱלֹהֵיכֶם" (ישעיה, נ"ט, ב).

וכך כותב הראי"ה זצ"ל:

"אבל בכלל הוא מרגיש בקרבו שהוא מדוכא מאוד, שהוא מלא עוון שאין אור ה' מאיר עליו, אין רוח נדיבה בקרבו... יודע הוא כי אין אלוה בקרבו, וזו היא לו הצרה היותר גדולה, החטא היותר איום"

(אורות התשובה, פ"ג).

ומשנתקבלה תשובתו:

"...קדושה וטהרה חופפות עליו. אהבה אין קץ מלא כל רוחו. נפשו צמאה לה' וכמו חלב ודשן תשבע מצימאונה. רוח הקודש מקשקשת לפניו כזוג"

(שם)³¹¹.

³⁰⁷ עיין מדרש שוחר טוב לתהילים, ק'. ועי' עירובין, יח, ע"ב; ע"ז, ח, ע"ב; ב"ר, בראשית, כ"ב, יג; שם, וישב, פ"ד, יט; ועוד. ולגבי תשובת ראובן ויהודה עיין בהרחבה במאמרנו "במקום שעלי תשובה עומדים" (מגדים ב [מרחשוון, תשמ"ז], עמ' 54-78).

³⁰⁸ רעיון התשובה מופיע בנביאים לגבי עמוס (עיין למשל יונה, ג'). גם כשנזכר על יאשיהו ששב אל ה' (מל"ב, כ"ג, כה ועיין שבת דף נו, ע"ב). הכוונה בפשטות לתשובה לאומית כללית שהייתה בימיו. על אחאב ורחבעם נזכר שנכנעו לפני ה' אך לא ששבו בתשובה, והפרש גדול בין תשובה לכניעה ואכמ"ל.

³⁰⁹ עיין בעיקר יומא, פ"ו, ועוד רבים.

³¹⁰ על התשובה - דברים שבעל פה בעריכת פנחס פלאי, ירושלים, תשל"ה, עמ' 15-33. הציטוט להלן מעמ' 18.

³¹¹ נציין שאף הראי"ה קוק מזכיר כגרי"ד סולוביצ'יק את טהרת הנפש ומדרגת האדם. אך אנו בחרנו ביטויים שנראים לנו בולטים יותר בשיטתו - העוסקים יותר ברוח הקודש החופפת על האדם מלמעלה

הראייה קוק והגריי"ד סולוביצ'יק לא זיהו בדבריהם בחינה זו של התשובה עם המושג הטבוע בחז"ל 'תשובה מאהבה'. אך לנו נראה, בעיקר על-פי ניסוחיו של הראי"ה קוק לתשובה זו - כי לכך נתכוונו חז"ל בדבריהם. בדברם על תשובה מיראה התכוונו חז"ל לזהות הקיימת אצל האדם בין החטא לעונשו. המניע לתשובה הוא הפחד מן העונש ולא הנזק שגורם החטא כשלעצמו. החרטה על החטא משמשת למטרת הינצלות מן העונש. ואף השכר - מידה כנגד מידה - הקהיית חומרת העונש, זדונות נהפכות לו לשגגות. להבנתנו, בדברם על תשובה מאהבה, לא התכוונו חז"ל רק לקשר הנדיר, הקיים אצל יחידי סגולה בלבד, בין אהבת ה' לשנאת החטא עצמו, קשר בין שני גורמים, שהאדם עצמו אינו חלק מהם. הם התכוונו גם לקשר הפשוט, העשוי להיות חבוי בקרבו של כל אדם, בין געגועיו של האדם אל בוראו, אל אור ה' שיאיר בקרבו, ואפילו מצורכי נשמתו שלו והרגשת מכאוביה, לבין ההכרה בכך שהחטא, הוא עצמו המחיצה המבדלת בינו לבין אלוהיו, והסרתו - היא עצמה פתיחת צינור הקשר, המרפא לגעגועיו של האדם ליוצר נשמתו. החרטה על החטא ומעשה התשובה הם-הם פורצי המחסום ויוצרי הקשר החדש. מה שהיה לפני שעה קלה מחסום ומחיצה הופך למנוף ליצירת הקשר החדש - זדונות נהפכות לו לזכויות.

התורה מרבה לדבר על הקשר בין החטא לעונשו. העונש יכול להיות עצירת גשמים, מחלות, מלחמה או גלות.

במקומות מעטים בלבד מזכירה התורה את הפורענות שבעצם המחיצה שיצר החטא, בין אורה של השכינה לבין העם והאדם. ממילא, התשובה הרגילה שמדברים עליה הנביאים היא מחמת העונש הצפוי. מזמור התשובה של דוד, בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת-שבע, **הוא היחיד** המזכיר את הבחינה הטהורה יותר של מהלך התשובה: "לב טהור פָּרָא לי אלהים ורוח נכון חֲדָשׁ בקרבי. אֶל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני. השיבה לי ששון ישעך ורוח נדיבה תסמכני" (תהילים, נ"א, יב-יד).

כאן חידושו של דוד, המקים עולה של תשובה. ושלמה, בנה של בת-שבע ש'בעון חולל ובחטא יחמתהו אמו'³¹², הופך לבחיר ה', כשם שזדונות החטא נהפכות לו לדוד לזכויות.

לכשתמצי לומר, יש קשר בין תשובתו של דוד מחטאו לתשובתו של זקנו יהודה מחטאו, אף שהמניעים שונים. לא מצאנו אצל יהודה תשובה מאהבה על חטאו ביוסף ולא על חטאו בתמר. אך בשני המקומות אף לא נראה ששב מיראת העונש. שהרי כדוד בן בנו, ספג אף יהודה את עונשו, ומלאה כוס ייסוריו עד תומה במות אֶשְׁתוּ ושני בניו, בריחוק ממשפחתו ומבית אביו בגלותו בארץ פלשתים³¹³. תשובתו של יהודה נובעת בשני המקרים

ובקשר בינו לבין בוראו, שהם הנפגמים בחטא מכוח המחיצה בינו לבין הקב"ה, ומחיצה זו היא הנבקעת בתהליך התשובה, בעוד הגריי"ד סולוביצ'יק הזכיר יותר את מדרגת האדם עצמו.

³¹²

עפ"י תהילים, נ"א, ז.

³¹³ לא נוכל להאריך במאמר זה בקשר בין גלותו של יהודה בארץ פלשתים וחורבן משפחתו לחטאו במכירת

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מהכרתו בחטא ובעצם הכיעור שבו. רק משנלקח בנימין לעבד במצרים ויהודה עומד על האסון שהמיט בכך על ראש אביו, הוא מבין את אשר עולל לאביו במכירת יוסף. רק משמוצאת תמר לשפחה עם שני עובדיה מבין יהודה את שעולל לה במנעו אותה מבעל, שהייתה זכאית לו, ובהכריחו אותה לצאת לזנות³¹⁴. ישירות נפשו של יהודה היא המביאה אותו להכרה בחטא, לקבלת האחריות עליו ולעשיית הכול כדי לתקנו³¹⁵. שנאת החטא ולא פחד העונש הוא הכוח המניע את תשובת יהודה, וקרובה תשובה זו לזו הבאה מיראת הרוממות. אף בה נהפכות זדונות לזכויות. יוסף שנמכר לעבד מתגלה ליהודה ולאחיו כמלך. המשפחה הקרועה נקשרת מחדש בעבותות אהבה. שני הבנים שהוליד יהודה מבעילת הזנות קמים על שם המתים ועל נחלתם כתוצאה מבעילה המתגלה למפרע כבעילת מצווה של ייבום. בבנו של יהודה ובבנו של דוד הופכות זדונות לזכויות, ובהם בורא הקב"ה אורו של משיח³¹⁶.

ג. מזבח מכפר

"כי מימי מן המקדש המה יוצאים והיו [נהיגה קרי] פריו למאכל ועלהו לתרופה"
(יחזקאל, מ"ז, יב).

נשוב לחלקו הראשון של מאמרנו (פרק ג' - "אנשי השם") ולדברינו על חטאם של דור המבול, הנפילים, בני האלוהים, "ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טֹבֹת הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" (בראשית, ו', ב). זו הייתה השחתת כל בשר את דרכו - גילוי עריות ועוון אשת איש, זה היה החמס הארץ שעליו נחתם גזר דינו של דור המבול. ומי ששרד מאותו דור היה נח עם שלושת בניו. תקוות גדולות נתלו בנח כבר בעת לידתו:

"ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אורה ה'"

(שם, ה', כט).

יוסף. ונפנה את הקורא למאמרנו "במקום שבעלי תשובה עומדים", מגדים ב, מרחשוון, תשמ"ז, בעיקר עמ' 60-62.

שני חטאי יהודה, בתמר וביוסף, מקבילים לחלוטין לחטאי דוד בבת-שבע ובאוריה ואכמ"ל. ועל הקשר שבין שני חטאיו של יהודה פירטנו במאמר הנ"ל.

השווה לדברי הראי"ה קוק אורות התשובה, פרק א.

חז"ל אומרים על נישואי דוד ובת-שבע, שראויה הייתה בת-שבע לדוד מששת ימי בראשית (סנהדרין, קז, ע"א). מעיין בפרקי ספר שמואל לא מצאנו רמז לכך. לעומת זאת, הפרשה הדנה בחטאו של יהודה בתמר נותנת תחושה ברורה, ש'ראויה הייתה תמר ליהודה מששת ימי בראשית', ושלא באה אלא כדי להקים מחדש את משפחתו ההרוסה של יהודה, שאיבד בחטאו את אשתו בת שוע ושני בניו, וזכה עתה, לאחר שקיבל את תביעת "הכר נא למי..." (בפרשת החותמת והפתילים במקביל לפרשת תנונת יוסף), בתמר ובשני בניה. ייתכן שההקבלה בין יהודה בחטאו לבין דוד בחטאו היא שהביאה את חז"ל לומר דווקא בדרך - "ראויה הייתה בת-שבע לדוד מששת ימי בראשית".

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

נח, דור עשירי לאדם, והראשון שנולד אחרי מותו של אדם הראשון³¹⁷, עתיד היה לבטל את קללת חטאו של ראשון הארורים. שהרי כך נאמר לו לאדם הראשון לאחר חטאו:

"ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חייך"

(שם, ג', יז).

אך גם תקוותו של למך, אבי נח וקורא שמו, נהפכה על פניה במבול:

"וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו"

(שם, ו', ו).

נהר היוצא מעדן התחלף בתהום, וזה נבקע והציף את העולם כולו. אך נח אינו מרפה מן הנבואה הקשורה בשמו. עם צאתו לעולם קרב הוא בונה מזבח, מעלה ניחוח:

"וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי" (שם, ח', כא).

הקב"ה מבטיח לא להכות את כל חי - לא להביא עוד מבול לעולם. אך מבטיח גם לבטל את קללת אדם הראשון, וכפי שקיווה-ניבא למך, לא לקלל את האדמה בעבור האדם. הנהר יצא מעדן, ישקה את הגן, אך לא ימחה ולא יציף אותו במבול חדש. ענייננו אינו בנח אלא בדוד. מששב דוד על חטאם של הנפילים, אנשי השם, וניצל את עצמתו בעת שראה 'אישה טובת מראה' וחמס אותה מבעלה, עלה לקראתו התהום בעת שְכַרָה שיתין למזבת, ואיים להציף את העולם כמבול בשעתו. אך דוד כיפר על חטאו. המזבח שהקים באותו מקום שהקים נח את מזבחו, לא הוקרבו עליו עולות בלבד, אלא גם לב נשבר ונדכה. בתשובתו על חטא בת-שבע הוא מבהיר זאת:

"כי לא תחפץ זבח וְאֶתְנֶה עולה לא תרצה. זבחי אלהים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה. הטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים. אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו על מזבחך פרים"

(תהילים, נ"א, כא).

התהום הנבקע לא הציף את העולם ונסוג לאחוריו ט"ז אלפי אמות, לאחר שדוד השליך לתוכו חרס ובו כתוב השם המפורש. אך כמו מזבחו של נח כך גם מזבחו של דוד, לא רק כיפר על קללת המבול, הוא כיפר אף על קללת האדמה. אף בו נתקיים "לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם". המים עלו מחדש ט"ו אלפי אמה כדי להרוות את האדמה מן הנהר היוצא מן המקדש, הנהר היוצא מעדן³¹⁸.

³¹⁷ עיין בראשית, ב', י. והשווה יחזקאל, מ"ז ועוד.

³¹⁸ אדם הראשון מת בשנת 930. למך בנו של מתושלח נולד בשנת 869 ליצירה ונח בנו נולד בשנת 1056 ליצירה. כלומר - הראשון מן הנזכרים במקרא שנולד לאחר מותו של אדם הראשון.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וכפי שממשיכה אותה אגדה:

"כתב שם אחספא ושדי לתהומא ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמידי. כי חזי דנחית טובא אמר, כמה דמידלי טפי מירטב עלמא. אמר חמש עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמידי ואוקמיה באלפא גרמידי"³¹⁹
(סוכה, נג, ע"ב).

וממשל - לנמשל. מן האגדה בתלמוד הירושלמי עולה, שמהצפת התהום עתיד היה להימחות מן העולם דוד לבדו³²⁰. נסיגת התהום לאחוריו עם הטלת השם אל תוכו באה להציל את דוד. לפיכך אנו מניחים, שברכת האדמה בעקבות שירי המעלות הנה גם משל לבת-שבע. היא הבתולה שאת פתחה עקר דוד על-פי המשל על פתחה של הקרקע הבתולה שדוד עקר את חרסה ממנה. לאחר שעלה דוד במעלות התשובה נתברכה אדמתו - אשתו. זרעו נבט בו לברכה. מבת-שבע יצא שלמה בונה המקדש:
"שיר המעלות לשלמה אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו"
(תהילים, קכ"ז, א).

דברי סיום

א

במאמרנו הבענו פעמים מספר אי-נחת ממאמריהם של כמה כותבים מבית מדרשה של ביקורת המקרא, ובעיקר התייחסנו (בהערות) למאמרם של פרי ושטרנברג 'הסיפור המקראי ותורת הפרוזה'³²¹. ניתן לומר, שמראש היו צפויות מחלוקות עקרוניות בין מאמר כזה למאמרנו בהתייחסות לזיקה ההדדית בין הפרקים השונים בספר שמואל, ובינם לבין מזמורי תהילים, בהתייחסות לנבואה ולדברי חז"ל וכן בהתייחסות לדוד ולמקומו של הצדק האלוהי. עם זאת הופתענו מעט לגלות שיש מחלוקת בינינו לבין מחברי המאמר גם בשתי שאלות ערכיות ומוסריות. ונציג אותן לפני הקורא.

1. בדבריהם על "מילוי הפערים הבלתי לגיטימי" של חז"ל, שפירשו שבת-שבע קיבלה גט מאוריה, כתבו המחברים:

"מצד שני, מאחר שאין להתעלם מדברי התוכחה של נתן הנביא, חייבים חז"ל לתלות בדוד חטא כלשהו בפרשה זו. והם בוחרים בחטא הקטן ביותר [ההדגשה שלי - י"מ]"

(שם, עמ' 265 (3)).

³¹⁹ פירוש: כתב שם [ה'] על חרס והשליך לתהום, ושקע התהום ט"ז אלפי אמות. כיוון שראה [דוד] ששקע יותר מדי אמר, כמה שיעלה (התהום) יותר - עדיף. כדי שתהא רטיבות בעולם. אמר חמש עשרה [שירי] מעלות והעלהו ט"ז אלפי אמות והעמידו באלף אמה.

³²⁰ בתלמוד הירושלמי מוסיף באותה אגדה, שאחיתופל שמח בלבו על כך שדוד עומד להימחות מן הארץ, והוא, אחיתופל, ימלוך במקומו. ועיין ב'פני משה' שם, שביאר את פרטי המקרה לשיטת הירושלמי.

³²¹ הספרות א, מס' 2, אוניברסיטת תל-אביב, 1968. ונוקקנו אליו בעיקר בגלל המקום הנכבד שנתן להשקפותיו המדריך למורה לבתי הספר הממלכתיים (שהובא לעיל).

כוונתם של המחברים לכך שדוד לקח את בת-שבע על סמך אותו גט, בעת שהיה אוריה במלחמה.

במאמרנו הדגשנו, שחטא זה לא היה קטן כלל ועיקר, לא בעיני הנביא, שהתייחס אליו גם בתוכחה וגם בעונש כאל גזלת אשת-איש, ואף חז"ל לא נזקקו לגט זה כדי 'לטהר' כביכול, את דוד, אלא מסיבות פרשניות. **חז"ל מעולם לא ראו בהיתרים פורמליים נסיבות מקלות לעושה וגזלה.**

2. בהמשך מאמרם מתחבטים המחברים בשאלת מניעיו של דוד בשליחת אוריה אל מותו: האם היה כאן רצון לזכות בבת-שבע ולשם כך היה עליו להיפטר מבעלה, או שמא היה מניעו העיקרי הרצון לחפות על חטאו בבת-שבע, שהיה מתגלה עם הריונה. בהביעם את עמדתם המוסרית כלפי שתי אפשרויות אלו הם כותבים:

"אם אהבה גדולה ולוהטת היא שגרמה לפשעו של דוד... והמלך הטובע בנחשולי אהבה, עשוי לזכות לאהבה ולאחדת מה מצד הקורא..."

(שם, עמ' 277).

היפותיזה זו מציגה את דוד כדמות **האוהב הגדול** [ההדגשה במקור - י"מ] למרות שאין להתעלם מכך שדיוקן זה של המלך נפגם במקצת בגלל היסוסי הקודמים, המתבטאים בעובדה שחסר לו האומץ לקחת את בת-שבע לביתו מיד, וקודם ניסה להסוות את המעשה"

(שם, עמ' 278).

לעומת זאת, כלפי האפשרות שדוד מנסה לחפות על חטאו הם אומרים:

"אין דוד בראש ובראשונה דמות של אוהב ראוי להבנה אלא דמות חיוורת שמוזימות אפלות עומדות במרכז מעייניה. ותכליתן: כיצד להיחלץ מן הקלון האישי"

(שם, עמ' 277).

אנו דנו בהרחבה במניעיו האישיים של דוד (בחלק ד, פרק ד - 'הילד'), וביררנו לנו דרך שונה משתיים אלו, ואת הראשונה שללנו לחלוטין. אך בין השתיים, שעליהן דנו המחברים, קבענו באופן נחרץ, שהראשונה אינה ראויה לכל הבנה ולכל סליחה. לעולם לא נכנה נואף בתואר 'האוהב הגדול'. אין אהבה בעולם שתחפה על בגידה בלוחם נאמן ועל שליחתו למוות וגזלת אשתו. לעומת זאת הייתה דעתנו (בחלק ב, פרק א - 'מלך במצוקה'), שהכרתו של דוד בפשעו, וניסיונו לחפות בכל מחיר על הבושה שבכך, שנוספו עליהם זעמו על נימת דבריו של אוריה והוראת היתר של מורד במלכות (אף שלא הייתה מוצדקת מבחינה מוסרית-אובייקטיבית), דווקא אלו עשויים להתקבל ביתר הבנה. הם עשויים לחפות להביא את הקורא למסקנת 'אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו', ולא לכך שיכנה אותה בתואר 'מוזימות אפלות'.

גם את הביקורת של המחברים על 'האוהב הגדול', שהיסס בתחילת דרכו מלקחת את בת-שבע 'לעיני השמש', אנו דוחים מכול וכול.

ב

מאופיים של דברינו במאמר לא יקשה על הקורא להסיק, שלדעתנו מעטים הם סיפורי המקרא הטעונים בין שורותיהם כל-כך הרבה רגשות אישיים, אהבות, לבטים, ספקות, משברים ושאר נפתולי נפש עמוקים מִיָּם. יחד עם הקורא השתדלנו להציף דרך החרכים אל תהומות נפשו של דוד ברגעי גודל וברגעי משבר, ועדיין חסרים עולמות אלו לדעתנו, יד אמן ועט יוצרים, שתסרטט קווים עמוקים ונפתולים אלו בדרך של יצירה ספרותית, ותמלא בהרחבה וביד נדיבה, בדרך ארץ ובהיגיון בריא, פערים שהותיר לנו הסיפור המקראי המצומצם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בבקשנו דרך זו, קראנו בספרו של משה שמיר, כבשת הרש (תל אביב, תשל"ד), בציפייה שספר זה יוכל למלא חלל זה. אך לא רווינו צימאוננו. מחבר הספר חרג מדרכו של הסיפור המקראי בכך שנטל לעצמו את אוריה החתי כגיבור סיפורו, בעוד שבסיפור המקראי אוריה אינו אלא הקרבן³²², והמקרא דן מעט מאוד ברגשותיו³²³. גיבור הסיפור המקראי הוא דוד. בדרכו זו רוקן מחבר הספר כבשת הרש את הסיפור המקראי מכל תוכנו, ולא השתמש בו אלא כמסגרת חיצונית לחלוטין לסיפור פרי דמיונו, שאין כל יכולת לבחון אותו ואת העולה ממנו מבחינה מוסרית ומכל בחינה אחרת, לאור המסופר במקרא. השמות דוד ואוריה, אבשלום ויואב, בת-שבע ואחיתופל אמנם מופיעים בו; הנוף הקדום של רבת בני עמון וירושלים לפני קרוב לשישים יובלות שנים אמנם משתקף ממנו; משל כבשת הרש של נתן הנביא אמנם מצוטט על כריכתו האחורית - אך מלבד אלו, תחושתנו כקוראים הייתה של החמצה גדולה של ניסיון מעניין וחשוב לכתוב סיפור, שיעזור לנו לחדור אל תוך נפשו של הסיפור המקראי וגיבורו.

בספר זה, אוריה הוא עדיין עובד אלילים נכרי בנפשו (דבר הנוגד כשלעצמו את הסיפור המקראי), והמחבר עוסק בעיקר בלבטי נפשו של אוריה הנבדד על-ידי מלכו ועל-ידי אשתו, ואינו יודע אם להאמין לסיפור בגידתם, וכיצד להגיב עליו. הוא עוסק מעט בלבטיו של יואב בבואו לבצע את פקודתו של דוד. **הוא אינו עוסק כלל בלבטיו של דוד**, לא לפני חטאו בבת-שבע, לא באלו שאחר מותו של אוריה ולאחר תוכחתו של נתן, ואף לא באלו שבין חטאו בבת-שבע לבין שליחתו של אוריה אל מותו.

להבנתנו, דוד אינו יכול להיות גיבור של סופר, שמבין שורותיו ניכר, שלא האמין בצדדי זכות של דוד, וכלל לא התאמץ למצוא לו נקודת זכות. ניכר מן הספר, שלמחברו לא הייתה הזדהות נפשית, ולו הקלה ביותר, עם דוד, והוא דן אותו לכף חובה בכל שפעל במעשה זה. אדם שאין לסופר כל רצון להיכנס אל תוך נבכי נפשו, אינו יכול להיות גיבור סיפורו. לכף חובה דומה דן המחבר אף את בת-שבע אם שלמה, הן בשעה שנישאה לאוריה, הן כאשר הכירה את דוד, והן בזקנתה, לאחר מותו של דוד, כשהייתה אמו של המלך הצעיר שלמה. לכן בחר לו המחבר את אוריה כגיבור, והספר הפך למעין גילוי נוסף של ספרו של המחבר - 'מלך בשר ודם', הבא לגלות מלכות בשר ודם בכל כיעורה ושחיתותה³²⁴. אין לכך ולסיפור המקראי על דוד ולא כלום, וחבל.

ג

נקודה מקראית אחת הראויה לדיון, מצאתי בספרו של שמיר, והיא - הרהוריו של כותב המגילה האחרונה בספר, ידידו של אוריה - אחימלך החתי.

"כלום אפשר שחטא או פשע היה המעשה, אשר פרוי השלם והטוב הוא כליל רצון הבורא³²⁵ ותכלית הנהגתו בעולם [כוונתו לשלמה, בנם המפואר של דוד ובת-שבע - י"מ]? אך ספק גדול הוא, אם היה אוריה מתענה פחות בשעותיו האחרונות, אילו ידע, כי

³²² ברור שכוונתנו כאן במושג 'גיבור' למונח הספרותי ולא למונח ה'צבאי'.

³²³ בעיקרון דומה השיג סימון במאמרו 'סיפור מקראי בתפיסה אירונית' (לעיל הערה 83) על פרי ושטרנברג, שבנו 'מגדלים' על שתיקתו של המקרא בשאלת תחושותיו של אוריה בעת שהוזמן לירושלים. סימון (שם), עמ' 605-606) דחאם וטען, שהסיפור המקראי עוסק בדוד ולא באוריה, וזה ההסבר לשתיקתו בכך.

³²⁴ שם המלך, ינאי, הוא הגיבור, ואת לבטי נפשו הצליח המחבר להעביר לקורא. ואף שאין אנו מזדהים נפשית עם אלכסנדר ינאי, לדעתנו גם שם הפריז המחבר מאוד בדונו את המלך לכף חובה.

³²⁵ בקטעים המצוטטים מספר זה החלפנו מסיבות ברורות את שמו של הקב"ה בכינוי "בורא".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הנלקחת ממנו תלד לרעהו הבוגד בו את הגדול במלכי היהודים... שהרי אז נטלה הימנו נחמתו האחרונה, כי עמו הצדק והפושעים בו - פשעו לבוראם ולעמם" (שם, עמ' 205).

מסקנתו הפטליסטית הנה ניתוק מוחלט בין הנהגת הבורא את עולמו דרך **תוצאותיהם** של מעשי האדם, לבין **עצם** המעשים ומידת מוסריותם:
"אם רצון הבורא הוא, וברכה בו לעם ולארץ ולכל משפחות הארץ כי מחלצי דוד יצא שלמה, הייענש כל אשר עשה למען רצון הבורא הזה? הלחוטא ייחשב!"

במאמרנו, ובעיקר בחלקו האחרון, הוטרדנו מהבנת דרכה של תורת הגמול וההשגחה אף יותר משהוטרדנו מפשר מעשהו של דוד. המסקנות שהגענו אליהן שונות כמובן לחלוטין ממסקנותיו של הסופר, הנראות לנו נוגדות לחלוטין עיקרון חשוב בתורת המוסר המקראית:
"כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו **ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט**"

(בראשית, י"ח, יט).